Sacred and Profane in the *Quattrocento*

Sacré et profane au *Quattrocento*

Sacru şi profan în *Quattrocento*

Jean-Louis CHARLET
Université –Marseille AMU, UMR 7297
E-mail : charlet@mmsh.univ-aix.fr

Abstract
On the basis of a semantic and lexicographic (N. Perotti, Cornu copiae ; L. Valla, Elegantie) study of the words sacer and profanus, it is showed that in the latin poetry and in the thought of the Quattrocento, the sacred can pass to the (latin) linguage, to the poetry, to a kind of paganism and principally to a laicization of the sacred (sacralisation of the body and of the man himself) which announces our modern time.

Résumé
Sur la base d'une étude sémantique et lexicographique (N. Perotti, Cornu copiae ; L. Valla, Elegantie), des termes sacer et profanus, on montre que dans la poésie latine et dans la pensée du Quattrocento, le sacré peut se déplacer vers la langue (latine), vers la poésie, vers un certain paganisme et surtout vers une laïcisation du sacré (sacralisation du corps et de l'homme lui-même) qui annonce l'époque contemporaine.

Rezumat
Pe baza unui studiu semantic şi lexicografic (N. Perotti, Cornu copiae; L. Valla, Elegantie), abordarea termenilor sacer et profanus arată că în poezia latină şi în gândirea proprie epocii pe care o desemnăm prin Quattrocento, sacrul se poate deplasa spre limbă (latină), spre poezie, spre un anume păgânism, mai ales spre laicizarea sacrului (sacralizarea corpului şi a omului însuşi), care anunţă epoca contemporană.

Key-words: *sacred, profane, laicization of the sacred, sacrality of latin, sacrality of man*
Mots-clés: *sacré, profane, laïcisation du sacré, sacralité du latin, sacralité de l'homme*
Cuvinte cheie: *sacru, profan, laicizarea sacrului, sacralitatea latinei, sacralitatea omului*

Si l'on considère l'étymologie du mot *sacer* [1], à rapprocher de *sancio* (rendre sacré ou inviolable), est *sacrum* ce qui appartient au monde du divin (Macrobe 3,3,2 : *quicquid quod deorum habetur*) et diffère de ce qui appartient à la vie courante des hommes, le *profanum*, littéralement, ce qui est « devant » et donc « hors du temple » (Paul. Fest. 257 = 228 M. : *profanum quod non est sacrum*). *Sacer* désigne celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller. On passe du *sacer* au *profanus* par des rites définis et les deux catégories sont bien tranchées. Il est clair que le divin dont il est ici question renvoie à ce que les chrétiens considèreront plus tard comme « païen » (le dictionnaire Ernout-Meillet note que les Chrétiens répandront l'usage de *sanctus* à la place de *sacer*) et au moyen âge (sans empiéter sur un domaine qui ne m'a pas été imparti !) la religion chrétienne investira quasiment tout le sacré : la sacré est chrétien. En revanche, si l'on saisit le deuxième bout de la chaîne, c'est-à-dire si l'on consulte les grands dictionnaires modernes ou contemporains – L. Sozzi [2] l'a fait avec le Zingarelli pour l'italien et le Larousse pour le français,

je citerai pour ma part le Grand Robert [3] –, on constate que, si les deux premiers sens du mot, opposés à « profane », renvoient au domaine de l'interdit religieux (1 : « qui appartient à un domaine séparé, interdit, inviolable et fait l'objet d'un sentiment de révérence religieuse » ; 2, par extension : « relatif à des choses ou personnes sacrées, qui appartient au culte, à la liturgie »), le troisième, attesté à partir de 1640 (c'est-à-dire au sortir de l'humanisme), est présenté comme plus moral que religieux et je le qualifierai de « laïc », pour éviter l'adjectif « profane », puisqu'il ne renvoie plus au domaine religieux (3 : « qui est digne d'un respect absolu, qui a un caractère de valeur absolue (intangible, inviolable… vénérable) »). Il est significatif que le premier exemple dans ce troisième sens présenté par le Grand Robert soit « les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme ». La même évolution est notée à propos de « profane » : « qui est étranger à la religion, contraire à la religion établie » ; mais aussi, depuis 1690, « qui n'est pas initié à un art, à une science », sans référence à la religion. J'essaierai de relier les deux bouts de la chaîne en montrant que la Renaissance, en récupérant la culture antique, a repris contact avec le sacré antique (païen dans une perspective chrétienne), ce qui n'a pas été sans problème dans une civilisation encore très christianisée (opposition sacré chrétien et sacré païen) et que l'humanisme, en mettant l'homme au centre de la société et au centre de sa pensée, a permis l'émergence d'un « sacré laïc », pour reprendre l'expression d'un homme politique français, ancien ministre, dans un autre contexte et dans une conversation privée avec moi, et pour éviter l'oxymore provocant « sacré profane », concept bien répandu au moins depuis le XVIIe siècle.

La lexicographie latine humaniste nous offre avec le *Cornu copiae* de Perotti (le *De orthographia* de Tortelli ne présente pas de lemme *sacer* ou *sanctus* et le lemme *phanum* [sic!] ne mentionne pas *profanus*) un éclatant exemple d'une occultation de la dimension chrétienne du sacré [4]. En effet, bien qu'archevêque de Siponto, Niccolò Perotti traite les lemmes *sacer, sanctus* et *profanus* « à l'antique », avec une documentation très riche (lexicographes comme Nonius ou l'abrégé de Festus ; antiquaires et commentateurs comme Servius et Macrobe ; corpus juridique du *Digeste*, sans compter certains humanistes contemporains), mais sans la moindre allusion au sacré chrétien, sans même noter, comme le fait le dictionnaire Ernout-Meillet, que les Chrétiens ont eu tendance à substituer *sanctus* à *sacer.*

L'entrée *profanus* (*CC* 1,193) reprend d'abord deux notices de l'abrégé de Festus par Paul Diacre (228 M. : *profanum quod non est sacrum*, avec la citation de Plaute; puis 252 M. : *profanum dicitur quod fani religione non tenetur*), avec une substitution significative de *sanctum* à *sacrum* (le latin de Perotti est plus "chrétien" qu'il n'en a conscience !); puis il recopie librement un développement de Macrobe (*Sat.* 3,3,3-4), y compris les deux citations de Virgile et, après avoir ajouté une remarque sur la profanation d'un temple et le dérivé *profanatio*, il fait sans doute allusion à Tortelli (*Phanum*) avant de conclure par une observation philologique empruntée à l'abrégé de Festus (p. 103 M.) :

> Item profanum irreligiosum, non sanctum. Plautus [*Frg. inc.* 38]: *Sacrum an profanum habeas, paruipenditur.* Is enim profanus est qui fani religione non tenetur, quasi porro á fano et á religione secretus. Profanum etiam appellatur quod ex religioso uel sacro in hominum usum conuersum est. Virgilius [*Aen.* 12,777-9]: *Faune, precor, miserere, inquit, tu que optima ferrum Terra tene, colui uestros si semper honores, Quos contra Aeneadae bello fecere profanos.* Dixerat enim superius [12,770-1]: *Sed stirpem Teucri nullo discrimine sacrum Sustulerant.* [f° 28r] Hinc profanare est ex sacro humanis usibus promiscuum facere. Vnde profanatum templum dicimus cum in eo uel dimicatum est, uel aliquid turpe commissum; á quo profanatio deriuatur. Quidam, haec omnia á graeco deducentes, per ph potius quam per f scribenda existimant. Veteres pro fanum hanum scripsere, et hanulum pro paruo fano.

Pour ce qui est de *sanctus* et *sacer*, Perotti (*CC* 11,18) les rattache correctement à *sancio* (et à *sanguis*, comme Tortelli, *s.d. N*, qui s'appuie sur Servius, *Aen.* 12,200 ou d'autres). L'apparat des sources de mon édition montre qu'au paragraphe 18 Perotti a combiné, outre Tortelli, plusieurs

textes juridiques du *Digeste* (Marcianus 1,8,8; Vlpianus 1,8,9,4 puis 3) et la suite du passage de Macrobe utilisé pour *profanus* (*Sat.* 3,3,6-7 avec les cinq citations de Virgile):

> Item á sanguine secundum quosdam sancio uerbum. Est enim proprie sancire consecrare aliquid sub sanguine hostiae; unde sanctum dicitur quasi sanguine consecratum; et sanctio proprie uocatur lex cum terrore penae. Alii [Marcianus] tamen uolunt sanctum proprie dici quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est, tractum que esse á sagminibus herbis quas legati populi romani ferre solebant ne quis eos uiolaret, quemadmodum legati Graecorum ferebant ea que ceratia uocantur. In municipiis muros sanctos esse Sabinus affirmat, nec licere eos reficere sine principis uel praesidis autoritate nec aliquid coniungere uel supponere. Hinc sancire deductum, quod est firmare, munire et quasi sanctum facere. Vlpianus [*Dig.* 1,8,9,3] *sanctum* esse scribit *quod nec sacrum nec profanum est, sed sanctione quadam confirmatum, ut sanctae sunt leges, hoc est sanctione quadam subnixae.* Hinc Virgilius [*Aen.* 12,648-649]: *Sancta ad nos anima atque istius inscia culpae Descendam.* Sancta, inquit, hoc est incorrupta. Idem [*Aen.* 11,158-9]: *Tu que ó Sanctissima coniunx Foelix morte tua.* Sanctissima, hoc est castissima. Interdum tamen sanctum pro sacro et religioso ponitur. Idem [*Aen.* 2,682-683]: *Ecce leui summo de uertice uisus Iuli Fundere lumen apex.* Et paulo post [2,685-686]: *Nos pauidi trepidare metu crinem que flagrantem Excutere, et sanctos restinguere fontibus ignes.* Sanctos, inquit, quasi diuinitus missos. Idem [*Aen.* 6,65-66]: *Tu que ó Sanctissima uates Praescia uenturi.* Sanctissimam uocauit quia et uates et deo plena erat.

Après avoir présenté les dérivés et les composés de *sanctus*, avec une citation de Plaute non identifiée, Perotti en vient à *sacrum*, et il reprend le chapitre de Macrobe (*Sat.* 3,3,2, avec les trois citations virgiliennes), en ne citant que la source de Macrobe, Trebatius (*CC* 11,19):

> Ab hoc fit sanctifico uerbum, á quo sanctificator, sanctificatrix, sanctificatio. Item sanctitas, sanctitudo, sanctimonia eiusdem significationis; [c. 665] et sancte aduerbium, á quo persancte. Plautus [? ex Ter. *Hec.* 771 uel Suet. *Ner.* 35,5 uel *Tit.* 10,2 ?]: *Id que persancte iurauit se facturum.* Et sanctuarium sacer locus, templum, sacrarium. Sacrum uero ut Trebatius refert, dicitur *omne quod deorum habetur.* Hinc Virgilius quotiens sacrum nominat, additionem ferè deorum facit [*Aen.* 3,19]: *Sacra Dioneae matri diuis que ferebam.* Idem [*Aen.* 4,638]: *Sacra Ioui stygio quae recte incoepta parabam.* Idem [*Aen.* 8,84-85]: *Tibi enim, tibi, maxima Iuno, Mactat sacra ferens.* Hinc Sacer Mons …

Un peu plus loin (*CC* 11,22), peut-être encore à partir de Macrobe (*Sat.* 3,3,2) et sûrement à partir des commentaires de Servius *ad locum* et finalement de Nonius, Perotti ajoute:

> Sacrum etiam aliquando pro sacrificio ponitur quando substantiuum est. Virgilius [*Aen.* 3,19 ap. Macr. ?]: *Sacra Dioneae matri diuis que ferebam.* Quando uero adiectiuum pro uenerabili. Idem [Seru. et *Aen.* 8,591 à propos de Lucifer, astre aimé de Vénus]: *Extulit os sacrum caelo.* Interdum etiam pro execrando, scelesto. Idem [Seru. et *Aen.* 3,56-57]: *Quid non mortalia pectora cogis, Auri sacra fames?* Plautus [*Poen.* 89-90 ap. Non. 397 M.]: *Homini, quantum hominum terra sustinet, sacerrimo.* Quod tractum est á Gallorum consuetudine [ex Seru. *Aen.* 3,57]… Item sacrum quando substantiuum est pro templo accipitur, cuius diminutiuum est sacellum [Valla *Eleg.* 1,5 ?]; dictum que est ad imitationem Graecorum …

Beaucoup plus loin (*CC* 24,21), Perotti reprendra, sans la moindre référence, la définition de Trebatius rapportée par Macrobe (*Sat.* 3,3,2, cf. supra):

> SACRI MVNERIS [Mart. *epigr.* 24,2]: sacri ludi, quasi á deo exhibiti. Quicquid enim deorum habetur [f° 496v] uel quicquid diis destinatum est, sacrum uocatur.

Et il reviendra très brièvement sur le sens de *sanctus* à propos de Martial 1,78,7 (*CC* 107,9): SANCTAM: integram, immaculatam.

Faut-il en conclure que Perotti, qui pourtant relève des termes latins modernes qui désignent des objets du culte (par exemple *aspergulum*, le goupillon en *CC* 12,84) ou des fonctions ecclésiastiques (par exemple *cardinalis*, *CC* 3,240) [5] n'a pas jugé utile de différencier le sacré chrétien du sacré antique (païen), peut-être parce que le sacré appartient à toute religion ? Ou parce que, pour lui comme pour d'autres humanistes, sans exclure bien entendu le sacré chrétien, le sacré se déplace vers la langue (latine) et vers l'homme ?

Lorenzo Valla avait affirmé la sacralité du latin. Nous avons tous en tête la proclamation humaniste de la préface au premier livre des *Elegantie* [6] :

> Cum sepe mecum nostrorum maiorum res gestas aliorumque vel regum vel populorum considero, videntur mihi non modo ditionis nostri homines, verum etiam lingue propagatione ceteris omnibus antecelluisse… Nullos tamen ita linguam suam ampliasse ut nostri fecerunt, qui, ut oram illam Italie que Magna olim Grecia dicebatur, ut Siciliam que greca etiam fuit, ut omnem Italiam taceam, per totum pene occidentem, per septemtrionis, per Africe non exiguam partem, brevi spatio linguam romanam, que eadem latina a Latio ubi Roma est dicitur, celebrem et quasi reginam effecerunt et, quod ad ipsas provincias attinet, velut optimam quandam frugem mortalibus ad faciendam sementem prebuerunt : opus nimirum multo preclarius multoque speciosius quam ipsum imperium propagasse. Qui enim imperium augent, magno illi quidem honore affici solent atque imperatores nominantur; qui autem beneficia aliqua in homines contulerunt, ii non humana, sed divina potius laude celebrantur, quippe cum non sue tantum urbis amplitudini ac glorie consulant, sed publice quoque hominum utilitati ac saluti. Itaque nostri maiores rebus bellicis pluribusque laudibus ceteros homines superaverunt, lingue vero sue ampliatione seipsis superiores fuerunt, tanquam relicto in terris imperio consortium deorum in celo consecuti… Magnum igitur latini sermonis sacramentum est! Magnum profecto numen ! Qui apud peregrinos, apud barbaros, apud hostes sancte ac religiose per tot secula custoditur, ut non tam dolendum nobis Romanis quam gaudendum sit atque ipso etiam orbe terrarum exaudiente gloriandum. Amisimus, Romani, amisimus regnum atque dominatum, tametsi non nostra sed temporum culpa : verum tamen per hunc splendidiorem dominatum in magna adhuc orbis parte regnamus. Nostra est Italia, nostra Gallia, nostra Hispania, Germania, Pannonia, Dalmatia, Illyricum multeque alie nationes : ibi namque romanum imperium est ubicunque romana lingua dominatur.

Mais on ne perdra pas de vue que ce n'est pas le latin d'église que sacralise Valla, ce latin chrétien médiéval qu'il a contribué à faire qualifier de « latin de cuisine », mais le vrai latin, celui des bons auteurs antiques (en tout premier lieu pour lui Cicéron et Quintilien) et S. Camporeale, en s'appuyant sur une analyse de l'*Encomion S. Thomae*, du *De libero arbitrio*, du *De professione religiosorum*, de la *Repastinatio dialectice* et de la préface au livre IV des *Elegantie*, a montré que Valla a tenté de substituer à la théologie scholastique, dont il voit les racines chez Boèce et dont il critique le langage qui la sous-tend (ses fondements logiques et linguistiques : le langage n'exprime pas la dimension ontologique, le retour au latin classique permet de « désontologiser » le langage théologique vicié par la scholastique), une théologie humaniste de caractère exégético-philologique renouant d'une certaine manière avec la patristique : une théologie issue de Paul, sans philosophie, mais fondée sur la technique philologique de l'exégèse du Livre sacré : appliquer la méthode philologique à la langue, à la sémantique des Saintes Ecritures pour mieux les comprendre et fonder la théologie sur cette compréhension. Camporeale parle d'une « grammatologie de la parole, de l'Ecriture » [7]. Car le vrai sage est le rhéteur ou le philologue qui, comme l'enseigne Quintilien, connaît la *uis uerborum* pour atteindre la *uis rerum* : la *grammatica*, en tant que science philologique et critique, est la base de la rhétorique et donc de tout savoir qui s'exprime ou qui

s'écrit. L'originalité fondamentale de Valla est d'étendre le domaine traditionnel de la philologie (les *humanae litterae*) à celui des *Sacrae litterae* pour fonder une théologie humaniste : la philologie est l'instrument critique de la recherche biblique et donc de la théologie qui ne doit plus être, comme chez les Scholastiques, une spéculation philosophique. C'est ainsi qu'il applique la méthode philologique au Nouveau Testament [8] (c'est le sens de la langue mère, le grec, qui compte et qu'il faut philologiquement retrouver, non celui de la Vulgate, simple traduction latine) et les travaux d'Érasme s'inscriront dans cette ligne.

Perotti n'a pas la profondeur de vue de Valla, mais c'est dans sa ligne – la découverte relativement récente de lettres échangées entre les deux humanistes montre que Valla voulait faire de lui son héritier [9] – qu'il sacralise la langue latine en la plaçant au cœur du processus de renouveau des lettres et des arts. Le lien entre le *Cornu copiae* et les *Elegantie* est clairement établi par la dernière phrase du *Cornu copiae* (*Explicit* 3, lignes 4-6): … *ut omnes non modo… sed sacram etiam Romanam linguam te* [= Federico de Montefeltre] *imperatore, te duce illustratam locupletatam que cognoscant.* Perotti déclare ouvertement avoir voulu écrire une défense et illustration de la langue « romaine » (= latine, comme pour Valla) dans sa sacralité et le *Cornu copiae* doit permettre non seulement aux hommes de lettres, mais aux artisans et aux ingénieurs de connaître leur art, et donc de mieux le pratiquer. Nous sommes ici au cœur de ce que Francisco Rico appelle le songe ou le rêve de l'humanisme [10] : la reconquête du latin, du vrai latin, langue sacrée, doit permettre de maîtriser les sciences et les arts, au sens le plus large, et donc de maîtriser le monde (*Proh.* 6,3-14) :

> ubi quantum, dii boni, rerum, quantum uerborum, quantum uetustatis, quae interpretationes uocabulorum, quae explicatio elengantiae ac proprietatis Latinae linguae, quae fabularum monumenta, quae numina historiarum, quae dignitas exemplorum atque maiestas ! Certe non liber mihi, sed thesaurus quidam uisus est optimarum in omni genere rerum ac reconditarum. Hinc grammatici, hinc rhetores, hinc Poetae, hinc Dialectici, hinc earum artium quas liberales uocant studiosi, hinc medici, hinc philosophi, hinc ciuilis ac pontificii iuris antistites, hinc rei militaris periti, hinc agricolae, hinc pictores, hinc architecti, hinc fabri omnes atque opifices multa et penè infinita haurire possunt eorum studiis necessaria, et ita necessaria ut affirmare ausim plurima eos, nisi haec legerint, ad ipsorum disciplinas artes que maxime pertinentia ignoraturos…

Pour la pensée de Perotti, comme pour Valla, le « sacré profane » (pour eux, le vrai latin) et le sacré chrétien coexistent. Sur un autre plan, on trouve une cohabitation identique chez d'autres humanistes. Je pense bien sûr à de très nombreux poètes qui, tout en étant chrétiens, se nourrissent de culture classique et de mythologie païenne, et dont Ange Politien me paraît un des meilleurs exemples [11]. Au-delà d'un certain usage ornemental de la mythologie (simple embellissement), on note parfois des convergences significatives entre mythologie païenne et christianisme. En 1472, à 18 ans, Politien a donné une version poétique grecque en dix-huit hexamètres du *Pater noster* (*Epigr. Gr.* 9). On y note une association de thèmes chrétiens et d'attributs et de phraséologies homériques, et même par moments orphiques, dans une manière qui peut rappeler certains précédents patristiques (on pense en particulier à Grégoire de Nazianze). Plus tard, dans les *Silves*, le dialogue profane païen (du point de vue chrétien, mais sacré du point de vue antique) / sacré chrétien va s'approfondir. Ainsi le Jupiter de la silve *Nutricia* est à la fois le dieu païen d'Hésiode, Lucrèce ou Virgile et le Dieu créateur et providentiel chrétien de Ficin. Dans la description des origines (v. 34-44), Politien associe la Bible (*Gen.* 1,26-30) à Lucrèce (1,64-67 et 144-145 ; 5,780 et 813) et Ovide (*Met.* 1,76-77 et 84-86). Et si, à l'origine, la première poésie est religieuse (v. 261-266), elle est nécessairement païenne, puisque antérieure au message chrétien. Valla, puis Perotti avaient sacralisé la langue latine ; Politien sacralise la poésie qui éveille les potentialités endormies et opprimées jusque là au fond du cœur de l'homme, et qui apporte au monde la civilisation.

On pourrait prolonger le dialogue profane chrétien / sacré païen dans le domaine poétique avec par exemple Sannazar [12], mais passons au plan philosophique en restant à Florence. C'est bien sûr la figure de Marsile Ficin qui s'impose : dans la tradition de saint Ambroise et de saint Augustin, il propose une lecture chrétienne du néo-platonisme qui sacralise à la fois, lui aussi, la poésie, par le concept de *furor poeticus* d'origine divine, et l'amour (*De amore*). Dans la rencontre amoureuse, l'amant est ébloui par la splendeur du corps aimé comme par une icône de Dieu.

Mais ce déplacement du sacré va susciter, toujours à Florence, la réaction très violente d'une forme d'intégrisme chrétien, celle de Savonarole qui, dans les années 1490, renvoie la poésie et l'art d'inspiration classique dans le domaine du profane et du paganisme au nom du sacré chrétien. On sait les autodafés, dans les deux sens du terme, et les palinodies artistiques qui s'en suivront. Je pense en particulier, pour la poésie néo-latine, à Ugolino Verino et, pour la peinture, à Botticelli.

Malgré la réaction d'une frange du christianisme vite marginalisée et éliminée en Italie (Savonarole est brûlé en 1498), ce qui domine le Quattrocento c'est, plus encore qu'un certain retour du paganisme, la laïcisation du sacré et, sur ce point, notre monde contemporain est héritier du Quattrocento.

On ne peut pas passer sous silence une certaine résurgence du paganisme, et donc du sacré païen en partant bien sûr de l' « apostat » Gémiste Pléthon qui, après le concile de Ferrare-Florence (1438-1439), suit le chemin inverse d'Augustin et quitte le christianisme pour revenir au néo-platonisme païen de l'antiquité tardive. Des courants païens se manifestent à Rome dans le milieu de l'Académie, avec Pomponio Leto et surtout Filippo Buonaccorsi connu comme poète néo-latin sous le nom de Callimachus Experiens (1437-1496) : c'est la fameuse affaire du prétendu complot de l'Académie romaine sous le pontificat de Paul II. Pour moi, et ici je me démarque de Jacques Chomarat [13] en reprenant une analyse développée dans mes cours et en juin 2008 en Italie lors d'un *Seminario di alta cultura* sur le genre littéraire de l'hymne [14], le monument poétique de ce courant néo-platonicien païen, ce sont les *Hymni naturales* de Marulle (1497) et, comme l'a souligné Jean Vignes, il existe un courant païen au sein de la Pléiade qui se manifesta notamment autour de 1553 avec l'affaire de « la pompe du bouc », organisée à Arcueil en février 1553 [15]. Il y a donc un certain retour du sacré païen qui, outre la dimension néo-platonicienne déjà notée, se traduit par une forme d'animisme, de naturalisme ou de panthéisme. Toutefois les frontières entre néo-platonisme païen et néo-platonisme chrétien ne sont pas étanches et la porosité peut jouer dans les deux sens. On n'oubliera pas que Pléthon a été le maître du futur cardinal (et presque pape) de l'Église catholique romaine Bessarion, qui gardera son affection à son ancien maître jusqu'après sa mort (qu'on peut dater, grâce à son éloge funèbre, de 1454 plutôt que de 1452) [16] et qui interviendra de façon décisive en faveur des académiciens romains emprisonnés. Quant à Marulle, son syncrétisme inverse le mouvement habituel : il intègre des éléments chrétiens dans sa pensée néo-platonicienne païenne.

Mais, plus qu'une résurgence du paganisme, relativement limitée et marginale quoi qu'en aient pensé certains humanistes du nord au XVIe siècle – je pense en particulier à Érasme qui, en 1528, condamne comme païens les *Hymnes* de Marulle alors que leur nouvel éditeur Beatus Rhenanus (Strasbourg, Matthias Schurer, 1509) les avait analysés de façon volontairement superficielle en les qualifiant de *nugae*, à mon avis pour éviter d'avoir à les condamner – , le phénomène marquant du Quattrocento est la laïcisation du sacré.

On assiste d'abord, au moment même où renaît dans deux de ses formes privilégiées, l'élégie et l'épigramme, la poésie latine qu'on qualifiera d'humaniste, à une sacralisation du corps. Cette sacralisation de la chair, on la trouve aussi dans la première prose latine renaissante, avec les *Facéties* du Pogge (Poggio Bracciolini), condamnées pour obscénité par Valla puis Érasme et mises à l'Index par Paul IV en 1559, mais qui traduisent la double ambition du Pogge [17] :

- montrer l'aptitude du latin à exprimer toutes les émotions et tous les types de discours, y compris une forme d'oralité exprimant les réalités corporelles ;

- mettre en discussion le sacré dans ses réalisations terrestres : la théologie attribue une valeur absolue au sacré ; le Pogge veut dévoiler l'hypocrisie d'une certaine église dans ses

comportements « mondains ». La mise en scène du corps, l'obscénité condamne une certaine dépravation du sacré.

Mais c'est surtout dans la poésie néo-latine du Quattrocento que s'exprime une sacralisation de la beauté du corps généralement, mais non exclusivement, féminin, et du plaisir sexuel, non pas dans la perspective philosophique du platonisme et du néo-platonisme, mais pour la satisfaction immédiate des sens. En ce domaine, plus encore qu'à l'*Hermaphroditus* d'Antonio Beccadelli, le Panormite, ou au *Pruritus* de Giovanni Pontano vite remodelé dans d'autres compositions érotiques, c'est surtout aux deux recueils d'élégies de Pacifico Massimi d'Ascoli qu'on pensera [18] : le premier *Hecatelegium* publié à Florence en 1489 et même le second, déclaré plus sage par l'auteur et dont les pièces ont été écrites à la fin du Quattrocento et au début du Cinquecento (Pacifico est mort en 1506), où la beauté du corps de la jeune femme ou du jeune garçon est présentée comme quelque chose de divin. Pacifico va même jusqu'à écrire que le plaisir qu'on y prend, poussé à l'extrême, donne (et donne seul) l'expérience du divin, donc du sacré (B 9,7,17) : *Nil aliud facit esse deos nisi summa uoluptas* (« Rien d'autre n'établit l'existence des dieux que le comble du plaisir »). Même en tenant compte de la part de provocation, toujours présente chez Pacifico, une telle déclaration a un très grand poids et je serais tenté d'interpréter le pluriel *deos* non comme une proclamation de paganisme à l'antique, mais comme un pluriel collectif désignant le divin, le sacré.

A côté de cette sacralisation esthétique de la beauté du corps humain et du plaisir qu'il procure, c'est l'homme lui-même qui est sacralisé, en tant qu'être raisonnable doué de volonté. Nous sommes là au cœur de l'humanisme et celui qui a placé au centre de sa pensée la sacralisation de la raison et de la volonté humaines est peut-être d'abord Leon Battista Alberti. La religion de Leon Battista Alberti a fait couler beaucoup d'encre. Eugenio Garin le voulait athée [19]. Avec Pierre Jodogne [20] et Giovanni Ponte [21], on peut considérer que la foi religieuse d'Alberti se réduit à reconnaître un principe divin de l'univers (le père procréateur) dont l'âme humaine est la plus belle héritière. Cette forme de déisme, au confluent de la sagesse biblique et de la morale païenne antique, refuse le mysticisme, mais accepte, pour des raisons politiques et sociales, une certaine coloration chrétienne de la vie de son temps (ce qu'on appellerait de nos jours un certain christianisme sociologique). Mais sa religion intérieure est naturelle et laïque (il n'évoque jamais la Trinité, le Christ, Marie, les saints) et se réduit à une morale commune à tous, fondée sur la raison, et où les vertus cardinales comptent plus que les vertus théologales. Son idéal serait une religion ou plutôt une morale profane, voire païenne, dans la mesure où sa morale s'inspire plus de la pensée antique païenne que d'une pensée spécifiquement chrétienne, mais dans une civilisation chrétienne. C'est ce qui explique le rôle du *De re aedificatoria* dans le projet esthético-politique du pape Nicolas V : reconstruire Rome pour affirmer l'*imperium* du pape, la primauté du Saint-Siège [22]. Mais, pour Alberti, l'œuvre d'art n'a aucune dignité divine, c'est la prière humaine qui la lui donne. Toutefois, le caractère sacré d'une statue ou d'un tableau donne corps au sentiment religieux. Dans une pensée proprement humaniste et totalement émancipée du christianisme puisque la grâce divine est évacuée, Alberti considère que la vertu est une conquête de la raison et de la volonté humaines. Avec lui, la sacralité sort donc de l'église ou du temple (ce qui correspond, comme nous l'avons vu et comme le rappelle le Grand Robert, au sens étymologique de « profane ») et se fait laïque (c'est-à-dire profane aux yeux d'un chrétien) : elle s'étend aux manifestations les plus hautes de la raison humaine (sacralité du *studium*, de la justice, de l'amitié…).

C'est à mon avis sur la même ligne qu'il faut placer, malgré l'évolution de sa pensée et la difficulté à cerner ses convictions profondes [23], celui dont le nom est indissolublement lié à l'affirmation de la dignité de l'homme et pour qui l'homme est réellement au centre du monde, Jean Pic de la Mirandole. Dans un premier temps, Pic a voulu accorder Platon et Aristote dans une mystique plus panthéiste que chrétienne en ramenant Aristote à Platon (*Oratio de hominis dignitate*). À partir de 1490, il change de point de vue, au grand dam de Ficin, notamment dans le *De ente et uno* écrit à la demande de Politien : il ramène cette fois Platon à Aristote et distingue radicalement le *sacer* du *mundanus*, qui appartiennent à deux sphères séparées. La raison humaine se limite au monde physique ; au-delà, rien n'est certain, ce qui le conduit à l'agnosticisme et même

à une forme de fidéisme de type kantien : ce qui regarde Dieu et les fins dernières n'est accessible que par la foi et non par la raison. Les thèses de Pic furent condamnées par l'Église et, avec Eugenio Garin, on peut légitimement s'interroger sur la réalité du christianisme de Pic [24] : « Quando [Pico] vuole riunire a Roma i dotti d'ogni luogo per gettare le basi della pace universale e del regno dell'uomo, è difficile dire se si tratti dell'ultimo concilio ecumenico di padri della chiesa, o del primo congresso internazionale di scienziati. » Ce qui reste de Pic, c'est la définition de l'homme par sa liberté : l'homme est son propre Prométhée, c'est lui qui, par l'exercice de sa liberté qui fait sa dignité, achève sa propre forme. C'est pourquoi je suis enclin à insérer Pic dans le mouvement de sacralisation de l'homme qui fait passer Dieu au second plan et conduit donc à la laïcisation du sacré [25].

Le XVIe siècle échappe au champ de cette présentation d'ensemble rapide, voire sommaire, mais je pense qu'on pourrait y retrouver les deux tendances que nous venons de dégager. D'une part, la conciliation plus ou moins facile du sacré chrétien et de la culture classique profane, pour ne pas dire païenne, de l'antiquité, quand la poésie se met au service du sacré (par exemple les paraphrases des Psaumes), mais quand le sacré chrétien peut aussi être subverti pour exprimer la vision personnelle du poète, voire son amour profane : le sacré est alors mis au service du profane [26]. D'autre part, la laïcisation du sacré ou la sacralisation de l'homme et de valeurs purement humaines. Pour illustrer ce dernier point, j'évoquerai la figure de Tommaso Rangone. Tobia Patetta a reconstitué les efforts de cet illustre médecin et astronome vénitien du XVIe siècle pour se faire représenter, de son vivant, dans un monument religieux, donc sacré [27]. Finalement, il a pu obtenir que sa statue figurât, à la place de celle d'un saint, sur la façade de l'église S. Giuliano, et sa représentation n'est pas sans rapports avec celles de saint Augustin. Nous sommes ici à la limite de la profanation du sacré, puisque Rangone s'est fait assimiler de son vivant à un saint : bel exemple de sécularisation ou laïcisation de la béatification ou sanctification chrétienne !

J'ai conscience de la non exhaustivité de l'ébauche que je viens de présenter : j'ai été obligé de choisir mes exemples et tout choix implique des renoncements. J'espère au moins avoir tracé la ligne qui montre comment, dans une société fondamentalement chrétienne (où le sacré ne peut être que chrétien), la réception de la pensée antique a introduit une prise de conscience que le sacré ne se limite pas à la religion chrétienne, mais qu'il existe en dehors d'elle. Ainsi a émergé, à côté d'un dialogue fécond entre christianisme et classicisme antique païen, la prise de conscience d'un sacré laïc (profane par rapport à toute religion, et même païen aux yeux du christianisme), qui correspond au troisième sens donné au mot « sacré » par le Grand Robert. Par là, comme par bien d'autres côtés, nous sommes héritiers du Quattrocento. Récemment, dans le chapitre de son livre *Béance du divin* (1994) qu'il consacre au sacré, Jean Onimus arrive à la conclusion que le monde contemporain, bien que secoué par les résurgences de superstitions, par certaines ferveurs religieuses, voire certains fanatismes religieux, va vers une désacralisation totale, sauf dans le domaine de l'écologie où s'est réfugié ce qui reste de sacralité : le respect d'une nature intacte qui porte la trace du sacré… ce qui pourrait nous ramener, comme certains humanistes avant nous, au sacré païen primitif. Pour le reste, le sacré est peut-être en nous, dans les expériences les plus intimes où le temps se dilate et où l'on touche à l'éternité.

Références

[1] Voir Alfred Ernout – André Meillet, *Dictionnaire «étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, quatrième édition revue et corrigée, 1959, s.u. *fanum* (p. 216) et *sacer* (p. 585-586) et Hélène Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

[2] Lionello Sozzi, « Riflessioni preliminari sul sacro », dans Luisa Secchi Tarugi (éd.), *Il sacro nel Rinascimento*, atti del XII° Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2000), Firenze, Franco Cesati, 2002, p. 11-17.

[3] Paul Robert, *Le Grand Robert de la langue française*, deuxième édition revue par Alain Rey, Paris, Le Robert, 1985, t. 7, p. 798 pour « profane » et t. 8, p. 529-530 pour « sacré », où je ne considérerai que l'emploi propre, quand l'adjectif est postposé (I), sans me soucier des emplois familiers, quand l'adjectif est antéposé (II).
[4] Je cite l'édition dont j'ai dirigé la publication (Sassoferrato, Istituto Internazionale di Studi Piceni, 1989-2001, huit volumes), désormais abrégée en *CC*.
[5] Sur ce point, voir ma contribution « La conception du *volgare* chez Lorenzo Valla et la signification du *Cornu copiae* de N. Perotti », dans Mariangela Regoliosi (éd.), *Le radici umanistiche dell'Europa. Lorenzo Valla e la riforma della lingua e della logica*, actes du colloque tenu à Prato les 4-7 juin 2008, Firenze, Polistampa, 2010, p. 313-333.
[6] Je cite le texte établi par M. Regoliosi en appendice à *Nel cantiere del Valla. Elaborazione e montaggio delle « Elegantie »*, Roma, Bulzoni, 1993, p. 120-122.
[7] Salvatore Camporeale, *Lorenzo Valla : Umanesimo e Teologia*, Firenze, Istituto di Studi sul Rinascimento, 1972 ; « Lorenzo Valla tra Medioevo e Rinascimento. *Encomion s. Thomae* – 1457 », dans *Memorie Domenicane*, n. s. 7, 1976, p. 3-186 et, en dernier lieu, « Lorenzo Valla : *Adnotationes in Novum Testamentum* ed *Encomion s. Thomae.* Alle origini della *Teologia umanistica* nel primo '400 », dans Luisa Secchi Tarugi (éd.), *Il sacro nel Rinascimento*, atti del XII° Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2000), Firenze, Franco Cesati, 2002, p. 581-595.
[8] *L. Valla, Collatio Novi Testamenti*, redazione inedita a cura di Alessandro Perosa, Firenze, Sansoni, 1970. L'autre version (*Adnotationes in Novum Testamentum*) a été publiée pour la première fois… par Érasme, à Paris, chez Josse Bade et Jean Petit, en 1505.
[9] Martin Davies, « Niccolò Perotti and Lorenzo Valla: Four New Letters », dans *Rinascimento*, 24, 1984, p. 125-147; « Lettere inedite tra Valla e Perotti », dans Ottavio Besomi et Mariangela Regoliosi (éd.), *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, Padova, Antenore, 1986, p. 94-106 et table I; Barbara Marx, « Zu einem Briefwechsel zwischen Lorenzo Valla und Niccolò Perotti », dans Sesto Prete (éd.), *Commemoratio. Studi di filologia in ricordo di Riccardo Ribuoli*, Sassoferrato, Istituto Internazionale di Studi Piceni, 1986, p. 81-103.
[10] Francisco Rico, *Le rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Érasme,* traduction française de Jean Tellez revue par Alain-Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, L'âne d'or, 2002 (version complétée; première édition, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza Universidad, 1993).
[11] En dernier lieu, Giuseppina Boccuto, « L'idea del divino fra paganesimo e cristianesimo in Poliziano », dans Luisa Secchi Tarugi (éd.), *Il sacro nel Rinascimento*, atti del XII° Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2000), Firenze, Franco Cesati, 2002, p. 387-394 et Guido Cortassa, « Angelo Poliziano: *Padre nostro* », *ibid.*, p. 395-404.
[12] Marc Deramaix, « *Mendax ad caetera Proteus*. Le mythe virgilien de Protée et la théologie poétique dans l'œuvre de Sannazar », dans Luisa Secchi Tarugi (éd.), *Il sacro nel Rinascimento*, atti del XII° Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2000), Firenze, Franco Cesati, 2002, p. 87-105.
[13] « Sur l'interprétation des *Hymnes naturels* de Marulle », dans *REL*, 65, 1987, p. 228-243 et *Michel Marulle, Hymnes naturels*, Genève, Droz, 1995 (édition). Autres points de vue : Francesco Tateo, « La poesia religiosa di Michele Marullo », dans Id., *Tradizione e realtà nell'umanesimo* italiano, Bari, Dedalo, 1967, p. 129-219; Claudio Moreschini, « Osservazioni sugli *Hymni Naturales* di Michele Marullo », *Res Publica Litterarum*, 5,1 (= *Studi Umanistici Piceni*, 2), 1982, p. 191-204; Walter Ludwig, *Antike Götter und christlicher Glaube. Die 'Hymni naturales' von* Marullo, Hamburg, Joachim Jungius – Gesellschaft der wissenschaften, 1992 ; Christine Harrauer, « M. Marullus, platonische Götterhymnen und die Vorsocratik », dans *Wiener Studien*, 109, 1996, p. 243-256; Nikolaus Thurn, « Anmerkungen zum Verständnis der *Hymni Naturales* von M. Marullus », dans *Humanistica Lovaniensia*, 47, 1998, p. 15-27.
[14] Genga (AN, Italie), 29 juin – 2 juillet 2008.

[15] Jean Vignes[s], « Baïf panique », dans *La mythologie classique dans la littérature néo-latine. en hommage à Geneviève et à Guy Demerson (Clermont-Ferrand, 12-14 avril 2005)*, Presses universitaires de Clermont-Ferrand, 2011, p. 341-360. Voir Guy Demerson, « Les rites antiques dans le lyrisme de la Pléiade », dans *Association Guillaume Budé. Actes du IXE congrès (Rome, 13-18 avril 1973)*, Paris, Les Belles Lettres, t. 2, 1975, p. 728-736 ; Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques, essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1993 (première édition 1980).
[16] Voir « La lettre de N. Perotti à G. Costanzi : chronologie et signification », dans *Studi Umanistici Piceni*, 23, 2003, p. 47-58, en particulier p. 48 et n. 10.
[17] Stefano Pittaluga, « Sacro e profano nelle *Facezie* di Poggio Bracciolini », dans Luisa Secchi Tarugi (éd.), *Il sacro nel Rinascimento*, atti del XII° Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2000), Firenze, Franco Cesati, 2002, p. 251-261.
[18] Voir les éditions de Juliette Desjardins, respectivement Grenoble, Ellug, 1986 et Paris, Les Belles Lettres, 2008 (mon compte rendu à paraître dans la *REL*, 2008). Voir par exemple B 3,5,55-60 (la beauté des jeunes romaines assimilées à des déesses), B 4,2,27-30 (jeune garçon dont la *forma* et la *uenustas* sont telles *ut uere uerum dixeris esse deum*) ou encore B,4,8,17-30 ; 7,1,27-36 (son amie) ; 7,4,5-8 et 19-22 ou 10,2,3-16 (un jeune garçon).
[19] *Medio evo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1976, p. 87-91; *Rinascite e rivoluzioni*, Bari, Laterza, 1975, p. 131-196.
[20] « La pensée religieuse de L.B. Alberti (1404-1472) », dans *Problèmes d'histoire du christianisme*, 6, 1975-1976, en particulier p. 46-47.
[21] « La sacralità in Leon Battista Alberti », dans Luisa Secchi Tarugi (éd.), *Il sacro nel Rinascimento*, atti del XII° Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2000), Firenze, Franco Cesati, 2002, p. 219-224.
[22] Elisabetta Di Stefano, « Leon Battista Alberti e le immagini sacre », dans Luisa Secchi Tarugi (éd.), *Il sacro nel Rinascimento*, atti del XII° Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2000), Firenze, Franco Cesati, 2002, p. 517-531.
[23] Voir en dernier lieu Louis Valke, « Giovanni Pico della Mirandola: dal panteismo mistico alla mistica agnostica », dans Luisa Secchi Tarugi (éd.), *Il sacro nel Rinascimento*, atti del XII° Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2000), Firenze, Franco Cesati, 2002, p. 617-629.
[24] « L'ambiente del Poliziano », dans Giovannangola Secchi Tarugi (éd.), *Il Poliziano e il suo tempo*, Firenze, Sansoni, 1957, p. 19.
[25] Pour ma part, contrairement à Pierre-Marie Cordier (*Pic de la Mirandole ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien*, Paris, Éditions latines, 1958, puis 1962), je ne parlerais pas à son propos d'humanisme chrétien.
[26] Voir Eva Kuschner, « Les frontières du sacré et du profane chez quelques poètes de la Renaissance », dans Luisa Secchi Tarugi (éd.), *Il sacro nel Rinascimento*, atti del XII° Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2000), Firenze, Franco Cesati, 2002, p. 209-218, à propos de Budé, Ronsard, Du Bellay et de la poésie religieuse de Marot, Scève, Belleau jusqu'à La Ceppède.
[27] « Vittoria, Sansovino e Tintoretto : scultura e pittura per una pubblica effigie », dans *Vita pubblica e vita privata nel Rinascimento*, Florence, Franco Cesati, 2010, p. 595-612.

Bibliographie

CAILLOIS, Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1939 (nombreuses rééditions).

CAMPOREALE, Salvatore *Lorenzo Valla : Umanesimo e Teologia*, Firenze, Istituto di Studi sul Rinascimento, 1972.

—, « Lorenzo Valla tra Medioevo e Rinascimento. *Encomion s. Thomae* – 1457 », dans *Memorie Domenicane*, n. s. 7, 1976, p. 3-186.

ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1956 (nombreuses rééditions).

—, *Méphistophélès et l'androgyne*, Paris, Gallimard, 1962.

ERNOUT, Alfred, – André MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1959 (quatrième édition revue et corrigée ; première, 1932).

FERNANDEZ LOPEZ, Jorge *Retorica, Humanismo y Filologia : Quintiliano y Lorenzo Valla*, Logrono, Ediciones Instituto de Estudios Riojanos, 1999.

FUGIER, Hélène *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

JODOGNE, Pierre, « La pensée religieuse de Leon Battista Alberti (1404-1472) », dans *Problèmes d'histoire du Christianisme*, 6, 1975-1976, p. 46-47.

ONIMUS, Jean, *Béance du divin*, Paris, P. U. F., 1994.

OTTO, Rudolf, *Die Heilige*, Stuttgart, 1917 (1928, seconde édition ; traduction anglaise, *The Idea of the Holy*, London, 1923).

LEIRIS, Michel *Le sacré dans la vie quotidienne*, Collège de sociologie, séance du 8 janvier 1938, N. R. F., juillet 1938 (repris dans Michel LEIRIS, *La Règle du jeu*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2003).

RIES, Julien *Le sacré et l'histoire des religions*, Paris, Aubier – Montaigne, 1985 (première édition 1978 ; traduction italienne *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Milano, Jaka Book, 1981 et rééditions).

SECCHI TARUGI, Luisa, (a cura di), *Il sacro nel Rinascimento*, atti del XII° Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2000), Firenze, Franco Cesati, 2002 (en particulier Lionello Sozzi, « Riflessioni preliminari sul sacro », p. 11-17 ; Marc Deramaix, « *Mendax ad caetera Proteus*. Le mythe virgilien de Protée et la théologie poétique dans l'œuvre de Sannazar », p. 87-105 ; Pierangela Adinolfi, « Tra sacro e profano: aspetti del mito androginico », p. 107-114 ; Eva Kushner, « Les frontières du sacré et du profane chez quelques poètes de la Renaissance », p. 209-218 ; Giovanni Ponte, « La sacralità in Leon Battista Alberti », p. 219-224 ; Stefano Pittaluga, « Sacro e profano nelle *Facezie* di Poggio Bracciolini », p. 251-261 ; Giuseppina Boccuto, « L'idea del divino fra paganesimo e cristianesimo in Poliziano », p. 387-394 ; Guido Cortassa, « Angelo Poliziano: *Padre nostro* », p. 395-404 ; Elisabetta Di Stefano, « Leon Battista Alberti e le immagini sacre », p. 517-531 ; Salvatore Camporeale, « Lorenzo Valla : *Adnotationes in Novum Testamentum* ed *Encomion s. Thomae.* Alle origini della *Teologia umanistica* nel primo '400 », p. 581-595 ; Louis Valcke, « Giovanni Pico della Mirandola: dal panteismo mistico alla mistica agnostica », p. 617-629).