Zeitschrift: Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas

Herausgeber: Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)

Band: 3 (1982)

Artikel: Verbum et secretum : "des Pères de l'Eglise et de Pétrarque"

Autor: Ossola, Carlo

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-250291

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VERBUM ET SECRETUM

(Des Pères de l'Eglise et de Pétrarque)

Quia non facit Dominus verbum,
nisi revelaverit secretum suum
ad servos suos prophetas.

(*Amos*, III, 7.)

1 *Secret et prophétie* *.

Le Dieu d'Israël est celui qui se manifeste dans l'histoire et l'histoire s'accomplit dans le Verbe qui est annoncé par les prophètes : ceux qui parlent face au peuple, *coram populo.* Dieu ne demeure donc secret à la temporalité que dans l'attente de l'accomplissement, des temps où le Verbe pourra se révéler comme jugement et salut du monde. Cette attente, par ailleurs, n'est que le parcours du dévoilement, le champ de dissémination des signes d'anticipation qui devront s'absorber dans le Verbe.

Toute l'histoire du salut n'est qu'une manifestation, une approche vers / de la *parousia*, une codification et une transgression de la 'communication inspirée', de la tradition et des prophètes, comme le dit, à maintes reprises, l'Evangile de St. Matthieu : « *omnes enim prophetae et lex, usque ad Ioannem, prophetaverunt* »[1].

L'Ecriture même n'a pas eu, du moins jusqu'au Moyen Age, le sens prioritaire d'une inscription, d'un livre à interpréter, mais plutôt le caractère d'une annonce (εὐαγγέλιον), d'une révélation à diffuser. La sapientia des Ecritures, pour ne citer que St. Thomas qui résume toute une tradition exégétique, se fonde sur « quod dicitur *Deut.* 4, [6], in principio legis : *haec est nostra sapientia et intellectus coram populis* »[2], sur un message qui est *nunc patefactum per scripturas prophetarum* et « aliis per revelationem communicatum »[3], comme l'attestent les premiers articles de la *Summa theologiae.*

Mais déjà chez les Pères de l'Eglise, selon l'admirable définition de st. Augustin, le Christ est « Dominus prophetarum, impletor prophetarum »[4], comme le suggérait d'ailleurs, chez Luc[5], l'auto-exégèse

que le Christ ressuscité propose des Ecritures, et le répéteront, à la fin du XIIème siècle, les vers de Gautier de Châtillon :

> Res nova geritur ; panduntur vetera :
> Jam nil relinquitur clausum sub littera[6].

La parole de Dieu se manifeste donc, et c'est le rôle des prophètes, comme *ostensio secretorum*[7], lumière de vérité qui *patefacit mysteria* de la sagesse divine, mais qui confond en même temps les projets superbes des savants et des puissants :

> Numquid non scitis ? Numquid non audistis ? Numquid non annuntiatum est vobis ab initio ? Numquid non intellexistis fundamenta terrae ?
> Qui sedet super gyrum terrae, et habitatores eius sunt quasi locustae : qui extendit velut nihilum coelos, et expandit eos sicut tabernaculum ad inhabitandum.
> Qui dat secretorum scrutatores quasi non sint, iudices terrae velut inane fecit[8].

La *Glose ordinaire* interprétera ce passage en le rapportant à l'absence de secrets, à la transparence de la *stultitia praedicationis* qui avait été exaltée dans l'Epitre aux Corinthiens :

VERS. 23. — *Qui dat secretorum. Stultam fecit Deus sapientiam huius mundi,* et hoc est : *Qui dat secretorum scrutatores, quasi non sint* (*I Cor. I*)[9];

> [Scriptum est enim : Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobado. / Ubi sapiens ? ubi scriba ? ubi conquistator huius saeculi ? Nonne *stultam fecit Deus sapientiam huius mundi ?* / Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum : placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes[10].]

Si elle établit une sorte d'opposition implicite entre secret — prudence du monde et *stultitia* — salut du Christ, saint Jérôme pour sa part avait plutôt aiguisé son attention sur le contexte historique de l'Ancien Testament, restitué au texte d'Isaïe une épaisseur symbolique et une valeur paradigmatique qui rendaient ces versets plus apocalyptiques que prophétiques.

Au pouvoir *inane* des « secretorum scrutatores », si vide, face à Dieu, qu'il est finalement pur néant, Jérôme oppose, dans l'un des paragraphes les plus fascinants de son commentaire, la pleine 'visibilité' de Dieu, son évidence totale qui n'a besoin ni de « similitudes », ni d'interprètes, pour être représentée :

> Ipse [scil.: Deus] pro qualitate temporum principes constituit, sive secretorum scrutatores, ut sint quasi non sint ; et iudices terrae velut inane sint quasi non sint ; et iudices terrae velut inane fecit. Pro quo

> LXX transtulerunt, *terram autem quasi nihili fecit;* siquidem et in principio Geneseos ubi scriptum est: *Terra autem invisibilis, et incomposita* (*Gen.* I, 2), caeteri transtulerunt: *Terra autem erat inane et nihili.* Quantos reges et Græca et Barbara, Romanaque narrat historia! Ubi est Xerxis innumerabilis ille exercitus? Ubi Israëlitica in eremo multitudo? Ubi regum incredibilis potentia? Quid de veteribus loquar? praesentia exempla nos doceant, esse principes quasi nihili, et judices terrae quasi inane reputari. Qui principes et judices terrae (sive, ut alii suspicantur, coeli) nec sati sunt, nec plantati sunt, nec firma radice solidati, et repente jussione Dei ita auferuntur et pereunt, quasi stipula a turbine et tempestate rapiatur; iuxta illud quod scriptum est: *Et transivi, et non erat; et quaesivi eum, et non inventus locus eius* (*Psal.* XXXVI, 36). Cum ergo tanta sit potentia Creatoris atque majestas, cui Deum similitudini comparatis? et non potius ex creaturarum magnitudine intelligitis conditorem? Si non creditis verbis, saltem oculis vestris credite[11].

Dans la langage de l'Ancien Testament les « secrets » représentent donc le 'domaine clos' du pouvoir, ou les prétentions d'une sagesse profane démasquée par le *scrutinium* de Dieu. Le secret des rois et des juges, des « secretorum scrutatores », est et n'est pas (« ut sint quasi non sint »), il se joue des hommes, mais il est déjoué par la manifestation de la gloire (ou de la voix) de Dieu: c'est ainsi que le *sermo Domini* s'annonce *principi Tyri,* chez Ezéchiel[12], ou qu'il abaisse la superbe de Job qui avait osé se comparer à Dieu[13].

Mais ce 'secret' n'en reste pas moins quelque chose de concret, plus qu'une relation il est un objet, l'épaisseur opaque d'une réalité non pénétrée par la lumière de la gloire: la 'part maudite' de l'histoire et de nous-mêmes. Incommunicable par définition — vis-à-vis du Verbum qui est communication —, le secret se dérobe, il indique non seulement ce qui est caché aux hommes, mais aussi ce que l'on cache, il demeure *l'inavoué* aussi bien que *l'inavouable,* le lieu politique de la 'séparation' (*separatezza*) du pouvoir et, en même temps, le lieu éthique de la 'sécrétion' du mal; c'est la part interdite et la part qui répugne, le péché et la plaie, *fistula diaboli*.

Telle est l'évocation de Béhémoth qui conclut, associé au Léviathan, le livre de Job: le symbole de la bête qui incarne les forces opposées, dès l'origine, à Dieu, et qui vit *in secreto calami*; il s'agirait là, selon la célèbre exégèse de Jérôme, d'une allégorie primordiale du Malin, car « in peccatis ergo diabolus habitat, et requiescit in secreto cogitationum, sive etiam lumborum »:

> Ecce, behemoth, quem feci tecum, foenum quasi bos comedet: /
> Fortitudo eius in lumbis eius, et virtus illius in umbilico ventris eius. /
> Stringit caudam suam quasi cedrum, nervi testiculorum eius perlexi sunt. /
> Ossa eius velut fistulae aeris, cartilago illius quasi laminae ferreae. /

> Ipse est principium viarum Dei, qui fecit eum, applicabit gladium eius. /
> Huic montes herbas ferunt : omnes bestiae agri ludent ibi. /
> Sub umbra dormit in secreto calami, et in locis humentibus [14].

> «Sub umbra dormit in secreto calami, in locis humentibus.» Quod umbrae corporum sint, nemo dubitat : sed umbra un Scripturis divinis aliquando requies et refrigerium intelligitur, aliquando poenae. Unde dicitur, *umbra mortis.* Aliquando umbrae, peccata esse referuntur, quae tanquam umbra corpori, ita morti vicina sint. In peccatis ergo diabolus habitat, et requiescit in secreto cogitationum, sive etiam lumborum : unde et loca humentia appellantur. Sive in secretis, id est in absconditis Dei, quae Deus utique non requirit, et velut se indigna non visitat : de quibus absconditis propheta ait ad Deum : *De absconditis tuis adimpletus est venter eorum* (*Psal.* XVI, 14). Peccata ergo tanquam tenebrae absconduntur a lumine veritatis. Sive, ut jam diximus, loco remoto cordis diabolus habitat, quod cor vacuum timore Dei patet vanitati et luxui, atque omnium illecebris vitiorum. Haec enim umbra solem nesciens, et calami secreta significant. Alii dixerunt : *Sub omnimodis arboribus dormit secus juncum, et calamum, et caricem.* Omnimodas arbores dicit, quae tamen omnes infructuosae sunt, non habentes medullam charitatis Dei, nec bonorum operum fructus[15].

Le secret est non seulement, pour Jérôme, la 'part maudite', celle «quae Deus utique requirit, et velut se indigna non visitat», mais aussi l'intérieur sombre du corps, le «locus remotus cordis», la plaie secrète, l'*adimpletus venter* de pourriture satanique. Ce sont la sécrétion et la tuméfaction du péché dont parlent les parties les plus archaïques de l'Ancien Testament, c'est l'embarras même de l'excrément, qui a été récemment évoqué par le recours simultané à l'étymologie et à la théorie analytique[16]. Mais la puissance du texte biblique ajoute à l'idée de séparation de «cerno — secerno»[17], à l'opération du tri et du criblage, les signes d'un 'monde renversé' par la main de Dieu, d'une excrétion / expulsion à la surface («et nati sunt mures») de tout ce qui, gisant dessous, prend le dessus. Les «prominentes extales» en sont, Hieronymus Bosch nous le dira, les symboles les plus inquiétants :

> Aggravata est autem manus Domini super Azotios, et demolitus est eos : et percussit in secretiori parte natium Azotum, et fines eius. Et ebullierunt villae et agri in medio regionis illius, et nati sunt mures, et facta est confusio mortis magnae in civitate. / [...]
> Illis autem circumducentibus eam [scil. : «arcam»], fiebat manus Domini per singulas civitates interfectionis magnae nimis : et percutiebat viros uniuscuiusque urbis, a parvo usque ad maiorem, et computrescebant prominentes extales eorum[18].

Si la double articulation du «secret» — signe de la séparation du

pouvoir («egressisque omnibus qui circa eum erant») et résidu excrémentiel («secreta naturae alvi stercora») — se déploie d'une manière exemplaire dans l'épisode d'Éhud:

> Et reversus de Galgalis, ubi erant idola, dixit ad regem: *Verbum secretum habeo ad te, o rex.* Et ille imperavit silentium, egressisque omnibus qui circa eum erant, /
> Ingressus est Aod ad eum: sedebat autem in aestivo coenaculo solus, dixitque: Verbum Dei habeo ad te. Qui statim surrexit de throno. /
> Extenditque Aod sinistram manum, et tulit sicam de dextero femore suo, infixitque eam in ventre eius /
> Tam valide, ut capulus sequeretur ferrum in vulnere, ac pinguissimo adipe stringeretur. Nec eduxit gladium, sed ita ut percusserat, reliquit in corpore; statimque *per secreta naturae alvi stercora proruperunt*[19];

ce sera enfin la sagesse recueillie dans les *Proverbes* qui trouvera la formule la plus pertinente pour établir une réciprocité entre *scrutin* et *sécrétion,* le regard de Dieu et le péché de l'homme:

> Lucerna Domini spiraculum hominis, quae investigat omnia secreta ventris[20].

Ainsi le pari entre Satan et Yahvé se joue justement sur la possibilité — pour l'un ou pour l'autre — de pénétrer, d'occuper les profondeurs du corps, les *secreta* de l'homme: c'est pourquoi la blessure, l'ulcération, indiquent toujours le moment ambigu de l'épreuve, l'«ulcus pessimum» de Satan ou le «livor vulneris» purificateur de Dieu[21]. De ce défi, le livre de Job est le centre et l'emblème le plus dense: la déchirure qui le parcourt, marquée — dès les premiers versets — sur la peau de Job[22], et l'itinéraire du souffrant se souderont, à la fin du récit, sur cet aveu:

> Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te[23].

Entre l'ouï-dire et la manifestation, entre le secret et l'interprétation d'une part et le dévoilement et la vision d'autre part, une polarisation s'établit, le sens profond de cette opposition biblique au secret se précise: Augustin saura admirablement l'exprimer en concluant, — justement —, son commentaire au livre de Job:

> Quis autem hanc [scil.: «divinam Scripturam»] aperit, nisi ad quem transitur, ut auferatur velamen? Tempus apertionis est eorum, id est demonstrationis et manifestationis, cum veniet Dominus, et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit cogitationes cordis, et tunc erit laus unicuique a Deo (I *Cor.* IV, 5). Solus enim ipse hoc faciet in tempore suo: quia cum ipse apparuerit, vita nostra, et nos cum illo apparebimus in gloria (*Coloss.* III, 4)[24].

2 *«Secretum meum mihi» : l'inscription du moi.*

S'ils 'manifestent' la puissance de Dieu sur l'histoire : « Quasi diceret : Fenestrae coeli apertae sunt, ut prospiciente Domino terrena peccata, omnis figura terrenorum operum praetereat et corruat, neque in pristina statura resurgat »[25] ; les livres prophétiques — comme les sapientiaux — délimitent aussi l'espace d'énonciation et d'écoute de la parole de Dieu, l'« aile » et la frontière de l'Annonce, comme le dira, à propos d'Isaïe, la *Glossa ordinaria :*

> *A finibus terrae, laudes audivimus, gloriam iusti.* In Hebraeo, *alis terrae.* Alae autem vel fines terrae, prophetae sunt et apostoli, qui de terrenis ad coelestia volant et quibusdam praeceptorum finibus vivendi modum terminant[26].

La parole prophétique est donc le lieu de contact et de démarcation — (l'éclosion de la Parole et la limite de l'*ineffabilitas*) — du Verbum et de l'écriture. Celui qui parle, autorisé et dépossédé de son énonciation, vit dans le discours comme 'témoin', se réclame d'un Autre, tout en cherchant à *«révoquer»* son Ailleurs.

Cette impossibilité, pour le prophète, de se situer autrement que dans l'Altérité, de s'identifier comme « moi » dans le discours qu'il prononce, prend la forme, chez Isaïe, d'une *impossibilitas dicendi* qui se retourne, d'une façon spéculaire, sur le sujet de l'énonciation, et constitue, dans cette impuissance, la 'demeure du moi' : *Secretum meum mihi*[27]. C'est, au moins, l'exégèse que propose, de ce passage controversé, la *Glossa ordinaria,* en faisant suivre au paragraphe de la « médiation » prophétique (« alae autem vel fines terrae prophetae sunt ») le corollaire de son aporie, dont l'admission implique l'instance du moi (*Vae mihi*) comme inscription du manque :

> *Secretum meum mihi.* Nec potest plene enerrare praemia bonorum, nec poenas malorum, quae praevidet per spiritum ; et inde dolet, dicens : *Vae mihi*[28].

La *Glose ordinaire,* dont nous connaissons l'autorité et la diffusion au Moyen Age, introduit dans la sémantique du « secret » biblique une *impossibilitas dicendi* qui ne relève plus d'une interdiction ou d'un *secessus* radical du péché (comme le disait Jérôme : « in secretis, id est in absconditis Dei, quae Deus utique non requirit, et velut se indigna non visitat »), mais plutôt d'une inadéquation, *inaequabilitas scribendi,* qui est assumée par le 'moi'. L'exclamation d'Isaïe aurait pu, par ce biais, devenir le symbole de la constitution du moi comme écriture : il aurait suffit que la lecture de ce texte fût faite par un esprit capable de saisir la « dulcedinem abditam » des Ecritures (comme l'écrira Pétrarque

dans son épître *Posteritati*[29]), et le repliement d'Isaïe aurait trouvé son gîte le plus profond, son application la plus conséquente quant à la destination du moi comme parcours d'écriture :

> Tuque ideo, libelle, conventus hominum fugiens, mecum mansisse contentus eris, nominis proprii non immemor. *Secretum* enim *meum* es et diceris ; michique in altioribus occupato, ut unumquodque in abdito dictum meministi, in abdito memorabis[30].

Même s'ils n'indiquent pas une dépendance directe du verset d'Isaïe, cet exorde et cet intitulé (donnés au plus engagé des livres latins de Pétrarque) situent néanmoins le modèle stylistique et l'influence de cette « abdita dulcedo » des Ecritures au cœur de la réflexion du poète, là où, *in secretiore parte,* seuls st. Augustin et la Vérité peuvent l'accompagner et l'interroger :

> simul me benigne intuens [scil. : Augustinus] paternoque refovens complexu, in secretiorem loci partem Veritate previa parumper adduxit ; ibi tres pariter consedimus[31].

Comme le montrent ces deux citations, Pétrarque est le premier à poser (contre la tradition dantesque de la 'manifestation' qui soutient et autorise la rédaction de la *Comedia* : « tutta tua visïon fa manifesta »[32]), à revendiquer et subir un rapport de nécessité entre la quête du 'secret' et le lieu de l'écriture : car il faut chercher l'un pour trouver l'autre. Cette convergence / diffraction se constitue précisément comme une « non-coincidence » (du point de vue et du récit) qui ne saurait s'identifier qu'à une 'modalité de relation', qu'à l'obliquité en somme qui se décline comme « moi ».

En effet la nouveauté de la poétique de Pétrarque est moins dans une priorité 'laïque' qui serait accordée aux dimensions culturelles (attention aux données biographiques, culte des classiques latins, recherche philologique plus que théologique), que dans cette mise en scène de la relation — la fiction du moi — qu'agence l'écriture.

Il s'agit, me semble-t-il, de remarquer que ce qui sépare l'« autorisation » d'où découle le style absolu de la *Comedia,* l'« intériorisation » qu'implique cette réflexivité de l'écriture de Pétrarque, n'est tout d'abord pas une question de poétique ou d'itinéraire biographique, mais une différence, en profondeur, sur la manière de parvenir à la Vérité — et par conséquent à l'inscription du Définitif —, en un mot à la *visio Christi* recherchée, espérée, par les deux poètes.

Si la perspective de Dante est celle de la vision comme manifestation d'en haut (« quando ne l'aere aperto ti solvesti »)[33], un point de vue prophétique proclamé « de ovibus pascuae Iesu Christi », comme

l'a bien remarqué Manlio Pastore Stocchi[34], un chemin qui vise à atteindre et à signifier la 'parousia'; le choix de Pétrarque, au contraire, n'est pas celui des prophètes, mais plutôt le modèle des pères du désert, ceux qu'il célèbre dans les livres *De vita solitaria.* Son culte de la retraite et de l'introspection s'autorise donc moins de l'évocation de l'éthique d'Horace ou de Cicéron[35], que de l'exemple d'Antoine, d'Augustin, de Jérôme, résumés dans la formule augustinienne: « *visio ista* [scil.: *Dei*] *secretum desiderat* »[36]; de même, le parcours qui inscrit le « moi » n'est pas orienté vers une ascension épiphanique[37], mais vers une introjection, un repli — aussi bien de l'expérience que du signe — *in parte abdita*[38].

L'interprétation des Pères qu'il propose, fournira en effet à Pétrarque une double et convergente légitimation: en plaçant sous le sceau du « secret » le sens de leur vie et de leur écriture, le poète pouvait encore défendre, revendiquer à son tour et pour la cohésion-identité du « moi », l'homologie d'un parcours biographique d'une part orienté vers les expériences choisies de la solitude, du silence, de la distance, de l'intériorisation des valeurs (la fascination de la mémoire), et, de l'autre, d'un itinéraire de lecture désireux de pénétrer les profondeurs d'une littérature, patristique et mystique, qu'il voit dépositaire, dans la « concentration » du secret, de la distillation de l'éternité. Le « secret » se présentait ainsi au poète comme le noyau de préservation de la vie et de la parole, l'accès privilégié à une *beatitudo* qui, comme l'inspiration poétique, se manifeste seulement « in secretiore solitudine »[39].

Cette homologie se donne proprement comme « *ignea lectio* », sublimation de la lecture et méditation vitale. Et toutes les fois que cette conjoncture se produit, elle est en effet le résultat d'une quête du secret, recherchée et suscitée « per secretiores scripturarum recessus »:

> His igitur brevi admodum et succincta commemoratione preteritis, ut sic dicam, atque sepositis et reliquis silentio obrutis, quotquot sunt id genus, quibus sola heremus celum fuit in terris — que copiosa et amena et varia et penetrabilis atque ignea lectio est et que, preciose materie filum habens ac magnis texta ingeniis, natura pariter atque arte delectet —, aliquot exempla minus trita, *per secretiores scripturarum recessus sparsa,* recolligam[40].

L'autorité spirituelle des Pères, elle-même, l'exemple canonique à proposer au frère Gérard, moine chartreux, devient dans cette perspective une sagesse secrète, comme si l'*abdita dulcedo* des Ecritures ne pouvait se reproduire que dans les « secreta consilia »[41] des Pères.

Mais cet accès aux profondeurs du secret, le secret de la contemplation et de l'inspiration, ne peut avoir lieu que dans un cadre de

solitude : c'est, chez Pétrarque, la vraie *scala,* l'authentique *itinerarium mentis in Deum,* la triple ascension (ou plutôt la progressive inclusion-intériorisation) de la *solitudo noctis, silentii, contemplationis*[42], qui est exaltée dans les livres *De vita solitaria.* L'illustration des « miracula solitudinis »[43], l'investigation inlassable de la *vita Patrum* poussée jusqu'aux « bethleemiticae latebrae »[44], se concluent et s'accomplissent dans l'énumération exhaustive et totalisante des vertus d'une vie de solitude, dont la rare singularité (« O vita melior super vitas ») peut une fois de plus associer — ce qui est essentiel pour Pétrarque — la recherche de Dieu et la *curiositas* de l'écriture, puisqu'elle est « bibliotheca legentium, cella meditantium »[45]. Mieux, c'est la condition de *solitudo*, qui rend homologues les rôles du poète, du philosophe, du prophète (« Vita felix et ad omne bonum opus aptissima, vita philosophica, poetica, sancta, prophetica »)[46]; c'est le statut de l'émetteur et non le contenu de l'émission qui unifie l'expérience, la démarcation des lieux et non la communication des messages qui définit, enfin, un champ de signification, dont le sujet est maintenant la mesure et la référence.

Ainsi cette 'individualisation' du discours (Dante, rappelons-le, ne se définissait objectivement que comme « scriba », transcripteur d'un code écrit et inscrit ailleurs dans l'éternité), favorise non seulement la mise à l'écart du modèle prophétique, mais produit également — conséquemment — l'isolement de l'écriture en *soliloquium.*

Sur ce plan la *« literata solitudo »*[47] de Cicéron est parfaitement similaire à la *« secretior habitatio et solitaria conversatio »*[48] de Iohannes Egiptius; mieux, le choix de Pétrarque s'évade d'un simple et traditionnel *desiderium* (quietis, pacis, temporis acti), pour revendiquer, dans le présent, une valeur (politique et spirituelle) de la retraite qui est tout à fait paradigmatique. C'est pourquoi le modèle qui conclut et résume la longue liste des exemples tirés des *vitae Patrum* sera identifié au refus du pontificat et au retour à l'ermitage, retour qui rendit célèbre et si discutée la figure de Célestin V :

> Cuius [scil.: Petri Damiani] clarissimum faceret raritas ipsa contemptum, nisi eum Petri alterius romani pontificis, quem Celestinum dixerunt, recentior contemptus et clarior obscurasset. Qui pontificatu maximo velut mortifero fasce deposito, in antiquam solitudinem tam cupide repedavit, ut hostili compede liberatum crederes. Quod factum solitarii sanctique patris vilitate animi quisquis volet attribuat — licet enim in eadem re, pro varietate ingeniorum non diversa tantum sed adversa sentire — ; ego imprimis et sibi utile arbitror et mundo. [...] Nam quid Christo visum sit, miraculum quod per eum Deus ostendit, die qui post renuntiationem primus illuxit, indicio est; quod profecto non feret, si quod gestum erat divinitas non probaret. Ego prorsus altissimi cuiusdam et liberrimi et iugum nescientis vereque celestis animi factum reor[49].

Ce choix et l'éloge passionné de Pétrarque sont d'autant plus significatifs, et même provocateurs, que Célestin V était devenu, chez Dante, le vil emblème du non-être (« Questi sciaurati, che mai non fur vivi »), de ceux qui, n'ayant jamais choisi entre le bien et le mal, gisent aux limbes, exclus de toute économie du salut, dans leur éternelle inertie, « a Dio spiacenti ed a' nemici sui » :

> Poscia ch' io v'ebbi alcun riconosciuto,
> vidi e conobbi l'ombra di colui
> che fece per viltà il gran rifiuto.
> Incontanente intesi e certo fui
> che questa era la setta de' cattivi,
> a Dio spiacenti ed a' nemici sui.
> Questi sciaurati, che mai non fur vivi,
> erano ignudi, stimolati molto
> da mosconi e da vespe ch'eran ivi[50].

La *vilitas animi* de Célestin (condamnée par Dante et rappelée par Pétrarque, précisément, pour se dissocier de ce jugement), marque, chez l'auteur de la *Comedia,* le refus coupable du rôle prophétique de *nuntius Domini* et *pastor Ecclesiae,* tandis qu'elle se fait, chez Pétrarque, l'indice d'un esprit « altissimus et liberrimus », le signe non pas de *vilitas,* mais d'*humilitas,* d'un *contemptus mundi* qui a su remonter « ab insanis disceptationibus ad divina colloquia ». Et c'est le long de cet itinéraire que, dans la conclusion de son éloge, Pétrarque aurait voulut se joindre à Célestin, en faisant de celui que Dante avait placé dans la « setta de' cattivi » son maître et son guide, l'ami idéal avec lequel il aurait voulu partager le chemin de la vie : « ut iter hoc vite pariter ageremus » :

> Certe a laboribus ad requiem, ab insanis disceptationibus ad divina colloquia remeabat [scil. : Celestinus], linquebat urbem, ibat animo et, nisi successoris astus obstaret, pedibus ibat in montem, hispidum fateor ac preruptum, sed unde sibi planum iter esset ad superos. Cum quo utinam vixissemus ! Quod idcirco precipue de hoc uno inter tot solitarios optaverim, quia nusquam rei optate propinquius votum erat ; neque enim magno disiungimur intervallo, modicumque vel cuntandum illi, vel nobis accelerandum fuit, ut iter hoc vite pariter ageremus, quod ille cum patribus nostris egit. [...] Nos hominem hunc miremur interque rarissimos numeremus, damnumque vocemus non vidisse, cuius visio lucrum ingens exemplumque clarissimum prestare poterat altioris vite confragrosa tentantibus. Ceterum presens fama consecratumque viri nomen et laudatoribus suis favent et arguunt insultantes[51].

Cette *vilitas animi* est parfaitement conforme du reste à la *vilitas verborum* qui cache, selon Pétrarque, le secret précieux des Ecritures.

C'est ce qu'il soulignera dans les paragraphes finaux des livres *De otio religioso :*

> neque vos moveat Sacrarum « simplicitas » Scripturarum et quasi « vilitas » verborum que, ut ait idem [scil. : Ieronimus], « vel vitio interpretum vel de industria sic prolate sunt, ut rusticam contionem facilius instruerent et in una eademque sententia aliter doctus, aliter sentiret indoctus » ; qualiscunque quidem superficies sit, medulla nichil est dulcius, nichil suavius nichilque salubrius[52].

La célébration de la *vilitas* de Célestin sera donc, une fois encore, parallèle à celle des Ecritures, dont l'aspect modeste et la surface rude couvrent — comme le rediront Erasme et Rabelais des *«Sileni Alcibiadis»* — la secrète et «substanticque mouelle»: «qualiscunque quidem superficies sit, medulla nichil est dulcius».

Aucun paradigme, aucune comparaison ne saurait mieux expliquer que ces deux sentences opposées sur Célestin, la distance, la divergence fondamentale qui sépare l'*iter in Deum* et la fonction de l'écriture chez Dante et chez Pétrarque.

La *visio Christi* en effet, nous l'avons dit, ne se manifeste plus au bout d'une ascèse — ascension qui amènerait *coram Deo* et qui serait redite — par le «scriba» — *coram populo ;* ce chemin conduira, au contraire, vers les profondeurs de l'intérieur, vers une vision de la Vérité qui se fait jour dans le secret de l'âme. S'il y a un lieu, chez Pétrarque, qui paraît reprendre le topos du *viator* de la *Comedia,* c'est certainement le récit de l'ascension au mont Ventoux: mais si la rédaction du texte, l'autorisation de l'écriture, y obéit à une vision, elle se situe en deçà du vu, se replie sur les reflets d'un *speculum* intériorisé: « Tunc vero montem satis vidisse contentus, *in me ipsum interiores oculos reflexi»*[53].

C'est donc le regard des « interiores oculi » qui institue et légitime, chez Pétrarque, la vision authentique, car *in interiore homine habitat veritas,* comme l'auteur l'avait déjà écrit dans une lettre de jeunesse à l'ami des études universitaires Thomas Caloiro de Messine: «Potius illud metuendum est, ne prius homines esse desinant, quam *ad intimum veritatis archanum* humanorum studiorum cura perruperit»[54].

Si nous confrontons maintenant ce document avec la succession interne des œuvres 'spirituelles', et la *gradatio* de l'une à l'autre que Pétrarque semble instituer dans quelques passages du traité *De otio religioso*[55]; et si nous acceptons les hypothèses philologiques de datation du *Secretum* avancées par Francisco Rico[56], qui vont dans le même sens que des allusions de Pétrarque à peine mentionnées, il apparaîtra alors que des livres *De vita solitaria* au traité *De otio*

religioso et de celui-ci au *Secretum,* un parcours cohérent s'établit vers les profondeurs et le secret de cet « intimum veritatis archanum ».

La recherche commencée en effet « per secretiores scripturarum recessus » dans les livres *De vita solitaria* (car — comme le dit Pétrarque avec Augustin — « visio ista [Dei] secretum desiderat ») se poursuit dans le traité *De otio religioso* toujours au nom de la *Visio Christi,* mais proposée, cette fois, d'une façon consciemment assertorique et toute centrée sur le présent[57], sous l'emblème fascinant des Psaumes : « Vacate et videte »[58], 'soyez libres et soyez voyants'.

Cet itinéraire, que Pétrarque reconnaît — dans l'une de ses plus belles pages latines — avoir parcouru[59] trop tard, mais accompagné « hoc pulcerrimo comitatu Scripturarum Sacrarum »[60], sera introduit, tout au long du premier livre, par l'explication — toujours plus articulée et plus riche — de ce verset, de ce programme : « Vacate et videte ». Et si le premier terme s'identifiera assez rapidement à la condition *fausta* de la « felix Christi familia » à laquelle le frère Gérard appartient[61], le deuxième ne pourra être atteint qu'en passant par la « quies » d'une contemplation qui repose en elle-même :

> Vacate ergo, nam vacando utique quiescetis, quiescendoque videbitis, videndoque gaudebitis, « gaudendo » autem « de veritate » felices eritis ; qua nulla certior felicitas, nulla sublimior[62].

Ces *gradus ad visionem* s'accomplissent donc « in quiete », de sorte que la vision même, qui engendre la connaissance de Dieu, ne demande aucun *iter*, aucun mouvement, aucune *scala,* car elle jaillit à l'intérieur de nous-même, là où *habitat veritas* et « certa cognitio — comme le dira Pétrarque en citant encore une fois Augustin — que intus est »[63].

Cette introjection de la connaissance et de la vision est donc d'une part fondée sur une tradition qui de St. Augustin remonte à Jean et à Paul (et de là à l'héritage platonicien et stoïcien)[64], et que Pétrarque adoptera comme conclusion de son traité :

> Vacando videbitis quia ipse est Deus, gustando videbitis quam suavis [...]. Videte preterea vos ipsos ; sicut enim veteri, ut aiunt, apollinio consilio monemur : « Nosce te ipsum »[65] ;

voire même comme *explicit,* invocation et sceau posé sur la dernière ligne de ses livres *De otio religioso :* « O felices, si vos ipsos et bona vestra cognoscitis »[66].

Mais, d'autre part, cette « cognitio », cet *intus* ne retracent pas seulement l'espace d'une demeure, le tabernacle intérieur, le lieu d'identité de 'manifestation' et de 'vision', ils indiquent encore chez Pétrarque un parcours, une approche — 'approximation', fascinante

et douteuse, qui n'a pas un « ubi consistam », comme l'évoquera le poète en citant un passage frappant de l'épître de Jacques : « Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis »[67].

En effet, cette vision, « que intus est », n'aurait pu avoir lieu qu'à la condition de se faire jour dans une âme *in quiete :* « quiescendoque videbitis » ; mais ce n'était pas le cas de Pétrarque qui s'avouait, à la fin du livre, être encore immergé et dispersé « inter fluctuationes meas ». C'est pourquoi, au fond, le chemin du poète ne pouvait pas se conclure avec le traité *De otio religioso,* car il reconnaissait bien que « inter fluctuationes meas, quas si percurrere cepero et michi confessionum liber ingens ordiendus erit »[68], que dans son flottement l'*appropinquare* aurait demandé un volume tout aussi important que les *Confessions* d'Augustin.

D'où la légitimation du *Secretum* : le livre s'annonce, à la conclusion du traité *De otio*, comme 'le livre à venir', le signe de l'*appropinquate,* de la « conversion » là où il n'y avait pas eu de « contemplation », de vision. Mais il s'annonce aussi comme le livre du secret : du point indéfini, du moment inconnaissable où le double et corrélatif chemin de rapprochement (*appropinquate / appropinquabit*) n'aura plus de distance, de différence, et la parole de Dieu se prononcera comme / en moi. Mais par là même, ce *moi,* n'existant que comme lieu d'énonciation de Dieu qui le / se prononce, n'aura d'identité qu'en tant que renvoi à ce qui devra se dire autrement : le « moi » peut ainsi se représenter comme « autrement dit », « secretior conversatio », mise en scène d'une conversation qui se diffère, ou mieux inscription d'un signifiant dont la référence reste à écrire :

> Adero michi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam, moraborque mecum sedulo[69].

Si dans la conclusion du *Secretum* Pétrarque parle encore de son « moi » comme d'un « ailleurs » éparpillé, d'un fragment à reconstituer, d'un autre à reconnaître dans la conversation, auquel adhérer dans l'espace de l'écriture, c'est parce qu'il avait expérimenté qu'il y avait désormais une « non-coïncidence », dans le chemin qu'il avait cru spéculaire, entre l'*Appropinquate Deo* et l'appel augustinien « *te tandem tibi restitue* »[70]. Ce qu'il avait découvert, dans sa quête de vérité, de la philologie sur les classiques à la *ruminatio* sur les Pères de l'Eglise, c'était que la 'restitution à soi' comportait désormais fatalement un principe de 'constitution du moi', même fragmentaire, même dissocié, ne fût-ce qu'en tant que conscience de l'impossibilité de s'identifier à la « *certa cognitio* que intus est ».

Une autre diffraction spéculaire (bien qu'articulée sur le même mode syntaxique) s'établissait alors entre *Te tibi restitue* et *Secretum*

meum mihi, l'un ne donnant plus l'explication de l'autre; tout comme — chez Pétrarque mais aussi pour ceux qui l'auraient suivi dans les chemins de l'Humanisme — l'exhortation de Jacques *Appropinquate Deo* divergeait désormais de la constatation de Socrate: «*Tecum peregrinabaris*»[71].

En choisissant la pérégrination, le recensement inlassable — dans sa vie et dans ses œuvres — des «*sparsa anime fragmenta*», Pétrarque pouvait finalement les inscrire dans les *Rerum vulgarium fragmenta,* pour faire de leur 'spécularité' le signe homologue du «secret» indéfinissable du «moi» et de l'auto-référence de l'écriture:

> Né pur *il mio secreto* e 'l mio riposo
> fuggo, ma più me stesso e 'l mio pensero
> che, seguendol talor, levommi a volo[72].

Carlo Ossola
Université de Genève

NOTES

* L'association de concepts tels que *secret* et *prophétie* suscite un champ et un réseau trop vaste d'évocations, pour ne pas demander quelques précisions préalables. Il s'agit tout d'abord de souligner que nous n'utilisons pas ici la *Vulgate* comme témoin (désormais douteux) du *texte* biblique, mais comme document historique, comme véhicule privilégié de la diffusion et de la réception de la Bible en Occident au Moyen Age.
Il est évident qu'un discours plus articulé d'un point de vue philologique (le seul

valable *sur* le texte biblique) demanderait une analyse sémantique comparée des termes contigus (par exemple de : *secreta, arcana, occulta, mysteria,* etc.), et du vocabulaire hébraïque et grec qui est la base du texte latin. Nous nous sommes borné à évoquer (en nous tenant à la lettre de la *Vulgate*) certains aspects de la réception du concept de « secretum », surtout dans les commentaires de Jérôme et d'Augustin, qui seront souvent la source des exégèses médiévales et, notamment, la base des lectures de Pétrarque, auquel cette étude est consacrée.
Dans ce paragraphe nous nous proposons de tenir compte aussi bien de la perspective apocalyptique (où c'est l'opposition *secret / manifeste* qui s'établit, comme chez Daniel) que de la tradition prophétique (où la polarisation se fait entre *secret — silence* et parole).
Nous sommes obligé, pour des raisons d'espace, d'omettre la troisième partie de cet essai, qui serait dédiée, toujours en partant d'une possibilité de lecture offerte par la sémantique biblique du « secret », à *Secret et discrétion : le discours du pouvoir,* dont l'application historique se réfère essentiellement à la période de la Renaissance. Il s'agirait en effet d'analyser (comme nous le ferons ailleurs) le « secret du prince » et la « conversation de la cour », du *Principe* de Machiavel au *Cortegiano* de Castiglione, sans oublier *La civil conversazione* de Stefano Guazzo. Nous négligeons également ici la tradition du secret comme sagesse cachée qui n'est révélée qu'aux initiés, comme signe d'une culture hermétique qui marquera l'âge de l'Humanisme ; c'est ce que nous avons essayé de montrer dans notre étude : *Les devins de la lettre et masques du double : la diffusion de l'anagrammatisme à la Renaissance,* in AA.VV., *Devins et charlatans au temps de la Renaissance,* sous la direction de M.T. Jones-Davies, Paris, Sorbonne, 1979, pp. 127-157.
Pour ce qui concerne la bibliographie critique sur notre sujet, et, tout particulièrement, les références au texte biblique, je me permets de signaler les travaux de : L. Cerfaux, *La connaissance des secrets du Royaume d'après Matt. XIII, 11, et parallèles,* in « New Testament Studies », II (1956), n° 4, pp. 238-249 ; et aussi : B. Rigaux, *Révélation des Mystères et Perfection à Qumrân et dans le nouveau Testament,* in « New Testament Studies », IV (1958), n° 4, pp. 237-262.

Je désire dédier ce travail à François Bovon, avec toute mon amitié et ma reconnaissance.

1 Tout l'Evangile de Matthieu insiste sur cette confluence de « lex et prophetae » dans l'unité et l'accomplissement du Verbum :
« Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis. Haec est enim lex, et prophetae » (*Matth.,* VII, 12).
« Nolite putare quoniam veni solvere legem, aut prophetas : non veni solvere, sed adimplere » (*Matth.,* V, 17).
Le passage cité plus haut, qui conclut cette série, est tiré de *Matth.,* XI, 13. Il faut du reste rappeler que dans la tradition hébraïque *La loi* (qui comprenait les livres du Pentateuque) et *Les prophètes* (subdivisés en « prophètes antérieurs », « prophètes postérieurs », jusqu'aux « Douze » prophètes, d'Osée à Malachie, repris dans la *Vulgate*) signifiaient plutôt une association qu'une opposition (comme certaines exégèses tardives l'ont suggéré), indiquaient, par antonomase, l'ensemble des écritures vétéro-testamentaires.

2 St. Thomas, *Summa theologiae,* prima pars, qu. I, art. 6, 3. Voir aussi les remarques, très importantes, d'Henri de Lubac, *Ecriture et révélation,* in *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture,* Paris, Aubier, 1959, pars I, I, pp. 56-59.

3 La première citation est tirée du passage final de la première Epître de St.Paul aux Corinthiens : « Quod nunc patefactum est per scripturas prophetarum secundum praeceptum aeterni Dei, ad obeditionem fidei » (*I Cor.,* XVI, 26).
La définition de St.Thomas s'appuie, à son tour, sur un autre passage paulinien : « Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa : quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur *Rom.* I [19] : *quod notum est Dei, manifestum est illis*) ; sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur

sapientia » (St.Thomas, *Summa theologiae,* prima pars, qu.I, art. 6).

4 Augustin, *In Joannis Evangelium tractatus XLIII,* in *Corpus christianorum,* series latina, XXXVI, 379 (voir aussi PL., XXXV).
Le même titre de prophète sera donné au Christ par Alcuin, dans son opuscule *Interpretationes nominum hebraicorum progenitorum Domini nostri Jesu Christi, ex cap.I Evangelii S.Matthaei;* en effet l'« interpretatio allegorica » verra dans chacun des noms de la « genealogia Dominica » un exemple de *figura Christi,* de sorte que le Christ sera « In Naasson augur, id est, propheta, fortis ». Et l'« interpretatio moralis » ajoutera: « In Naasson, ut mundanis auguriis gentilium derelectis, promissis divinis fidem adhibeamus » (cfr.: PL., C, 726B et 729C).

5 « Et ipse dixit ad eos: O stulti, et tardi corde ad credendum in omnibus quae locuti sunt Prophetae! / Nonne haec oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam? / Et incipiens a Moyse, et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus scripturis quae de ipso erant » (*Luc.*, XXIV, 25-27).
« Et dixit ad eos: Haec sunt verba quae locutus sum ad vos, cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi, et prophetis, et psalmis de me. / Tunc aperuit illis sensum ut intelligerent scripturas » (Luc., XXIV, 44-45).

6 Ce passage est cité par Henri de Lubac, *op.cit.,* pars I, I, p. 327.

7 Il s'agit notamment de la définition des prérogatives du prophète Daniel lorsqu'il est présenté au roi Nabuchodonosor:
« Quia spiritus amplior, et prudentia, intelligentiaque et interpretatio somniorum, et ostensio secretorum, ac solutio ligatorum, inventae sunt in eo, hoc est, in Daniele: cui rex posuit nomen Baltassar; nunc itaque Daniel vocetur, et interpretationem narrabit » (*Dan.,* V, 12).
C'est également le type de promissions que Dieu fait, par le biais du prophète, à Cyrus, instrument provisoire de la libération du peuple Israël (« et loquitur propheta permixtim de Iudaeorum per Cyrum liberatione, ac salute per Christum futura: quodque solus Dominus sit Deus, iustus et salvans, promissaque complens », comme le suggérait la didascalie de la Vulgate), et en même temps *figura Christi*: « Et dabo tibi thesauros absconditos, et arcana secretorum: ut scias quia ego sum Dominus, qui voco nomen tuum, Deus Israël » (*Isaïe,* XLV, 3).

8 Cfr.: Isaïe, XL, 21-23.

9 (Walafridi Strabi) *Glossa ordinaria, Lib. Isaiae,* caput XL, vers. 23; in *PL,* CXIII, 1282 B. Sur la formation complexe du texte de la *Glossa ordinaria,* voir: B.Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo,* trad. ital.: Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 93-95.

10 *Epistola B. Pauli Apostoli Ad Corinthios prima,* I, 19-21. C'est nous qui soulignons.

11 S. Eusebii Hieronymi *Commentarium in Isaiam prophetam,* lib. XI, cap. XL; in *PL,* XXIV, 424 A-B.

12 « Et factus est sermo Domini ad me, dicens: / fili hominis, dic principi Tyri: Haec dicit Dominus Deus: Eo quod elevatum est cor tuum, et dixisti: Deus ego sum, et in cathedra Dei sedi in corde maris: cum sis homo, et non Deus, et dedisti cor tuum quasi cor Dei. / Ecce sapientior es tu Daniele: omne secretum non est absconditum a te. / In sapientia et prudentia tua fecisti tibi fortitudinem: et acquisisti aurum et argentum in thesauris tuis. / [...] Propterea haec dicit Dominus Deus: Eo quod elevatum est cor tuum quasi cor Dei: / Idcirco ecce ego adducam super te alienos robustissimos gentium: et nudabunt gladios suos super pulchritudinem sapientiae tuae, et polluent decorem tuum » (*Ezech.,* XXVIII, 1-7).

13 « Dixisti enim: Purus est sermo meus, et mundus sum in conspectu tuo. / Atque utinam Deus loqueretur tecum, et aperiret labia sua tibi! / Ut ostenderet tibi secreta sapientiae, et quod multiplex esset lex eius, et intelligeres quod multo minora exigaris ab eo, quam meretur iniquitas tua. / Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? (*Job.,* XI, 4-7).

14 *Job.,* XL, 10-16. Voir aussi le commentaire de St.Augustin (même s'il n'arrive

qu'au chapitre XXXIX de Job) : *Annotationum in Job liber unus,* in PL., XXXIV, surtout 868-883.

15 Jérôme, *Commentarium in Job,* cap. XL, in PL., XXVI, 832 A-B.

16 C'est l'un des thèmes principaux de l'article d'Arnaud Lévy, *Evaluation étymologique et sémantique du mot « secret »*, in « Nouvelle Revue de Psychanalyse », n° 14 (automne 1976), pp. 117-129. Ce numéro fut entièrement dédié à la question *Du secret.* Voir tout particulièrement les pp. 118-119.

17 A. Lévy, *art. cit.*, p. 120.

18 *Liber primus regum* (= *Premier livre de Samuel*), V, 6-9. Sur l'iconographie et la fonction symbolique des « prominentes extales » chez Hieronymus Bosch, voir : Mario Praz, *Le « strane apparenze » di Hieronymus Bosch,* in *Il giardino dei sensi,* Milano, Mondadori, 1975, pp. 9-24.

19 *Liber Iudicum,* III, 19-22. C'est nous qui soulignons.

20 *Liber proverbiorum,* XX, 27. L'équivalence symbolique entre entrailles et secret est expressément suggérée par Augustin dans son commentaire à *Job,* XXXVIII, 29 (« De cuius utero egressa est glacies ? et gelu de coelo quis genuit ? »), en marquant les aspects de corruption (« repletos omni iniquitate ») que le renvoi à *Rom.* I, 26-29 implique :
« *De cuius utero procedit glacies ?* Utrum glacies in bono accipienda est, propter stabilitatem et a fluxu continentiam, ut ita dictum est, *De cuius utero procedit glacies,* quemadmodum illud, *Quis est pluviae pater ?* An uterus pro secreto positus est, ut *de ejus utero procedat glacies,* sicut dedit illos Deus in reprobum sensum (*Rom.* I, 28) ? » (Augustin, *Annotationum in Job liber unus,* in PL., XXXIV, 877).

21 Cfr. *Liber Job,* II, 7 (le texte à la note 22), et *Liber proverbiorum,* XX, 30 : « Livor vulneris absterget mala : et plagae in secretioribus ventris ».

22 Cfr. : *Liber Job,* II, 4-8 : « Cui [scil. : Deo] respondens Satan, ait : Pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo, dabit pro anima sua : / Alioquin mitte manum tuam, et tange os eius et carnem, et tunc videbis quod in faciem benedicat tibi. / [...] Egressus igitur Satan a facie Domini, *percussit Job ulcere pessimo, a planta pedis usque ad verticem eius :* / Qui testa saniem radebat, sedens in sterquilinio ». C'est nous qui soulignons.

23 Cfr. : *Liber Job,* XLII, 5.

24 Augustin, *Annotationum in Job liber unus,* in PL., XXXIV, 878. L'auteur avait déjà proclamé peu avant : « Non enim ad abscondendum lux contegit, sed ad manifestandum » (*Annotationum in Job liber unus,* in PL., XXIV, 867).

25 (Walafridi Strabi) *Glossa ordinaria,* Lib. Isaiae, XXIV, vers. 21 ; in PL., CXIII, 1268 C. Le texte d'Isaïe, auquel la *Glose* se réfère, est le suivant : « Et erit : in die illa visitabit Dominus super militiam coeli in excelso ; et super reges terrae, qui sunt super terram » (XXIV, 21). Voir aussi (et le texte est très proche de notre *Glose*) *Ezéch.* I, 1 : « aperti sunt coeli, et vidi visiones Dei ».

26 (Walafridi Strabi) *Glossa ordinaria,* Lib. Isaiae, XXIV, vers. 16 ; in PL., CXIII, 1268 B. Le texte d'Isaïe, auquel fait également allusion la glose suivante, est ainsi traduit par la *Vulgate* :
« A finibus terrae laudes audivimus, gloriam iusti. Et dixi : Secretum meum mihi, secretum meum mihi, vae mihi : praevaricantes praevaricati sunt, et praevaricatione transgressorum praevaricati sunt » (*Isaïe,* XXIV, 16).

27 Pour le contexte, cfr. *supra* la note 26.
La version de la *Vulgate* s'éloigne ici du texte hébraïque, et semble vouloir environner la faille d'un cercle tautologique de répétitions : « praevaricantes praevaricati sunt, et praevaricatione transgressorum praevaricati sunt ».

28 (Walafridi Strabi) *Glossa ordinaria,* Lib. Isaiae, XXIV, vers. 16 ; in PL., CXIII, 1268 B.

29 « Ingenio fui equo potius quam acuto, ad omne bonum et salubre studium apto, sed ad moralem precipue philosophiam et ad poeticam prono ; quam ipse processu temporis neglexi, *sacris literis delectatus, in quibus sensi dulcedinem abditam,*

quam aliquando contempseram, poeticis literis non nisi as ornatum reservatis » (F. Petrarca, *Senilium rerum libri,* XVIII, 1, *Posteritati,* recueillie dans l'anthologie de Ugo Dotti, *Epistole di F. Petrarca,* Torino, UTET, 1978, p. 874). C'est nous qui soulignons.

30 F. Petrarca, *Secretum* [*De secreto conflictu curarum mearum*], *Prohemium,* in *Opere latine,* a cura di A. Bufano, introduction de M. Pastore Stocchi, Torino, UTET, 1975, vol. I, p. 50. Sur la composition du *Secretum,* voir l'important travail de F. Rico, *Vida u obra de Petrarca,* vol. I : *Lectura del « Secretum »*, Chapel Hill, North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 1974. L'auteur signale, de passage, l'influence possible du verset d'Isaïe, que nous avons évoqué, sur le choix du titre *Secretum* (cfr. : *op. cit.,* p. 34, note 99).

31 F. Petrarca, *Secretum, Prohemium,* éd. cit., p. 48.

32 Le vers cité représente le moment le plus solennel du discours de Cacciaguida au cœur des « canti » du *Paradiso,* l'incitation la plus ferme, du point de vue de l'éternité, à manifester, à transcrire, le jugement divin sur l'histoire :
« Ma nondimen, rimossa ogni menzogna, / tutta tua vision fa manifesta ; / e lascia pur grattar dov'è la rogna. / / Ché se la voce tua sarà molesta / nel primo gusto, vital nutrimento / lascerà poi, quando sarà digesta. / / Questo tuo grido farà come vento, / che le più alte cime più percuote ; / e ciò non fa d'onor poco argomento » (*Paradiso,* XVII, vv. 127-135).

33 Le cas le plus patent et le plus emblématique de cette poétique 'épiphanique' est certainement le dévoilement de Beatrice, dans son « isplendor di viva luce etterna », au sommet et à la conclusion du *Purgatorio :* « O isplendor di viva luce etterna, / chi palido si fece sotto l'ombra / sì di Parnaso, o bevve in sua cisterna, / che non paresse aver la mente ingombra, / tentando a render te qual tu paresti / là dove armonizzando il ciel t'adombra, / *quando ne l'aere aperto ti solvesti ?* » (*Purgatorio,* XXXI, vv. 139-145). C'est nous qui soulignons.

34 « La forza e il segno dell'orgoglio dantesco stanno proprio in questo cancellarsi dall' opera propria, non come persona s'intende ma come fattore, per consentire all'opera l'autorità di un'autonomia totale. Egli potrà ammonire i cardinali italiani riuniti in conclave perché saprà rinunciare alla propria individualità contingente e quasi, direi, alla manualità individuale dello scrivere per farsi « de ovibus pascuae Iesu Christi minima una » (*Ep.,* XI, 9) con la cui voce parla la cristianità intera (e quanto sono più dolorosamente intrise di un'amara esperienza e di una convinzione sincera, necesseria, queste parole di Dante, tanto più irrelata e generica suona l'ammissione del Petrarca in apertura della *Posteritati :* « Vestro de grege unus fui autem, mortalis homuncio... ») » (M. Pastore Stocchi, *Introduzione* a F. Petrarca, *Opere latine,* éd. cit., vol. I, p. 13).

35 A la base de laquelle Pétrarque pose le programme stoïcien du *lathe biosas.* Sur l'importance de cette tradition pour la formation de l'humanisme de Pétrarque, il y a désormais une imposante bibliographie critique ; je ne cite que les références extrêmes de cette filière : P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme,* Paris 1907, et U. Dotti, *Petrarca e la scoperta della coscienza moderna,* Milano, Feltrinelli, 1978.

36 Il est important de citer *in extenso* ce passage qui conclut le chapitre IV du deuxième livre du *De vita solitaria,* chapitre entièrement dédié à l'exemple et à la vie d'Augustin, et qui se termine avec l'insertion directe d'un paragraphe des commentaires d'Augustin *In Iohannis Evangelium :*
« Ceterun de hac re, quia non vacat infinita nunc hominis illius [scil. : Augustini] scripta revolvere, unico eius, quod occurrit, brevi utique sed aperto testimonio contentus ero. Is ergo evangelium Iohannis exponens : « Difficile est — inquit — in turba videre Christum : solitudo quedam necessaria est menti nostre, quadam solitudine intentionis videtur Deus. Turba strepitum habet ; visio ista secretum desiderat » » (F. Petrarca, *De vita solitaria,* a cura di G. Martellotti, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955 ; reprint : Torino, Einaudi, 1977, d'où nous citerons ; liber II, IV, p. 156). Le passage d'Augustin, *In Iohannis Evangelium,* in PL., XXXV, 1533.

37 Nous pouvons une fois encore établir une comparaison, et une différence, entre le parcours dantesque d'« éclosion » de l'écriture qui croît parallèlement au procès d'intégration de Dante dans la « vision » (« Disser: 'Fa che le viste non risparmi: / posto t'avem dinanzi a li smeraldi / ond'Amor già ti trasse le sue armi' » — *Purgatorio,* XXXI, vv. 115-117; et voir encore: *Paradiso,* I, vv. 70-72; et XXXIII, vv. 94-145), et, d'autre part, le chemin de Pétrarque vers un lieu d'« isolement » du moi et de (dans) l'écriture.

38 Ce n'est pas un hasard, en effet, si le récit de l'ascension au mont Ventoux, naît, au retour, dans la retraite, *in parte abdita,* là où l'expérience peut s'isoler de ses références (du référent) et se faire pure écriture:
« Hos inter undosi pectoris motus, sine sensu scrupolosi tramitis, ad illud hospitiolum rusticum unde ante lucem moveram, profunda nocte remeavi, et luna pernox gratum obsequium prestabat euntibus. Interim ergo, dum famulos apparande cene studium exercet, *solus ego in partem domus abdita perrexi,* hec tibi, raptim et ex tempore, scripturus; ne, si distulissem, pro varietate locorum mutatis forsan affectibus, scribendi propositum deferveret» (F. Petrarca, *Familiarium rerum libri,* IV, 1: *Ad Dyonisium de Burgo Sancti Sepulcri ordinis sancti Augustini et sacre pagine professorem, de curis propriis,* in *Epistole,* a cura di U. Dotti, Torino, UTET, 1978, pp. 118-135; notre citation à la p. 132).

39 C'est l'exemple même d'Ambroise que Pétrarque célèbre, comme modèle de vie et de littérature, dans le deuxième livre *De vita solitaria:*
« Ad hec quotiens epyscopalibus curis liber ac laboribus relaxatus, quos in pellendis Arrianis ab ecclesia graves diuturnosque pertulit, aliquantisper se negotiis subtrahere furarique poterat, in secretiorem solitudinem se conferre sanctissimus vir [scil.: Ambrosius] solebat. Silva erat, quamvis urbi proxima, contemplationi tamen ydonea; [...]. Illic, ut audio et ut auguror, librorum mellifluos flores sparsit, quorum hodie per omnes tractus ecclesie gustus suavissimus et fragrantissimus est odor» (F. Petrarca, *De vita solitaria,* liber II, IV, éd. cit., pp. 146-148).

40 F. Petrarca, *De vita solitaria,* liber II, I, éd. cit., p. 134. C'est nous qui soulignons.

41 « Elige tibi aliquos de professionis tue ducibus: Iohannem Baptistam, Antonium, Macharium vel, si rigidiores hi videntur, elige Benedictum, elige ab erroribus seculi redeuntes Augustinum et Arsenium, quos multum semper placuisse tibi scio. Habes *Patrum vitas;* illas perlege, ut facis; *ibi amicum invenies, quem testem secretis consiliis non recuses,* quo conscio te ipsum vitamque modereris tuam, sine quo denique nichil agas nichil cogites. Lege Gregorii dyalogum, Augustini soliloquia et scatentes lacrimis *Confessionum* libros» (F. Petrarca, *Familiarium rerum libri,* X, 3: *Ad Gererdum, germanum suum monachum cartusiensem, de felicitate status illius et miseriis seculi cum exhortatione ad propositi perseverantiam,* in *Epistole,* éd. cit., pp. 258-287; notre citation à la p. 284). C'est nous qui soulignons.

42 Cette solitude est le résultat d'un choix très attentif des lieux, des temps, des états d'esprit (solitudo loci, temporis, animi), que Pétrarque retrace en évoquant les itinéraires de St.François:
« Triplex nempe, si rite complector, solitudo est: loci scilicet, de qua maxime michi nunc sermo susceptus est; temporis, qualis est noctium, quando etiam in rostris solitudo silentiumque est; animi, qualis est eorum qui vi profundissime contemplationis abstracti luce media et frequenti foro quid illic geratur nesciunt, qui quotiens et ubicunque voluerint soli sunt» (F.Petrarca, *De vita solitaria,* liber II, éd. cit., p. 170).

43 L'étalage des «miracula solitudinis» est, d'après Pétrarque, le but même des *Dialogi* de Grégoire: «Sin oculus serie rerum ductus intra libri tertii metas excesserit, videbit illa solitudinis Italie congesta miracula» (F.Petrarca, *De vita solitaria,* liber II, éd. cit., p. 168).

44 F. Petrarca, *De vita solitaria,* liber II, éd. cit., p. 158.

45 Cette conjonction emblématique d'écriture et de contemplation conclut l'enumération (ou mieux la litanie) des vertus de la *vita solitaria:*
« Vita reformatrix anime, reparatrix morum, innovatrix affectuum, lotrix sordium,

purgatrix scelerum, conciliatrix Dei et hominum, ruinarum innumerabilium instauratrix. Vita contemptrix corporum, cultrix ingeniorum, moderatrix precipitum, torpentium excitatrix, appetituum genitrix nobilium, alma virtutum nutrix, vitiorum domitrix peremptrixque ; palestra luctantium, arena currentium, campus pugnantium, arcus triumphantium, bibliotheca legentium, cella meditantium, penetrale orantium, mons contemplantium, et quid dicam, nisi simul omnia ? » (F. Petrarca, *De vita solitaria,* liber II, éd. cit., p. 144).

46 *Ibidem.*

47 « Demum, ut iam Ciceroni vale dicam, idem ipse mox dulci blandiens amico : « Secundum te - ait - nichil est michi amicius solitudine » ; et adiecit : « In ea michi omnis sermo est cum literis » . Non colligo singula ; ex his enim vides, ut amator ille urbis et fori et amata oderit et literatam solitudinem rebus omnibus anteponat » F. Petrarca, *De vita solitaria,* liber II, éd. cit., p. 254).

48 C'est une citation que Pétrarque tire directement de l'*Historia monachorum* de Rufinus (Cfr. : PL., XXI, 391-401), tout en l'attribuant à Jérôme : cfr. : *De vita solitaria,* liber II, éd. cit., p. 126).

49 F. Petrarca, *De vita solitaria,* liber II, éd. cit., pp. 190-192.

50 Cfr. : *Inferno*, III, vv. 58-66. Le jugement que Virgile porte sur eux n'est pas moins sévère et impitoyable : « Fama di loro il mondo esser non lassa ; / misericordia e giustizia li sdegna : / non ragioniam di lor, ma guarda e passa » (*Inferno,* III, vv. 49-51).

51 F. Petrarca, *De vita solitaria,* liber II, éd. cit., p. 196.

52 F. Petrarca, *De otio religioso,* liber II ; in *Opere latine,* éd. cit., vol. I, p. 800. Le passage de Jérôme cité par Pétrarque est tiré de l'épître *ad Paulinum* (*Epistolae*, LIII, 10 ; in PL.)

53 F. Petrarca, *Familiarium rerum libri,* IV, 1 : *Ad Dyonisium de Burgo Sancti Sepulcri ;* éd. cit., p. 130. C'est nous qui soulignons.

54 F. Petrarca, *Familiarium rerum libri*, I, 9 : *Ad Thomam Messanensem, de studio eloquentie* ; éd. cit., p. 86. C'est nous qui soulignons.

55 La priorité des livres *De vita solitaria* (dont la composition remonte à l'année 1346) est expressément signalée dans le premier livre *De otio religioso :* « Sileo que sequuntur [scil. : dans la citation d'Augustin, *De vera religione*], nam et ea scripsisse recolo in eo libro, quem huic et materia et stilo valde cognatum *De vita solitaria* nuper edidi, qui hunc ut tempore, sic serie rerum preit » (éd. cit., p. 582). Les livres *De vita solitaria* précèdent donc chronologiquement et logiquement (« ut tempore, sic serie rerum preit ») le traité *De otio religioso*, commence autour de l'année 1347 et accompli vers 1357. Mais dans les lignes finales de celui-ci, Pétrarque avoue que la suggestion et l'influence des *Confessions* a été si puissante et si profonde qu'il devrait à son tour composer un livre semblable (*et michi confessionum liber ingens ordiendus erit* ») :
« Sero, iam senior, nullo duce, primo quidem hesitare, deinde vero retrocedere ceperam, ac disponente Illo, qui malis nostris ad gloriam suam semper, sepe etiam ad salutem nostram uti novit, *inter fluctuationes meas, quas si percurrere cepero et michi confessionum liber ingens ordiendus erit*, Augustini *Confessionum* liber obvius fuit » (*De otio religioso*, liber II ; éd. cit., p. 802).
Or le seul « confessionum liber ingens » qui peut être inscrit sous le nom et l'autorité d'Augustin, est naturellement le *Secretum,* qui serait toutefois, à la fin du traité *De otio,* encore à parfaire (« ordiendus erit »). La date de sa composition, communément fixée aux années 1342-43, devrait alors être repoussée de dix ans au moins : et c'est précisément ce que Francisco Rico soutient dans son étude (voir ci-dessous la note 56).

56 En analysant le « codice Laurenziano XXVI sinistra 9 (olim Santa Croce 696) », qui est le manuscrit le plus autorisé contenant le *Secretum,* (car le copiste certifie que « ego frater Thedaldus de Mucello ita transcripsi Padue ab exemplari de manu dicti domini Francisci ») le savant arrive à la conclusion suivante :
« El diálogo se escribió en realidad en 1347, 1349 y 1353. Presumiblemente, la

refundición de 1353 fue extraordinariamente intensa [...]. En 1353 debió también ejecutarse el manuscrito en que el humanista, en 1358, al releerlo, insertó las notas marginales al *incipit* y al *explicit* [...]. El manuscrito de 1353 con las apostillas de 1358 fue transcrito en 1378 por Tedaldo della Casa en el Laurenziano XXVI sinistra 9» (F. Rico, *Vida u obra de Petrarca,* cit., p. 16).
Même s'il reste quelques incertitudes quant à la sériation du deuxième et du troisième traité (la matière du *Secretum* pourrait avoir été disposée avant la rédaction finale des livres *De otio ;* mais c'est probablement après l'accomplissement de celui-ci que le *Secretum* « ordiendum » aura son *placet* — en 1358 ? —), il est néanmoins indubitable que l'ordre idéal suggéré par Pétrarque sous-entend une évolution et une *gradatio* qui conduit des livres *De vita solitaria* à son « cognatus » *De otio religioso,* dont la conclusion autorise l'inscription dans le triptyque du *Secretum*, comme redoublement du modèle souverain des *Confessions* augustiniennes.

57 Le dessein du traité se précisa pour Pétrarque à l'occasion d'une visite au frère Gérard, chartreux, au mois d'avril 1347 (visite qu'il répéta en 1353): mais la *ruminatio* qui suivit ne sera pas (comme dans la plupart des cas chez Pétrarque) seulement un *pignus memoriae,* mais aussi un propos pour le futur (*in longum profutura*) salutaire et durable :
Nunc tandem in solitudinem propriam regressus et totius sacre dulcedinis memor quam apud vos, dominice apes, bene nata gens, hausi eamque *nunc ipse mecum in abscondito ruminans,* multa reperio que ille michi perbrevis dies in longum profutura tribuerit. Proinde quod a me tunc ibi tumultuarie pretermissum memici, hic modo supplere propositum et scribendo agere quod viva voce non potui, si modo viva vox mea est, peccatoris hominis, fessi, inscii, occupati: utcunque autem lingue debitum digitus persolvet, nescio an gratius, sed certe durabilius» (F. Petrarca, *De otio religioso,* liber I, éd. cit., p. 570). C'est nous qui soulignons.

58 F. Petrarca, *De otio religioso,* liber I, éd. cit., p. 572. La citation est tirée du psaume XLV, 11.

59 « Sequor tamen, primum lente, solis ad id reliquiis temporum deputatis, deinde celeriuscule, postremo celeriter, siquo modo possem, quod ait Seneca, « tempus celeritate reparare » » (F. Petrarca, *De otio religioso,* liber II, éd. cit., p. 804. La citation de Sénèque est tirée de *Ad Lucilium,* LXVIII, 13).

60 F. Petrarca, *De otio religioso,* liber II, éd. cit., *ibidem.*

61 *Ibid., incipit,* p. 568.

62 *Ibid.,* liber I, p. 578 (La citation est tirée de St.Paul : « congaudet autem veritati » — *I Cor.,* XIII, 6).

63 *Ibid.,* liber I, p. 582 (La citation est tirée de St. Augustin, *De vera religione,* LIII-LIV ; cfr. PL.).

64 Voir par exemple *II Cor.,* XI, 10 : « Est veritas Christi in me ».

65 F. Petrarca, *De otio religioso,* liber II, éd. cit., p. 798.

66 *Ibid.,* liber II (*explicit*), éd. cit., p. 808.

67 *Ibid.,* liber I, éd. cit., p. 606. La citation est tirée de l'Epître de St. Jacques, IV, 8.

68 *Ibid.,* liber II, éd. cit., p. 802. Pour le texte complet de cette citation, voir la note 55.

69 F. Petrarca, *Secretum,* liber III, éd. cit., p. 258 (il s'agit de l'un des derniers paragraphes du livre). Ce passage est assez proche d'une remarque plus générale confiée aux livres des *Familiares :* « occupati homines [...] ubique sunt preterquam apud semet ipsos ; loquuntur sepe cum aliis, nusquam secum » (*Rerum familiarium libri,* XIII, 4, 7).

70 F. Petrarca, *Secretum,* liber III, éd. cit., p. 250.

71 *Ibid.,* liber III, éd. cit., p. 206.

72 F. Petrarca, *Rerum vulgarium fragmenta,* CCXXXIV, vv. 9-11. Il s'agit presque d'un *apax* dans le *Canzoniere* : la seule autre occurrence — mais en qualité d'adjectif — de « secret » est dans le sonnet CCLXXIV, 9. (C'est nous qui soulignons).