

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

UN PREDICATEUR ET SA CITE : SPIRITUALITE, EMOTION ET SOCIETE
DANS LA TOSCANE DU XIV^E SIÈCLE. LE CAS DE SIMONE FIDATI DA
CASCIA

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN HISTOIRE
DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
ET DE
L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES
DANS LE CADRE D'UNE COTUTELLE DE THÈSE

PAR
XAVIER BIRON-OUELLET

AVRIL 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

L'écriture des remerciements est un exercice qui me procure une émotion complexe, entre le bonheur de mettre la dernière touche à un travail entamé il y a maintenant près de six ans, et la nostalgie de toutes les belles expériences et rencontres qui ont jalonné ce parcours.

Les premiers remerciements doivent aller à mes parents, France et Lucien, qui m'ont toujours encouragé et soutenu dans mes études. C'est une chose inestimable que d'avoir des parents qui croient en toi sans jamais questionner tes choix de vie.

Mes remerciements les plus sincères vont à mes parents spirituels, mes deux codirecteurs Piroska et Sylvain. Merci Piroska pour ton soutien inébranlable, pour ta présence bienveillante et pour ton conseil toujours judicieux. Tu es la principale raison pourquoi j'ai entrepris et terminé une thèse en histoire médiévale. Merci Sylvain de m'avoir nourri de ta grande érudition ainsi que de t'être montré généreux et disponible malgré un océan de distance. Ta critique parfois dure mais toujours juste a été le moteur de mon apprentissage comme historien.

Je remercie chaleureusement tous ceux et celles qui m'ont apporté une aide substantielle en cours de rédaction, notamment par la relecture de chapitres : Damien Boquet, Cédric Giraud, Benoit Martel, Jean-Michel Roessli et Anne-Gaëlle Weber. Je dois également souligner le rôle clé d'Antonio Montefusco et de Jacques Dalarun dont les suggestions et avertissements m'ont grandement servi. Enfin, je remercie Micheline Cloutier-Turcotte et Lochin Brouillard pour leur aide à saveur plus pratique mais néanmoins essentielle.

Je m'en voudrais de passer sous silence les bienfaits procurés par les discussions stimulantes tenues lors de séminaires et autres colloques où j'ai pu présenter divers aspects de mes recherches. Parmi ces intervenants, je souhaite

spécialement remercier Alain Boureau, Elisa Brilli, Joël Chandelier, Béatrice Delaurenti, Patrick Henriot et Denis Renevey ; sans oublier les membres de la SEMQ, trop nombreux pour tous être nommés ici. Merci aussi à tous mes amis, en Europe comme au Québec, pour m'avoir fourni les distractions nécessaires au maintien de ma santé mentale.

Un mot enfin pour remercier les institutions et organismes qui ont rendu ce projet financièrement possible : le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, le Fonds de recherche du Québec Société et Culture, l'École française de Rome et la Fondation de l'Université du Québec à Montréal.

Mon dernier remerciement, mais non le moindre, va à mon amoureuse Leïla. Elle est ma motivation et sa présence ineffable m'a permis de ne jamais être seul face à l'adversité. Elle a su supporter mes humeurs, comprendre mes absences et toujours m'exprimer son soutien par ces petits mots d'encouragement si importants. Merci !

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	i
TABLE DES MATIÈRES	iii
LISTE DES FIGURES.....	vii
LISTE DES TABLEAUX.....	vii
RÉSUMÉ	viii
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE. SIMONE FIDATI DA CASCIA, UN SPIRITUEL AUGUSTIN?	18
CHAPITRE I. LA JEUNESSE DE SIMONE FIDATI : DE CASCIA A FLORENCE	24
1.1 Éducation et conversion	24
1.2 Hypothèse de datation.....	28
1.3 Éducation et culture spirituelle : la formation d'un Spirituel augustin.....	35
1.3.1 Ange Clareno et le mouvement des Spirituels franciscains	39
1.3.2 Affinités claréniennes de deux frères augustins.....	44
1.3.3 Structure spirituelle de la communauté d'Ange Clareno	49
1.4 Conclusion	54
CHAPITRE II. ENTRE L'ARBRE ET L'ECORCE : SIMONE ET LES AUGUSTINS	57
2.1 La crise spirituelle de Simone Fidati.....	58
2.2 Ange Clareno et la réponse à la crise	63
2.3 La vertu de l'obéissance, le <i>De Oboedientia</i>	69

2.4 Les implications de la doctrine fidatienne de l'obéissance	76
2.5 Conclusion	81
CHAPITRE III. L'INFLUENCE DES SPIRITUELS FRANCISCAINS : ESCHATOLOGIE ET PAUVRETE.....	85
3.1 Eschatologie	86
3.2 Un cas d'application : l'inondation de l'Arno en 1333	99
3.3 La vertu de pauvreté et la pauvreté du Christ	108
3.4 Conclusion	121
CHAPITRE IV. LA FIGURE HAGIOGRAPHIQUE DE SIMONE FIDATI	123
4.1 Un récit hagiographique.....	127
4.2 Commentaire du <i>Tractatus de vita et moribus fratris Simonis</i>	131
4.2.1 La hauteur spirituelle de Simone Fidati	132
4.2.2 L'intégrité morale de Simone Fidati	137
4.2.3 L'accusation d'hypocrisie	141
4.2.4 Les péchés de chair	143
4.2.5 Sur sa vie vertueuse.....	145
4.3 Le public de la <i>Vita</i>	148
4.4 Simone Fidati a Lecceto ?.....	150
4.5 Conclusion : le projet spirituel de Simone Fidati.....	156
DEUXIÈME PARTIE. ÉVANGÉLISER LA SOCIÉTÉ : L'ANCRAGE SOCIAL DU PROJET SPIRITUEL DE SIMONE FIDATI.....	159
CHAPITRE V. UNE THEOLOGIE VERNACULAIRE ?.....	161
5.1 De la théologie vernaculaire ?.....	163
5.2 <i>Simplici et vulgari</i>	171
5.3 Une façon de répondre à des besoins ? Contexte florentin et formes de communication.....	180
5.3.1 Poésie et confréries	184
5.3.2 Théologie et communication épistolaire	188
5.4 Conclusion	196
CHAPITRE VI. RECREER LE DESERT A LA VILLE	200

6.1 Une vie régulière hors du cloître : la <i>Regola</i>	202
6.2 Fondations religieuses féminines	211
6.3 La direction spirituelle de Santa Maria del San Sepolcro	216
6.4 Entre Simone Fidati et Alfonso Pecha, le réseau des observances italiennes	223
6.5 Les relations avec les autres communautés religieuses.....	226
6.6 Conclusion	233
CHAPITRE VII. CONSTRUIRE UNE <i>URBANITAS</i> CHRETIENNE	236
7.1 Florence et ses angoisses.....	238
7.2 Justice terrestre et justice chrétienne	246
7.3 La justice divine et la <i>ratio dominandi</i>	256
7.3 Le concept d' <i>urbanitas</i>	266
7.4 Rome, les Savelli et Cola di Rienzo.....	274
7.5 Conclusion : convertir la société par les femmes, les religieux et les puissants	281
TROISIÈME PARTIE. LA DIRECTION SPIRITUELLE ET LA FORMATION D'UNE « FAMIGLIA IN CRISTO ».....	285
CHAPITRE VIII. L'EMOTION ENTRE HISTOIRE CULTURELLE ET HISTOIRE SOCIALE.....	291
8.1 L'histoire et les émotions historiques	291
8.2 L'émotion médiévale et l'anthropologie chrétienne	295
8.3 Anthropologie des émotions chez Simone Fidati.....	298
8.4 De la tristesse au bonheur, l'émotion en mouvement	304
8.5 Simone Fidati <i>medicus animae</i>	308
8.6 La <i>famiglia in cristo</i> de Simone Fidati.....	314
8.7 Conclusion	317
CHAPITRE IX. LE <i>DE GESTIS DOMINI SALVATORIS</i> , UNE ŒUVRE DE DIRECTION SPIRITUELLE ENTRE EXEGESE ET PREDICATION	320
9.1 Le genre du <i>De gestis Domini Salvatoris</i>	321
9.2 Le <i>modus praedicandi</i> de Simone Fidati	324

9.3 Exégèse et lecture spirituelle.....	332
9.3.1 <i>Compositio figurae</i>	335
9.3.2 <i>Memoria informat</i>	342
9.4 Méditation et expérience affective	345
9.5 L'office du prédicateur	348
9.6 Conclusion : La prédication comme lecture aux illettrés.....	353
CHAPITRE X. INSCRIRE DANS SON CŒUR UN MODELE DE VIE : SCRIPTS EMOTIONNELS ET PROCESSUS SPIRITUELS	356
10.1 Les scripts	357
10.2 Le script de la conversion : les bergers et les rois mages	364
10.3 Le script de la componction et la figure de Marie Madeleine.....	374
10.4 Le script de la rédemption : la cruciformité de Marie.....	385
10.5 Conclusion	396
CHAPITRE XI. UN IDÉAL SPIRITUEL : LA <i>CHRISTIFORMITAS</i>	398
11.1 Le <i>De gestis Domini Salvatoris</i> et l' <i>imitatio Christi</i>	399
11.2 Ange Clareno, la spiritualité orientale et la question de l' <i>apatheia</i>	403
11.3 <i>Impassibilitas</i> et l'état christiforme	411
11.4 Conclusion	424
CONCLUSION	427
ANNEXE : NOTES SUR LA TRANSMISSION MANUSCRITE DU <i>DE GESTIS DOMINI SALVATORIS</i> ET LE CAS DU CODEX BNCF II.I.312	437
BIBLIOGRAPHIE	442

LISTE DES FIGURES

Figure 1.1 Lieux visités par Simone Fidati	23
Figure 6.1 Toile du réseau des observances italiennes.....	225
Figure 6.2 Toile du réseau de Simone Fidati à Florence.....	232

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1.1 Chronologie proposée par Nicola Mattioli.....	34
Tableau 1.2 Chronologie proposée par Enrico Menestò.....	34
Tableau 1.3 Nouvelle proposition de chronologie	34

RÉSUMÉ

Simone Fidati da Cascia est une figure méconnue et pourtant centrale à l'histoire religieuse et culturelle du *Trecento* italien. Prédicateur de renom, auteur de textes transmis par une centaine de manuscrits, ce frère membre de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin offre un point de vue original sur la vie spirituelle médiévale. Disciple du célèbre frère dissident franciscain Ange Clarenno, Simone porte un message fondamentalement augustinien, mais qui laisse transparaître de forts relents de franciscanisme et une influence certaine du christianisme oriental. Cent-vingt ans après l'ouvrage pionnier de Nicola Mattioli et douze ans après l'édition de l'œuvre complète par Willigis Eckermann, Simone Fidati n'a jamais fait l'objet d'une étude historique complète. Cette thèse entend remédier à cette situation.

La première partie de la thèse consiste à retracer le parcours de Simone Fidati en Toscane, entre sa naissance à Cascia vers 1299 et sa mort à Rome en 1348. Il y est d'abord question de son éducation et de sa conversion à la spiritualité d'Ange Clarenno ; puis de sa relation ambiguë avec son propre ordre, effet de sa conception originale de l'obéissance religieuse. Il en ressort que la doctrine fidatienne est imprégnée de l'enseignement clarénien, lui-même grandement influencé par la pensée des Pères de l'Église orientaux, notamment celle de Basile de Césarée. Par la suite, il est question du poids de l'héritage des Spirituels franciscains sur l'activité pastorale de Simone Fidati. Deux éléments sont abordés : la vision eschatologique de l'histoire et l'importance donnée à la vertu de pauvreté. Cette analyse montre que Simone fait preuve d'une dissidence modérée, frôlant les limites de l'orthodoxie, sans cependant jamais faire preuve du même radicalisme que ses prédécesseurs franciscains. Enfin, l'étude de la *Vita* composée par Jean Salerne montre que ce dernier a atténué les caractéristiques subversives de son maître afin d'en faire une figure de rigueur spirituelle dans la lignée des Pères du désert. Cette partie permet d'identifier un courant proprement spirituel au sein de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin, courant inspiré par la spiritualité clarénienne dont se nourrit le mouvement d'observance augustinienne ainsi que les membres du cercle entourant Catherine de Sienne.

La deuxième partie de la thèse vise à mettre en valeur les implications sociales de la spiritualité et du pastorat de Simone Fidati. Dans un premier temps, l'enseignement doctrinal de l'ermite de Cascia est qualifié de théologie vernaculaire afin d'illustrer son caractère non-institutionnel et son enracinement dans un contexte local. Cela permet d'appréhender les modes de communication du message fidatien en découvrant la façon dont il est adapté à des publics divers. Dans un deuxième temps, il est question de la contribution de Fidati à la fondation de communautés religieuses à Florence. Il en ressort que ces fondations répondent à un besoin social

précis : celui de l'encadrement religieux de personnes marginalisées incluant des prostituées, des veuves et des ermites vivant en situation irrégulière. Dans un troisième temps, l'aspect politique du message évangélique de Simone Fidati est abordé afin de montrer en quoi il est modelé dans le but d'être adressé aux hommes politiques florentins. Le concept clé de ce chapitre est celui d'*urbanitas*, défini comme mode de vie civique structuré par la morale chrétienne. Cette partie cherche à démontrer l'imbrication sociale de la spiritualité de Simone Fidati ainsi que sa capacité à adapter son message aux différentes situations et publics du monde urbain de la Toscane du XIV^e siècle.

La troisième partie de la thèse vise à faire l'anthropologie historique de la famille spirituelle de Simone Fidati. Il s'agit de montrer en quoi son enseignement évangélique fournit un idéal et des pratiques spirituels dans le but de favoriser la stabilité émotionnelle. Comme ce que nous nommons aujourd'hui « émotion » est au Moyen Âge considéré comme des mouvements de l'âme, le rôle du directeur spirituel consistait avant tout à orienter les émotions de ses sujets. L'étude de la prédication de Simone Fidati montre qu'il composait ses sermons de manière à ce que ses lecteurs-auditeurs puissent mieux mémoriser les figures évangéliques, modèles de vie morale. La composition rhétorique de ces figures, composées de séquences d'affects, permet aux lecteurs-auditeurs d'en faire une expérience affective, ce qui renforce leur effet. Afin de mieux comprendre l'effet affectif du sermon, il est proposé de recourir à la notion de script émotionnel, conçue comme une séquence d'émotions à ressentir face à certaines situations de la vie courante. Ces scripts fonctionnent comme des exercices spirituels dont l'objectif ultime est la conformation à la figure du Christ. Chez Simone, la conformité au Christ, la *christiformitas*, est un idéal qui démontre l'ampleur de ses influences, entre le franciscanisme de son maître Ange Clareno et les conceptions orientales provenant des traductions latines d'œuvres grecques produites par ce même Clareno. Il ressort alors que la *christiformitas* reprend en bonne partie un idéal de la spiritualité orientale pourtant condamné par Augustin : l'impassibilité de l'âme.

En situant Simone Fidati dans un entrelacs de réseaux politiques, d'affinités spirituelles et de dynamiques culturelles, cette thèse entend jeter une nouvelle lumière sur le contexte historique de l'Italie centrale du *Trecento*.

MOTS CLÉS : Simone Fidati, Littérature latine, Florence, Prédication, Spiritualité, Émotion, Culture vernaculaire, Église, Dissidence religieuse, Exégèse, Moyen Âge

KEYWORDS : Simone Fidati, Latin literature, Florence, Preaching, Spirituality, Emotion, Vernacular culture, Church, Religious dissent, Exegesis, Middle Ages

INTRODUCTION

Il est de ces figures du passé qui ne semblent pas avoir suffisamment marqué leur temps pour susciter la curiosité des historiens. Des auteurs qui, bien qu'ils aient légué à la postérité de volumineux corpus de textes, sont demeurés dans un anonymat relatif, réduits à une existence historiographique limitée aux notes de bas de page. Simone Fidati da Cascia entre dans cette catégorie. Souvent cité mais rarement étudié, ce frère membre de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin n'a certainement pas l'envergure d'un grand théologien comme Thomas d'Aquin ou d'un saint comme François d'Assise. Toutefois, l'étude de personnalités méconnues peut non seulement être utile à la compréhension de la culture intellectuelle médiévale, mais aussi à la connaissance des sociétés locales. En effet, s'intéresser à un prédicateur populaire comme l'était Simone Fidati nous offre un point de vue fort instructif sur les méthodes de transmission de la connaissance théologique à un public large, vers un auditoire populaire comme celui du monde urbain de l'Italie centrale. De plus, ses sermons forment un très rare témoignage de prédication non dominicaine à Florence dans la première moitié du *Trecento*, nous donnant ainsi une nouvelle perspective sur le public florentin de cette époque. L'intérêt d'étudier un prédicateur qui n'était ni théologien, ni même lecteur de *studium*, est d'entrevoir comment un maître de vie spirituel évoluait dans un milieu social autre que celui des universités ou des monastères ; d'appréhender les interférences entre une spiritualité ancrée dans une tradition millénaire et une société urbaine en pleine transformation.

Spiritualité et société sont deux mondes conceptuels souvent abordés séparément. Cette séparation est illustrée au niveau disciplinaire par la distinction entre le champ de l'histoire sociale et celui de l'histoire de la religion dans ses diverses formes, entre sciences religieuses, histoire de la théologie ou encore histoire

des représentations et pratiques religieuses. Toutefois, le contexte de l'*ecclesia* médiévale - entendue comme le réseau de relations de nature spirituelle qui unit les chrétiens entre eux par l'intermédiaire de Dieu - suppose plutôt une complémentarité et une superposition entre les interactions sociales (relevant de la *communitas*) et les interactions avec le divin (la *religio*). Dans les riches cités toscanes du XIV^e siècle, où l'alphabétisation - à la fois vernaculaire et latine - est particulièrement avancée, les laïcs développent une conscience religieuse très affirmée. Responsables de la vie spirituelle, les clercs et les frères mendiants adaptent leur message et déploient de nouvelles pratiques aptes à satisfaire les besoins spécifiques de chacun, selon leur statut social. Ce contexte soulève plusieurs questions, dont celle du contrôle social du message religieux, celle de la communication bilingue latin-vernaculaire de ce message, et celle de la participation des femmes à la vie spirituelle. L'objectif de cette thèse est de montrer comment et dans quelle mesure les sphères sociale et spirituelle s'articulent à une époque de grandeur culturelle, autant pour l'Église, qui impose sa domination intellectuelle avec la théologie des écoles, que pour une cité commerciale comme Florence, où se développe le premier public littéraire vernaculaire médiéval.

Cette époque n'est cependant pas dénuée de tensions importantes : l'Église doit affronter plusieurs dissidences, autant religieuse avec la crise franciscaine, que politique lors du conflit avec l'empereur Louis de Bavière ; et Florence fait face à de graves crises, autant économique, avec les faillites bancaires, que politiques, avec les guerres endémiques. C'est dans ce contexte complexe qu'évolue Simone Fidati da Cascia, prédicateur actif en Toscane entre 1321 et 1348. À la fois frère de l'Ordre augustin et ami d'Ange Clareno, l'une des figures de proue de la dissidence franciscaine, il doit conjuguer un désir de fuite hors du monde avec ses obligations apostoliques qui l'amènent à s'impliquer profondément dans la vie sociale florentine. Il est une figure exemplaire de l'humble frère qui propose un projet spirituel fondé sur l'amour, un projet faisant écho aux besoins de sa société dans le but de la rendre plus juste.

Bien que Simone Fidati reste une personnalité relativement peu connue de la part des historiens, il n'est pas passé inaperçu aux yeux de ses contemporains. Dans la Florence des années 1330-1340, il est un prédicateur renommé et un directeur spirituel aux conseils recherchés par des dévots des deux sexes, laïcs autant que religieux. Répondant à une demande aussi variée, il a rédigé ses textes et ses lettres tantôt en latin, tantôt en vernaculaire italien. Après sa mort en 1348, son enseignement spirituel a continué à être médité et transmis grâce à un nombre appréciable de manuscrits, plus d'une centaine, disséminés à travers l'Europe. Encore à l'époque moderne, certains de ses textes sont édités à plusieurs reprises : une première fois dès le XV^e siècle¹, six fois au XVI^e siècle², et deux fois au XVIII^e siècle³. Fort de cette réputation d'auteur spirituel et mystique, il est béatifié par le pape Grégoire XVI en 1833 à la demande du procureur général de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin, Saverio Amoretti⁴. La béatification de Simone est l'aboutissement d'une tradition présente au sein de l'Ordre augustin depuis que le prieur général Ambrogio da Cori l'a qualifié de « beatus » et de « alter Paulus in caritate et predicatione » dans son *Defensorium Ordinis fratrum eremitarum Sancti Augustini* rédigé en 1481⁵. À partir de cette première reconnaissance de la part de son ordre,

¹ Le *De gestis domini salvatoris* est édité au cours de la décennie 1480 dans un lieu et par un typographe non identifiés.

² Le *De gestis* est édité pour une deuxième fois à Bâle en 1517 et une troisième fois à Cologne en 1533 par Euchaire Cervicorn ; une réédition par le même typographe est réalisée en 1540 et, toujours à Cologne, Novesianus fait de même, lui aussi en 1540 ; *L'Ordine della vita cristiana* est de son côté édité à Milan en 1521 par Agostino Vicomercato et à Venise en 1527 par Girolamo Pensio da Lecco.

³ Le *De gestis domini salvatoris* est édité à Regensburg en 1733-1734 par Johannes Gastl et *L'Ordine della vita cristiana* l'est à Turin en 1779 par Hyacinthe della Torre.

⁴ Le décret pontifical est retranscrit par Nicola Mattioli dans *Il beato Simone Fidati da Cascia dell'Ordine romitano di S. Agostino e i suoi scritti editi ed inediti*, Rome, Tipografia del Campidoglio, 1898, p. 45-47 ; Il est à noter que cette confirmation du culte de Fidati survient dans le cadre d'une série de béatifications de femmes associées à l'Ordre augustin, dont Giulia da Certaldo (en 1819), Cristina da Spoleto (en 1834) et Elena da Udine (en 1848).

⁵ Ambrogio da Cori, *Defensorium Ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini*, Rome, 1481, ff. 114r : « Vigésimus quintus fuit beatus Simon de Cassia : quem alter Paulus in caritate et predicatione verbi dei fuit. Hic construxit monasterium beati Gai de Florentia et succensus divino fervore in postribus ibidem praedicavit et eas misellas convertens in earum domibus convertitarum fecit monasterium ». La

Simone a eu droit à sa notice dans plusieurs compilations hagiographiques⁶, réputation de sainteté qui a fait son chemin jusqu'aux *Acta sanctorum*⁷. Au XVIII^e siècle, une première tentative d'étude historique consacrée à Simone Fidati est initiée par un laïc, Giambattista Moriondo⁸. Cette enquête se révèle toutefois fallacieuse car elle attribue à Simone plusieurs œuvres que l'on sait aujourd'hui avoir été rédigées par le dominicain pisan Domenico Cavalca. Il faut attendre la toute fin du XIX^e siècle pour qu'un véritable travail historique et philologique voie le jour. Cette entreprise, menée par le frère augustin Nicola Mattioli, se décline en trois tomes qui constituent encore une référence incontournable sur le personnage. Le premier tome (publié en 1898⁹) propose une étude générale sur Simone ainsi qu'une transcription de l'ensemble de ses textes sauf son œuvre maîtresse, le (volumineux) *De gestis Domini*

tradition menant à la béatification est retracée par Carlos Alonso, « La aprobación del culto inmemorial y de los textos liturgicos del Beato Simón de Casia », dans Carolin Oser-Grote et Andreas E. J. Grote (dir.), *Simon Fidati von Cascia OESA. Augustinische Theologie und Philosophie im späten Mittelalter*, Würzburg, Augustinus Verlag bei Echter, 2006. p. 403-415.

⁶ Johannes Trithemius, *De scriptoibus ecclesiasticis collectanea*, Paris, B. Rembolt, 1512, f. 131v ; p. 221 ; Guiseppe Panfilo, *Cronica Ordinis fratrum eremitarum Sancti Augustini*, Rome, G. Ferrarii, 1581, f. 51 ; Sixtus Senensis, *Bibliotheca sancta*, Lugduni, Sumpt Sib. a Porta, 1593, p. 300 ; Nicola Crusenio, *Monasticon augustinianum*, Monachii, Ioan, Hertstoy, 1623, p. 152 ; Luigi Jacobilli, *Vita de' santi e beati dell'Umbria*, Foligno, A. Alterii, 1647, pp. 183-184 ; Luigi Torelli, *Secolo agostiniani*, V, Bologne, G. Monti, 1678, p. 583-588 ; Roberto Bellarmino, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, Sumpt. Johan Christiani Wohflartii, 1684.

⁷ *Acta sanctorum februarii*, tome 1, vol. 4, p. 269 : « Simon de Cassia vel Cassianus, sive Cursulanus aut Carsulanus, cognomento (ut quidam scribunt) Fidatus Ordinis Eremitarum S. Augustini, obiit die 2 februarii anno 1348, non minus sanctitate conversationis, quam scientia venerandus, ut ait Trithemius, De Scriptoribus Eccelsiae, prophetiae spiritu illustratus, testibus Sisto Senensi et Poevino : fecit aliquot miracula, ut tradit Ioannes Naevius in Eremito Agostiniano, Thomas Herrera in Alphabeto Augustiniano, Matriti adito anno 1644. Beatum appellat, scribitque a cunctis fere Auctoribus Beatum nuncupari et eius icones beatorum splendoribus irradiari, ossa vero eius Cassiae (oppidum est Umbriae, non Hernicorum, ut putabit Sistus Senensis) in capsula custodiri. Eadem fere de eo scribit Ludovicus Jacobillusto, 1 de SS. Umbriae. Necdum tamen nobis compertum, an legitime Beatis adscriptus sit. Scripta eius egregiam spirant pietatem : e quibus de ipsius Auctoris conversione et revus gestis collegit, qui ea Coloniae in officina Eucharii Cervicorni an. MDXL edi curavit ».

⁸ Giambattista Moriondo, *Ordine della Vita Cristiana del B. Simone da Cascia, con discorso sopra la vita e le opere di questo Beato*, Turin, Stamperia Reale, 1779.

⁹ Nicola Mattioli, *Il beato Simone...*, op. cit.

Salvatoris. Le deuxième tome (publié en 1901¹⁰) porte sur Jean de Salerne, le disciple de Simone, et contient les transcriptions de ses textes mineurs. Mattioli y revient aussi sur les querelles d'attribution des œuvres de Domenico Cavalca à Simone Fidati¹¹. Enfin, le troisième tome (publié en 1902¹²) est une transcription de la version en vernaculaire toscan du *De gestis* réalisée par le même Jean de Salerne. Grâce au travail de Mattioli, le corpus textuel de Simone Fidati est établi et le personnage est enfin mieux connu. Quelques années plus tard, en 1907, Guglielmo Volpi attribue trois *laude* à Simone Fidati¹³. Cette omission de la part de Mattioli découlerait de leur absence des manuscrits contenant les œuvres principales de Fidati ; sa poésie étant exclusivement transmise par des codex liés au poète franciscain Jacopone da Todi¹⁴. À la suite du travail de Mattioli, Arrigo Levasti inclut une version complète de l'*Ordine della vita cristiana* dans son anthologie *Mistici del duecento e del trecento*, publiée en 1935¹⁵, démontrant l'importance du prédicateur augustin pour l'histoire religieuse italienne. Enfin, c'est à partir des fondements mis en place par Mattioli que le frère augustin allemand Willigis Eckermann et son équipe ont produit l'édition critique du corpus textuel fidatien, publiée en huit volumes entre 1998 et 2006¹⁶. Ce corpus est composé de cinq éléments principaux :

¹⁰ Nicola Mattioli, *Fra Giovanni da Salerno dell'Ordine romitano di S. Agostino del secolo XIV. Le sue opere volgari inedite con uno studio comparativo di altre attribuite al P.Cavalca*, Rome, Scuola tipografica Salesiana, 1901.

¹¹ Seulement quatre ans auparavant, une publication a évoqué la question de l'attribution des œuvres de Cavalca à Fidati : Lorenzo Franceschini, *Fra Simone da Cascia e il Cavalca. Studio critico-letterario sull'Umbria nel secolo XIV*, Rome, Tipografia della Pace di Filippo Cuggiani, 1897.

¹² Nicola Mattioli, *Gli evangelii del B. Simone da Cascia esposti in volgare dal suo discepolo Fra Giovanni da Salerno. Opera del secolo XIV (testo di lingua)*, Rome, Tipografia del Campidoglio, 1902.

¹³ Guglielmo Volpi, *Rime di Trecentisti minori*, Florence, 1907, p. 10-18.

¹⁴ Néanmoins, les *laude* sont généralement au nom de Simone da Cascia, voir notamment le manuscrit de la Bibliothèque nationale centrale de Florence, Mgb II. VI. 63, codex principal, qui contient les trois *laude* de Simone Fidati. Il faut toutefois préciser que le nom de Simone n'est pas mentionné dans la table des matières et que ses *laude* sont intégrées dans la numérotation jacoponienne.

¹⁵ Arrigo Levasti, *Mistici del duecento e del trecento*, Milan, Rizzoli, 1935, p. 609-680.

¹⁶ *Simonis Fidati de Cassia OESA. De gestis Domini Salvatoris*, édité par Willigis Eckermann et al., 8 volumes, Rome, Augustinianum, 1998-2006. Dorénavant, les renvois aux œuvres de Simone Fidati seront abrégés à *De gestis, Ordine della vita cristiana, Epistolarium et Laude*.

- *L'Ordine della vita cristiana*, un texte vernaculaire daté de 1333, est un traité d'instruction religieuse destiné à un public de gens simples. Il s'agit d'un catéchisme avant la lettre, où sont fournis des exercices pour l'âme, dans le premier livre, et pour le corps, dans un second livre. Vingt-cinq manuscrits de ce texte sont présentement répertoriés, tous en Italie sauf un à Oxford. Il en existe aussi une version latine, réalisée à la chancellerie impériale germanique à la fin du XIV^e siècle, présente dans un manuscrit unique conservé à Prague (Klementium VIII. B. 11).
- Le *De gestis Domini Salvatoris*, un texte latin dont la rédaction est entamée en 1338 sans avoir été complétée au moment de la mort de Fidati en 1348, est un long commentaire des Évangiles qui s'étend sur quinze *libri*. La majorité des textes reprennent la matière de ses sermons, auxquels sont joints quatre traités identifiés comme tels : le *Tractatus de malo*, le *Tractatus de processu peccatoris*, le *Tractatus de iustitia christiana* et le *Tractatus de iusto iure dominii et moribus dominandi*. Les premiers font partie du livre 8 et les deux derniers forment le livre 15. Dans ce dernier livre, nous retrouvons aussi un exposé sur l'amitié, le *Breviliter de amicitia christiana*. Malgré une division thématique des livres, l'œuvre suit l'ordre chronologique de la vie du Christ, de l'Incarnation à la Résurrection. Ce texte nous est parvenu en version complète ou partielle dans quelque quarante-deux manuscrits disséminés en Europe centrale et de l'Ouest. Quant au *volgarizzamento* de cette œuvre, réalisé par Jean de Salerne et intitulé *Spositione sopra d' Vangeli*, on le retrouve dans au moins 22 manuscrits¹⁷.
- *L'Epistolarium*, une collection de quarante lettres écrites en latin ou en italien, fut vraisemblablement assemblé après la mort de Simone Fidati par son

¹⁷ Un premier inventaire peut être trouvé dans Lino Leonardi, « Inventario dei manoscritti biblici italiani », *Mélanges de l'école française de Rome*, 105/2, 1993, p. 863-886 ; puis un second est le fruit d'une thèse de *laurea* réalisée en 2017 à l'Université de Rome Sapienza par Daphne Grieco, *Il 'De gestis Domini Salvatoris' nella tradizione manoscritta italiana*.

disciple Jean de Salerne. La plus vieille version, l'*Epistolarium A*, ne comprend que les lettres latines et est transmise par un manuscrit du XIV^e siècle conservé à Venise (Marciana Cod. Lat. III, 107). Ce codex contient aussi une *Vita* de Simone écrite par Jean de Salerne. Un second manuscrit vénitien daté du XV^e siècle (Marciana Cod. Lat. III, 108), l'*Epistolarium B*, regroupe l'ensemble des lettres latines (excluant la *Vita*) en plus d'une lettre écrite en vernaculaire. Cette version fut recopiée dans deux autres manuscrits datés du XVI^e siècle¹⁸. Enfin, l'*Epistolarium* est complété par deux autres lettres vernaculaires contenues dans un manuscrit conservé au Vatican (Biblioteca Apostolica Vaticana Reg. Lat. 1744), dans lequel on retrouve aussi une règle religieuse (*Regola*) vernaculaire rédigée par Simone et destinée à une noble femme de Rome.

- Outre la *Regola*, une série de courts textes, assemblés sous l'étiquette d'*opuscula*, sont transmis par les manuscrits de l'*Epistolarium*. Il y a d'abord la *Visio fratris Simonis* (compris dans l'*Epistolarium A* et *B*) ; ensuite deux brefs traités *Tractatus de decem praeceptis* et *Peccata cordis, oris, operis et omissionis* (dans l'*Epistolarium A* seulement) ; et enfin deux courts commentaires *Ambulabat Jesus in Galilaeam* et *Serpit occulta tabes* (dans l'*Epistolarium B* seulement).
- Enfin, nous avons trois *laude* attribuées à Simone, toutes écrites en italien vernaculaire. La plus répandue des trois, *Jhesus nostra speranza*, est présente dans une dizaine de manuscrits et accompagne toujours le *laudario* du poète franciscain Jacopone da Todi. Les deux autres, *L'anima che disigiosa* et *Anima tenerella* sont uniquement transmises par un manuscrit iacoponien conservé à Florence (Biblioteca Nazionale Centrale, Mgb. II.VI.63).

¹⁸ L'un est aujourd'hui conservé à Vienne (Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 11790) et l'autre à Munich (Bayerische Staatsbibliothek, Clm 123).

À l'inverse du travail éditorial, le travail proprement historique sur Simone Fidati est plutôt limité. En 1921, l'Allemand Alfons Victor Müller a suggéré qu'il serait une source importante de la théologie protestante de Martin Luther¹⁹. Cette proposition a cependant été battue en brèche par Nikolaus Paulus qui a jugé impossible de démontrer une connexion directe entre les deux frères augustins²⁰. Après Nicola Mattioli, le deuxième travail d'envergure sur Fidati est le fruit de la thèse de la sœur augustine américaine Mary Germain McNeil, qui propose un examen approfondi du *De gestis Domini Salvatoris*²¹. Publiée en 1950, cette étude offre notamment un très utile « biographical sketch » en guise d'introduction, ainsi qu'une analyse stylistique fort intéressante du vocabulaire de l'œuvre. Il s'agit toutefois d'une lecture essentiellement théologique du *De gestis* qui laisse malheureusement peu de place au contexte et aux implications proprement historiques de sa rédaction. Outre son activité de prédication et sa spiritualité, c'est l'association de Simone avec une des figures de proue de la frange dite spirituelle de l'Ordre franciscain, Ange Clareno, qui retient l'attention des chercheurs²². L'image de Fidati comme prédicateur dissident et subversif culmine avec la parution en 1991 d'un article dont le titre pose ouvertement la question de son orthodoxie : « Simone da Cascia, un 'rebellis ecclesiae' ? »²³. Dans

¹⁹ Alfons Victor Müller, « Une fonte ignota del sistema di Lutero (il beato Simone da Cascia e la sua teologia) », *Bilychnis*, 10, 1921, p. 6-53.

²⁰ Nikolaus Paulus, « Simon Fidati von Cascia und sein Verhältnis zu Luther », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 46, 1922, p. 169-176 ; puis réaffirmé dans Willigis Eckermann, « Simon Fidati von Cascia und sein Bemühen um Reform », dans Willigis Eckermann et Carolin Oser-Grote (dir.), *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo ; atti del congresso internazionale in occasione dell'VIII centenario della nascita (1295 - 1347), Cascia (Perugia) 27 - 30 settembre 2006*, Rome, Institutum historicum Augustinianum, 2008, p. 177-196.

²¹ Mary G. McNeil, *Simone Fidati and his De gestis Domini Salvatoris*. Washington, The Catholic University of America Press, 1950.

²² Enrico Menestò, « Fidati Simone », *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 47, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1997, p. 406-410 ; Pietro Bellini, « Simon Fidati de Cascia », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 14, Paris, Beauchesne, 1989, col. 873-76 ; Guilia Barone, « Simon Fidati von Cascia », *Lexikon des Mittelalters*, vol. 7, Munich, LexMA, 1995, col. 1916 ; Mary G. McNeil, « Fidati (Simone) de Cascia », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, vol. 16, Paris, Letouzey et Ané, 1967, col. 1409-11.

²³ Dinora Corsi, « Simone da Cascia, un 'rebellis ecclesiae' ? », *Archivio storico italiano*, 149, 1991, p. 739-781.

cet article, l'historienne Dinora Corsi soutient que Simone Fidati est un exemple montrant que le « vent des Spirituels » a traversé plusieurs ordres religieux en Toscane au XIV^e siècle. Enfin, le jalon le plus récent des études fidatiennes est issu du travail de l'éditeur Willigis Eckermann et de sa collègue Carolin Oser-Grote qui ont publié une série de contributions visant à faire connaître l'ermite de Cascia, en plus d'organiser un colloque et de diriger un recueil d'articles à son sujet²⁴. Grâce aux efforts d'Eckermann et de ses collègues, Simone Fidati peut désormais être l'objet d'une étude dédiée et être valorisé comme jalon important de l'histoire religieuse du *Trecento* italien²⁵.

Ce que l'on peut cependant regretter dans toutes ces recherches, c'est qu'à l'exception de la tentative de Dinora Corsi, aucune étude n'offre de perspective historique globale sur le personnage. Les travaux se contentent de répéter inlassablement une vulgate biographique qu'on peine à distinguer du récit hagiographique et se résument bien souvent à traiter d'un aspect spécifique de la pensée fidatienne. Cette thèse entend donc pallier à cette lacune en proposant une étude proprement historique dédiée à Simone Fidati. Il s'agira de jeter une nouvelle lumière sur l'environnement du personnage afin de mieux appréhender son rôle dans la société italienne du XIV^e siècle. Dans quels réseaux de sociabilité s'est-il inséré ? Comment transmettait-il son message ? Qui composait son auditoire ? Il conviendra en outre de s'interroger sur les dynamiques religieuses qui l'ont porté et sur les mouvements intellectuels dont il s'est inspiré.

²⁴ Willigis Eckermann et Carolin Oser-Grote (dir.). *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo...*, op. cit. et Carolin Oser-Grote et Andreas E. J. Grote (dir.), *Simon Fidati von Cascia OESA. Augustinische Theologie und Philosophie im späten Mittelalter*, op. cit. Pour les autres contributions périodiques, voir la bibliographie.

²⁵ Il convient de signaler le travail d'Isabella Gagliardi qui réfère régulièrement à Simone Fidati dans ses articles sur la religion au XV^e siècle, cf. « La 'christiformitas' di Veronica da Binasco nel solco della tradizione agostiniana di Simone da Cascia », dans Alessandra B. Romagnoli, Emore Paoli et Pierantonio Piatti (dir.), *Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2016, p. 341-354 et « Dibattiti teologici e acculturazione laicale nel tardo medioevo », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 75, 2003, 23-64.

Le cœur de l'enquête vise à comprendre comment le message d'un homme a pu recevoir un écho au sein d'un groupe de personnes aux origines aussi diversifiées, entre les riches familles aristocratiques et les pauvres prostituées repenties. Étudier un humble frère comme Simone Fidati plutôt qu'un grand nom de l'histoire religieuse médiévale nous permet d'observer comment l'activité pastorale se déroulait dans un cadre quotidien, comment un enseignement spirituel déterminait les pratiques d'hommes et de femmes dans un contexte localisé. Cette étude relève de l'anthropologie historique en ce qu'elle cherche à comprendre la manière dont un système de représentation génère des comportements spécifiques. D'abord mise en place par Margaret Mead après la Seconde Guerre mondiale, cette approche permet de surmonter l'impossibilité d'accéder à un terrain de recherche par le biais d'une enquête culturelle « à distance »²⁶. Si Mead avait en tête une distance géographique, son approche vaut tout autant pour une distance chronologique. En effet, bien qu'il soit impossible d'assister au phénomène communautaire inspiré par Simone Fidati comme le ferait un anthropologue de terrain, il est tout à fait possible de l'approcher à la manière d'un historien tout en conservant un point de vue anthropologique. Repérer les systèmes de représentation et les modes de vie communautaires constitue le travail essentiel de l'anthropologue, et les situer au sein de développements historiques revient à l'historien. Cette approche vise à faire d'un corpus de sources un terrain où l'on peut observer les comportements et les attitudes des acteurs du passé. Comme le précisent Jacques Le Goff et Jacques Berlioz, les historiens-anthropologues confèrent une place beaucoup plus large à la notion de relation et de réseau, et leur méthode repose sur l'exploitation de sources de natures diverses (textes pratiques, normatifs, narratifs, figuratifs) ; toutefois, cette démarche demande une réflexion théorique préalable sur le type d'indications que l'on peut en extraire²⁷.

²⁶ Margaret Mead (dir.), *The Study of Culture at a Distance*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.

²⁷ Jacques Berlioz et Jacques Le Goff, avec la collaboration d'Anita Guerreau-Jalabert, « Anthropologie et histoire », dans *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Paris, Seuil, 1991, p. 269-304.

La perspective anthropologique adoptée ici nous amène à poser la question du lien social : qu'est-ce qui réunit les gens entre eux ? Une partie de la réponse concerne les émotions, le partage social des émotions. Selon le psychologue Bernard Rimé, le partage social de l'émotion implique deux éléments : la réévocation de l'émotion sous forme d'un langage socialement partagé, et la présence, au moins à un niveau symbolique, d'un partenaire auquel cette réévocation est adressée²⁸. Les recherches de Rimé ont pour la première fois établi que « l'expérience émotionnelle s'accompagne d'une manière presque indissociable chez la personne qui l'a vécue d'une propension à traduire cette expérience en paroles et à la partager socialement »²⁹. Dans cette perspective, l'émotion est au cœur de la fabrique sociale des individus. Bien différente de notre émotion moderne, l'émotion médiévale est un mouvement de l'âme toujours jugé à l'aune de sa valeur morale car chaque état affectif peut être porteur soit d'un vice soit d'une vertu, déterminant ainsi les chances d'atteindre le salut. Ainsi, la vie spirituelle d'un chrétien du Moyen Âge est un cheminement selon la vertu, vers la connaissance et l'amour de Dieu. Comme la voie vers le salut a été tracée par Dieu lors de son incarnation en Jésus, et dont l'expérience humaine a été transmise par les Évangiles, l'objectif d'un prédicateur est d'enseigner cette expérience de manière à recréer la communauté de salut réunie autour du Christ. Le partage de ces expériences évangéliques est un partage d'émotions car on a tendance à les exprimer en termes affectifs afin de mieux les communiquer à ses proches. De fait, cette communication est socialement codée selon un langage symbolique dont la référence principale est la Bible. Cette thèse vise donc à décrypter la manière dont un prédicateur transmet des expériences affectives à ses auditeurs dans le but de créer une unité émotionnelle salutaire.

La voie vers le salut est affective en ce que l'âme chemine dans un mouvement qui passe d'affects en affects. Comme l'explique Simone Fidati, l'âme progresse avec

²⁸ Bernard Rimé, *Le partage social des émotions*, Paris, Presses universitaires de France, 2009 [2005], p. 87.

²⁹ *Ibid.*, p. 109.

ce qu'il appelle les « pieds » que sont l'*affectus* et l'*intellectus*³⁰. Si l'intellect est la faculté de comprendre, l'affect est la faculté de ressentir. *Affectus* est la forme substantivée du verbe *afficere* (*ad-facere*) qui signifie affecter. On y voit bien la connotation de mouvement, transmise par le préfixe *ad*. Ainsi, si l'émotion est le mouvement spirituel en tant que tel, celui-ci est composé d'états bien souvent identifiés comme des *affectus*. Ce terme est donc hautement polysémique et sert autant à désigner la sensibilité générale de l'homme que ses états affectifs³¹. Ainsi, l'*affectus* est à la fois le lieu et l'objet du mouvement émotionnel. La centralité des affects dans la vie spirituelle est notamment mise en valeur dans le passage suivant, où Simone Fidati commente l'épisode de la Cène, lorsque Jésus lave les pieds des apôtres :

On avance avec les pieds, on court et on se tient debout, toute la charge du corps se repose sur eux, de même que chacun est mu par ses propres affects (*affectibus suis*), on se hâte vers quelque chose, on se tient debout sur quelque chose, et à l'image d'une empreinte laissée par le pied, la vie et l'action des hommes est ainsi fondée dans les affects. Il convenait donc que ces pieds soient lavés par les mains divines, car, sans la puissance divine, il est impossible que soit purgé l'affect des hommes³².

On remarque bien dans ce passage les deux acceptions du terme : l'homme est mu par ses affects et la vie spirituelle vise la purification de son affect. Une des conséquences de la Chute de l'homme est d'avoir l'âme perturbée et désordonnée par le vice suscité par les passions de la chair ; il s'agit d'un fondement essentiel de l'anthropologie religieuse chrétienne que l'Occident latin a hérité d'Augustin. À la différence des

³⁰ *De gestis, Septimus liber De similitudinibus*, ch. 4, vol. 3, p. 257 : « Quid pedes, nisi affectus et intellectus, quibus anima invise movetur ? ».

³¹ Sur l'*affectus*, l'étude principale est celle de Damien Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005 ; en amont, voir Jean Châtillon, « Cor et cordis affectus », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 2, Paris, Beauchesne, 1953, col. 2288-2300.

³² *De gestis, Tertius decimus liber De passione et morte salvatoris nostri*, ch. 20, vol. 6, p. 49 : « Pedibus itur, curritur et sistitur et super ipsos quiescit corporis tota moles, sic affectibus suis unusquisque movetur, festinat ad aliquid, sistit in aliquo, et velut in basibus, sic in affectibus agenda hominum vita fundatur. Quos lavari expedit divinis manibus, non enim nisi divina potentia potest hominum purgare affectus ».

affects qui sont des états spirituels, les passions sont plutôt des états liés à la nature charnelle de l'homme, son côté animal pourrait-on dire. Toutefois, si les passions peuvent susciter des mouvements dans l'âme, elles sont généralement perçues de façon négative par un auteur comme Simone Fidati en raison de leur nature peccamineuse. Le terme *passio* renvoie le plus souvent à la forme substantivée du verbe souffrir (*pati*), ce qui fait qu'une passion peut désigner autant la douleur et la libido que la faim et la soif. Il importe donc aux chrétiens de suivre les enseignements du Christ afin de purger leur affect des influences peccamineuses. Comme il n'y a qu'un seul Dieu, la voie vers le salut est elle aussi unique. À l'instar de ce qu'Augustin affirme dans son *De doctrina christiana*, la *via Christi* qui mène à la rédemption n'est pas une voie faite de lieux, mais d'affects³³. Aux yeux de Fidati, c'est une voie simple que chaque chrétien doit partager, ce qui implique le partage des émotions qui balisent ce parcours. Le rôle du directeur spirituel est alors de diriger les âmes de ses ouailles sur cette voie évangélique. En abordant la problématique des émotions par le biais de la direction spirituelle, il sera moins question de faire une histoire de l'émotion que de faire une histoire qui *tienne compte* de l'émotion, soit de faire une histoire qui prenne en compte cet aspect si important de la vie humaine, et dont nous retrouvons les traces partout dans les textes.

L'idéal spirituel de Simone Fidati, fondé sur une anthropologie d'origine augustinienne, a grandement été influencé par son maître Ange Clareno. Ce dernier est un frère franciscain ayant fait dissidence à son ordre sur fond de tensions concernant l'observance stricte de la règle de saint François. Au tournant du XIV^e siècle, l'opposition entre les franges spirituelle et conventuelle de l'Ordre des frères mineurs provoque une grave crise religieuse nécessitant l'intervention des papes. Cette crise atteint son paroxysme en 1318 avec la condamnation pontificale du mouvement et l'exécution de quatre frères spirituels à Marseille. De fait, au moment

³³ Augustin, *Doctrina christiana*, trad. Gustave Combès et Jacques Farges, Bibliothèque Augustinienne 11.2, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, I, 17, p. 200 : « Porro quoniam in via sumus, nec via ista locorum est, sed affectuum ».

où Simone côtoie Ange Clareno, celui-ci n'est officiellement plus un frère mineur bien qu'il persiste à vivre selon la règle franciscaine, considérée comme équivalente à l'Évangile. Le principal legs clarénien reçu par Fidati est ce primat accordé à un mode de vie évangélique, l'idéal d'imitation du Christ. Toutefois, cet idéal a été « démocratisé » par Simone afin que toute personne, laïc ou religieux, homme ou femme, puisse vivre en conformité avec la vie menée par Jésus sur Terre.

L'objectif principal de cette thèse est d'interroger les ancrages sociaux de la spiritualité de Simone Fidati da Cascia dans le contexte toscan de la première moitié du XIV^e siècle. La démonstration se déroulera en trois temps. Dans un premier temps, il conviendra de définir et de situer la doctrine spirituelle fidatienne, à la croisée de l'histoire de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin et de celle du mouvement dissident des Spirituels franciscains. Cette partie de la thèse, qui retracera les étapes de la vie de Simone en ordre chronologique, nous amènera à analyser les implications religieuses de la conversion de Simone à la spiritualité clarénienne : d'abord quant à son éducation (chapitre 1) puis quant à son rapport à l'ordre des ermites de Saint-Augustin (chapitre 2) ; ensuite, il s'agira de vérifier la mesure dans laquelle le message rigoriste de sa prédication a provoqué des tensions à Florence, notamment au sujet de l'eschatologie, et si sa conception stricte de la pauvreté apostolique a jeté un doute quant à son orthodoxie (chapitre 3) ; enfin, nous verrons comment son disciple Jean de Salerne a dépeint et justifié le comportement intransigeant de son maître dans sa *Vita* (chapitre 4). Ces chapitres serviront à démontrer que Simone Fidati était un véritable Spirituel augustin, c'est-à-dire qu'il était, à l'image de Clareno, un frère cherchant à vivre une vie religieuse selon la plus stricte observance de la règle à laquelle il était voué, quitte à avoir des ennuis avec les autorités hiérarchiques de son ordre. Cette section entend apporter une nouvelle coloration à l'histoire de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin qui, à l'image du

travail effectué par Erik L. Saak³⁴, tend à suivre l'histoire de sa branche scolastique sans accorder d'importance à sa branche spirituelle malgré son rôle important dans la mise en place du mouvement de l'observance à la fin du XIV^e siècle.

Dans un deuxième temps, il conviendra d'identifier les vecteurs de l'action politique de Simone Fidati à Florence. Puisqu'il entendait démocratiser la spiritualité rigoriste d'Ange Clareno, Fidati devait nécessairement adapter son propos afin d'atteindre tous les membres de la société florentine. Il s'agira donc d'appréhender les divers modes de diffusion de son message évangélique. Le concept clé au centre de cette partie est celui de théologie vernaculaire. Cette catégorie, développée au chapitre 5, a été conçue pour désigner des textes de nature théologique qui n'émanent ni des écoles ni des monastères. Il s'agit donc de démontrer que Simone Fidati est représentatif de ce courant car il propose une réflexion théologique globale destinée à un public « vernaculaire », soit un public qui n'est pas exclusivement latin et masculin comme l'est celui de la théologie scolastique ou monastique, et dispense cet enseignement en tant que « simplex frater » plutôt que maître d'école. L'implication sociale de Simone à Florence passe surtout par son activité de promoteur de fondations monastiques. Comme on le verra au chapitre 6, il a voulu recréer des déserts urbains afin de faciliter l'intégration de personnes marginalisées au sein de l'Église. Il a donc contribué à fonder un monastère pour ex-prostituées, un autre pour veuves et enfin, il a régularisé une communauté d'ermites qui vivaient de façon irrégulière et s'exposaient ainsi aux critiques des inquisiteurs. L'idéal du désert permettait à ces gens de couper tout lien antécédent avec le monde, de manière à repartir sur de nouvelles bases et de vivre une vie spirituelle menant au salut. Enfin, le chapitre 7 sera dédié à l'implication véritablement politique de Simone Fidati, soit à la manière dont il a formulé son message évangélique afin qu'il soit compris par la classe dirigeante florentine. Nous verrons donc comment il adopte un vocabulaire juridique avec son idéal de *iustitia christiana* et comment il élargit le cadre

³⁴ Eric L. Saak, *High Way to Heaven. The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden, Brill, 2002

communautaire de ses fondations religieuses à l'ensemble de la cité avec la notion d'*urbanitas* chrétienne. À la fin de cette partie, nous aurons une image du projet spirituel de Simone Fidati qui fait une place à chaque membre de la société florentine et dont les ressorts spirituels répondent à des besoins spécifiques liés au contexte historique propre aux années 1330-1340.

Dans un troisième temps, nous nous intéresserons à l'émotion au centre du projet de vie spirituelle commune proposé par Simone Fidati. Il s'agira de voir comment son message évangélique implique des exercices spirituels visant à modeler l'âme des fidèles de manière à ce qu'ils partagent tous les mêmes normes et pratiques affectives. Dans un contexte chrétien, la Bible est le fondement de toute connaissance et de toute pratique de direction spirituelle. Méditer les textes sacrés implique à la fois de les comprendre, de les mémoriser et de les mettre en œuvre. La prédication vise ces mêmes objectifs. Cette pratique s'ancre dans la technique rhétorique, laquelle est entendue moins comme manière d'orner les textes que comme un cheminement éthique passant par l'enseignement (*docere*), le plaisir (*placere*) et le ressenti (*movere*). Ainsi, la direction spirituelle, en tant que discours d'édification éthique, se structure de manière rhétorique et ses techniques sont mobilisées autant dans le discours du prédicateur que dans sa réception chez l'auditeur. Le chapitre 8 visera donc à expliquer comment le directeur spirituel agit comme un maître de vie affective, comme un véritable thérapeute avant la lettre. Puisque le discours éthique tire sa matière de la Bible, le prédicateur fait aussi office d'exégète : il doit extraire des textes sacrés les modèles de comportement et en exposer les significations. Ainsi, au chapitre 9, il s'agira de montrer comment le discours du prédicateur se transforme en pratiques dans la mesure où il fonctionne comme une méditation. Il offre, en quelque sorte, une *lectio* exégétique à un public qui n'a pas la capacité de faire cet exercice par lui-même. Le chapitre 10 proposera ensuite une analyse phénoménologique de l'exégèse de Simone Fidati afin de voir comment son discours transmet des figures de comportements affectifs devant être adoptés par ses lecteurs-auditeurs. Ces modèles de comportements sont *scriptés* : ils proviennent d'une source

écrite, la Bible, et leur agencement séquentiel suit un ordre prévu d'avance. Comme l'explique Mary Carruthers, la mémorisation des modèles de comportement est facilitée par le fait que ce sont des chemins (*viae*) à parcourir, cheminement accompli spirituellement par la *lectio* et la *meditatio*³⁵. Ces chemins sont émotionnels car ils servent de parcours balisés à l'âme qui, dans son mouvement qu'est l'émotion, passe par divers états affectifs avant de parvenir à l'objectif ultime qu'est la conformité à la figure du Christ, synonyme de salut. Ainsi, ce qui crée la communauté de salut est le partage de scripts émotionnels mémorisés à la suite de lectures et de prêches, lesquels fournissent les comportements et les ressentis à adopter face aux diverses situations de la vie courante. Plutôt que d'aider à la « construction de l'individu », la direction spirituelle de Simone Fidati implique au contraire une déconstruction de la personnalité individuelle pour qu'elle se fonde dans une communauté de salut. L'objectif des pratiques spirituelles est de prendre conscience des défauts propres à la nature pécheresse de l'homme et de s'en guérir en conformant la volonté humaine à celle de Dieu. Le chapitre 11 abordera donc la notion de *christiformitas*, soit la conformité à la figure du Christ, et en quoi elle est une pratique influencée par la notion grecque d'*apatheia* (l'impassibilité), dont les fondements sont transmis à Simone Fidati par le biais des traductions de traités spirituels d'origine orientale réalisées par Ange Clarena. De fait, si l'atteinte de la christiformité passe par l'expérience émotionnelle, l'idéal à atteindre est un état où l'âme est impassible, lorsqu'elle est complètement détachée de la volonté et des affects humains. Il ressort de cette partie que ceux qui adoptent sincèrement le projet de Simone et pratiquent ces exercices spirituels sont spirituellement marqués par le Christ. Ce marquage est donc le signe d'appartenance à une véritable famille spirituelle, famille qui est responsable de la transmission de la mémoire de Simone Fidati.

³⁵ Mary Carruthers, Mary Carruthers, *The Craft of Thought : Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge, Cambridge university press, 1998.

PREMIÈRE PARTIE.

SIMONE FIDATI DA CASCIA, UN SPIRITUEL AUGUSTIN ?

L'objectif de cette première partie est d'établir l'arrière-plan historique de la spiritualité de Simone Fidati. À cette fin, il conviendra de retracer son parcours, de sa naissance à Cascia à sa mort à Rome, et d'identifier les individus et événements qui ont inspiré et orienté sa vie spirituelle. En lien avec l'objectif de comprendre les rapports entre spiritualité et société, cette partie entend illustrer la manière dont le contexte historique et les relations interpersonnelles peuvent influencer une réflexion spirituelle et la vie religieuse qui l'accompagne.

Ange Clareno est sans contredit l'homme qui a eu le plus d'impact sur la vie de Simone Fidati. Dans une lettre écrite en réaction à sa mort en 1337, Simone le qualifie de « singulière lumière des hommes, source de doctrine » et affirme qu'il « est vrai qu'il avait Ange pour nom, mais il est encore plus vrai qu'il vivait comme un ange »³⁶. À la fin de cette lettre destinée à son disciple Jean de Salerne, Fidati lui passe la commande d'assembler les divers lettres et écrits de Clareno pour compiler un volume honorifique dont le but est de conserver et de transmettre sa mémoire³⁷. De fait, il semble donc que Jean de Salerne, sous l'impulsion de Simone, soit

³⁶ *Epistularium*, ep. 11, vol. 8, p. 294 : « Nam extinctum est hominum singulare lumen, sed origo manet in Patre. Siccata est praecipua vena doctrinae, sed manet in Filio viva » et « Et vere Angelus nomine, sed verior re, qui illorum vitam, quantum est possibile, imitabatur in omnibus super terram ».

³⁷ *Ibid.*, p. 294-295 : « Sed quia aliquarum epistularum et dictorum eius est memoria super terram, quas, ut potui, studui aggregare, tam aliis quam mihi directas, nolens ut eius memoria totaliter de saeculo deperiret, tuae benignitati transmitto, quatenus, cum tibi vacaverit non alio occupatus, paulatim scribas bona littera in carta edina aut pecorina volumen bonum et honorificum faciendo, cum intendam, si qua de ipso invenire potero ac procurare, sempiternae mandare memoriae ».

l'homme derrière l'*Epistolarium* clarénien³⁸. Enfin, le franciscain Barthélemy de Pise indique dans son œuvre *De conformitate vitae beati Francisci*, composée vers 1390, que Clareno était le maître de Simone Fidati et mentionne cette même lettre de lamentation³⁹.

Ange Clareno est surtout connu en tant qu'un des chefs de file d'un mouvement dissident franciscain, mieux connu sous le nom de mouvement fraticelle⁴⁰. Cette dissidence est née du conflit entre les franciscains dits Spirituels et ceux dits Conventuels autour de la question de l'application stricte d'une vie de pauvreté, à l'image du saint fondateur de l'ordre, François d'Assise. Dans son *Histoire des sept tribulations de l'Ordre franciscain*, Clareno divise les franciscains entre ceux qui cherchent à observer la règle de François à la lettre et ceux qui sont prêts à faire des compromis afin d'en adapter le degré d'observance en fonction des réalités de la vie quotidienne⁴¹. Dans une lettre faisant office de testament spirituel, Ange Clareno évoque Pierre de Jean Olivi comme dépositaire de l'esprit de François d'Assise et déclare avoir mené son existence sous le signe de son magistère⁴². Bien que Simone Fidati ne soit pas franciscain, l'enseignement spirituel rigoriste d'Ange Clareno a

³⁸ Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno...*, *op. cit.*, p. 299.

³⁹ Bartolomeo da Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, dans *Analecta Franciscana*, 4, 1906, p. 336 : « Hic [Clareno] in praedicatione e aliis magister fuit fratrem Simonis da Cassia Ordinis eremitarum, predicatoris famosi, prout in quadam epistola lugubri de morte dicti fr. Angelis asserit ipse frater Simon ».

⁴⁰ Decima Douie, *The nature and the effect of the heresy of the Fraticelli*, New York, AMS Press, 1978 [1932] et plus récemment, David Burr, *The Spiritual Franciscans : From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.

⁴¹ Angelo Clareno, *Liber chronicarum sive tribulationem ordinis minorum*, Giovanni Boccali (éd.), Assise, Edizioni Porziuncola, 1998, p. 126-127 : « Sed inimicus homo zizaniam superseminare in religione conabitur, et intrabunt multi religionem, qui non Christo sed sibi vivere incipient et carnis prudentiam polus quam fidei et regulae observantiam sequentur ».

⁴² *Angeli Clareni Opera I. Epistole, ep. 43*, Lydia Von Auw (ed.), Rome, Nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 1980, p. 204 : « Et quia, Christo docente, cognovi iam fere sunt anni XL elapsi, quod Pater misericordiarum et luminum decreverat in homine Dei P(etro) Olivi ponere spiritum fundatoris, ideo subesse, sequi et conformare me ei tanquam nuntio signato primi lapidis angularis Francisco, integre et cordaliter amo ». Sur Pierre de Jean Olivi, voir David Burr, *The persecution of Peter Olivi*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1976, puis Alain Boureau et Sylvain Piron (dir.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999.

largement orienté sa conception de la vie religieuse en insistant sur l'importance d'obéir à une règle de façon stricte ainsi qu'à suivre les enseignements de l'Évangile. En effet, dans son histoire de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin, David Gutiérrez qualifie Simone de « professeur de vie spirituelle plutôt sévère »⁴³. Au sein d'un ordre où l'avancement scolaire est une priorité et où privilèges et exemptions sont fréquemment accordés à cet effet, on retrouve chez les augustins les mêmes problèmes de respect de la vie régulière que ceux observés chez les franciscains. Bien qu'on n'y retrouve pas la même dynamique d'affrontement ouvert, les nombreux appels des prieurs généraux à observer la règle augustine de manière stricte témoignent d'un écart entre un idéal de rigueur et des pratiques jugées laxistes. Par rapport à cette polarité, Simone Fidati se classe résolument dans le camp des rigoristes. Ainsi, je propose de qualifier Fidati de Spirituel augustin, à l'image de ce qu'a été Ange Clareno chez les frères mineurs, mais sans que cette position l'ait mis au ban de son ordre, comme cela a été le cas des Spirituels franciscains. Afin de découvrir ce qui a mené Simone Fidati à adopter un tel positionnement religieux, il conviendra de revisiter les moments clés de sa vie spirituelle et ainsi comprendre comment ceux-ci ont balisé son parcours en tant que *religiosus*. Ces moments sont au nombre de trois : sa conversion à la spiritualité clarénienne, la crise spirituelle suscitée par son désir d'abandonner la prédication et la mort de Clareno. Ces moments charnières nous permettent de pénétrer l'idéologie qui guide Simone au cours de sa vie. Les éléments idéologiques qui le définissent en tant que Spirituel, et qui seront abordés dans l'ordre au fil des chapitres, sont les suivants : son rapport à la philosophie scolastique (chapitre 1), sa conception de l'obéissance (chapitre 2), l'importance de la vertu de pauvreté et la place accordée à l'eschatologie (chapitre 3). Enfin, lors d'un dernier chapitre, la question de la postérité de l'enseignement spirituel de Fidati sera posée. Il s'agira alors d'analyser l'image que Jean de Salerne transmet

⁴³ David Gutiérrez, *The Augustinians in the Middle Ages 1256-1356*, Villanova (PA), Augustinian Historical Institute, 1984. [Traduit par Arthur Ennis et originalement paru sous le titre *Los Agustinos en la edad media 1256-1356*, Rome, Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, 1980], p. 111.

de son maître dans la *Vita* et d'identifier les vecteurs de la transmission de son enseignement après sa mort.

La source principale concernant la vie de Simone Fidati est une *Vita* rédigée par son disciple Jean de Salerne. Bien qu'elle contienne de nombreuses anecdotes révélatrices du caractère de Fidati, ce document intitulé *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis de Cassia* est problématique puisqu'il n'offre aucune indication chronologique. Ainsi, il convient d'en faire une utilisation prudente et de distinguer les éléments topiques de la littérature hagiographique des éléments nous renseignant sur la vie historique du personnage. À cette fin, il sera nécessaire de conjuguer la *Vita* à d'autres sources dans le but d'établir un cadre de lecture critique.

La chronologie du parcours de Simone Fidati est composée d'incertitudes. En effet, seuls cinq repères spatio-temporels certains permettent de le baliser : il était à Florence en 1333 pour la rédaction de *L'Ordine della vita cristiana*, puis à Subiaco auprès d'Ange Clareno en 1334 ; à Rome en 1338 pour commencer la rédaction du *De gestis Domini Salvatoris* et de retour à Florence en 1342 où il a écrit sa seule lettre datée ; enfin, il était de nouveau à Rome en 1347 lorsqu'il tomba malade. De plus, grâce aux indications de l'*Epistolarium*, sa présence est attestée en d'autres lieux (Pérouse, Cascia, San Quirico et Sienne) sans précision chronologique. Enfin, dans la *Vita*, Jean de Salerne mentionne deux villes (Foligno et Gubbio) où son maître aurait prêché et exercé une activité pastorale, mais sans aucune trace documentaire pour en témoigner. On constate ainsi que le cadre géographique de son parcours est limité à l'Italie centrale (voir Figure 1).

Avant d'entreprendre notre périple, il peut être utile d'en indiquer maintenant le point d'arrivée : le lieu de la mort de Simone Fidati. L'idée est d'illustrer dès maintenant le niveau d'incertitude des informations entourant sa vie, même sur un élément aussi fondamental. Bien que Jean de Salerne n'évoque pas la mort de Simone dans la *Vita*, la date du 2 février 1348 est mentionnée dans la préface du *De gestis*

*Domini Salvatoris*⁴⁴, date retenue par l'hagiographie. Le lieu du décès est toutefois sujet à débats entre Rome et Florence. Comme la préface mentionne que Simone est tombé malade à Rome à la veille de l'Ascension en 1347, il est fort probable qu'il y soit resté jusqu'à sa mort en février de l'année suivante, du fait de la difficulté d'un voyage à Florence dans cet état. Toutefois, en continuité avec la tradition historiographique de l'Ordre augustin, Nicola Mattioli défend l'hypothèse d'une mort à Florence⁴⁵. Cette version est basée sur la découverte d'une inscription indiquant que le cadavre de Simone aurait été exhumé des murs du monastère Santa Elisabetta delle Convertite lors de sa réfection en 1704⁴⁶. Toutefois, la présence de ses restes est attestée à Cascia, où l'urne fut ouverte pour vérification dès 1654, puis de nouveau en 1679, en 1812 et en 1834⁴⁷. Ainsi, l'hypothèse la plus plausible est que les restes de Simone soient passés par ces trois villes : après sa mort à Rome, ils furent transportés à Florence pour reposer dans l'un des monastères qu'il a contribué à fonder, puis ont été en partie rapatriés à Cascia où ils font toujours l'objet d'un culte local⁴⁸. Cet exemple montre donc à quel point l'information concernant Simone Fidati est incertaine et même parfois contradictoire, d'où la nécessité d'avoir recours à des suppositions logiques pour combler les vides documentaires.

⁴⁴ *De gestis, Praefatio Johannis de Salerno*, vol. 1, p. 3 ; Nicola Mattioli, *Il beato Simone...*, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁵ Nicola Mattioli, *Il beato Simone...*, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁷ Mary G. McNeil, *Simone Fidati and his De gestis...*, *op. cit.*, p. 36 et Adolfo Morini, « Il primo centenario del Decreto di conferma del culto al B. Simone da Cascia », *Bolletino Storico Agostiniano*, 9, 1933, p. 131-136.

⁴⁸ Adolfo Morini rapporte avoir lu sur un parchemin aujourd'hui perdu que Jean de Salerne avait personnellement transporté le corps de Simone à Cascia avec ses reliques, « Il primo centenario... », *op. cit.*, p. 133.

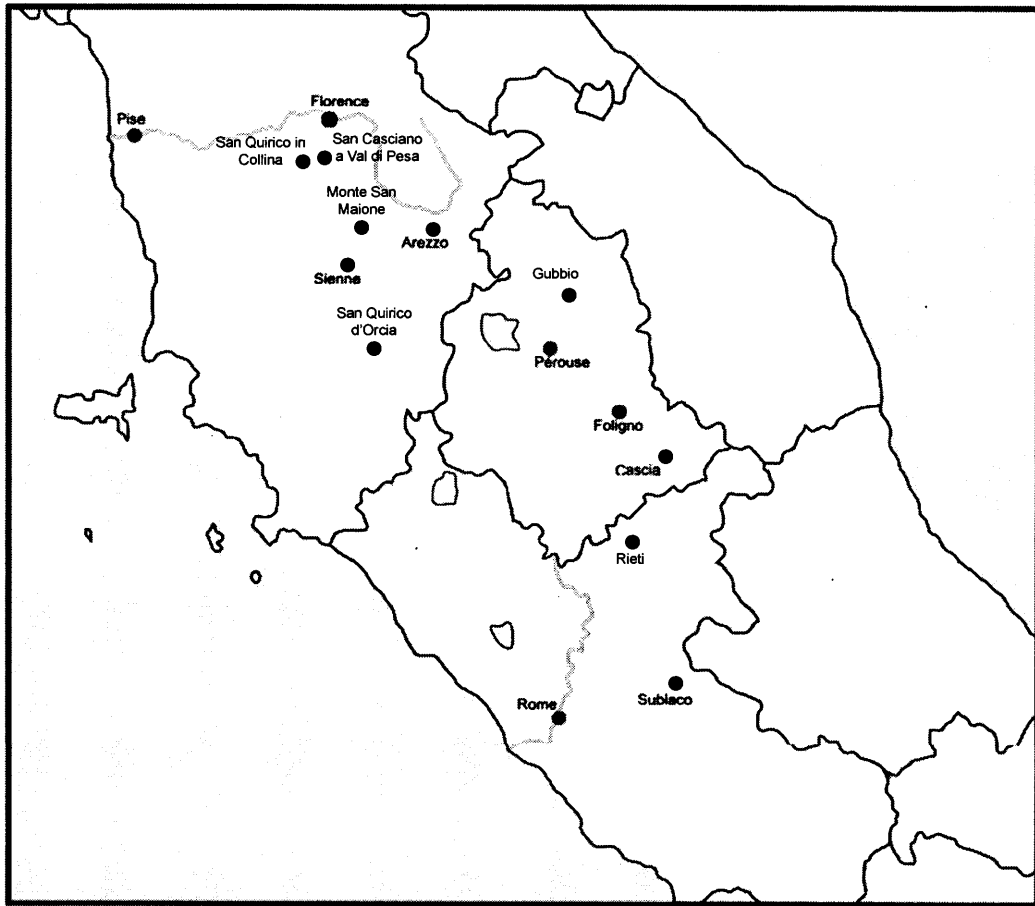


Figure 1.1 Lieux visités par Simone Fidati

CHAPITRE I

LA JEUNESSE DE SIMONE FIDATI : DE CASCIA A FLORENCE

La jeunesse de Simone Fidati est une vaste zone d'ombres dont le détail et la chronologie nous échappent à peu près complètement. Seuls deux événements permettent d'en discerner quelques contours : sa conversion à une vie spirituelle rigoriste et une pénitence accomplie à Rome. Ainsi, à partir des indices laissés par Jean de Salerne lorsqu'il en fait la narration dans la *Vita*, il est possible d'établir une chronologie de la jeunesse de Fidati, entre sa naissance à Cascia et son arrivée à Florence. Dans un premier temps, il s'agira d'aborder l'éducation de Simone et l'épisode de sa conversion. Dans un deuxième temps, les informations concernant l'épisode de la pénitence serviront à proposer une hypothèse quant aux dates de cet événement charnière, qui nous permettra aussi d'établir sa date de naissance. Enfin, dans un troisième temps, il conviendra d'exposer le contexte de la rencontre entre Simone Fidati et Ange Clareno afin d'en comprendre les implications spirituelles et religieuses.

1.1 Éducation et conversion

L'épisode de la conversion de Simone Fidati est bien connu car il est non seulement relaté par Jean de Salerne, mais aussi par Simone lui-même dans un passage autobiographique contenu dans le *De gestis* :

Je fus un jeune homme doté d'un certain talent et je me consacrai à ces sciences [philosophiques et séculières] comme les jeunes de mon âge, croyant ainsi plaire au Seigneur et devoir de la sorte accomplir une vie parfaite. Alors que je voyais à peu près tous mes collègues s'élancer dans cet abîme ténébreux, il arriva

un certain jour dans mes tendres années, tandis que je portais tous mes livres de science naturelle sous mon manteau afin de pouvoir relire avec le plus grand soin ce que j'avais entendu de mon maître, un certain homme dont tous considéraient qu'il menait une vie sainte m'interrogea en disant :

- Que caches-tu donc là, mon frère ?

- Je transporte mes livres de science naturelle, répondis-je. Et lui :

- Cela n'est ni une voie prudente, ni ta vocation, ni le propre des vrais chrétiens, de s'intéresser aux choses de la nature, au lieu de celles de la grâce.

Ayant entendu ces mots, mon cœur fut transformé si rapidement que, même si j'avais voulu, je n'aurais pu rouvrir mes livres de science naturelle ni même, si on me l'avait demandé, en réciter quelque passage. De plus, ce qui est encore plus surprenant, la porte de l'intelligence s'était fermée en moi et, par la disposition du Seigneur Dieu, je m'étais converti aux sujets purement théologiques et me suis débarrassé de ces livres sur lesquels j'avais transpiré en vain et m'étais efforcé de suer.⁴⁹

Laissons pour le moment de côté les implications intellectuelles de sa conversion pour nous concentrer sur le fait que Simone a abandonné son cursus scolaire lors de ses « années tendres », afin de suivre l'enseignement d'un maître spirituel hors du cadre du *studium* mendiant. Cet événement est survenu alors qu'il était un *frater*, soit lorsqu'il était déjà membre de l'Ordre augustin. Dans la *Vita*, Jean de Salerne ajoute un détail précieux quant au moment de cet abandon : « certains auditeurs pouvaient à peine croire qu'il ait très peu étudié dans les arts, dont il n'avait en fait assisté qu'à vingt-cinq leçons (*lectiones*), et desquels il fut admirablement détourné par un certain frère qui possède une bonne foi et miséricordieusement amené à la théologie

⁴⁹ *De gestis Domini Salvatoris, liber octavus, Tractatus de processu peccatoris*, ch. 26, vol. 4, p. 187-188 : « Iuvenis fui aliquali dotatus ingenio, intendebam his scientiis sicut coetanei mei credens ex his placere altissimo atque sic debere perfecta vita peragi. Cum fere omnes collegas eos viderem in hanc tenebrosam voraginem prosilire, accidit autem quodam die in meis teneris annis, me ferentem omnes libros naturales sub chlamyde, ut summa diligentia repeterem, quae audieram a doctore, ut interrogaret me quidam creditus ab omnibus sancta vitae dicens :

- Quid est hoc, quod defers, frater ?

- Libros naturales me ferre respondi.

- At ille : non est haec via tuta neque vocatio tua neque verorum christianorum intendere naturae, sed gratiae.

Verbisque completis tanta celeritate mutatum est cor meum, ut, si voluissem, non potuissem aperire codices naturales nec etiam ex iussu aliquid ex eis memoriae commendare, atque, quod magis mirandum, porta intelligentiae claudebatur, disponente domino deo ad pura theologica me converti, illis omnino dimissis, in quibus frustra sudaveram atque disposueram desudare ».

sacrée »⁵⁰. C'est une précision importante qu'apporte ici Jean : Simone a abandonné très tôt son parcours académique, alors qu'il n'avait pas complété ses études dans les arts libéraux.

À partir de ces quelques renseignements, et en prenant comme référence le parcours type d'un jeune frère augustin, il est possible d'avoir une idée un peu plus claire de la jeunesse de Simone. La *ratio studiorum* d'un étudiant au sein de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin est pour la première fois définie dans les *Constitutiones* établies lors du chapitre général de Ratisbonne tenu en 1290. Les constitutions de Ratisbonne forment la plus importante pièce législative de l'ordre au Moyen Âge. C'est dans le contexte de leur élaboration que le premier grand théologien augustin, Gilles de Rome, instaure un régime d'études dont la structure est demeurée à peu près inchangée au XIV^e siècle⁵¹. Il est établi que l'âge minimal pour entrer dans l'ordre est de quatorze ans, à condition d'avoir une éducation préalable suffisante en latin. S'ensuit une année de noviciat où le jeune frère apprend à prier et à chanter ainsi qu'à se familiariser avec la discipline régulière. À partir du début du XIV^e siècle, chaque province de l'ordre met en place une école, un *studium provinciale*, où sont enseignées la grammaire et la logique, à savoir les arts du *trivium*. Il s'agit d'une formation de trois ans où sont entre autres lus Donat, Priscien, Porphyre, Boèce et Aristote⁵². C'est aussi au cours de ces années que les étudiants reçoivent une première base en philosophie naturelle. Si l'étudiant démontre de bonnes capacités intellectuelles, il est encouragé à poursuivre un enseignement en théologie dans un *studium generale*. Après cinq ans d'études théologiques, où sont principalement lues les *Sentences* de Pierre Lombard, le manuel de base en théologie,

⁵⁰ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 592-593 : « Ita quod aliqui audientes vix poterant credere ipsum in artibus minime studuisse, in quibus vere non audiverit nisi viginti quinque lectiones. A quibus fuit ad non (audiendas) per quendam fratrem bonae fidei possessorem mirabiliter revocatus et ad sacram theologiam misericorditer advocatus ».

⁵¹ Eelck Ypma, *La formation des professeurs chez les ermites de saint Augustin de 1256 à 1354*, Paris, 1956, p. 40 et David Gutiérrez, « Los estudios en la orden agustiniana desde la edad media hasta la contemporanea », *Analecta augustiniana*, 33, 1970, p. 75-149 (p. 79).

⁵² David Gutiérrez, « Los estudios... », *op. cit.*, p. 83.

l'étudiant a le choix de passer un examen pour devenir *lector* et enseigner au sein d'un *studium provinciale*⁵³, ou encore de continuer son cursus pendant dix autres années et devenir *magister* puis *doctor* en théologie, ce qui mène à l'enseignement dans un *studium generale*.

À partir de ce cursus de référence, il est possible d'établir l'hypothèse suivante : doté d'une intelligence précoce, Simone Fidati entra très jeune dans l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin à Cascia et y fit son noviciat avant d'entrer dans un *studium provinciale* et de poursuivre son éducation dans les *artes*. Ayant terminé sa première année de grammaire, il commença les cours de logique où il entra en contact avec Aristote puis, probablement au début de sa troisième année, il fut initié à la philosophie naturelle. C'est à ce moment, après environ vingt-cinq *lectiones*, qu'il rencontra l'homme qui changea sa destinée. Selon le parcours type, Simone aurait au minimum dix-sept ou dix-huit ans lors de cet événement, ce qui peut très bien correspondre à ce qu'il désigne lui-même comme ses « années tendres ». Il faut dès lors exclure la possibilité que Simone Fidati ait commencé le cursus du *lector* dans un *studium generale*, car il devait absolument avoir complété trois années d'arts libéraux avant de pouvoir débiter l'enseignement en théologie, ce qu'il n'a pas fait selon les dires de Jean de Salerne. Comme il n'y avait pas de *studium generale* dans la province augustine de Spolète (où Cascia était située) à l'époque de Simone, force est de conclure que le seul établissement d'enseignement qu'il ait pu fréquenter est l'un des deux *studia provincialia* spolétains, Rieti ou l'Aquilée⁵⁴. Rieti semble alors le lieu le plus probable pour rencontrer un homme spirituel, puisque cette ville est située sur la route entre Rome et l'Ombrie. De plus, il y avait à Rieti une communauté de frères attachée à Ange Clareno, où il a pu entrer en contact avec la doctrine du maître.

⁵³ *Ibid.*, p. 84-85.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 85.

1.2 Hypothèse de datation

Rien ne semble indiquer que Simone Fidati ait passé sa jeunesse ailleurs qu'en Ombrie, dans la province augustine de Spolète. Cela pose donc la question de savoir comment il en est venu à s'installer dans la ville de Florence. Il y a dans la *Vita* un second événement de la jeunesse de Fidati qui, sans être corroboré par une autre source, nous permet d'élaborer une hypothèse sur la chronologie et les déplacements de Simone. Il s'agit d'une pénitence qu'il a dû accomplir à Rome après avoir commis la faute de manger de la viande à l'extérieur du couvent, ce qui allait à l'encontre des dispositions réglementaires de son ordre. Cet épisode est rapporté par Jean de Salerne de la manière suivante :

Pendant les vingt-sept années de sa prédication, jamais il ne fut réprimandé notablement ni corrigé par un de ses prélats, sauf une fois au début de sa prédication, lorsqu'il était adolescent, parce qu'il avait mangé de la viande hors d'un lieu approprié, contre les règlements de l'ordre. Pour cette raison, à la demande et sur l'instance d'un certain satrape qui était jaloux de lui, le prieur général l'assigna presque à contrecœur et avec répugnance à faire quinze jours de grande pénitence à Rome. Là il crût toujours en bonté et devint meilleur dans la bonne réputation. Ainsi, depuis ce temps et à chaque occasion, les prélats lui faisaient connaître avec toute leur bienveillance par écrit ou en parole, selon ce dont il convenait, la fausseté bénigne de ces reproches⁵⁵.

Outre les implications morales de ce passage qui seront analysées au chapitre 4, Jean de Salerne offre des renseignements de première importance quant à la chronologie de la jeunesse de Simone Fidati. En premier lieu, il affirme que sa prédication a duré vingt-sept années et qu'il était encore *adolescens* à ses débuts. Ainsi, comme l'année de son décès en 1348 est bien attestée, sa carrière de prédicateur aurait donc

⁵⁵ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 592 : « infra viginti septem annos suae praedicationis numquam ab aliquo suo praelato fuerit reprehensus notabiliter vel correctus, nisi semel in principio suae praedicationis adhuc adolescens, quia ederat carnes extra locum contra ordinis instituta. Quapropter prior generalis ad petitionem et instantiam cuiusdam satrapae eius aemuli sibi quindecim dies gravioris culpae faciendos in Romana Urbe quasi invitus cum taedio assignavit. Ubi semper sua crevit de bono in melius bona fama, ita quod praelati ex tunc, cum expediebat, quaqua causa sibi scribere sive loqui cognita obloquentium falsitate benigne cum omni mansuetudine faciebant ».

commencé autour de l'année 1320 alors qu'il devait être âgé d'entre vingt et trente ans⁵⁶. De plus, selon les constitutions de l'Ordre augustin, il devait avoir au minimum vingt-quatre ans avant d'être promu au sacerdoce⁵⁷. Enfin, puisque Simone Fidati insiste sur le fait qu'il était plutôt jeune lors de sa conversion (*iuvenis, teneris annis*), il est raisonnable de penser que celle-ci soit survenue lorsqu'il avait entre quinze et vingt ans. De fait, cet événement se serait vraisemblablement produit au cours de la décennie 1310 plutôt que la décennie 1300, comme il est coutume de le présenter.

L'historiographie reconnaît d'emblée Ange Clareno comme responsable de la conversion de Simone Fidati. C'est sur cette base que des hypothèses ont été posées concernant le lieu et le moment de cette rencontre. D'un côté, Willigis Eckermann la situe en 1306, au moment où Ange Clareno aurait été dans les environs de Cascia pour présider à la fondation d'un cloître et d'une église destinés à une communauté de frères associée à la frange spirituelle de l'Ordre franciscain⁵⁸. De l'autre côté, Nicola Mattioli envisage une rencontre à Rome, autour de 1310-1311, juste avant le départ de Clareno pour le concile de Vienne⁵⁹. Enfin, entre les deux, Mario Sensi et Enrico Menestò penchent plutôt vers les années 1307-1308 alors que Clareno était à Pérouse pour rencontrer son ami et protecteur le cardinal Napoléon Orsini, et où Simone

⁵⁶ L'adolescence est une tranche d'âge assez floue dont les limites varient d'un auteur à un autre. Par exemple, Isidore de Séville la définit comme l'âge entre 14 et 28 ans, cf. *Isidorus Hispalensis Etymologiarum siue Originum libri XX*, Wallace M. Lindsay (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1911, lib. 11, cap. 2, par. 3 ; Fidati reste lui-même vague sur cette question, mentionnant seulement que l'adolescence peut parfois aller au-delà de 25 ans, cf. *De gestis Domini Salvatoris, liber nonus De virtuosus et pro virtute sermonibus*, ch. 46, vol. 4, p. 478. De manière plus générale, l'adolescence est surtout un état d'esprit, un âge précédant la maturité où l'on est porté à commettre des erreurs.

⁵⁷ David Gutiérrez, « Los estudios... », *op. cit.*, p. 89. cf. Constitutions de Ratisbonne, ch. 8 et 36 : « ut nullum fratrem faciant infra annos viginti quatuor ad sacerdotium promoveri », dans *Analecta Augustiniana*, vol. 2, 1908, p. 277.

⁵⁸ Willigis Eckermann, « Simon Fidati von Cascia OESA (+ 1348). Europäische Theologia im lateinischen Mittelalter », *Augustiniana*, 47, 1997, 339-356 ; puis Vittorio Giorgetti, « L'incontro a Cascia tra il cardinale Giacomo Colonna, frate Angelo da Chiarino e il giovane Simone Fidati. Documenti tradizione, ipotesi storico critiche », *Bolletino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria*, 2003, p. 415-425.

⁵⁹ Nicola Mattioli, *Il beato Simone...*, *op. cit.*, p. 13 et Mary G. McNeil, *op. cit.*, p. 15.

aurait étudié⁶⁰. Toutefois, la personne à l'origine de la conversion de Simone Fidati est plus complexe à identifier que le laisse entendre l'historiographie. Toute conversion avant 1310 est difficilement justifiable au niveau chronologique, car cela crée un décalage trop grand entre ses premières années d'étude et le début de sa prédication à l'adolescence. Par exemple, une conversion en 1306 ou 1308 ferait en sorte de que Fidati aurait au moins trente ans lors du début de sa carrière, ce qui ne concorde pas avec l'information donnée par Jean de Salerne. De plus, il est peu probable que Fidati ait étudié à Pérouse, puisque cette cité faisait partie de la province romaine. Reste donc la possibilité d'une rencontre à Rome autour des années 1310-1311, l'option la plus plausible, mais qui est elle aussi assez juste chronologiquement. La faille de ces raisonnements est de prendre pour acquis qu'Ange Clareno soit à l'origine de la conversion de Simone Fidati, ce qui limite le champ d'investigation aux lieux où se trouvait Clareno plutôt qu'à ceux où pouvait se trouver Fidati. Il importe alors de tenir compte de l'ensemble des possibilités et des renseignements disponibles et ainsi éviter de se limiter à une seule supposition, aussi crédible soit-elle.

Une possibilité évoquée mais jamais explorée consiste à identifier l'homme de la conversion au frère augustin Gentile da Foligno. D'une génération antérieure à celle de Simone, Gentile est surtout connu pour sa relation épistolaire avec Ange Clareno ainsi que pour avoir été nommé *socius* du prieur général augustin Guillaume de Crémone en 1332. Il a entre autres traduit en italien la *Scala paradisi* de Jean Climaque, préalablement traduite en latin par Clareno. Robert E. Lerner et Matthias Kaup lui attribuent aussi la rédaction d'un commentaire sur la prophétie *Vae mundo in centum annis*⁶¹. Selon ces derniers, Gentile aurait étudié à Paris autour de l'an 1300 avant de revenir s'installer à Foligno ; son nom est mentionné dans un document de 1310 comme celui d'un frère rattaché au couvent augustin de cette cité ombrienne. Ce

⁶⁰ Enrico Menestò, « Simone Fidati », dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, *op. cit.*, et Mario Sensi, « Simone Fidati e gli spirituali (Angelo Clareno) », dans *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo*, *op. cit.*, p. 51-98 ;

⁶¹ Matthias Kaup et Robert E. Lerner, « Gentile of Foligno Interprets the Prophecy 'Woe to the World,' with an Edition and English Translation », *Traditio*, 56, 2001, p. 149-211.

serait là, au cours de la première décennie du XIV^e siècle, que Gentile serait entré en contact avec Clareno⁶². En effet, Mario Sensi suggère même un réseau de relations comprenant, outre Gentile et Clareno, Angèle de Foligno, Ubertain de Casale et la famille Colonna, protectrice de cette communauté spirituelle⁶³. Un seul auteur identifie l'homme de la conversion à Gentile da Foligno : l'allemand Winfried Hümpfner⁶⁴. Ce dernier se base sur une note marginale de l'édition imprimée de 1533 du *De gestis* conservée aux Archives de l'ordre à Rome. En effet, au niveau du passage autobiographique en question, on lit en marge : *hic fuit quidam F[rater] [Gen]tilis de Fulgin[io]*. Hümpfner affirme que cette note écrite d'une main du XVI^e siècle serait digne de foi, car représentative d'une tradition reconnue au sein de l'Ordre augustin. Bien que ce soit là une hypothèse plutôt fragile, cette option mérite une plus grande considération. En effet, il se peut très bien que Simone ait rencontré Gentile alors qu'il faisait ses études dans un *studium* ombrien et qu'il fut par la suite introduit à Clareno, une fois ce dernier revenu d'Avignon en 1318. Cette hypothèse a l'avantage d'être plus cohérente par rapport à la géographie (Foligno est comme Cascia rattachée à la province augustine de Spolète), ainsi que par rapport à la chronologie car Ange Clareno n'était pas présent dans la péninsule italienne entre 1311 et 1318, moment où aurait eu lieu la conversion de Simone.

En somme, dans l'état actuel de la documentation, il est impossible d'affirmer avec certitude qui était l'homme à l'origine de la conversion de Simone Fidati. Étant donné son âge et son niveau de scolarité au moment de la rencontre, ainsi qu'en fonction du régime d'étude propre à l'Ordre augustin en Italie centrale, il paraît difficilement envisageable de penser à un lieu de rencontre hors de la province de Spolète et avant le départ de Clareno vers Avignon en 1311. Il semble plus

⁶² Mario Sensi, « Foligno all'incrocio delle strade », dans Jacques Dalarun (dir.), *Angèle de Foligno. Le Dossier*, Rome, École française de Rome, 1999, p. 267-292.

⁶³ Mario Sensi, *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995, p. 283 (n. 74).

⁶⁴ Winfried Hümpfner, « Simon Fidati », *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 9, 1937, c. 575-576 ; Matthias Kaup et Robert E. Lerner partagent aussi cet avis dans « Gentile of Foligno interprets the prophecy... », *op. cit.*, p. 152.

vraisemblable de situer la conversion en Ombrie, sans doute avec Gentile da Foligno, vers 1314-1315, alors que Simone avait autour de dix-sept ou dix-huit ans.

L'épisode de pénitence à Rome révèle une tension entre Simone et ses confrères augustins, sans doute en conséquence de sa conversion à une spiritualité rigoriste. En effet, comme Jean de Salerne le laisse entendre, la faute de Simone devait cacher des enjeux plus importants, puisque l'affaire était remontée jusqu'au prieur général de l'ordre, qui décida de le punir « à contrecœur » en l'envoyant à Rome. Comme cet épisode se produit *in principio praedicationis*, donc dans les années 1320, le prieur général en question serait soit Alexandre de Saint Elpidio (1312-1326), soit Guillaume Amidani de Crémone (1326-1342). Si le premier a passé la fin de son mandat à Avignon et a pris position à de nombreuses reprises contre les Spirituels franciscains, le second était à Florence en 1326 pour son élection à titre de prieur général et a démontré une forte volonté de restaurer l'observance dans l'ordre, tout en restant un fidèle partisan du pape Jean XXII⁶⁵. En revanche, Guillaume de Crémone a choisi Gentile da Foligno comme *socius* en 1332, ce qui démontre une attitude plutôt favorable envers les frères rigoristes comme Simone Fidati. À partir de ces considérations, il est possible de soumettre l'hypothèse suivante : en 1326, un jeune homme âgé d'environ 28 ou 29 ans (la limite de l'adolescence⁶⁶), épris de vie spirituelle stricte, doté d'une intelligence vive et tout juste ordonné prêtre, s'est mis à dos les autorités de sa province natale de telle sorte que ceux-ci ont cherché à le faire punir (Jean de Salerne qualifie ces derniers de *detractores*). Sympathique à la cause

⁶⁵ Fulgence A. Mathes relève la détermination de Guillaume à freiner la décadence spirituelle de l'ordre, il blâme notamment les supérieurs pour leur négligence et enquête sur la propension qu'ont ces derniers à ne pas appliquer la règle et les constitutions de l'ordre, « The Poverty Movement and the Augustinian Hermits », *Analecta Augustiniana*, 31, 1968, p. 149. Sur la relation générale entre Guillaume et la papauté, voir Sharon Dale, « A house divided. San Pietro in Ciel d'Oro in Pavia and the politics of Pope John XXII », *Journal of Medieval History*, 27, 2001, p. 55-77.

⁶⁶ Les catégories d'âge sont très floues au Moyen Âge. Elles ont une connotation plutôt symbolique que chronologique. Ainsi, l'adolescence est avant tout associée à un âge où l'on est susceptible de céder aux tentations. De fait, dans le passage de la *Vita* où Jean de Salerne mentionne que Fidati était adolescent, il cherche à justifier cette erreur commise en raison de l'âge. Néanmoins, un adolescent est généralement âgé de moins de trente ans. Cf. Michael E. Goodich, *From Birth to Old Age. The Human Life Cycle in Medieval Thought, 1250-1350*, Lanham (MD), University of America Press, 1989, p. 59-63 et 105-114.

de Simone Fidati dans la mesure où il cherche à renforcer l'observance de la règle au sein de l'ordre, Guillaume de Crémone le sanctionna d'une pénitence salutaire qui a soustrait Simone à ses ennemis et lui a permis de renforcer sa réputation d'ascète. Dans la logique où il se serait fait chasser de sa province d'origine, il est peu probable qu'il ait voulu y retourner immédiatement après sa pénitence. C'est alors qu'il a été envoyé dans une nouvelle province : celle de Pise, où se trouve Florence. Ainsi, fort de sa nouvelle réputation et de sa ferveur, le jeune prédicateur épris du mode de vie évangélique a décidé de s'attaquer aux vices d'un des plus importants centres urbains médiévaux : Florence.

En comparant les différentes chronologies proposées de la jeunesse de Simone Fidati (voir Tableau 1), celle suggérée ici semble la plus conforme aux données que nous possédons sur le sujet. Le problème principal de la chronologie de Nicola Mattioli est de ne pas faire coïncider le début de la prédication avec l'indication fournie par Jean de Salerne, en plus de ne pas prendre en considération le fait que Simone soit déjà *frater* au moment de sa conversion. Du côté d'Enrico Menestò, l'erreur est surtout de structurer l'ensemble de la chronologie à partir d'une supposition : celle d'une rencontre entre Simone et Ange Clareno à Pérouse entre 1306 et 1308. Cette rencontre est invraisemblable pour au moins trois raisons : d'abord parce qu'elle ne tient pas compte du statut de *frater* de Simone, ensuite parce qu'une date de conversion aussi anticipée repousse l'âge du début de la prédication au-delà de l'adolescence et enfin parce qu'il est peu probable que Fidati ait étudié à Pérouse. Il convient cependant d'admettre que la chronologie proposée ici fait trop naïvement confiance aux informations fournies par Jean de Salerne. En effet, elles ne sont pas corroborées par d'autres sources. Néanmoins, dans un cas où le niveau d'incertitude est aussi élevé, il vaut mieux prêter foi aux indications documentaires plutôt qu'élaborer des hypothèses allant à leur encontre.

Tableau 1.1 Chronologie proposée par Nicola Mattioli

Année	Âge	Événement
1295	---	Naissance
1310	Environ 16 ans (<i>iuvenis, teneris annis</i>)	Conversion lors d'une rencontre avec Ange Clareno à Rome
1311	Entrée dans l'Ordre	Entrée dans l'Ordre après la conversion
1317	Environ 23 ans (<i>adolescens</i>)	Élevé au sacerdoce
1318	24-25 ans	Début prédication

Tableau 1.2 Chronologie proposée par Enrico Menestò

Année	Âge	Événement
1290	---	Naissance
1306-1308	Environ 17 ans (<i>iuvenis, teneris annis</i>)	Conversion lors d'une rencontre avec Ange Clareno à Pérouse
1310	20 ans	Entrée dans l'Ordre après la conversion
1321	Environ 31 ans (<i>adolescens ?</i>)	Début de prédication/sacerdoce 27 ans avant sa mort.

Tableau 1.3 Nouvelle proposition de chronologie

Année	Âge	Événement
1297	---	Naissance
1311	Au moins 14 ans, âge minimal pour entrer dans l'Ordre	Entrée dans l'Ordre
1314	Environ 17 ans (<i>iuvenis, teneri anni</i>)	Conversion au début de sa formation en logique
1321	Au moins 24 ans (<i>adolescens</i>)	Début de prédication/sacerdoce 27 ans avant sa mort.
1326	Au maximum 29 ans (<i>adolescens</i>)	Pénitence à Rome sanctionnée par Guillaume de Crémone

1.3 Éducation et culture spirituelle : la formation d'un Spirituel augustin

La conséquence principale de cette nouvelle proposition de chronologie est d'identifier l'homme responsable de la conversion comme Gentile da Foligno plutôt qu'Ange Clareno. Cela ne change cependant rien à la suite de l'histoire : Simone Fidati s'est bel et bien converti à une spiritualité clarénienne et Clareno joue auprès de lui le rôle de directeur spirituel. Gentile n'aurait alors qu'introduit le jeune Simone au cercle des Spirituels, faisant de lui un Spirituel augustin. Au-delà des difficultés d'identification, cette conversion s'inscrit dans une ambiance spirituelle qui a à la fois nourri et a été nourrie par le mouvement rigoriste franciscain bien implanté en Ombrie avec Ange Clareno et Ubertain de Casale. C'est donc en fonction de celle-ci qu'il faut approcher la conversion de Simone Fidati en attendant de découvrir de nouveaux éléments permettant de préciser les détails de cette rencontre décisive.

À défaut de pouvoir établir avec certitude les circonstances précises de la conversion de Simone Fidati, il est utile d'en rappeler le contexte historique global. L'Ombrie de cette époque était une terre d'ermites et de mystiques. C'était non seulement la patrie de François et de Claire d'Assise, mais aussi celle de Iacopone da Todi, d'Angèle de Foligno et de Claire de Montefalco. Située entre Rome et la Toscane, c'était une terre de passages, où les possibilités de rencontres étaient multiples et où plusieurs phénomènes que l'on peut qualifier d'innovations religieuses ont vu le jour. Né à Cascia à la toute fin du XIII^e siècle, Simone baigne dans cette ambiance religieuse empreinte de mysticisme et d'érémisme, une ambiance fortement marquée par la dévotion au Christ. On dit de la spiritualité de Claire de Montefalco, très proche de celle de Simone Fidati, que sans être franciscaine, elle s'enracine néanmoins dans l'humus de l'Ombrie médiévale dont le franciscanisme est

l'expression la plus développée⁶⁷. Ainsi, après avoir débuté le parcours scolaire type que doit suivre tout frère afin de progresser dans la hiérarchie de l'ordre, Simone est rapidement détourné de cet objectif lorsqu'il entre en contact direct avec une forme relativement novatrice de vie religieuse, que ce soit par le biais d'Ange Clareno, de Gentile da Foligno ou de tout autre personnage inconnu qui aurait pu partager cette *forma mentis* ombrienne.

Pour mieux comprendre ce qui est arrivé à Simone Fidati, il est possible de procéder par analogie avec Ubertain de Casale, autre figure importante du mouvement spirituel franciscain. Natif du nord de l'Italie, Ubertain complète le cursus scolaire pour devenir *lector*. Bien que sa jeunesse soit elle aussi couverte de zones d'ombre, nous savons qu'il a rejoint Florence à la fin des années 1280 où il a fait des rencontres qui ont eu chez lui le même effet que chez Simone Fidati⁶⁸. Dans son prologue autobiographique à son œuvre *l'Arbor vitae*, il explique y avoir rencontré un couple de dévots, Cécilia de Florence et Pier Pettinaio de Sienne, et surtout Pierre de Jean Olivi, son maître à penser. Toutefois, au niveau spirituel, sa rencontre la plus déterminante est survenue en Ombrie, lorsqu'il est entré en contact avec Angèle de Foligno. Celle-ci l'a amené à rejeter tout désir de savoir philosophique, toute connaissance scolastique et tout mode de réflexion non ancré dans la foi. Pour Ubertain, les études scolastiques ont une valeur seulement lorsqu'elles sont soumises à la prière et à la méditation. Ainsi, il dit regretter voir les jeunes de son ordre consacrer autant de temps aux spéculations « vaines et arides »⁶⁹. Il s'agit d'une caractéristique

⁶⁷ Dario Vitali, « La teologia di Chiara di Montefalco », dans Enrico Menestò (dir.), *Chiara da Montefalco, monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile dei secoli XIII-XIV: atti del Congresso Internazionale in Occasione del VII Centenario della Morte di Chiara da Montefalco (1308 - 2008) ; Montefalco, Spoleto, 25 - 27 settembre 2008*, Spolète, Fondazione CISAM, 2009, p. 1-26 (p. 5).

⁶⁸ Sur le cursus d'Ubertain, voir en dernier lieu Antonio Montefusco, « Autoritratto del dissidente da giovane. Gli anni della formazione di Ubertino nel primo Prologo dell'*Arbor vitae* », dans *Ubertino da Casale: atti del XLI Convegno internazionale: Assisi, 18-20 ottobre 2013*, Spolète, Fondazione CISAM, 2014, p. 27-82.

⁶⁹ Franz Ehrle (éd.), « Die von Ubertino von Casale gegen die Communität aufgestellten Anklageartikel und Raymunds von Fronsac Widerlegung derselben », *Archiv für Literatur- und*

importante des Spirituels franciscains que de refuser la spéculation intellectuelle et c'est exactement en ce sens qu'il faut comprendre la conversion de Simone⁷⁰. En effet, dans le contexte du *De gestis*, Fidati utilise l'anecdote de sa conversion comme *exemplum* afin d'illustrer la vanité des sciences séculières et philosophiques enseignées dans les écoles, savoir qu'il juge inutile au salut de l'âme chrétienne. Tout juste en amont du passage autobiographique, il les qualifie de « prostituées » :

...qui font dériver plusieurs personnes du chemin de la vérité vers les mamelons de la forme syllogistique de la doctrine naturelle, ces sciences, souvent considérées comme un lait offrant de la douceur, en ont retenu plusieurs enserrés dans leurs étreintes de sorte qu'ils ne croient plus aux mystères divins, dans l'œuvre de la création et à l'acte de notre rédemption, et qu'ils aient à leur sujet des sentiments fort peu dévots⁷¹.

Simone Fidati condamne violemment le savoir scolastique recherché pour lui-même. Affirmer que les complexités philosophiques risquent d'entraîner les chrétiens dans l'erreur et qu'elles compromettent la simplicité et la vérité de la foi est un aspect important de sa spiritualité. C'est donc selon une matrice d'opposition entre philosophie naturelle et théologie divine qu'est exprimée sa conversion. Si cette matrice est ancienne, qu'on pense à l'opposition entre Bernard de Clairvaux et Abélard, elle est toutefois renouvelée et actualisée au XIV^e siècle dans un contexte où les écoles dominant le monde du savoir théologique. En revanche, ce rejet du savoir scolastique par Simone ne veut pas dire qu'il en était ignorant et qu'il ne possédait pas

Kirchengeschichte des Mittelalters, vol. 3, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1887, p. 118 : « Et quia huiusmodi fratres ut plurimum statim post novitiatum mittuntur ad studia philosophiae et postmodum in questionibus curiosis et studiis aridis occupantur et ab infantia in studiis generalibus a divinis officiis et humilitatis obsequiis eximuntur ».

⁷⁰ Pour une approche globale de la question chez les franciscains, voir Pietro Maranesi, *Nescientes Litteras. L'ammonizione della regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Rome, Istituto storico dei capuccini, 2000. Voir en particulier les pages 150-207 concernant les Spirituels franciscains.

⁷¹ *De gestis, Tractatus de processu peccatoris*, ch. 26, vol. 4, p. 186 : « ...multos derivarunt a tramite veritatis et intra mamillas syllogisticae formae naturalis doctrinae, quae videntur lac propinare dulcedinis, retinuerunt multos suis constrictos amplexibus, ut divina mysteria in opere creationis atque nostrae redemptionis acta non crederent aut de ipsis minus quam devote sentirent ».

une vaste connaissance livresque. Au contraire, Simone prend le soin de montrer l'étendue de son érudition tout juste avant le passage où il raconte sa conversion :

Je suis chrétien, et je parle dans la foi par la licence approuvée par l'Esprit saint qui enseigne toute vérité littéraire, allégorique et morale. Je dis que ni le pontife suprême ni aucun autre ne doit s'adonner à la philosophie ou aux arts. J'ai lu autant que ce que j'ai pu en lire des histoires depuis le début de l'histoire de l'Église avec le Christ, des actes des conciles et des philosophes actuels, j'ai lu les passions de combattants et de ceux combattant pour la foi dans les tourments, les peines et les exiles, dans le sang et la mort. Et dans tout cela, je n'ai rien trouvé qui ait pu résister aux adversaires [de la foi] grâce à des raisons philosophiques et je n'ai rien découvert qui a pu conduire à la foi par des syllogismes et par des questions. J'ai lu les disputes de docteurs, j'ai lu des confesseurs, des cénobites, des anachorètes et je n'ai repéré rien dans tout cela qui puisse être utile pour eux ou pour d'autres, grâce à la futile philosophie⁷².

Nous avons là le manifeste intellectuel de Simone Fidati : il y a deux mondes de savoir séparés, celui de la foi et celui de la science, et les arguments de l'un n'ont aucune emprise sur l'autre. Toutefois, seulement un des deux est utile pour le salut et c'est celui de la foi. Ainsi, sans nécessairement proscrire la lecture des philosophes, il importe selon lui de ne pas « fornicuer » ; c'est-à-dire qu'il importe de rester fidèle à la véritable source de la connaissance, celle qui a inspiré les évangélistes, l'Esprit saint. C'est pour cette raison qu'il qualifie les sciences philosophiques de prostituées : il ne faut pas céder à leurs tentations. Il ne s'agit donc pas là d'une attitude anti-intellectualiste primaire, mais plutôt d'une volonté d'éviter les erreurs et de demeurer dans le droit chemin de la *simplicitas*, à l'instar d'Ubertin de Casale qui voit dans l'amour des livres un danger dans l'exercice de la *minoritas* franciscaine⁷³.

⁷² *Ibid.*, p. 187 : « Christianus sum, in fide loquor a Spiritu Sancto accepta licentia, qui docet omnem veritatem litteralem, allegoricam et moralem, dico neque summum pontificem neque ceteros debere dare operam philosophiae aut artibus. Legi historias ab initiante Christo ecclesiam, quot et quo legere potui, legi conciliorum acta et legi adesse philosophos, legi passiones certatorum et certantium pro fide in tormentis, poenis, exsiliis, per sanguinem et mortem, et non reperi repugnasse adversarios per philosophicas rationes, non comperi aliquem adduxisse ad fidem per syllogismos et quaestiones. Legi disputantes doctores, legi confessores, coenobitas, anachoritas et nihil in eis, pro eis et pro aliis utile reperi per inanem philosophiam ».

⁷³ Gian Luca Potestà, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milan, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1980, p. 125.

1.3.1 Ange Clareno et le mouvement des Spirituels franciscains

Bien que la tension conflictuelle entre frères spirituels et frères conventuels n'ait pas eu le même dénouement ni les mêmes conséquences chez les augustins que chez les franciscains, elle forme néanmoins une matrice commune autour de laquelle un Ange Clareno, un Gentile da Foligno et un Simone Fidati peuvent se retrouver. C'est pourquoi il importe de faire une petite digression dans l'histoire franciscaine afin de mieux comprendre les implications de la conversion de Simone Fidati.

Dans son histoire du mouvement des Spirituels franciscains, David Burr explique qu'en amont des questions de pauvreté et de propriété qui ont entraîné les franciscains dans une crise majeure, ce mouvement est le fruit d'une tradition proprement ombrienne qui considère le *Testament* de François d'Assise comme un document de première autorité où se retrouve l'intention originale du fondateur⁷⁴. Cette intention fondatrice est de vivre une vie retirée, loin des affaires du siècle, afin de parfaire l'imitation du Christ dans l'observance stricte de la règle franciscaine, tenue pour être équivalente aux Évangiles. Cette tradition ombrienne aurait sans doute été conservée par une chaîne de transmission orale provenant de la première communauté de François. Elle est en outre accompagnée de prophéties transmises par le frère Léon quant au déclin à venir de l'Ordre franciscain, ce qui a instillé un sentiment d'urgence chez les frères empreints de cette tradition. Dans les années 1270, un peu moins de cinquante ans après la mort de François, sur le versant ouest des Apennins dans la Marche d'Ancône, un certain Pierre de Fossombrone fut sensible à ce message et, avec un groupe de frères, s'opposa à tout laxisme concernant l'observance de la Règle franciscaine. Ce rigorisme a entraîné Pierre dans les cachots du couvent d'Ancône, d'où il fut libéré par le ministre-général Raymond

⁷⁴ David Burr, *The Spiritual Franciscans*, op. cit., p. 49-50.

Geoffroy en 1290 pour ensuite être envoyé en Orient comme missionnaire. Dans l'optique où la divergence était devenue trop grande entre la *realpolitik* de l'Ordre franciscain institutionnalisé et l'idéal érémitique de François, Pierre de Fossombrone et le leader du groupe, Pierre de Macerata, demandèrent au pape Célestin V, nouvellement élu, d'autoriser la création d'un ordre à vocation purement érémitique. Le pape accepta la requête et l'Ordre des pauvres ermites du pape Célestin fut officiellement créé en 1294. Dès lors, Pierre de Fossombrone prit le nom d'Ange Clareno et Pierre de Macerata celui de Liberato. Le projet fut toutefois de courte durée. Célestin V abdiqua cinq mois après son élection et son successeur Boniface VIII annula toutes ses décisions, y compris celle de créer l'Ordre des pauvres ermites. Ange Clareno fut alors forcé de réintégrer l'Ordre franciscain, au sein duquel il fut de nouveau féroce persécuté, et ce jusqu'en Grèce où il s'était réfugié avec Liberato et leur petite communauté. Il revint finalement en Italie en 1305 après la mort de Boniface VIII. Sous Clément V, il put profiter d'un climat plus serein, d'autant plus que sa protection était assurée par la puissante famille romaine des Colonna. Comme l'exprime Lydia von Auw, il a alors « un pied en dedans, un pied en dehors » de l'Ordre franciscain⁷⁵.

La suite de l'histoire d'Ange Clareno consiste en une tentative de faire reconnaître l'Ordre des pauvres ermites. Il participa au Concile de Vienne (1311-1312) où la question de la pauvreté franciscaine fut débattue, mais sans qu'une solution fût apportée quant au statut des anciens frères de l'Ordre de Célestin. De plus, la rébellion des frères de Toscane en 1312, puis leur répression en 1313, a beaucoup nui Clareno dans ses démarches et il condamna sévèrement ces actions. Clément V mourut en 1314 et après un séjour à Majorque, Clareno s'installa à Avignon en attendant l'élection du prochain pape, élection qui ne vint que deux ans plus tard, en 1316. Une fois élu, le nouveau pontife Jean XXII agit rapidement contre les diverses branches de la frange spirituelle de l'Ordre franciscain : Clareno fut

⁷⁵ Lydia Von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, p. 137.

excommunié et emprisonné, puis la répression des frères spirituels culmina avec l'exécution de quatre d'entre eux à Marseille en 1318. Bien que Clareno ait vite réussi à faire lever son excommunication, Jean XXII lui refusa définitivement le droit de former un ordre indépendant qui reprendrait la forme de l'Ordre des pauvres ermites de Célestin. Toutefois, sans doute sensible au danger que constituerait pour Clareno un retour dans le giron franciscain, il fit de lui un moine bénédictin relevant de l'abbé de Subiaco, monastère du Latium placé sous la protection de la famille Colonna et dirigé par le puissant abbé Barthélémy⁷⁶. Angelo retourna donc en Italie tout de suite après la mort de son protecteur à la curie Jacques Colonna à la veille de l'Ascension 1318⁷⁷.

À partir de 1318, les paramètres du conflit franciscain changent donc complètement. Entre la répression des frères récalcitrants du Languedoc, la condamnation au bûcher de dissidents provençaux, la dispersion des rebelles franciscains toscans et le transfert d'Ange Clareno et d'Ubertin de Casale dans des communautés bénédictines, le conflit entre la frange spirituelle et la frange conventuelle de l'Ordre franciscain est pour l'essentiel terminé ; et ce bien que les persécutions envers les partisans de Pierre de Jean Olivi ont encore continué pour plusieurs années. Il ne reste plus que des groupuscules isolés désormais identifiés en tant que fraticelles. Comme l'indique Gian Luca Potestà, l'utilisation du terme fraticelle (littéralement : petit frère) est ancienne : il désigne un spectre d'expériences religieuses beaucoup plus ample que la seule dissidence franciscaine de dérivation spirituelle⁷⁸. Toutefois, c'est le nom que le conventuel Raymond de Fronsac donne à Ange Clareno et aux anciens membres de l'Ordre des pauvres ermites⁷⁹. Ainsi, dans la

⁷⁶ Arsenio Frugoni, « Subiaco francescana », *Bolletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 65, 1953, p. 107-119.

⁷⁷ Lydia Von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, *op. cit.*, p. 147-148.

⁷⁸ Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno...*, *op. cit.*, p. 147.

⁷⁹ Lydia Von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, *op. cit.*, p. 136 ; Raymond appelle à casser le « status fraticellorum » et à agir contre « Angelum fraticellum ». cf. Raymond de Fronsac, *Sol ortus*, Franz Ehrle (éd.), « Des Ordensprocurator Raymund von Fronsac Actensammlung zur Geschichte der Spirituellen », *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 3, 1887, p. 27.

bulle *Sancta Romana* lancée en 1317, le pape Jean XXII condamne tous ceux désignés sous l'appellation « fraticelli », « fratres de paupere vita », « bizzochi » ou « beghini » en raison de leur refus d'appartenir à un ordre religieux officiellement reconnu⁸⁰. À partir de cette codification ecclésiastique, les fraticelles sont désormais clairement définis comme des religieux « irréguliers », vivant hors des ordres établis. Giampaolo Tognetti en arrive à la même conclusion dans son important article sur la question : le soupçon d'hérésie lié au terme fraticelle provient du fait qu'il est souvent accolé à des religieux ayant un mode de vie érémitique détaché des ordres traditionnels et des règles officiellement approuvées⁸¹. Pour compliquer la situation, une nouvelle dimension s'ajoute au conflit franciscain en 1323. Cette année-là, Jean XXII a promulgué la bulle *Cum inter nonnullos* qui déclare hérétiques toute personne affirmant la pauvreté du Christ et des apôtres. Pour plusieurs raisons dont l'explication dépasserait le cadre de cette thèse, cet acte pontifical a jeté un froid dans les rapports entre la Curie et la direction de l'Ordre franciscain. En 1328, le ministre général Michel de Césène, pourtant l'un des principaux persécuteurs de la frange spirituelle, a même dû s'enfuir d'Avignon avec un groupe d'alliés incluant Guillaume d'Ockham pour rejoindre à Pise l'empereur Louis de Bavière. Ce groupe fut immédiatement excommunié et ses membres dénoncés comme fraticelles.

La catégorie « fraticelle » est donc très complexe et nébuleuse. Alors que Raymond de Fronsac utilisait le terme de manière péjorative, Gentile da Foligno l'utilise lui aussi pour désigner les partisans de Liberato opposés à la décision du pape Boniface VIII de révoquer toutes les initiatives de son prédécesseur Célestin V⁸². De

⁸⁰ *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum : Benedicti XI., Clementis V., Ioannis XXII. monumenta*, Konrad Eubel (éd.), vol. 5, n. 297, Rome, 1898, p. 135 : « qui vulgariter 'fraticelli' seu 'fratres de paupere vita' aut 'bizzochi' sive 'beghini' vel aliis nominibus nuncupantur, in partibus Italiae, nec non in insula Siciliae, comitatu Porvinciae, Narbonensis et Tholosana civitatibus et dioecesibus et provinciis aliisque dicersis cismarinis et ultramarinis patribus contra dictos canones habitum novae religionis assumere, congregaciones et conveticula facere et superiores sibi ipsis eligere ».

⁸¹ Giampaolo Tognetti, « I fraticelli, il principio di povertà e i secolari », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 90, 1982-1983, p. 77-145.

⁸² Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno...*, op. cit., p. 147.

plus, dans une lettre destinée à ces « fraticelles » de première instance, Gentile déclare que rien n'a été trouvé dans la décrétale *Cum inter nonnullos* qui aille à l'encontre de leur mode de vie et qu'ils ne courent aucun danger d'être excommuniés⁸³. Comme le précise Gentile, ces frères Spirituels sont souvent hébergés par des cardinaux, évêques et autres prélats qui connaissent leur mode de vie évangélique et qui leur offrent protection corporelle et spirituelle⁸⁴. À partir du moment où les Spirituels reconnaissent l'obéissance à un supérieur hiérarchique, à la manière de Clareno avec l'abbé de Subiaco, ils ne sont plus des fraticelles hérétiques aux yeux de la bulle *Sancta romana*. À partir des années 1330, il y a donc une confusion entre plusieurs groupes différents de « fraticelles »⁸⁵. Il y a ceux qui ont suivi Michel de Césène lors de sa défection, ceux issus du mouvement spirituel d'Ange Clareno et, en amont, les partisans de Pierre de Jean Olivi réfugiés en Italie. Toutefois, les distinctions entre les branches ne sont pas nettes, il y a des croisements, des regroupements et des affrontements. Ainsi, nous pouvons voir qu'un manuscrit identifié par Sylvain Piron comme étant une « bibliothèque portative des fraticelles » comporte surtout des textes de Pierre de Jean Olivi, mais aussi des extraits de Guillaume d'Ockham, en plus de textes de nature spirituelle très proches des enseignements rigoristes claréniens⁸⁶. Il conviendra donc de désigner comme Spirituels les frères se revendiquant de l'enseignement rigoriste de Pierre de Jean Olivi et d'Ange Clareno, tout en se soumettant officiellement à la hiérarchie

⁸³ Cette lettre est transmise avec l'*Epistolarium* italien d'Ange Clareno conservé dans le manuscrit 1942 de la bibliothèque olivétaine de Pesaro ; cf. *Angeli Clareni Opera I. Epistole, op. cit.*, p. 357 : « non fo mai trovato [dans la *Cum inter nonnullos*] che fosse contra la vita delli fraticelli, ne che per essa se potessero dicere scomunicati ne da scomunicare ».

⁸⁴ *Ibid.*, p. 358 : « Et devete sapere che li cardenali de la santa romana ecchiesia et molti vescovi et prelati et tucti li santi homini et captolici et in tucte le parti dove li fraticelli stanno, congnooscuita la loro vita et conversatione evangelica [...] et danno li favore et adiutorio in tucte le necessitate corporale et spirituale ». Les communautés de frères spirituels ombriennes jouissent souvent d'une protection épiscopale, cf. Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno...*, *op. cit.*, p. 246.

⁸⁵ Comme l'explique David Burr, le terme fraticelle sert en tant qu'appellation générique qui recouvre plusieurs phénomènes différents, *The Spiritual Franciscans...*, *op. cit.*, p. 302.

⁸⁶ Sylvain Piron, « La bibliothèque portative des fraticelles, 1. Le manuscrit de Pesaro », *Oliviana*, 5, 2016, disponible en ligne : <http://oliviana.revues.org/804> (consulté le 6 décembre 2017).

religieuse. En ce sens, Clarena, Gentile et Simone sont tout autant de Spirituels sans être des fraticelles désormais associés à la rébellion contre l'Église.

1.3.2 Affinités claréniennes de deux frères augustins

L'histoire de la relation entre Ange Clarena et l'Ordre franciscain est très complexe : le conflit entre frères mineurs s'est joué sur plusieurs terrains et a comporté de nombreux volets. Toutefois, si l'on accepte d'isoler minimalement celui qui concerne Ange Clarena, il est possible de conclure que sa priorité était de trouver un lieu où il lui serait possible d'observer à la lettre la Règle de François, considérée comme l'équivalent des Évangiles. Cet idéal évangélique était plus à même d'être réalisé dans la solitude que dans le monde, d'où la divergence irréconciliable entre les Spirituels et les Conventuels.

Tout comme l'Ordre des frères mineurs, l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin est un ordre tiraillé entre ses origines érémitiques et sa vocation d'ordre mendiant ancré dans le monde urbain. Officiellement fondé en 1256 par la bulle pontificale *Licet Ecclesiae Catholicae*, le nouvel ordre réunit les ermites toscans de Saint-Augustin (déjà unifiés par Innocent IV en 1244), les ermites de Brettino, les ermites de Monte Favale, la congrégation de Giovanni Bono et l'Ordre de Saint-Guillaume dans un regroupement à vocation mendicante soumis à la règle de saint Augustin⁸⁷. Cet ordre issu de ce qui a été appelé la *Magna Unio* a la charge des âmes : il a le devoir de prédication et de confession à l'instar des ordres franciscains et dominicains. Toujours à l'image des autres ordres mendiants, les dirigeants augustins cherchent à s'insérer dans le monde intellectuel des écoles. Le développement de la vocation scolastique est la grande priorité de leur premier cardinal protecteur Richard Annibaldi, par ailleurs très proche de Thomas d'Aquin⁸⁸.

⁸⁷ David Gutiérrez, *The Augustinians in the Middle Ages 1256-1356*, op. cit., p. 23-43.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 138.

Gilles de Rome est le produit de cette politique pro-scolastique et, en 1287, au chapitre général de Florence, sa pensée est adoptée comme doctrine officielle⁸⁹. Bien que la doctrine de Gilles de Rome soit considérée comme théologiquement proche de celle de Thomas d'Aquin, et donc des dominicains, la vie religieuse des augustins a, quant à elle, beaucoup plus d'affinités avec celle franciscaine. En effet, non seulement les deux ordres partagent le même penchant pour l'érémisme, mais ils partagent aussi le même office liturgique⁹⁰. De plus, il faut aussi prendre en compte le contexte géographique commun aux deux ordres : l'Italie centrale, cette région montagneuse couvrant les régions de Toscane, Ombrie et Latium. C'est de là que proviennent les ermites qui, en 1243, ont pour la première fois évoqué l'idée d'unir leurs communautés religieuses, ce qui a mené à la *Magna Unio* de 1256. Il y a ainsi deux tendances opposées au sein de l'Ordre augustin : une tendance scolastique et conventuelle, proche des dominicains, et une tendance érémitique et spirituelle, plus proche des franciscains. Des 210 couvents augustins dénombrés en Italie en date de 1325, 116 de ces couvents se trouvent en zone rurale ; de ceux-ci, 99 sont situés en Italie centrale⁹¹. Cela montre bien les racines érémitiques et rurales de l'Ordre augustin en Toscane et en Ombrie. De fait, avec l'inversion progressive de cette proportion au cours du XIV^e siècle, la tension entre ces deux dispositions devient de plus en plus importante, surtout considérant que les couvents urbains font office de centres d'étude où les privilèges et autres exemptions qui vont souvent à l'encontre d'une observance stricte de la règle sont monnaie courante⁹².

⁸⁹ Francesco Del Punta, S. Donati et C. Luna, « Egidio Romano », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 42, 1993, disponible en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_(Dizionario-Biografico)) (consulté le 6 décembre 2017).

⁹⁰ David Gutiérrez, *The Augustinians in the Middle Ages 1256-1356*, *op. cit.*, p. 107.

⁹¹ Attilio Bartoli Langeli, « Un agostiniano del Trecento », dans Franco Suitner (dir.), *Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio. Atti del convegno Sansepolcro 11-12 febbraio 2000*, Sansepolcro, Petrucci, 2001, p. 1-11 (p. 4).

⁹² David Gutiérrez, *The Augustinians in the Middle Ages 1357-1517*, Villanova (PA), Augustinian Historical Institute, 1983. (Traduit par Thomas Martin et originalement paru sous le titre *Los Agustinos en la edad media 1357-1517*, Rome, Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, 1977), p. 21 et 47.

Même si l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin était un allié indéfectible de la papauté sur la question franciscaine, ses prieurs généraux étaient bien conscients de l'importance d'observer la règle avec rigueur. En effet, le relâchement de la vie régulière chez les Ermites de Saint-Augustin est un phénomène attesté par de nombreux décrets conciliaires visant à rétablir une observance plus stricte, notamment en ce qui concerne à la pauvreté personnelle des frères⁹³. Les prieurs généraux du temps de Fidati, Alexandre de Saint-Elpidio et Guillaume de Crémone, ont été parmi les plus actifs à ce niveau. De plus, ce n'est pas une coïncidence si en pleine tourmente franciscaine, l'Ordre augustin fait la promotion intensive de Nicolas de Tolentino (1245-1305) en vue de le faire canoniser. Ce personnage est très intéressant car il est non seulement de la même génération qu'Ange Clareno et Liberato, mais il combine aussi de nombreuses qualités propres aux rigoristes franciscains. Originaire des Marches, le frère Nicolas a mené une vie solitaire empreinte de pauvreté et modelée sur la vie du Christ⁹⁴. Comme l'indique Didier Lett, il est fort probable que l'ermitte marchésan ait été influencé par le mouvement des Spirituels franciscains dont les fondements sont partagés par certains ermites augustins⁹⁵. Ainsi, il est possible que l'effort de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin pour canoniser Nicolas de Tolentino dans les années 1320 soit lié à leur volonté d'offrir un modèle normalisé de vie érémitique qui, en reléguant au second plan l'emphase sur la pauvreté absolue, soit à l'abri des soupçons d'hérésie. De plus, la promotion d'une figure spirituelle comme celle de Nicolas a pu permettre aux dirigeants augustins de bâtir des ponts avec la frange érémitique et rigoriste de leur propre ordre, contrairement à ce qui s'est passé chez les franciscains. Si Nicolas de

⁹³ Sur le sujet, voir la vaste étude de Fulgence A. Mathes, « The Poverty Movement and the Augustinian Hermits », *Analecta Augustiniana*, 31, 1968, 5-154, et *Analecta Augustiniana*, 32, 1969, 5-116.

⁹⁴ L'historiographie sur Nicolas de Tolentino est abondante. Voir en premier lieu Agostino Trapè, *San Nicola da Tolentino : un contemplativo e un apostolo*, Milan, Cinisello Balsamo, 1985 ; et Didier Lett, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale : Nicolas de Tolentino, 1325*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

⁹⁵ Didier Lett, *Un procès de canonisation au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 89.

Tolentino est un représentant célèbre du courant érémitique de l'Ordre augustin, Gentile da Foligno est une figure beaucoup moins connue, mais tout aussi impliquée dans la promotion d'une spiritualité rigoriste. Le fait qu'il ait été nommé *socius* du prieur général Guillaume de Crémone est donc révélateur de l'attention que portait la direction de l'Ordre à sa frange spirituelle. Enfin, comme le fait remarquer Attioli Bartoli Langeli, Denis de Borgo San Sepolcro pourrait aussi compter parmi les Spirituels augustins en raison de sa tendance à privilégier la vie spirituelle dans son enseignement et surtout à cause de sa retraite à la cour de Robert d'Anjou (entre 1337 et 1342), où plusieurs Spirituels franciscains s'étaient réfugiés⁹⁶. Toutefois, Bartoli Langeli prend la peine de spécifier que Denis n'était pas un dissident et cite Simone Fidati comme contre-exemple.

Suite au dénouement de 1318, Ange Clareno rentra en Italie et rejoignit Gentile da Foligno, avec qui il était resté en contact pendant son séjour outre-alpin, et fit la connaissance du jeune Simone Fidati. Ces deux frères augustins firent partie de son entourage intime. À Subiaco, Clareno se résolut à vivre selon un mode de vie fidèle à l'intention de François d'Assise sans avoir le *nomen* de frère mineur qui y correspond. Ce retournement de situation est nommé par Gian Luca Potestà « la svolta » et par David Burr « the flee to the mountain »⁹⁷. Il s'agissait pour Clareno de ne plus rechercher l'approbation institutionnelle et de vivre le plus en retrait possible afin de pouvoir observer simplement la règle évangélique de François sans avoir à compromettre son obéissance à l'institution ecclésiale. Le changement opéré chez Clareno est bien visible dans la lettre 52 de l'*Epistolarium*. Cette lettre datée des alentours de 1323 est adressée à un groupe de disciples italiens non identifiés. Deux passages relevés par David Burr nous permettent de mieux comprendre le dessein spirituel de Clareno :

⁹⁶ Attilio Bartoli Langeli, « Un agostiniano del Trecento », *op. cit.*, p. 10-11.

⁹⁷ David Burr, *The Spiritual Franciscans...*, *op. cit.*, p. 293-294 et Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno...*, *op. cit.*, p. 137.

Tout ordre religieux, toute congrégation religieuse, tout état qu'il soit clérical, régulier, laïc, qu'il soit celui des dirigeants ou des sujets, sont réunis par l'autorité apostolique dans une seule sainte Église catholique sous la règle ou la loi de l'unique foi et charité du Christ. Afin que tout, en toute chose, et que tous soient, grâce au Christ, unis dans la destruction du péché et l'édification de la vertu dans l'Esprit saint⁹⁸.

Au moment de la rédaction de cette lettre, Ange Clareno n'est officiellement plus un frère mineur depuis environ cinq ans. Pour lui, l'appartenance à un ordre précis n'a donc pas d'importance du moment où la loi et la règle du Christ, à savoir l'Évangile, sont suivies. Il importe dès lors de diffuser ce message pour ouvrir ce mode de vie évangélique à tout chrétien désirant être sauvé, ce qui inclut les laïcs. En effet, tous les chrétiens doivent être réunis sous l'autorité de l'Église universelle fondée par le Christ. Pour Clareno, la rébellion n'est pas une option, mieux vaut fuir et endurer les tribulations plutôt que remettre en cause l'autorité ecclésiale qui émane du Christ. C'est dans ce genre de situation que l'idéal érémitique est présenté comme favorisant le mode de vie évangélique :

Il est maintenant temps de revenir aux exemples de la vie du Christ et des saints qui sont au ciel et dans l'Église, de disposer son âme pour le Christ, pour l'unité de la foi et pour l'Église. Autrement dit, dans la confession verbale et réelle de la vie et de la doctrine de Jésus-Christ. C'est ce que veut dire fuir vers les montagnes selon l'exigence et de l'opportunité de la situation, tantôt en changeant de lieu, tantôt en ne changeant pas de lieu. Ainsi le disciple du Christ, celui qui fait passer l'unité et la foi de l'Église avant toute chose en tant que substance de la vie éternelle, est prêt à mourir pour la confession de celle-ci. Il est celui défendant toujours et partout la patience, l'humilité, la piété, la paix, la chasteté et la charité du Christ. Il est celui qui se tient entre les mauvais et qui se dérobe au mal. Ce disciple-là fuit vers les montagnes selon le conseil du Sauveur⁹⁹.

⁹⁸ *Angeli Claren Opera I. Epistole*, ep. 52, *op. cit.*, p. 264 : « Omnis enim religio, omnis congregatio, omnis status sive clericorum, sive regularium, sive laycorum, sive presidentium, sive subditorum, in una sancta Ecclesia catholica, per auctoritatem apostolicam disponuntur sub unius fidei et caritatis Christi regula sive lege et ut omnis, omnium, omnia ad destructionem peccati et edificationem virtutis in Spiritu sancto ex Christo fiant ».

⁹⁹ *Ibid.*, p. 265 : « Tunc tempus recurrendi ad exempla Christi vitae et sanctorum qui sunt in caelis et in Ecclesia et animam ponendi pro Christo et unitate fidei et Ecclesiae, videlicet confessione verbali et reali vitae et doctrinae Ihesu Christi et hoc est fugere ad montes iuxta exigentiam et oportunitatem facti ».

La fuite vers la montagne est une attitude spirituelle avant d'être une action. C'est une posture de nature eschatologique, liée au verset de Matthieu 24, 16, où Jésus annonce que devant la désolation précédant la fin du monde, « ceux qui seront en Judée fuiront dans les montagnes ». Il s'agit donc d'une posture à adopter en préparation pour le retour du Christ, question qui sera plus longuement abordée au chapitre 3. Cependant, dans une volonté de diffusion globale du message évangélique, il est nécessaire de l'adapter aux besoins de chacun. En effet, la fuite implique avant tout un isolement face aux tentations du monde terrestre et de ses maux. Ainsi, même si Ange Clareno a appliqué cette action à la lettre en raison des persécutions dont il faisait l'objet, il est possible de mener un mode de vie érémitique sans devoir nécessairement vivre en solitaire à la montagne.

1.3.3 Structure spirituelle de la communauté d'Ange Clareno

La communauté rassemblée autour d'Ange Clareno comprend donc à la fois des ermites en situation irrégulière (les fraticelles de la définition de Gentile da Foligno), des frères augustins et des laïcs. C'est une communauté de personnes aux intérêts spirituels communs qui reconnaissent en Clareno un directeur de conscience, un maître de vie spirituelle. Il ne s'agit pas d'une communauté structurée à la manière d'un ordre traditionnel, avec à sa tête un général et une organisation hiérarchique, contrairement à ce que laissent entendre trois témoignages recueillis lors d'un procès d'inquisition en 1334¹⁰⁰. Ceux-ci affirment explicitement que l'ancien franciscain

quandoque mutatione quandoque sine mutatione loci. Nam Christi discipulus ante omnia unitatem et fidem Ecclesiae sicut substantiam vitae aeternae tenens et pro ipsius confessione mori paratus et Christi patientiam et humilitatem, pietatem, pacem, castitatem et caritatem semper et ubique custodiens, stans inter malos et a malis secedens, fugit ad montes secundum consilium salvatoris ».

avait constitué un ordre religieux en bonne et due forme dont il était le général, accompagné de *socii* chargés de porter ses commandements aux communautés dépendantes où était suivie la Règle de saint François. Cela fait donc dire à Gian Luca Potestà qu'Ange Clareno avait tenté d'organiser sa propre communauté de *fraticelli de paupere vita* sur le modèle de l'Ordre franciscain, poursuivant ainsi son objectif de constituer un ordre où il serait possible de suivre la règle franciscaine à la lettre¹⁰¹. Il reconnaît tout de même que la prudence est de mise dans le maniement de ces témoignages. En effet, Potestà est sensible à la possibilité que l'image hiérarchique de la communauté fraticelle transmise par les témoignages soit le fait de la procédure inquisitoriale qui, en raison du type de document formulaire qui nous est parvenu, cristallise un phénomène selon un cadre connu. De plus, la provenance et le contenu de ces témoignages sont aussi fortement problématiques. Comme le note David Burr, beaucoup plus sceptique que Gian Luca Potestà sur cette question, un de ces trois témoins ne se dit même pas fraticelle¹⁰². Bien que le détail des témoignages semble démontrer une connaissance profonde de la communauté clarénienne, leurs déclarations relèvent de lieux communs et paraissent trop exagérées pour qu'on puisse vraiment y croire. À la lecture de ces rapports, il semble que ces témoins ne disent que ce que l'Inquisition voulait entendre : soit que le pape Jean XXII est illégitime, que la bulle *Cum inter nonnullos* est hérétique, qu'Ange Clareno est le général d'un ordre illégal basé sur la règle franciscaine et que leur objectif est de faire de Philippe de Majorque (prince catalan et ami de Clareno) le nouveau pape. Enfin, comble de l'accusation, ils affirment même que les fraticelles considèrent que la fornication n'est

¹⁰⁰ Ces documents ont d'abord été édités par Luigi Fumi, « Eretici e ribelli nell'Umbria dal 1320 al 1330 studiati su documenti inediti dell'Archivio segreto Vaticano », *Bollettino della R. Deputazione di storia patria per l'Umbria*, 3, 1897, p. 205-425 (p. 412-422) ; puis republiés dans Renzo Mosti, « L'eresia dei 'fraticelli' nel territorio di Tivoli », *Atti e memoria della Società Tiburtina di Storia e d'Arte*, 38, 1965, p. 41-110 (p. 103-110).

¹⁰¹ Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno...*, op. cit., p. 284-285. Lydia von Auw partage cet avis et le justifie en affirmant qu'après la condamnation de la pauvreté, Angelo s'est senti délié de Jean XXII, le laissant libre d'organiser son propre ordre et de devenir le « ministre général des Spirituels », cf. *Angelo Clareno et les Spirituels italiens...*, op. cit., p. 271.

¹⁰² David Burr, *The Spirituals Franciscans*, op. cit., p. 300-301.

pas un péché ; ce qui insinuerait que l'ordre d'Ange Clareno serait lié à la secte hérétique du Libre Esprit¹⁰³. Selon Lydia Von Auw, cette offensive inquisitoriale téléguidée par Jean XXII aurait vraisemblablement plus à voir avec la situation à la cour royale de Naples, où plusieurs rebelles franciscains étaient réfugiés, qu'avec la situation en Ombrie¹⁰⁴. En attaquant Clareno, Jean XXII attaquait du même coup Philippe de Majorque, présent à la cour napolitaine, et la reine Sancia, partisane des Spirituels¹⁰⁵. L'accusation selon laquelle Clareno voulait faire de Philippe de Majorque le prochain pape est aussi exagérée car si ce dernier a bel et bien fait une demande officielle à Jean XXII en vue de constituer un nouvel Ordre où la règle franciscaine serait observée dans toute sa rigueur (conformément au projet clarénien) vers la fin des années 1320, le vieux Spirituel a plutôt tenté de le décourager dans cette initiative, l'encourageant plutôt à la fuite ; ce que Philippe a fait lorsqu'il a quitté le sud de la France en 1329 pour rejoindre Naples¹⁰⁶. Ainsi, bien que les trois témoignages disent vrai à propos de l'existence d'une communauté dont Clareno a la charge spirituelle, à l'image de ce qu'on perçoit dans ses lettres, leur crédibilité douteuse laisse planer l'incertitude quant à la réalité d'une organisation hiérarchique modelée sur celle de l'Ordre franciscain.

Gian Luca Potestà passe néanmoins outre sa propre mise en garde et, sur la base d'une anecdote contenue dans le rapport d'inquisition où il est question de lettres portant son sceau envoyées par Clareno à la communauté de Poli, insiste sur l'existence d'un rapport hiérarchique institué au sein de la communauté clarénienne. Bien qu'il y ait en effet un lien de hiérarchie spirituelle établi entre le maître spirituel et ses partisans, il s'agit toutefois d'une structure différente de celle des communautés

¹⁰³ Cette accusation est révélatrice du caractère conventionnel de ces témoignages car cette hérésie était une construction inquisitoriale, cf. Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.

¹⁰⁴ Lydia Von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, *op. cit.*, p. 181.

¹⁰⁵ Ronald G. Musto, « Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans », dans Julius Kirshner et Suzanne Fonay Wemple (dir.), *Women of the Medieval World. Essays in honour of John H. Mundy*, Oxford, Blackwell, 1985, p. 179-214.

¹⁰⁶ Lydia Von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, *op. cit.*, p. 174.

religieuses traditionnelles. À la suite du refus de Jean XXII de lui accorder le droit de fonder un ordre à l'image des Pauvres ermites de Célestin, Ange Clareno s'est inspiré des écrits de Basile de Césarée lorsqu'est venu le moment de restructurer sa communauté dans le but de vivre la « res » franciscaine sans le « nomen ». Si la communauté religieuse traditionnelle est centrée sur l'obéissance à une règle et à une hiérarchie, la structure communautaire basilienne est plutôt centrée sur un idéal spirituel partagé, en l'occurrence l'idéal de conformité au Christ. Cette communauté est ici nommée spirituelle afin de la distinguer de la communauté religieuse. Il s'agit moins d'obéir à une règle institutionnelle que d'obéir à la règle évangélique, incarnée par le Christ et transmise par les Évangiles. L'obéissance est donc avant tout due à la volonté divine, et la désobéissance consiste à ne pas respecter ses paroles contenues dans les Évangiles. Cela convient bien à l'idéal d'Ange Clareno puisque pour lui, la règle franciscaine est équivalente aux Évangiles. C'est ce qu'il déclare dans son commentaire sur la règle franciscaine, rédigé alors qu'il était paisiblement installé à Subiaco au début des années 1320 et qu'il ne se sentait plus concerné par la querelle sur la pauvreté qui éclata à Avignon au même moment. Au tout début de ce commentaire, Clareno évoque les paroles de François : « je veux que soit écrit au début et à la fin de la Règle, que les frères soient tenus d'observer fermement l'Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ »¹⁰⁷. Dans le même ordre d'idées, les *Règles* de Basile de Césarée, traduites par Clareno, sont des dialogues : le Cappadocien n'avait jamais cherché à composer une Règle comme celles de Benoît ou d'Augustin, car la seule règle véritable est l'Évangile. De plus, il n'est jamais question dans ses dialogues de « moine » ou de « monastère », mais de « frères » et de « communauté » (*adelphotes*)¹⁰⁸. Pour Basile, un frère est tout chrétien désirant vivre un « radicalisme

¹⁰⁷ Angelo Clareno, *Expositio super Regulam fratrum Minorum*, édition par Giovanni Boccali, Assise, Edizioni Porziuncola, 1994, Proemio, 29, p. 122 : « volo quod in principio et in fine regule sit scriptum, quod fratres teneantur Evangelium Domini nostri Iesu Christi firmiter observare ».

¹⁰⁸ Jean Gribomont, « Obéissance et évangile selon Saint Basile le Grand », dans *Supplément de la Vie spirituelle*, 5, 1952, p. 192-215 (p. 197). Voir aussi Benoît Gain, « L'influenza di Basilio su Angelo Clareno († 1337) », dans *Basilio tra Oriente e Occidente : convegno internazionale 'Basilio il Grande e il monachesimo orientale'*, Cappadocia, 5-7 ottobre 1999, Bose, Edizioni Qigajon, 2001, p. 235-251.

évangélique » dans une l'unité représentée par la vie commune. La même idée est exprimée par Ange Clareno dans son commentaire sur la Règle franciscaine lorsqu'il mentionne que la *religio* de Basile est une *fraternitas* plutôt qu'un *ordo*, servant avant tout les Évangiles du Christ¹⁰⁹. De fait, il ouvre cette *forma vivendi* à tous les hommes, peu importe leur statut dans la société, tous devant se réunir sous l'autorité évangélique¹¹⁰. En contraste avec ce que l'on trouve chez Jean Cassien ou Bernard de Clairvaux, Basile propose une doctrine de l'obéissance stipulant que la supériorité du directeur spirituel provient de sa capacité à imiter le Christ¹¹¹. Dans ce cadre, le « supérieur » (*praeceptus*) est aussi responsable de faire progresser ses disciples dans l'application d'un mode de vie évangélique. Ainsi, plutôt qu'organiser sa communauté dans une forme traditionnelle, Ange Clareno s'est abreuvé aux sources grecques du monachisme et a cherché à mettre en place une fraternité religieuse inspirée du modèle basilien où le lien hiérarchique est plus souple¹¹². Toutefois, il convient de souligner que cette forme d'organisation a en quelque sorte été imposée par le contexte particulier dans lequel se trouvait Clareno. En effet, isolé et surveillé, il n'avait d'autre choix que d'organiser sa communauté selon une structure éthérée, à la limite de la clandestinité. C'est néanmoins cette souplesse qui permet la cohérence d'une communauté comprenant un abbé bénédictin, un prince majorquin et des frères augustins, une communauté où il ne fait cependant aucun doute qu'Ange Clareno

¹⁰⁹ Angelo Clareno, *Expositio super Regulam fratrum Minorum*, *op. cit.*, I.62, p. 150-152 : « Santus Basilius suam religionem 'fraternitatem' vocat, perfectionem Christi Evangelii promicentem et servantem. Unde volentibus illam vitam assumere, mandabant secundum Evangelium omnia sua pauperibus erogare ».

¹¹⁰ Pour reprendre les paroles de Jean Gribomont : « La seule règle pour Basile, c'est l'Écriture inspirée. Il le proclame en théorie et s'applique à en faire la substance de sa pensée : l'objectif n'est pas de créer un groupe de religieux à part, mais que tous puissent s'y reconnaître en tant que chrétiens », cf. « Obéissance et évangile selon Saint Basile le Grand », *op. cit.*, p. 197.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 209-210.

¹¹² Gian Luca Potestà le reconnaît, cf. *Angelo Clareno...*, *op. cit.*, p. 165-167, mais n'en tire pas les conséquences quant à l'organisation de sa communauté. Au-delà de la question d'obéissance, Jean Gribomont montre bien à quel point le commentaire de Clareno sur la Règle de François se nourrit massivement de la pensée monastique orientale, cf. « L'Expositio d'Ange Clareno sur la règle des frères mineurs et la tradition monastique primitive », dans Gerardo Cardaropoli et Martino Conti (dir.), *Letture delle fonti francescane attraverso i secoli : il 1400*, Rome, Antonianum, 1981, p. 389-424.

occupe un rôle supérieur. Il s'agit d'une supériorité purement spirituelle, basée sur la fidélité à un mode de vie évangélique plutôt qu'à une règle. Dans une lettre envoyée à Jean XXII tout juste avant la promulgation de *Sancta Romana* au printemps 1317, Clareno répond de la manière suivante à la question « Qui estis ? » : nous sommes les pauvres ou les frères ermites servant la pauvreté et la vie promise dans le désert, servant le Seigneur dans la simplicité de la foi¹¹³. C'est donc cette communauté spirituelle qu'intègre Simone Fidati par sa conversion et c'est ce projet qui influencera le reste de sa vie spirituelle.

1.4 Conclusion

C'est en raison des affinités spirituelles que partagent l'Ordre des frères mineurs et l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin, et afin de diffuser son message spirituel à un public plus vaste, qu'Ange Clareno s'est entouré de frères au statut régulier qui partagent les mêmes intérêts religieux. Ce qui reliait des figures comme Ange Clareno, Ubertain de Casale, Gentile da Foligno et Simone Fidati était un idéal d'assimilation à Dieu qui soit imitable par le fidèle, à travers l'élimination progressive de toute attache charnelle, jusqu'à ce que chacun parvienne à se replacer dans l'horizon de la vie divine¹¹⁴. Ce détachement passe notamment par le refus de la scolarité, la connaissance scolastique étant considérée comme charnelle puisqu'empreinte de tentations et de curiosités qui risquent de faire dévier l'âme du fidèle loin de la matière évangélique. De plus, comme le fait remarquer Francesco Santi, ce qui a permis à des frères augustins de se retrouver dans cet idéal est la figure de François d'Assise en tant que cryptofondateur de l'Ordre des Ermites de Saint-

¹¹³ *Angeli Clareni Opera I. Epistole*, ep. 49, *op. cit.*, p. 244.

¹¹⁴ La formule, utilisée au sujet de Clareno, Ubertain, Angela et Iacopone da Todi, provient de Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno...*, *op. cit.*, p. 75.

Augustin¹¹⁵. En effet, alors que le pape Alexandre IV fonde l'ordre augustin en 1256, Bonaventure succède à Jean de Parme comme ministre-général franciscain en 1257 et entame le mouvement de normalisation et d'institutionnalisation des frères mineurs. C'est une refondation, en quelque sorte, qui met de côté l'aspect érémitique propre à la volonté de François d'Assise en obligeant les frères à intégrer les couvents urbains et en favorisant la scolarisation. Ainsi, en raison des circonstances géographiques déjà évoquées, un ermite augustin pouvait se retrouver dans le message profond, dans la métarègle, de François qu'était l'imitation du Christ. Simone Fidati et Angelo Clareno voyaient tous deux en lui un modèle de sainteté spécifique auquel ils pouvaient se référer. Cette proximité spirituelle entre franciscains et augustins explique pourquoi dans les années 1330, une rumeur voulant que François d'Assise ait été un ermite augustin à Pise avant de fonder son ordre éponyme a circulé chez les augustins¹¹⁶.

Enfin, l'aspect géographique de cette proximité spirituelle se vérifie aussi avec la présence d'une frange spirituelle chez les dominicains. Dans son article sur les Spirituels dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, le père Livier Oliger évoque l'affinité entre Ange Clareno et Simone Fidati, sans toutefois affirmer qu'il y ait eu un parti spirituel au sein de l'Ordre augustin, et attire l'attention sur la présence d'un tel parti dans l'Ordre dominicain, formé notamment par des frères provenant des provinces d'Italie centrale¹¹⁷. Sans y voir de relations entre les Spirituels franciscains et les Spirituels dominicains, les deux partis visaient cependant la même chose : ramener leur ordre aux rigueurs de l'observance régulière primitive. Les actes du chapitre général de Florence en 1321, du chapitre provincial de Rome en 1324 et du

¹¹⁵ Francesco Santi, « Santità agostiniana nel secolo XIV », dans Marisa Allegrini Teodori (dir.), *Per corporalia ad incorporalia : spiritualità, agiografia, iconografia e architettura nel Medioevo agostiniano*, Tolentino, Centro studi Agostino Trapè, 2000, p. 113-122 (p. 114).

¹¹⁶ Cette rumeur semble émaner soit du *Sermo de beato Augustino* du maître en théologie augustin Nicolas d'Alexandrie, actif sous le généralat de Guillaume de Crémone, soit du traité *De Origine et progressu Ordinis fratris eremitarum Sancti Augustini* de Henri de Friemar. Sur cette question, voir Erik Saak, *High Way to Heaven...*, *op. cit.*, p. 214-215.

¹¹⁷ Livier Oliger, « Spirituels », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, tome 14, col. 2547.

chapitre général de Perpignan en 1327 font état de la présence dans l'ordre des prêcheurs de certains frères affublés du nom de « Spirituels » et des mesures prises à leur égard. Au-delà de la correspondance chronologique entre ces mentions et le conflit au sujet de la pauvreté franciscaine, il faut insister sur la correspondance géographique de ces différents mouvements se réclamant d'une application rigoureuse de leur règle respective. En effet, tous prennent forme dans une région où l'érémisme est particulièrement vigoureux. Bien que la présence de frères augustins spirituels n'ait pas laissé autant de traces que chez les autres ordres mendiants, le rigorisme de Simone lui a néanmoins causé quelques soucis dans sa relation avec sa communauté conventuelle, soucis qui seront l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE II

ENTRE L'ARBRE ET L'ECORCE : SIMONE ET LES AUGUSTINS

Sans constituer un parti à l'intérieur de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin, Simone Fidati et Gentile da Foligno étaient néanmoins des représentants du courant spirituel augustin, une frange rigoriste prônant l'application stricte de leur règle. Contrairement à leur pendant dominicain, les Spirituels augustins italiens entretenaient des liens personnels avec les Spirituels franciscains, comme en témoigne la relation maître-disciple entre Simone et Ange Clareno. De fait, la double allégeance de Simone Fidati à l'Ordre augustin et à la communauté spirituelle clarénienne a soulevé une série de doutes concernant son statut religieux. En effet, Dinora Corsi pose ouvertement la question de son orthodoxie dans un article intitulé « Simone da Cascia, un *'rebellis ecclesiae'* ? ». Dans sa lecture de la *Vita*, Corsi relève la place importante donnée par Jean de Salerne aux accusations d'hypocrisie portées contre Fidati et évoque sa relation avec Ange Clareno comme cause de celles-ci¹¹⁸. Selon elle, la *Vita* aurait alors été composée afin de rassurer les *amici toscani* quant à l'orthodoxie de Simone. Dans le même ordre d'idées, Mario Sensi fait remarquer que le rejet des études philosophiques a pu être perçu comme une forme de rébellion contre l'Ordre augustin, car il s'agissait d'une attitude allant à l'encontre des efforts entrepris pour scolariser l'ensemble des frères¹¹⁹. L'objectif de ce chapitre sera donc de clarifier la nature des relations religieuses de Simone, entre son ordre et Ange Clareno, et montrer qu'il n'y avait pas de contradiction entre ses différentes allégeances.

La problématique de l'obédience religieuse de Simone Fidati émane d'un épisode de première importance dans sa vie spirituelle : une crise existentielle qui l'a

¹¹⁸ Dinora Corsi, « Simone da Cascia... », *op. cit.*, p. 774

¹¹⁹ Mario Sensi, « Simone Fidati et gli Spirituali (Angelo Clareno) », *op. cit.*, p. 66.

fait remettre en question son appartenance à l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin. À la suite de son arrivée à Florence et de son installation au couvent augustin de Santo Spirito, situé dans le quartier Oltrarno, Simone s'est rapidement constitué un imposant groupe de partisans, composé en majorité de femmes. L'importance de sa tâche pastorale allant toujours en augmentant, il s'est retrouvé au bord d'un gouffre existentiel : sa propre incapacité à mener une vie spirituelle ordonnée créait un décalage inconfortable entre son message évangélique et la réalité de ses actions. Il a donc voulu tout abandonner afin de poursuivre adéquatement la *forma vivendi* inhérente à la doctrine clarénienne. Bien que l'historiographie ait souvent considéré cette crise comme un choix à faire entre la rébellion propre aux fraticelles et la fidélité à l'Église, il convient plutôt d'analyser cette crise du point de vue de la vertu d'obéissance évangélique. En effet, cette vertu est centrale au mouvement des Spirituels franciscains ; un mouvement qui cherche à conjuguer deux obédiences potentiellement contradictoires : celle à la hiérarchie ecclésiastique et celle au Christ dont la volonté est exprimée par l'Évangile. Afin de bien comprendre comment le statut de Spirituel augustin a affecté la vie religieuse de Simone Fidati, il conviendra dans un premier temps de voir en quoi cette crise reflète une tension au sein de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin, entre ses origines érémitiques et sa mission pastorale dans le siècle. Dans un deuxième temps, les échanges épistolaires datés de 1332 et 1333 entre Ange Clareno et Gentile da Foligno, d'une part, et entre Simone Fidati et Jean de Salerne, d'autre part, permettront de comprendre le détail de la crise et le soutien apporté par Clareno. Enfin, dans un troisième temps, une petite excursion dans le monde doctrinal de Fidati servira à expliquer l'arrière-plan théorique justifiant le dénouement de la crise.

2.1 La crise spirituelle de Simone Fidati

Avançons à l'année 1332. Simone Fidati prêchait depuis environ six ans dans une ville où les vices abondaient : prostitution, corruption, superstition ; les combats étaient multiples. Ses qualités oratoires et sa pratique ascétique attiraient vers lui un large auditoire et ses responsabilités pastorales grandissaient sans cesse. Toutefois, l'ampleur de la tâche était telle qu'il n'arrivait plus à trouver l'équilibre entre ses propres besoins spirituels et ceux de ses ouailles. L'appel du désert et de la vie solitaire se faisait de plus en plus fort, et il voulut abandonner sa charge d'âmes. Ce fut la crise. La vertu chrétienne de charité et l'obéissance due à son ordre lui imposaient de continuer son activité pastorale alors que son idéal de vie évangélique lui intimait de rejoindre le désert. Il vécut alors ce moment de tension intense entre deux pôles de désirs difficilement conciliables, le type de tension qui crée l'angoisse chez un pasteur chrétien. Que choisir entre l'aspiration à la vie contemplative et les exigences de la vie active ? De Grégoire le Grand à Bernard de Clairvaux, les plus grandes figures monastiques ont fait état de ce tourment existentiel¹²⁰. À l'origine même de la vie monastique, soit celle du premier moine Antoine, il est question de cette crise provoquée par l'impossibilité d'aller au bout de ses ambitions spirituelles¹²¹. Bien que topique, une telle tension nous permet néanmoins d'en apprendre beaucoup sur l'identité religieuse de Simone ainsi que sur le rôle d'Ange Clareno comme directeur spirituel.

La première mention de cette crise apparaît dans une lettre envoyée à Gentile da Foligno en 1332, où le maître partage son inquiétude quant à la décision prise par Simone de se retirer du monde. En second lieu, Jean de Salerne évoque cette décision dans la *Vita* tout en précisant que Fidati a finalement repris sa tâche sur l'injonction du prieur général Guillaume de Crémone. Jean mentionne par deux fois l'abandon de

¹²⁰ Qu'on pense à la *chimaera saeculi* de Bernard de Clairvaux : *Bernardi opera, Epistulae*, ep. 250, Jean Leclercq et Henri M. Rochais (éd.), Paris, Éditions cisterciennes, 1977, vol. 8, p. 147 ; ou à la plainte de Grégoire le Grand quant à ses charges ecclésiastiques : *Gregorius Magnus Registrum Epistularum*, reg. 1, ep. 41, Dag Norberg (éd.), Corpus Christianorum Series Latina 140, Turnhout, Brepols, 1982, p. 48.

¹²¹ Sur cette question, voir Aviad Kleinberg, *Histoires de saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident*, Paris, Éditions Gallimard, 2005, p. 134-151.

l'office de prédication par son maître et à chaque mention, il en dévoile deux conséquences. La première mention se situe dans le contexte de la conversion de Simone Fidati. Jean indique alors qu'il a abandonné la prédication par zèle de pauvreté, c'est-à-dire par l'effet de sa conversion à la spiritualité clarénienne, et que son retour forcé au travail s'est accompagné d'une ferveur intellectuelle renouvelée et d'une humilité fortifiée :

Une fois réadmis à l'office de prédication par un ordre du prieur général, office qu'il avait abandonné dans un zèle de pauvreté, il se donna totalement [à la théologie] par esprit d'humilité, et assujettit humblement son intellect le plus aiguisé aux sentences des docteurs antiques.¹²²

La seconde mention se lit dans un passage où Jean de Salerne relate les difficultés vécues par Simone Fidati au cours de sa carrière de prédicateur. On y apprend que ce retour forcé a créé un malaise chez Simone, qui ne s'est dès lors plus senti comme frère augustin à part entière :

Après qu'il eut été forcé à reprendre l'office de prédication par un ordre du prieur général de l'ordre, son visage est devenu différent de celui de l'homme qu'il était auparavant. Comme s'il avait vécu en étranger, en barbare et comme isolé dans son propre couvent, il n'avait cure que de gagner les âmes au Christ par ses sermons et ses exemples, pensant ainsi toujours à rendre ses comptes hors de tout doute à Dieu et à ses saints anges, ayant écarté de lui toute peur et amour propre mondain¹²³.

Que s'est-il passé ? Comment expliquer cette incongruité apparente entre les deux conséquences de la crise, entre un retour à la ferveur religieuse et un sentiment d'isolement parmi ses confrères ? Bien que le premier passage fasse référence au zèle de pauvreté, il semble que cette crise spirituelle s'ancre moins dans la dynamique

¹²² *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 593 : « Cui ex praecepto prioris generalis reassumpto praedicationis officio, quod zelo reliquerat paupertatis, et spiritu humilitatis totum totaliter se donavit, ac sententiis antiquorum doctorum suum acutissimum intellectum humiliter subiungavit ».

¹²³ *Ibid.*, p. 595 : « Postquam ex praecepto prioris ordinis generalis resumere praedicationis officium est compulsus, visum est ipsum mutatum in virum alterum exstitisse. Ut velut alienigena, barbarus et longinquus viveret in conventu et de nulla re sibi alia esset cura, nisi de animabus Christo lucrandis sermonibus et exemplis, semper cogitans rationem se coram deo et angelis sanctis eius procul dubio redditurum, reciso a se omni timore et amore proprio et mundano ».

créée par les débats autour de la pauvreté apostolique que dans la tension existante au sein de l'Ordre augustin entre les *zelanti* et les frères moins stricts. Ainsi, dans un premier temps, Jean présente son maître comme respectant la hiérarchie religieuse et acceptant de bonne foi son retour au travail. Il en découle alors que la pratique de l'obéissance a été positive pour lui, stimulant son humilité et son dévouement théologique. Dans un second temps, on comprend que cet épisode a laissé des marques chez Simone, désormais conscient de la séparation irréconciliable entre sa pratique rigoriste et celle de ses confrères. Une séparation accentuée par la perception voulant que Simone ait fait preuve d'excès de zèle individualiste, de *singularitas*.

Aux alentours de 1330, l'identité spirituelle de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin n'était pas encore clairement définie¹²⁴. Sans fondateur unique et majeur à la manière d'un François ou d'un Dominique, les augustins se réfèrent à un père fondateur lointain, ce très grand Père de l'Église que fut Augustin d'Hippone. De fait, l'identité de l'ordre est polarisée entre les tendances érémitique et séculière, puisqu'Augustin est perçu à la fois comme un grand évêque intellectuel et comme le fondateur d'une communauté religieuse vouée à la contemplation¹²⁵. Chez un Spirituel augustin comme Simone Fidati, cela se traduit par une constante recherche d'équilibre entre la vie contemplative et la vie active, équilibre dont la source est la vie du Christ. C'est selon cette référence suprême que Simone exprime l'idéal du prédicateur :

Alors qu'il [Jésus] était entouré par une foule immense en raison de la multitude de ses miracles et de la suavité de sa doctrine, celui qui honore le

¹²⁴ Eric L. Saak fait des *Vitas fratrum*, complétées par Jourdain de Quedlinburg en 1357, l'œuvre qui a donné à l'Ordre augustin une nouvelle fondation mythique permettant l'unité identitaire, cf. « The Creation of Augustinian Identity in the Later Middle Ages », *Augustiniana*, 49, 1999, p. 109-154 et 251-286.

¹²⁵ La fondation du monastère de Lecceto (foyer de l'Observance augustin) près de Sienne est attribuée à Augustin d'Hippone, alors qu'il était sur le chemin du retour vers l'Afrique. Sur cette question, voir Eric L. Saak, « *Ex vita patrum formatur vita fratrum* : The Appropriation of the Desert Fathers in the Augustinian Monasticism of the Later Middle Ages », *Church History and Religious Culture*, 86, 2006, p. 191-228.

désert (*deserti cultor*) [Jésus] s'en est de nouveau retourné au désert afin qu'après avoir veillé à l'utilité des prochains dans les choses concernant la prière et la contemplation, il ne soit empêché d'y retourner. C'est une bonne chose, et même très utile à l'expert du combat [spirituel], que de revenir vers soi-même et jouir de soi-même et de se pencher sur les choses divines avec une âme inoccupée et de chercher à obtenir de Dieu ce qui convient à la conduite et au progrès des prochains. Et pour ceux qu'il a instruits dans la doctrine des choses présentes, la prière silencieuse est une aide afin qu'ils comprennent et que les paroles divines ne soient pas disséminées en vain.

Il convient que l'orateur soit capable de bien enseigner, sans pour autant voir régulièrement ceux à qui il enseigne, ni ne se lie d'une trop forte familiarité avec eux, afin que la doctrine ne s'avilisse pas. Qu'il se fasse rare non par superbe, mais par réserve pour obtenir un plus grand avancement [spirituel]. Cependant malheur à moi et à plusieurs autres qui sommes trop proches de nos auditeurs, puisque cette fréquentation excessive a fait refouler leur révérence, une sécurité pernicieuse s'est installée et la plus haute doctrine du Christ est rendue vile, au point où ce qui est l'Évangile paraisse humain en raison de cette intimité si fréquente. Le lieu désert, même dans la doctrine, produit les fruits les plus féconds.

Que la norme soit pour nous ce qu'a fait le docteur Jésus, qui par la fuite a augmenté le désir des auditeurs afin que les foules viennent jusqu'au désert pour lui faire ses demandes. Il est mieux qu'on soit amené à la doctrine, car la présomption est souvent de s'imposer à celui qui ne le demande pas. Quand le docteur se fait solliciter, l'avidité est dans l'audience ou dans les foules, mais quand les auditeurs se font demander, la présomption est chez les docteurs et ils veulent toujours enseigner, ils veulent toujours posséder les ignorants¹²⁶.

¹²⁶ *De gestis, Quartus liber De vita Christi*, ch. 9, vol. 2, p. 86-87 : « Et cum propter miraculorum multitudinem et doctrinae suavitatem a turbarum multitudine circumdaretur, iterum deserti cultor reabiit in desertum, ut etiam post utilitatem proximorum in id, quod orationis, contemplationis est, fiat non impeditus regressus. Bonum enim est, immo expediens agonistae perito redire ad se ipsum et frui se ipso et intendere inoccupato animo in divina et expetere a deo, quae ad ducatum et profectum expediat proximorum, et quos instruxit in praesentiarum doctrina, iuvet oratione secreta, ut capiant, et verba divina non effundantur incassum. Oratorem expedit esse bene docere valentem, nec expedit saepe videre, quos docet, aut nimia familiaritate constringi, ne doctrina vilescat. Rarus fiat non ex superbia, sed ex dispensatione ob causam amplioris profectus. Sed vae mihi et pluribus, qui unum cum auditoribus facti sumus, ut ex nimia participatione ad eos affugerit reverentia, perversa sit introducta securitas et habita sit vilis altissima Christi doctrina, ut evangelium, quod est divinum, ex isto participio tam frequenti videatur humanum. Desertus enim locus, etiam in doctrina, uberiores attulit fructus. Norma ergo sit nobis, quod fecit doctor Jesus. Nam ex fuga desiderium audientium auxit, ut usque ad desertum turbae venirent ad requirendum eum. Optimum esset ad doctrinam requiri, praesumptio saepe ingerere non quaesitus. Cum doctor requiritur, aviditas est audientium sive turbarum, cum audientes quaeruntur, praesumptio est doctorum, et qui semper volunt docere, volunt semper ignorantes habere ».

Cet extrait provient du chapitre intitulé *De vita et conversatione praedicatorum* inséré dans le quatrième livre du *De gestis Domini Salvatoris*, où Fidati commente le passage de Jésus dans le désert. Ce chapitre a une forte résonance pour Simone qui s'identifie à Jésus prédicateur et qui, comme lui, attire les foules, mais sans toutefois parvenir à se ressourcer au désert. Il ne peut alors s'empêcher de faire référence à sa propre situation en mentionnant qu'il ne se voit pas comme un prédicateur parfait, car il se compromet en ayant tendance à aller vers ses fidèles plutôt que, à l'image du Christ, fuir au désert afin de stimuler le désir chez ces mêmes fidèles. Le danger de ce déséquilibre est, d'une part, de provoquer le vice d'avidité chez le prédicateur, et d'autre part, de mettre en danger l'âme des fidèles en leur transmettant une doctrine avilie par le manque de communication avec Dieu, par la prière et la contemplation. Ainsi, ce n'est pas seulement pour sa propre santé spirituelle qu'il craint, mais surtout pour celle de ceux qui lui font confiance. C'est donc pour le bien de tous que la fuite vers le désert s'impose.

2.2 Ange Clareno et la réponse à la crise

C'est ici qu'entre en scène Ange Clareno. Comme on l'a vu, son intention était de mener une vie spirituelle dans l'application stricte de la Règle de François d'Assise, équivalente à l'Évangile. Toutefois, comme Clareno n'était pas clerc, il ne prêchait pas. Ainsi, l'un des enjeux principaux de l'institutionnalisation des Pauvres ermites était justement que certains frères obtiennent l'autorisation de prêcher afin de diffuser le message évangélique¹²⁷. Après l'échec de cette entreprise, ce sont les augustins Gentile da Foligno puis Simone Fidati qui ont joué ce rôle pour Clareno. Ainsi, lorsque Simone voulut abandonner l'office de prédication, le maître spirituel n'a pas vu la chose du même œil. Il en fait état à Gentile dans une lettre écrite à la veille de

¹²⁷ Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno...*, op. cit., p. 32.

l'Ascension de l'an 1332, soit le 27 mai¹²⁸. Nous connaissons la date de cette lettre avec certitude car Clarenno y félicite Gentile pour sa nomination comme *socius* du secrétaire général de l'Ordre augustin Guillaume de Crémone, survenue en 1332 lors du chapitre de Venise¹²⁹. Voici ce qu'il dit :

J'ai entendu par ailleurs que votre général [Guillaume de Crémone] t'a choisi comme compagnon (*socius*), ce dont je me permets de me réjouir pour l'utilité commune, même si je n'ai pu tout le temps être heureux de la désolation et de la mise en péril des personnes spirituelles.

Frère Simone en est venu à un tel désagrément quant au nombre de fidèles [qu'il rencontre] et de leur dévotion à son endroit, qu'il n'est pas possible de lui suggérer qu'il consente par la grâce qui lui est donnée à être utile à son propre salut et celui des autres dans l'humilité et avec discernement selon la règle de la charité. Mais plutôt, brûle en lui le désir de la pérégrination et de l'abjection singulière, propre à ceux qui sont vraiment petits. Il convoite une vie religieuse complètement isolée, une vie solitaire à laquelle il n'est pas encore parvenu, mais il ne se préoccupe pas beaucoup d'avoir un compagnon (*socium*)¹³⁰.

Ange Clarenno se réjouit d'apprendre la nomination de Gentile da Foligno et y voit quelque chose de positif pour « l'utilité commune », c'est-à-dire pour le bien-être de sa communauté spirituelle, mais aussi pour la diffusion de son message à l'ensemble de la société chrétienne. Il regrette cependant que cette nomination ait pour conséquence l'abandon de son activité pastorale. On comprend donc ici l'importance qu'avaient pour Clarenno les deux frères augustins : leur statut régulier leur permettait de remplir leur mission de manière officielle, contrairement à d'autres frères spirituels qui vivaient de manière irrégulière et qui devaient se cacher. C'est dans ce contexte

¹²⁸ *Angeli Clarenno Opera I. Epistole*, ep. 45 (XLIX), *op. cit.*, p. 229-231.

¹²⁹ Ugo Mariani, *Chiesa e stato nei teologi Agostiniani del secolo XIV*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1957, 106-107.

¹³⁰ *Angeli Clarenno Opera I. Epistole*, ep. 45 (XLIX), *op. cit.*, p. 230 : « Audivi insuper quod generalis vester elegit te in suum socium de qua re, licet gaudeam propter utilitatem comunem, tamen propter spiritualium personarum desolationem et damnum, non potui usquequaque letari. Frater Simon ad tantam devenit displicentiam de concursu personarum et devotione ad eum quod nullatenus potest ei suggeri quod data sibi gratia ad suam et proximorum salutem cum humilitate secundum discrete caritatis regulam uti consentiat. Sed peregrinationis et singularis abiectionis cuiusdam vere paucorum ardet desiderio aut desolate penitus conversationis concupiscit solitariam vitam ad quam hodie non inveniet - sed nec multum ipse curat - habere socium ».

qu'il en vient à Simone Fidati, en qui il voit une solution pour reprendre la charge de Gentile. Cependant, le désir de Simone de vivre une vie de solitude, en maintenant le moins de contacts possible avec la société qui l'entoure, contrevient non seulement au dessein de Clarenno, mais aussi à la loi évangélique de la charité : la *regula caritatis* étant ce sur quoi celui qui professe la règle évangélique se fonde¹³¹. De fait, en abandonnant sa charge pastorale, Fidati contrevient à sa mission et, pour Clarenno, il est fondamental qu'il change d'avis, autant pour des raisons pratiques de diffusion du message du Christ que pour des raisons de nature spirituelle :

Je me suis fatigué à le retenir pendant un temps par certaines voies de la charité dans son dessein qu'il avait presque irrévocablement fixé, en espérant pouvoir finalement le convaincre, avec l'aide de Dieu, de tourner l'orientation de son esprit vers la désolation et la consolation d'un grand nombre et d'avoir l'élan de ferveur de s'y lancer. C'est pour cela que le seigneur abbé [Barthélemy, abbé de Subiaco] vous a demandé dans ses lettres, et moi dans les miennes, que vous vous efforciez, avec le général [Guillaume de Crémone] de pourvoir jusqu'au bout à ce que l'obéissance qu'il a [à l'Ordre augustin] ne soit pas révoquée, mais qu'on lui attribue désormais une autre obéissance par laquelle il soit davantage soumis à l'abbé [de Subiaco], de sorte qu'en vertu de celle-ci il soit tenu d'obéir à l'abbé en toute chose et d'aller partout où celui-ci voudra l'envoyer, car il l'obligerait par ce moyen d'aller visiter les personnes spirituelles qui restaient abandonnées par ton absence¹³².

Ange Clarenno tient à ce que Simone maintienne son activité pastorale car le contraire mettrait en danger les membres de la communauté spirituelle qui se retrouveraient abandonnés après le départ de Gentile. Comme l'abandon de la tâche pastorale et la

¹³¹ Angelo Clarenno, *Expositio super Regulam fratrum Minorum*, *op. cit.*, Proemio, 38, p. 128 : « Et quia lex evangelica est lex gratie, veritatis et caritatis ; ideo regule evangelice professor et innovator repletur fructibus spiritus, et insignitus apparet effectibus et affectibus, ut immobiliter et profunde se et suos in caritatis regula fundet ».

¹³² *Ibid.* : « Laboravi autem quibusdam caritatis viis ipsum in suo proposito irrevocabiliter fere firmato retinere ad tempus, si quomodo ipsum inclinare finaliter, Deo operante, valerem ut ad desolationis et consolationis multorum considerationem animum converteret et impetum immissi fervoris suspectum haberet. Et propter hoc, dominus abbas significavit vobis suis litteris et ego in meis quatenus cum generali procurare penitus studeretis quod obedientia quam habet non revocaretur sed mitteretur sibi adhuc alia obedientia magis ipsum abbati subdens, ita quod ex ipsius virtute teneretur abbati in omnibus obedire et ire ad quascumque eum vellet mittere partes, quia cogeret eum per talem modum spirituales visitare personas que de tua absentia desolate remanebunt ».

réclusion dans la solitude impliquent une renonciation au vœu d'obéissance à l'Ordre augustin, Clarenno demande que Gentile insiste auprès de Guillaume de Crémone pour que le dessein de Simone ne se réalise pas. Pour Clarenno, renoncer au vœu d'obéissance est inacceptable. En effet, il a vigoureusement condamné la rébellion des Spirituels franciscains de Toscane en 1313 car, en plus de nuire à ses négociations à devant le pape¹³³, cette action impliquait une désobéissance religieuse et remettait en question le lien d'obéissance hiérarchique au sein de l'ordre. Comprenant sans doute que l'allégeance de Simone à ses supérieurs hiérarchiques allait en s'effritant, il proposa un second vœu d'obéissance, à l'abbé de Subiaco cette fois, afin de s'assurer qu'il n'ait pas le choix de poursuivre son activité pastorale et de reprendre la charge d'âme délaissée par Gentile da Foligno. Toutefois, si l'on prend en compte ce que dit Jean de Salerne de cet épisode dans la *Vita*, on comprend que la solution d'Ange Clarenno n'a pas été acceptée par Guillaume de Crémone, qui a directement obligé Simone à renouer avec la prédication.

Avant de passer à la réaction de Simone face à cette décision, il convient de poursuivre notre lecture de la lettre de Clarenno pour assister à ce qui semble être l'introduction de Jean de Salerne :

Le porteur de la lettre présente, frère Jean, qui est au service du seigneur abbé [Barthélemy] en vertu de ses capacités, a été reçu comme moine, mais il a quitté ce statut par la bonne volonté de ce même seigneur abbé et n'a pas voulu faire la profession [des vœux], car il n'était pas confiant de pouvoir remplir son vœu d'aucune manière dans l'état où il se trouvait. Il s'est donc rapporté à votre personne par esprit de dévotion et il espère grandement être dirigé par votre conseil et votre aide, spirituellement et temporellement en ce qui lui sera utile. C'est un homme obéissant, fidèle et intelligent, à qui le seigneur abbé confiait librement le poids de choses familières et ses secrets en raison de la confiance qu'il avait en sa loyauté. Il se mettra à votre service avec toutes ses capacités, il pensera à ce qu'il est utile de faire pour frère Simone, et il vous expliquera davantage les raisons qui m'ont mu¹³⁴.

¹³³ À propos de sa condamnation de la rébellion des frères franciscains toscans, voir Gian Luca Potestà, *Angelo Clarenno...*, op. cit., p. 140 ; cf. *Angeli Clarenii Opera I. Epistole*, ep. 25, p. 117-132.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 231 : « Lator presentium, frater Johannes quem dominus abbas propter sufficientias quas habet, recepit in monachum, de bona voluntate ipsius domini abbatis recessit et noluit professionem

Il est à peu près certain que le frère Jean qui apporte la lettre à Gentile est Jean de Salerne disciple de Simone Fidati. À la toute fin de la *Vita*, Jean nous indique qu'il a été le compagnon de Simone pendant dix-sept années¹³⁵. Bien que cette dernière indication situe leur rencontre en 1331, Nicola Mattioli estime que le début de leur relation devrait dater de 1332¹³⁶. Je partage cet avis car les indications sont claires : au début de la lettre, Clareno fait référence au refus de Simone d'avoir un *socius*, aide nécessaire à une tâche pastorale élargie. Aussi serait-il surprenant que Clareno ait écrit cela si Jean de Salerne était déjà aux côtés de Simone. Considérant que Simone avait besoin de soutien dans l'éventualité où il allait reprendre son activité pastorale, il tombe sous le sens qu'Ange Clareno lui a recommandé un *socius* efficace, habitué à composer avec les problèmes intimes de ses supérieurs.

Sur la base de ces informations, nous pouvons situer le début de la correspondance entre Simone et Jean de Salerne à l'année 1332. Dans l'*Epistolarium* de Fidati, il y a trois lettres qui lui sont destinées : la première répond à une série de questions spirituelles posées par le Salernitain dans une lettre précédente ; la deuxième est celle de la lamentation sur la mort d'Ange Clareno, et la dernière évoque son conflit spirituel. Cette dernière lettre est particulièrement intéressante car Fidati fait preuve d'une certaine hauteur de vue par rapport à sa crise :

Si nous désirons suivre notre volonté dans nos règles sous les apparences d'honnêteté et de vertu, nous sommes confrontés à des obstacles inexpugnables. Et cela est prouvé par l'expérience. En outre, l'impossibilité enlève à la volonté [mondaine] son effet.

facere, eo quod suum votum nullo modo se posse implere in rebus sic se habentibus confidebat. Fertur autem animi devotione ad vestram personam et multum expectat vestro consilio et auxilio spiritualiter et temporaliter in suis oportunitatibus dirigi. Est enim vir obsequiosus, fidelis et intelligens, cui dominus abbas pondus rei familiaris et sua secreta propter confidentiam quam habebat de sua legalitate libere committebat. Ipse et sua negotia coram vobis ponet et quid utile fieri fratri Symoni esse cogitaturum et quibus rationibus movear plenius explicabit ».

¹³⁵ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 596 : « cum ipso septemdecim annis scribendo ».

¹³⁶ Nicola Mattioli, *Fra Giovanni da Salerno...*, op. cit., p. 6.

Nous sommes emportés par l'agitation [du monde], nous désirons pénétrer les secrets de la nature. [Mais] en faisant un vœu, nous avons pris la décision pour certain d'être séparés de nos proches, d'être coupés, si je ne me trompe, des douceurs [charnelles]. Nous ne sommes pas détenus dans l'inconnu. De ce point de vue, nous ne sommes pas illusionnés, nous ne sommes pas trompés dans l'esprit, comme si, notre pensée/volonté (*animus*) étant attachée, nous conservions en quelque façon ce mode de vie (*conversatio*) immonde. Ce qui m'attire le plus est [à présent] ce qui me repousse le plus. Ce qui était le plus amer devient le plus doux. Je suis accablé le plus ardemment par ce à quoi je m'efforce d'être lié le plus étroitement. Plus [ce désir] me disperse dans l'admiration de cette pensée, plus il me présente une [fausse] image du bien.

Ma pensée a failli (*lapsus est animus*), la langue est émoussée, tout provoque le dégoût. Je désire comme seul ami le lieu de mes lamentations. Mais si la fuite avait disparu de moi ? Et si Dieu n'imposait plus la fuite à mon âme ? Et si je restais lié au monde de manière irréversible ? Je ne sais si cela peut être reconnu comme mon crime.

Je n'ai su faire la coupure, rien ne m'horrifie autant que d'être séparé de l'obédience de mon ordre sous l'image du bien, même si par mon obstination je vivrai toujours comme un rebelle en son sein. Je crains d'offrir mon dos aux démons et qu'ils m'attaquent mortellement. À la suite d'un changement qui ne semblait pas canonique (*non apparenti canonica*), j'ai toujours craint de blesser les cœurs des simples. Je souffre et je déplore continuellement d'un esprit lugubre que ma réputation soit ainsi répandue, ce qui m'empêche de réaliser beaucoup de choses. Et si je ne savais la providence divine fermement présente sur moi, au péril de mon âme je tordrais [le cou à cette rumeur] que j'ai parmi le peuple, de posséder la clarté, alors que parmi mes confrères, ma vie mérite d'être qualifiée d'obscur. Mais je maintiens la bride, j'amasse comme mérite d'être considéré par mes frères comme improbe¹³⁷.

¹³⁷ *Epistolarium*, Ep. 10, vol. 8, p. 290-291 : « Si voluntatem in nostris regulationibus sub honestate atque virtute apparentibus nobis sequi cupimus, habemus inexpugnabiles obices. Et in hoc experientia ipsa testatur. Impossibilitas porro voluntati ademit effectum. Turbinibus agimus, secreta nemorum cupimus penetrare, alienari a cognitis in voto factum est, rescindi a blanditiis, nisi fallor, pro certo decrevimus. Non detinemur incognite. In hac parte fascinati non sumus, mente non deludimur, ut animo ligati hanc conversationem immundam quodammodo teneamus. Quae cum me plus allicit, plus depellit. Et eo amarior, quo dulcior facta est. Eo me confodit acrius, quo tenacius nititur colligari. Et tanto me amplius in suspectum considerationis profundat, quanto boni speciem praeostendit. Lapsus est animus, lingua hebet, omnia facta sunt taedio. Solum amica loca maeroribus concupisco. Sed si a me fuga periit ? Si ad fugam deus non requirit animam meam ? Si ligatus insolubiliter sisto ? Nescio, quid ad crimen meum possit ascribi. Scissuram facere non novi, nihil tantum horresco, sicut etiam sub specie boni ab obodientia ordinis separari, quamquam mea pertinacia semper vivam velut in ipsa rebellis. Timeo dare daemonibus terga, ne letaliter ipsi confoderent. Ex mutatione non apparenti canonica semper timui gladiare corda simplicium. Doleo me sicque continue lugubri mente deploro,

Reprenons l'épisode du point de vue de Simone Fidati. Il a rejoint l'Ordre augustin et formulé le vœu religieux afin de se détacher du monde et des tentations charnelles. Il désirait toutefois en faire toujours plus, pousser toujours plus loin l'exploit ascétique et imiter son maître Ange Clareno. Ce zèle (le *zelus paupertatis* évoqué par Jean de Salerne dans la *Vita*) a fait faillir sa pensée et il a contemplé l'idée de fuir ses responsabilités, de quitter son ordre. Sans doute grâce à l'insistance qu'a mise Clareno à ce qu'il n'aille pas au bout de son dessein, Simone a pris conscience du danger spirituel lié à cette volonté et a évité de commettre l'irréparable en quittant son ordre sous une apparence de vertu. Cette faillite de la pensée continue néanmoins à le hanter. Depuis sa conversion à une spiritualité rigoriste (le changement d'apparence non canonique), source du décalage entre ses ambitions spirituelles et sa pratique quotidienne, il craint de conduire ses fidèles au péché. Auprès du peuple, son image d'ascète est intacte, ce qu'il déplore, alors qu'auprès de ses confrères, il a la réputation d'être un rebelle en raison de son excès de zèle. C'est pourquoi Jean de Salerne affirme qu'après sa crise, Simone a vécu comme un étranger dans son couvent. Toutefois, conformément à la spiritualité clarénienne, Fidati ne se laisse pas arrêter par cette tribulation, il se soumet en toute obéissance et il poursuit son activité dans la ferveur, assuré qu'il était du soutien de son maître Clareno.

2.3 La vertu de l'obéissance, le *De Oboedientia*

quod mea notitia sic diffusa est, quae multa me prohibet operari. Et nisi, quod dei providentia firmiter super me adesse, cognosco, ad periculum meae animae intorquerem hanc, quam apud vulgus habeo claritatem, quamquam apud confratres meos obscura vita mea merito reputetur. Sed ad frenum teneo, ad meritum cumulo, quod a confratribus improbus habear. Igitur ne animo fatigeris, si sic ambo in talibus perplexitatibus detinemur. Si noscerem te praeter me melioris otii posse captare solamen, si tibi pateret aditus ad secretiora virtutum, si anachoriticam vitam iuste posses assumere, si ad meliora transire coenobia, contentarer te utique liberum egredi, etiam me in huius vinculis remanente ».

L'historiographie a coutume de présenter Simone Fidati comme quelqu'un qui a eu à choisir entre la pauvreté et l'obéissance, entre la rébellion fratricelle et l'appartenance à l'Église¹³⁸. Il n'en est rien. Le conflit provient plutôt de l'impossibilité canonique de renier le vœu solennel, et ce, bien qu'il ait pu se sentir moins lié à la hiérarchie augustinienne qu'à Ange Clareno¹³⁹. La question est donc plus complexe que celle posée par la pauvreté. En effet, la vertu d'obéissance est la plus importante chez Simone, plus encore que la pauvreté et la chasteté¹⁴⁰. Selon lui, l'histoire chrétienne commence avec le commandement divin qui interdit de manger le fruit défendu, soit le moment où débute la relation d'obéissance à Dieu par les êtres de sa création¹⁴¹. Dans sa lettre à Jean de Salerne, Simone dit clairement que le choix ne s'est jamais posé : rien ne l'effraie plus que de renier l'obéissance due à son ordre, d'où sa honte d'en avoir eu la pensée. Il convient donc d'entreprendre une petite excursion dans l'univers doctrinal de Simone afin de mieux saisir la manière dont il conçoit et met en relation les idées d'obéissance, de communauté et de volonté propre, essentielles pour comprendre comment sa spiritualité entre en rapport avec sa vie religieuse.

Le quatrième livre du *De gestis* comporte un long chapitre construit sous forme de traité intitulé *De Oboedientia*. Long d'une vingtaine de pages dans l'édition, aucune autre vertu ne reçoit un tel traitement de la part de Fidati. Ce traité est d'autant plus important qu'il est stratégiquement situé au tout début d'un des livres phares de

¹³⁸ Enrico Menestò, « Umbri mistica e santa (secc V- XVI) », dans Mario Sensi (dir.), *Itinerari del sacro in Umbria*, Florence, Octavo, 1998, p. 15-104 (p. 74) et repris dans idem, « La spiritualità di Simone Fidati », dans *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo*, op. cit., p. 212-226 (p. 214-215) ; David Gutierrez, *Augustinians in the Middle Ages 1256-1356*, op. cit., p. 100 ; Pietro Bellini, « Simone Fidati de Cascia », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome 14, 1990, col. 873-876 (c. 877).

¹³⁹ Dans son étude sur le vœu, Alain Boureau fait remarquer que chez les Spirituels franciscains, la puissance de l'engagement personnel dans le vœu solennel peut en effet menacer l'Église en ne faisant pas passer le bien commun (c'est-à-dire le bien de l'Église) devant l'utilité personnelle, dans *Le désir dicté. Histoire du vœu religieux dans l'Occident médiéval*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 128-129.

¹⁴⁰ *De gestis, Nonus liber De virtuositas et pro virtute sermonibus*, ch. 47, vol. 4, p. 482 : « Oboedientia est melior quam paupertas, et potior est quam castitas ».

¹⁴¹ *L'Ordine della vita cristiana, Libro secondo*, ch. 6, vol. 8, p. 110 : « Quando incomincio la ubbidientia, incomincio lo stato cristiano et della chiesa ».

son œuvre, le *Liber de vita Christi*. Fidati construit son exposé comme un commentaire au verset de Luc 2,51 où il est écrit que Jésus descend vers Nazareth avec ses parents, auxquels il était *soumis*. L'exégète Simone saisit cette occasion pour expliquer que si la *magna oboedientia* du Christ est d'exprimer et de parfaire la volonté de Dieu le Père, c'est néanmoins une saine obéissance (*sane oboedientia*) que Jésus obéisse à ses parents charnels ; il considère comme sain d'obéir dans la chair, mais sans pour autant obéir charnellement (*in carne non carnaliter*)¹⁴². Il peut donc être sain de suivre des voies mortelles et corruptibles à condition qu'elles soient guidées par une direction spirituelle immortelle et incorruptible. Puisque la racine de tout mal est la volonté propre, l'obéissance vise à la redresser afin que le chrétien se dirige sur la *via recta*. Pour combattre sa volonté personnelle, le mieux est d'obéir à la volonté d'une personne meilleure que soi. C'est le rôle que jouait Ange Clareno auprès de Fidati.

La doctrine présentée par Simone Fidati se fonde sur l'idée augustinienne affirmant que la désobéissance a causé la Chute de l'homme et qu'il est possible d'être sauvé grâce à la vertu d'obéissance¹⁴³. Il s'agit donc d'une vertu évangélique car « toute obéissance chrétienne est fondée dans l'Évangile, auquel personne ne doit s'opposer même par obéissance spéciale, ni par un quelconque ordre régulier, ni par aucune forme de vie »¹⁴⁴. Écrivant cela, il montre avoir tout à fait compris le projet basilien repris par Ange Clareno, qui est de privilégier l'obéissance aux Évangiles plutôt qu'à une règle. Toutefois, même s'il peut parfois paraître contradictoire d'obéir, par exemple, aux ordres de princes païens afin d'obéir à Dieu, Fidati affirme que le vrai mérite de l'obéissance ne se résume pas à ce qui est accompli extérieurement,

¹⁴² *De gestis, Quartus liber De vita Christi*, ch. 2, vol. 2, p. 8 : « Ista sane oboedientia non ommissa parentibus carnalibus in carne non carnaliter oboedivit, cum descendit cum illis Nazareth, subditus factus illis, ut fas sit atque necesse mortalibus atque corruptibilibus directionibus oboedire propter immortalem atque incorruptibilem directionem ».

¹⁴³ Cf. *Œuvres de saint Augustin, La Genèse au sens littéral (livres VIII-XII)*, Joseph Zycha (éd.), Paul Agaësse et Aimé Solignac (trad.), vol. 49, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 28-31.

¹⁴⁴ *De gestis, Quartus liber De vita Christi*, ch. 2, vol. 2, p. 11 : « Nempe omnis oboedientia christiana fundatur in evangelio, cui nulla debet repugnare oboedientia specialis, nec aliqua ordinatio regularis, nec forma ulla vivendi ».

mais à ce qui est renoncé intérieurement. Il est ainsi possible de pallier aux éventuelles contradictions. Il poursuit en déclarant que la vertu la plus puissante est l'abnégation de la volonté propre pour suivre celle de Dieu. Cela fait de l'obéissance une double vertu car l'humilité lui est intrinsèque, d'où sa toute-puissance : le propre de l'humble est d'obéir¹⁴⁵. C'est pourquoi Fidati a gagné en ferveur après qu'il eut été obligé de reprendre sa charge de prédicateur.

Simone Fidati distingue quatre composantes à la notion d'obéissance : la part de la vertu, la part de l'obéissant, la part du commandant et la part de son premier instituant (sa part fondatrice)¹⁴⁶. L'obéissance *ex parte virtutis* est l'inclusion des autres vertus dans la toute-puissance de l'obéissance, à l'instar de l'humilité. L'obéissance *ex parte obedientis* vise pour sa part à combler l'aporie de la soumission libératrice. En effet, Simone avance que le bon obéissant est à la fois roi et esclave : il est celui qui se soumet à son supérieur sans contradiction et celui à qui sont assujetties les choses inférieures¹⁴⁷. Un bon directeur spirituel doit toujours lui-même avoir quelqu'un à qui se soumettre pour rester dans la *via recta*. Le niveau supérieur de l'obéissance, le rôle du commandement (*ex parte iubentis*), est doublé du rôle de précepteur (*pars praecipientis*). Le terme *praeceptus* provient des *Règles ascétiques* de Basile de Césarée et désigne le supérieur de la communauté basilienne¹⁴⁸. Ayant une connaissance plus avancée des règles présidant à l'obéissance divine, le supérieur doit contrôler la promptitude de ses sujets à la manière d'un cavalier qui tient la bride

¹⁴⁵ *Ibid.* : « Occurrerunt siquidem uni duae virtutes, quae mutuo se generant, ut una nascatur ex altera [...] Mutat humilitas vultum atque iudicium, et aliter alloquitur, quem ante deiecerat dicens : Et hoc proprium meum est oboedire ».

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 16 : « Est oboedientia ex parte virtutis, est ex parte oboedientis, est ex parte iubentis, est ex parte ipsam primo instituentis ». Cette idée des différentes parts de l'obéissance, peu commune, se retrouve notamment dans les *Sermones ad fratres in eremo commorantes* du pseudo-Augustin, PL 40, col. 1249 : « Tenete igitur, fratres mei, et in cordibus vestris alligate, quod obedientia sine discretionem cassa est, et venit non ex parte obedientis, sed praecipientis ».

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 17 : « Rex et servus oboediens bonus, qui suo superiori in contradictione subicitur, et inferiora sibi possidet ipse subiecta ».

¹⁴⁸ Jean Gribomont, « Obéissance et évangile selon saint Basile le Grand », dans *Saint Basile, Évangile et Église*, t. 2, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p. 270-293.

de son cheval¹⁴⁹. Il doit parfaire leur volonté par un contrôle pédagogique, sa supériorité se manifestant par sa capacité à mieux enseigner le mode de vie évangélique. Cette part de l'obéissance est fondamentale car le supérieur est responsable de la bonne conduite de l'obéissant. Il est l'œil inextinguible qui vise à connaître ce qui est propre à chacun afin que la rénovation des mœurs, de l'ordre et de la loi soit accomplie en vue de la meilleure convenance des sujets¹⁵⁰. Le supérieur doit ainsi être un attentif imitateur de la lumière pour qu'il puisse la communiquer également à chacun ; et qu'elle puisse pénétrer plus l'un que l'autre selon que leur corps et leur esprit soient jugés plus aptes à l'obéissance¹⁵¹. Cette idée du supérieur comme œil provient elle aussi directement des Règles basiliennes¹⁵². En contraste avec ce que l'on trouve chez Jean Cassien ou Bernard de Clairvaux, Basile propose une doctrine stipulant que l'autorité du supérieur provient de sa capacité à mieux imiter le Christ et que cette imitation ne peut être appliquée pareillement à tous les moines en raison de l'inégalité de leurs aptitudes¹⁵³. Chez Jean Cassien en revanche, chaque commandement doit être obéi également par le moine, car on doit obéir au supérieur comme on obéit au Christ. Joel Rippinger explique cette différence en qualifiant l'obéissance basilienne d'« horizontale » tandis que chez Cassien elle serait

¹⁴⁹ *De gestis, Quartus liber De vita Christi*, ch. 2, vol. 2, p. 19 : « Est oboedientia ex parte praecipientis. Ipsa est exquisitio debiti, ut praesidens exquirat debita iura, ne remaneat exactor et exactus in debito invisibili obligatus. [...] Moderatur auriga equos quadrigam trahentes, et nunc tardius nunc velocius angit, sic qui praesidet, promptitudini subiectorum non semper frena relaxat et stimulat tarditatem et virtutum curram trahentes non lorizat ad placitum ».

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 20 : « Ac per hoc ex parte iubentis ipsa oboedientia est quidam oculus insopitus ad cognoscendam opportunam varietatem et renovatio moris et ordinis atque legis secundum subiectorum expedientiam magis bonam ».

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 20 : « Erit igitur praesidens lucis imitator intentus, ut aequaliter se communicet animis et moribus subiectorum, et eo plus se permittat illabi uni quam alteri, quo subditorum cognoverit mentes et corpora magis ad suam oboedientiam aptitari ».

¹⁵² *Sancti patris nostri Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Opera Omnia*, Julien Garnier (éd.), Paris, 1839, t. 2, *Regulae Fusius Quaestio 24*, p. 516 : « ut alius quidem oculi vim obtineat, cui scilicet concredita sit communis rerum cura, quique et quae facta fuerint probet, et facienda praevideat consideretque ».

¹⁵³ *Ibid.*, *Regulae Brevius quaestio 152*, p. 660 : « Dictum est oportere, ut cui operum dispensatio delegata est, is prius habitatis et virium laborantis habita ratione, mandata sua dirigat, ut ne audiat illud : Qui fingis laborem in praeceptum. Verumtamen refragari non debet, cui datum est mandatum : quandoquidem obedientia ad mortem usque limites suos extendit ».

plutôt « verticale »¹⁵⁴. Enfin, pour la dernière part de l'obéissance, la part fondatrice, Fidati revient sur l'idée que toute obéissance est fondée sur la Bible. Comme Dieu s'est fait connaître par peu de choses, à savoir les Écritures, les figures bibliques sont la part instituante de l'obéissance envers Dieu à l'image du verset de Luc 2,51. La terre promise n'est pas de ce monde, elle vient après la mort et est promise aux vrais obéissants¹⁵⁵. On voit ici l'importance primordiale de Basile de Césarée, dont les règles sont traduites par Ange Clareno, dans cette théorisation de l'obéissance. De fait, on se rend bien compte qu'aux yeux de Simone Fidati, le véritable supérieur spirituel est Ange Clareno. C'est lui qui est l'œil qui le surveille et c'est lui le meilleur imitateur du Christ qui a l'autorité pour le corriger. Bien que Guillaume de Crémone soit celui qui ait pris la décision de forcer Simone à reprendre la prédication, il ne faut pas sous-estimer l'importance du rôle de Clareno dans le dénouement de la crise spirituelle de Simone. On comprend pourquoi Fidati est aussi troublé lorsqu'il prend conscience de son erreur, car pour lui, la vie en communauté régulière est fondamentale et l'abandonner est un pari extrêmement risqué.

En effet, pour Simone Fidati, et pour le monde monastique *in extenso*, la signification du mot « ordre » est double : il est compris à la fois comme l'ordre religieux, par exemple l'Ordre des Ermites de Saint Augustin, mais aussi en tant que discipline spirituelle, à savoir l'ordre des mœurs et des affects, la *via recta*. Fidati écrit : « l'ordre juste est conservé dans l'obéissance instruite, et lorsqu'il n'est pas perturbé, il rend chacun irrépréhensible. Tous sont cependant réprimandés lorsqu'il est perturbé »¹⁵⁶. Le fait d'appartenir à une communauté ordonnée à une règle établie aide à mettre en ordre les âmes individuelles. La logique fidatienne de l'obéissance

¹⁵⁴ Joel Rippinger, « The Concept of Obedience in the Monastic Writings of Basil and Cassian », *Studia monastica*, 19, 1977, p. 7-18.

¹⁵⁵ *De gestis, Quartus liber De vita Christi*, ch. 2, vol. 2, p. 27 : « Ecce, quod sub iuramento vere oboedientibus promissa est terra caelestis. Sed ne quis in animo querularetur, quod de terra promissionis intelligitur, respondetur, quod omnia in figura continebant illis ».

¹⁵⁶ *Ibid.* : « Ac per hoc, ut brevi verbo edisserim, in praecipiente oboedientia est conservatio iusta ordinis, quo non turbato irreprehensibilia sunt omnia, quo turbato merito reprehenduntur, quae reprehenduntur omnia ».

repose sur l'idée augustinienne consistant à ce que la racine de tout mal soit la volonté propre. Ainsi, vivre sans querelle consiste à vivre sans le principal défaut de l'homme qu'est l'amour-propre. Le « propre » est ce qui insinue tout mal : Dieu n'a rien donné en propre à personne et a voulu que tout soit mis en commun pour tous¹⁵⁷. Fidati définit la notion de *proprium* de la manière suivante :

J'ai appelé le propre ce qui dans l'ordre des espèces créées est dit marquer une différence, tels le rire de l'homme ou le croassement du corbeau, c'est une chose qui surgit dès le commencement naturel de l'espèce ; ce peut aussi être ce par quoi la malhonnêteté est évitée et l'honnêteté protégée, comme la femme est propre [à son époux], pour éviter l'opprobre collectif ; ou encore une chose qui est produite par la force de la reproduction charnelle, comme un fils est fait par deux personnes et qui en aucun cas peut être fait de plusieurs autres personnes. [...] Ainsi je dirai que le propre est un acte d'iniquité du fait qu'il est généré dans l'agent peccamineux qui est donc propre à une seule personne et d'aucune façon il ne peut l'être à plusieurs¹⁵⁸.

Le propre crée la différence et la spécificité. Cela n'est pas nécessairement mauvais, mais c'est néanmoins la source des iniquités¹⁵⁹. Ainsi, pécher par iniquité fait partie du *proprium* des créatures rationnelles et la *vita communis* vise à éradiquer la source de l'iniquité. L'amour de soi est de fait le principal obstacle à la vie commune et à l'ordre spirituel collectif. La *proprietas* entre donc en contradiction complète avec la

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 22 : « Exterminandum est hoc malum, quantum se possibilitas offert, non solum de segregatis coenobiis, sed de omnibus limitibus christianis per oboedientiam praesidentis, ut secundum Apostolum (1 Cor 14,40) omnia ordinate fiant in nobis. Proprium autem irrepsit in natura velut putrida tabes et malum inficiens omnem, cui adhaeret. Deus non dedit alicui proprium in suo universo, quod vult omnibus esse commune ».

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 22-23 : « Hoc vero proprium appellavi, quod specierum creatarum in ordine differendi dicitur, ut risibile hominis et crocitare corvi, quod insurgit ab ipsa ineunte natura, seu propter quod inhonestum devitatur et custoditur honestum, ut propria sit uxor, ne fiat turpitude communis, sive quod a virtute seminaria transductione producitur, ut ita unus filius sit duorum, quod nullo modo fieri possit plurium. [...] Necnon proprium dixerim iniquitatis actum, unde generatur in agente peccatum, quod ita est unius, quod nullo modo alterius ».

¹⁵⁹ L'adéquation entre *proprietas* et *iniquitas* est sous-entendue dans le Décret de Gratien : C. 12, q. 1, c. 2, dans *Corpus Iuris Canonici*, édition par Emil Friedberg, vol. 1, Leipzig, 1879, col. 676 : « Communis enim usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit. Sed per iniquitatem alius hoc dixit esse suum, et alius istud et sic inter mortales facta est divisio » ; il s'agit d'une problématique centrale dans la théologie franciscaine, cf. Roberto Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana*, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1990, p. 157.

*communitas*¹⁶⁰. Par conséquent, il s'agit d'un mal à exterminer non seulement par la ségrégation du couvent, mais aussi par toutes les limites chrétiennes imposées par l'obéissance au supérieur suivant la règle évangélique.

2.4 Les implications de la doctrine fidatienne de l'obéissance

Grâce à cette conception de la communauté, nous pouvons mieux comprendre la relation entre Simone Fidati, Ange Clareno et l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin. En conformité avec l'enseignement de Basile, Simone Fidati doit parfaire sa vie en communauté religieuse avec une direction spirituelle apte à le diriger sur la voie évangélique. Il n'y a donc aucune contradiction entre son appartenance augustinienne et son affinité avec Ange Clareno. Cette non-contradiction est d'ailleurs clairement illustrée par Gentile da Foligno, nommé *socius* du prieur général augustin alors qu'il est un des plus proches amis de Clareno. Ce qui a plutôt causé la crise de Simone est ce désir toujours plus fort de repousser les limites de l'effort ascétique. À ce sujet, Jean de Salerne explique dans la *Vita* qu'au début de sa prédication, Simone menait une vie d'ascète extrême jusqu'à ce que des maladies l'eurent forcé à adopter des pratiques moins rudes, basées sur la vie du Christ plutôt que sur celle de Jean Baptiste¹⁶¹. Ainsi, au lieu de privilégier l'isolement et l'ascèse, mode de vie représenté par la figure du Baptiste, Simone a adopté un mode de vie axé sur la vie commune et

¹⁶⁰ *De gestis, Quartus liber De vita Christi*, ch. 2, vol. 2, p. 23 : « Et vere proprium creaturae rationalis est per iniquitatem posse peccare, quod ceteris speciebus dotatis vita non potest esse commune. Proprium vero, quod ab avaritia sumpsit initium, per iustas leges ad devitandum peiora, saepe defensum ab origine mundi usque in hanc horam ordinem perturbavit. quod ab omni professore virtutis per oboedientiam est arcendum, ut non solum in magnis rebus, sed etiam in modicis proprius non permittatur usus. Et incunctanter in omnibus, in quibus potest servari communitas, servetur nulla proprietas ».

¹⁶¹ *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis*, vol. 8, p. 594 : « Nam in principio suae praedicationis asperam vitam duxit. Sed supervenientibus infirmitatibus satis duris ac etiam aliis causis rationabilibus et honestis decrevit sano consilio quam Johannem potius Christum sequi, hoc est communem et evangelicam vitam ».

évangélique. Le désir ascétique l'avait conduit sur la falaise du péché et c'est grâce à la direction de Clarenno qu'il s'en est remis et qu'il a tenté de réintégrer la *vita communis*. Comme la santé spirituelle de Simone est liée à la bienveillance d'Ange Clarenno, une nouvelle crise survient à la suite de sa mort en 1337. Dans la lettre où Simone se lamente de la perte de son maître, il mentionne ne plus avoir la confiance nécessaire pour mener à bien sa charge pastorale :

J'ai maintenant perdu la barque de ma propre âme. Dirigé par lui, je dirigeais les autres et je les guidais, guidé par lui. Sous son obéissance, j'obéissais aux prélats et je conseillais de manière plus sûre mes sujets dans la charité. Instruit par lui dans les principes de la foi (*catechizatus*), je prêchais et dans sa certitude, je ne craignais pas de critiquer le peuple¹⁶².

On comprend qu'entre la résolution de sa crise spirituelle en 1332 et la mort de Clarenno en 1337, Fidati avait repris avec ferveur son activité pastorale. La direction de Clarenno lui donnait l'assurance de critiquer non seulement le peuple, mais aussi les dirigeants florentins, comme nous le verrons au prochain chapitre. Toutefois, sans guide spirituel, il a de nouveau perdu la confiance qu'il avait en ses capacités pastorales et a encore une fois sombré dans l'angoisse. Il explique la complexité de son état dans une lettre envoyée à une communauté de frères dont il a la charge :

Est-ce la fuite qui me fuit, ou moi qui fuis la fuite ? Et dans ce combat terrifiant, il n'y a personne qui ne s'enquiert de mon âme. Aucun prélat, aucun frère, aucun ami, ni aucun proche. Seul dans la multitude, je suis livré à moi-même, remis à moi-même, livré à moi-même.

Je suis mon propre prélat et maître, mon propre sujet et disciple. Je ne m'empêche pas de faire le mal et je ne m'invite pas à faire le bien ; si je pêche, je ne suis pas corrigé ; si je commets une faute, je ne suis pas tourmenté ; si j'erre, je ne suis pas ramené [dans le droit chemin] ; si je suis engourdi, je ne suis pas excité. Ce qui est plus grave, c'est que je suis livré en spectacle au monde en tant que docteur du peuple, de manière à ce que les yeux et les âmes de la multitude soient suspendus à la doctrine de ma misère inculte. Il est plus clair que la lumière que cela est la voie de la damnation et la porte de

¹⁶² *Epistolarium*, Ep. 11, vol. 8, p. 295 : « Nunc autem peridi propriae animae scfam. Et rectus ab ipso regebam alios et dirigebam ab ipso directus. Sub eius oboedientia praelatis parebam, et in caritate subiectis securius consulebam, praedicabam catechizatus ab ipso, et sua securitate populos arguere non verebar ».

l'emprisonnement éternel.

Tant de terreur envahit mon esprit que je demande du plus profond de mon cœur soit la mort, soit de pouvoir me reclure dans des lieux lointains, dans les lieux amicaux pour vivre mes peines, de manière à ce que je sois éloigné des foules pour qu'au jour de ma mort je finisse sinon dans le bonheur, au moins en paix. Mais mon ordre, dont je ne sais quelle renommée et quels aspects positifs il voit en moi, ne m'accorde pas la tranquillité nécessaire à mon salut et consent absolument, comme vous voyez, à ma perte. Soyez ainsi compatissant envers moi de la même manière que le Christ l'est envers vous.¹⁶³

Sans doute écrite après la mort de Clarenno, du moins après son départ de Subiaco en 1334, cette lettre décrit le péril envisagé par Fidati : le manque de direction spirituelle. Il est dorénavant son propre maître et disciple, il ne reconnaît plus d'autorité à laquelle se fier pour être dirigé sur la voie du salut. On retrouve alors le même problème que lors de la première crise : il se sent indigne d'accomplir cette tâche pastorale car sans direction, il est lui-même à risque de commettre des péchés. La solution à cette situation est encore la même : la fuite au désert. Toutefois, il a retenu la leçon, son ordre tient à lui et il maintient son vœu d'obéissance malgré le danger que cela pourrait poser pour son salut. En dépit de ses plaintes, la misère de Fidati peut se révéler être un puissant moyen de stimuler la dévotion par le biais d'une humilité non recherchée. Cela peut paraître contradictoire, mais cette situation est tout à fait conforme à ce que dit le pseudo-Augustin à propos de l'obéissance dans les *Sermones ad fratres in eremo*, source de première importance chez les frères augustins au XIV^e siècle : « l'obéissance doit donc, dans les choses désagréables, y

¹⁶³ *Epistolarium*, ep. 15, vol. 8, p. 316 : « Fugit fuga a me, an ego fugio fugam ? Et in isto tremendo certamine non est, qui requirat animam meam. Non praelatus, non consubditus, non amicus, non aliquis proximus, solus in multitudine sum derelictus mihi, commissus mihi, traditus mihi. Ego mihi praelatus et magister, subditus et discipulus. Malefacere non prohibeor, ad bonum facere non invidor, si pecco, non corripior, si delinquo, non torqueor, si erro, non reducor, si torpeo, non sollicitor, positus, quod gravius est, in spectaculum populorum (1 Cor 4,9), in doctorem gentium, ut multorum oculi et animae in doctrinam indocti mei miseri suspendantur. Luce clarius patet, quod haec damnationis est via, et sempiternae inclusionis est porta. Et tantus terror meam mentem invasit, quod ex intimis cordis peto mortem aut secedere in remotiores partes et amica loca maeroribus, ut elongatus a turbis diem extremum, si non ex toto feliciter, saltem in pace finirem. Sed ordo, qui nescio qualem in me famam et commoda quaeque decipiat, meae salutiferae quieti non assentit, et meae perditioni, ut videtis, ex toto con sentit. Igitur compatimini mihi, ut vobis compatiatur Christus ».

mettre du sien, et dans les choses agréables, elle ne doit pas s'y porter »¹⁶⁴. Dans le même ordre d'idées, Dinora Corsi fait remarquer que cette attitude peut être qualifiée d'héroïque car elle s'inspire directement de l'idée de la « mortificatio voluntatis »¹⁶⁵. C'est un acte de volonté suprême par lequel notre propre volonté s'annule sous la force de la vertu d'obéissance envers les supérieurs hiérarchiques. Cela participe de la vision clarénienne de la vie ascétique et de la perfection chrétienne : la tribulation constitue une occasion de test pour les élus ; ils sont appelés à l'affronter sans jamais se retourner, en regardant en avant, vers la perfection promise ; il est mieux de subir l'épreuve au sein de l'Église, même si c'est injuste, plutôt que de s'en soustraire physiquement et risquer la damnation¹⁶⁶.

La conception fidatienne de l'obéissance nous permet aussi d'entrevoir son ecclésiologie. Comme on l'a vu, l'Église est embryonnaire dans le commandement de Dieu à Adam, dans la relation d'obéissance qui s'y instaure. Les tribulations commencent à partir du moment où cette relation est brisée par le péché originel. Les vrais chrétiens, les citoyens de la Cité de Dieu, sont ceux qui observent les commandements divins. Toutefois, c'est seulement à partir du Christ que l'Église se met véritablement en place : Jésus est le premier pape avant de laisser sa place à Pierre¹⁶⁷. Sur cette base, Simone Fidati propose une ecclésiologie fondée sur l'obéissance basilienne : ceux qui veulent gouverner doivent mieux obéir à Dieu, c'est-à-dire qu'ils doivent être plus parfaits que ceux qu'ils gouvernent ; en contrepartie, le peuple chrétien se doit d'obéir à leur autorité sacrée, tant qu'ils ne commandent rien qui aille à l'encontre de la volonté de Dieu, de la vérité et de la

¹⁶⁴ *Sermones ad fratres in eremo, op. cit.*, PL 40 Sermo IV (p. 274) : « Debet ergo obedientia in adversis ex suo aliquid habere, et in prosperis ex suo aliquid non habere ».

¹⁶⁵ Dinora Corsi, « Simone da Cascia... », *op. cit.*, p. 770.

¹⁶⁶ Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno...*, *op. cit.*, p. 140.

¹⁶⁷ *L'Ordine della vita cristiana, Libro secondo*, ch. 6, vol. 8, p. 114 : « Cristo, il quale fue il primo papa. Et poi lascio sancto Piero ».

charité¹⁶⁸. L'office de la prélature consiste donc à aider les âmes et à les disposer de manière à ce que les fidèles n'aient pas peur de la mort — à l'instar de ce qu'ont fait le Christ, Pierre, tous les apôtres, *presque* tous les papes de l'Église primitive jusqu'à Silvestre, mais seulement poursuivi par quelques-uns par après¹⁶⁹. On aperçoit ici la posture critique de Simone face à la hiérarchie : puisqu'elle tire son autorité du respect de la volonté de Dieu et de l'imitation de l'exemple du Christ, les prélats qui n'obéissent pas aux commandements évangéliques perdent leur autorité spirituelle. Cette question sera plus amplement abordée au prochain chapitre, en lien avec la dissidence spirituelle.

À ce sujet, David Burr explique qu'à la suite des débats du concile de Vienne sur l'*usus pauper*, la question du vœu de pauvreté s'est déplacée vers celle du vœu d'obéissance¹⁷⁰. Pour Ange Clareno, l'enjeu est désormais moins de connaître la mesure de la pauvreté que de reconnaître la primauté du vœu d'obéissance à la Règle franciscaine sur l'obéissance aux supérieurs hiérarchiques. Le problème est le suivant : dans son *Liber chronicarum*, il affirme que « pour l'observance pure et catholique de cette vie [évangélique], François d'Assise écrit à la fin de son *Testament* s'être fait montrer par une révélation de Jésus Christ, l'origine, le développement et l'accomplissement de sa conversion : avoir du respect pour la foi et pour l'obéissance envers l'Église romaine et envers tous les prêtres ordonnés par elle, même s'ils sont pécheurs »¹⁷¹. Toutefois, en conformité avec la sentence des Actes

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 114-115 : « chi vuole et dee reggere altrui, conviene, che sia piu perfecto in ogni cosa, che quegli, il quale gli e commesso a reggere. [...] Sempre sia acconcio il popolo in comune et in speziale d ubbidire alla sancta loro autorita, dove il comandamento non sia contro a dio et contro alla verita et contro alla carita ».

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 115 : « Et l ufficio de prelati si dee aiutare le anime et deonsi disporre alla morte et ad ogni pena per loro et per la verita et non temere di morire. Et cio fece Cristo et sancto Piero et tutti gl appostoli et quasi tutti li papi della primitiva ecclesia infino ad sancto Silvestro papa, et alcuni poi ».

¹⁷⁰ David Burr, « Angelo Clareno et le vœu d'obéissance », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 16, 1996, disponible en ligne : <http://journals.openedition.org/ccrh/2643> (consulté le 10 janvier 2018).

¹⁷¹ Angelo Clareno, *Liber chronicarum, op. cit.*, prol., p. 112-113 : « propter huius vitae puram et catholicam observantiam, in fine testamentum suum fecit, in quo ostendit se suae conversionis

des Apôtres 5,29, Clarenò répète régulièrement que l'obéissance est due à Dieu plus qu'aux hommes et que si un prélat commande une chose contraire à la loi divine (c'est-à-dire l'Évangile), il convient de respecter la loi de Dieu jusqu'au martyr¹⁷². Ainsi, lorsque survient une situation extrême où le pape, représentant suprême de l'Église et descendant de saint Pierre, empêche d'observer le vœu évangélique d'obéissance à la règle, il convient de concilier les deux obéissances par la fuite vers les montagnes ; c'est-à-dire de vivre selon son vœu tout en évitant la rébellion ouverte contre l'Église. Dissident sans être rebelle, Clarenò a toujours recherché l'approbation de la plus haute autorité religieuse, celle du pape, afin d'être légalement délié de l'obéissance à l'Ordre des frères mineurs, sans que soit remis en question son vœu à la règle franciscaine¹⁷³. Toutefois, devant l'impossibilité d'une telle solution, il ne lui restait plus qu'à vivre une vie de tribulations. C'est ce qu'il a tenté de faire éviter à Simone.

2.5 Conclusion

Cette crise existentielle vécue par Simone Fidati illustre bien la toile complexe de son appartenance religieuse. Il avait d'abord fait un vœu d'obéissance à la règle augustinienne, mais il devait aussi une obéissance spirituelle à son maître Ange Clarenò car ce dernier représentait un modèle de perfection évangélique. Cette admiration envers Clarenò a conduit Simone à quasiment commettre l'irréparable : renier son vœu d'obéissance monastique pour suivre un idéal auquel il se sentait plus lié. Toutefois,

principium, progressum et finem a Christo Iesu per revelationem accepisse, et fidem et obedientiam Romanae Ecclesiae et omnium sacerdotum ab eadem Ecclesia ordinatorum in quantumcumque peccatorum in tantum revereri ».

¹⁷² *Angeli Clarenò Opera I. Epistole*, ep. 3, *op. cit.*, p. 16 ; et *Ibid.*, ep. 25, p. 126.

¹⁷³ Selon Lydia von Auw, Clarenò est le plus modéré des Spirituels à l'égard du pape et malgré un conflit de conscience évident, sa résistance demeure passive. cf. *Angelo Clarenò et les Spirituels italiens*, *op. cit.*, p. 265. Plus largement sur cette question, voir Sylvain Piron, « Écrire en aveugle. Jean de Roquetaillade ou la dissidence par l'obéissance », dans Gian Luca Potestà (dir.), *Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (13.-15. Jahrhundert)*, Munich, Oldenbourg, 2012, p. 91-111.

Clareno l'en a empêché car cela revenait à compromettre la vertu d'obéissance évangélique et risquait d'entraîner Simone dans la rébellion envers Dieu, en plus de l'éloigner de ses tâches pastorales, jugées importantes par le vieux Spirituel. Une fois qu'il eut réintégré ses fonctions, Simone Fidati ressentait toujours une terreur inhérente à la situation potentiellement peccamineuse dans laquelle il a failli se retrouver. En plus de susciter de l'angoisse chez lui, cette situation a aussi semé un doute dans l'esprit de ses confrères conventuels quant à l'authenticité de sa vocation.

Afin de mieux comprendre les paramètres de la crise de Simone Fidati, il n'est pas inutile de faire un parallèle avec un personnage qui a vécu, dans les mêmes années, une crise spirituelle similaire. En effet, Opicino de Canistris, originaire de Pavie en Lombardie, occupe un poste à la pénitencerie apostolique d'Avignon lorsqu'il traverse sa crise¹⁷⁴. La prémisse est la même : un sentiment d'indignité par rapport à l'office occupé. D'un côté, Simone se considère hypocrite car il est responsable de la direction spirituelle de plusieurs personnes alors qu'il se sent lui-même incapable de bien diriger la sienne ; de l'autre, Opicino a pour tâche d'écrire des lettres de rémission alors qu'il porte en lui des fautes non pardonnées. La différence consiste cependant en la manière dont chacun a tenté de résoudre la crise. Simone a opté pour l'extériorisation : il s'est tourné vers ses amis, en premier lieu vers Ange Clareno, pour trouver de l'aide. Opicino a quant à lui intériorisé sa crise : il a mené une vaste entreprise d'introspection solitaire afin d'identifier et de dénoncer ses fautes¹⁷⁵. Si la solution du Pavesan lui a permis de se sauver du conflit intérieur en s'absorbant dans la totalité qu'est l'Église¹⁷⁶, le Casciate a plutôt tenté de se dégager de sa propre totalité qu'est l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin. Toutefois, la force de la vertu d'obéissance l'a empêché de commettre l'irréparable et l'a aidé à se

¹⁷⁴ La contribution la plus récente et la plus complète sur Opicino de Canistris est celle de Sylvain Piron, *Dialectique du monstre. Enquête sur Opicino de Canistris*, Bruxelles, Zones sensibles, 2015.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 115.

remettre sur pied. La raison de cette différence tient au statut de chacun : Opicino est clerc séculier alors que Simone est frère augustin. Comme on l'a vu dans ce chapitre, le vœu religieux est un élément central de la vie et de la crise de Fidati. La primauté de l'obéissance a pu servir de filet de protection pour Simone qui a alors pu se reconstruire en fonction de sa mission évangélique et grâce à la direction d'Ange Clarenò. C'est tout le contraire pour Opicino, dont la position de prêtre séculier ne lui fournissait pas une direction spirituelle aussi bien définie, ce qui rendait la quête du salut personnel beaucoup plus difficile et nécessitait de trouver des solutions bien plus originales¹⁷⁷. La partie thérapeutique de la résolution de leur crise respective est cependant la même : réaliser un travail de remémoration afin de remettre en ordre leur pensée et retrouver le droit chemin. Ainsi, chez Opicino, qui avait un certain talent pour la cartographie, la thérapie est passée par le dessin de cartes spirituelles représentant les vices et les vertus sur le fond cartographique de la Méditerranée. De son côté, Simone, un prédicateur, a plutôt entrepris la mise à l'écrit de ses sermons et de sa spiritualité dans le cadre de ce qui deviendra son œuvre principale, le *De gestis Domini Salvatoris*.

Une seconde analogie avec Ubertin de Casale peut nous aider à mieux conceptualiser le parcours spirituel de Simone Fidati. Leur proximité a déjà été évoquée au chapitre précédent au sujet de leur éducation, mais leur personnalité comporte d'autres similarités. D'une part, Ubertin a lui aussi été entaché par une réputation d'hypocrite¹⁷⁸. Il faut souligner que prêcher un idéal religieux rigoriste exposait les Spirituels à la critique, étant donnée l'extrême difficulté de vivre un tel mode de vie au quotidien ; autant à la curie dans le cas d'Ubertin, qu'à la ville dans le cas de Simone. Dans sa lecture du prologue « autobiographie » à l'*Arbor vitae*, Antonio Montefusco perçoit la mise en scène d'une véritable psychomachie dans l'esprit d'Ubertin : il dit être né pour suivre les traces du Christ, mais il doit

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 124.

¹⁷⁸ Mario Bartoli, « Ubertino nella storiografia, e oltre », dans *Ubertino da Casale: atti del XLI Convegno internazionale : Assisi, 18-20 ottobre 2013*, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2014, p. 3-26 (p. 8-9).

constamment se battre contre son environnement qui l'empêche de mener à bien un tel projet¹⁷⁹. Leur personnalité s'apparente aussi dans leur dépendance envers un maître doctrinal. En effet, Gian Luca Potestà considère Ubertain comme un auteur peu original et le tient plutôt pour un compilateur cherchant à maintenir la mémoire doctrinale de Pierre de Jean Olivi ; l'intérêt de ses écrits résiderait plutôt dans le contexte polémique auquel ils répondent¹⁸⁰. Cette affirmation pourrait tout aussi bien s'appliquer à Simone Fidati, à condition de remplacer la mémoire doctrinale d'Olivi par celle d'Ange Clareno. On pourrait en outre suggérer que Clareno voyait en Simone le successeur d'Ubertain en tant que « *sincerus et fervens praedicator evangelicae veritatis* »¹⁸¹. À l'image d'Ubertain, qui avait été un prédicateur important pour la cause des Spirituels en Italie centrale et leur porte-parole à la curie, Simone avait le profil du prédicateur de la vérité évangélique nécessaire à la diffusion du mode de vie spirituel : c'est pourquoi Clareno tenait absolument à ce qu'il conserve cette tâche. Dans les années 1330, le contexte religieux a énormément évolué et, comme on l'a vu, la crise franciscaine a changé de dimension avec la rébellion de Michel de Césène. Ainsi, contrairement à Ubertain, l'objectif d'un Spirituel augustin comme Fidati est plus « positif », c'est-à-dire qu'il cherche moins à identifier ce qui est mal qu'à expliquer ce qui est bien dans une perspective salutaire. Toutefois, cette posture ne l'empêche pas d'être très critique envers ses contemporains et d'entretenir des polémiques avec les autorités politiques et ecclésiastiques. Ce legs des Spirituels franciscains sera l'objet du prochain chapitre.

¹⁷⁹ Antonio Montefusco, « Autoritratto del dissidente da giovane... », *op. cit.*, p. 27-82 (p. 49).

¹⁸⁰ Gian Luca Potestà, « Ubertino da Casale e la altissima paupertas, tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro », *Oliviana* [En ligne], 4 | 2012, mis en ligne le 14 mars 2013, consulté le 24 juillet 2018. URL : <http://journals.openedition.org/oliviana/471> : « Ubertino non può certo essere considerato un autore originale, ma d'altronde non è questo il piano di giudizio secondo cui comprenderne e valutarne l'opera. Polemicamente impegnato in una lotta ventennale contro la dirigenza dell'Ordine, si conferma qui un accorto compilatore teso a tenere viva, difendere e divulgare la memoria dottrinale dell'Olivi ».

¹⁸¹ Pour la description d'Ubertain par Clareno, cf. Angelo Clareno, *Liber chronicarum*, *op. cit.*, p. 366-367.

CHAPITRE III

L'INFLUENCE DES SPIRITUELS FRANCISCAINS : ESCHATOLOGIE ET PAUVRETE

Revenons légèrement en arrière dans le temps : une fois sa première crise spirituelle résolue en 1332, Simone Fidati a repris son activité de prédicateur avec ferveur. Ce dynamisme renouvelé se perçoit notamment dans les sources, alors que l'année 1333 est celle de la parution du traité *L'Ordine della vita cristiana* ainsi que de l'adresse d'une lettre-sermon aux Florentins suite à l'inondation de l'Arno. Il semble qu'après sa crise, la prédication de Fidati soit devenue de plus en plus acerbe. Il s'est en effet appliqué à dénoncer vigoureusement les agissements ou attitudes qu'il jugeait répréhensibles de la part des autorités politiques. Ces dénonciations ont suscité des réactions de la part des personnes visées, qui n'étaient pas des moindres : les prieurs florentins dans un premier cas et l'inquisiteur dans un second. La première anecdote est transmise par Jean de Salerne dans la *Vita* et la seconde l'est par une chronique anonyme datant de la fin du XIV^e siècle. La question posée au cours de ce chapitre est de savoir à quel point cette position critique adoptée par Simone est une conséquence de sa proximité avec Ange Clareno et la dissidence franciscaine.

Afin de répondre à cette question, il conviendra d'aborder deux des caractéristiques principales attribuées à la pensée des Spirituels : la vision eschatologique de l'histoire et le primat de la vertu de pauvreté. Il s'agira donc d'abord de prendre la mesure du poids de l'eschatologie chez Fidati afin d'expliquer les tensions entre lui et les autorités politiques florentines puis, dans un second temps, d'établir le niveau d'orthodoxie de Simone dans un contexte où soutenir que le Christ et les apôtres avaient été pauvres relevait de l'hérésie.

3.1 Eschatologie

Au tournant du XIV^e siècle, alors que les tensions entre les autorités conventuelles et la frange rigoriste de l'Ordre franciscain allaient en s'intensifiant, les Spirituels franciscains se sont inspirés du schéma eschatologique élaboré par Joachim de Flore afin de justifier leurs actions et de donner un sens à leur répression. Comptant parmi les plus grands exégètes médiévaux, Joachim de Flore est un abbé cistercien de la toute fin du XII^e siècle qui a proposé une innovation exégétique en établissant une correspondance entre les sept âges de l'Ancien Testament et les sept âges du Nouveau Testament¹⁸². Ce double septénaire est intégré dans une vision trinitaire de l'histoire chrétienne, une division en trois états (en latin *status*) : celui du Père (l'Ancien Testament), du Fils (le Nouveau Testament) et de l'Esprit (concordance entre les deux Testaments). Le septième âge du double septénaire correspond ainsi au troisième état de l'histoire. Ce dernier état représente un temps futur où les hommes parviendront à une compréhension spirituelle profonde du mystère divin, ces *virī spirituali* qui seront les hérauts de cet âge de plénitude spirituelle. Le maître à penser de l'eschatologie des Spirituels fut sans contredit Pierre de Jean Olivi, qui a exprimé sa conception du rôle historico-eschatologique de François d'Assise dans sa *Lectura super Apocalypsim*, en s'inspirant notamment de l'*Expositio super Apocalypsim* de Joachim¹⁸³. Bien qu'il n'ait pas repris la division tripartite de Joachim, Olivi s'en est

¹⁸² Pour les ouvrages classiques sur Joachim de Flore, voir : Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, Teubner, 1927, études reprises dans Idem, *Ausgewählte Aufsätze*, t. 2, *Joachim von Fiore*, Stuttgart, Hiersemann, 1977 ; Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1969 ; Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot : Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York, Macmillan, 1985 ; et, plus récemment, Gian Luca Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari, Laterza, 2004.

¹⁸³ Le travail principal sur cette question est celui de David Burr, *Olivi's Peacable Kingdom : A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1993 ; mais il convient aussi de voir Sylvain Piron, « Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté », dans Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani (dir.),

nourri pour élaborer un schéma en sept âges dont le sixième s'ouvre avec la figure de François d'Assise. Ce sixième âge prévoit aussi plusieurs tribulations annonçant la venue de l'Antichrist, tribulations que subissent les Spirituels en raison de leur position rigoriste par rapport à l'intention première du *Poverello*¹⁸⁴. À la suite d'Olivi, d'autres figures du mouvement spirituel, comme Ubertin de Casale et Ange Clareno, ont repris en bonne partie cette doctrine eschatologique et y ont recouru afin d'élaborer leur propre conception de l'histoire chrétienne et du rôle de François d'Assise dans celle-ci¹⁸⁵. Ce qui a particulièrement marqué les franciscains est la prophétie joachimite selon laquelle le début de l'âge de l'Esprit doit être annoncé par un nouvel ordre d'hommes spirituels. En 1255, en pleine querelle opposant les ordres mendiants et le clergé séculier au sujet de la prééminence spirituelle, les ministres-généraux des deux ordres, Jean de Parme et Humbert de Romans, coécrivirent une lettre dans laquelle ils déclarèrent que le Christ a engendré leurs ordres respectifs afin d'assurer le salut du monde en vue de la fin des temps¹⁸⁶. Le courant joachimite semble cependant avoir eu des racines plus profondes chez les frères mineurs : Jean de Parme concevait un rapport étroit entre la perfection franciscaine et la spéculation eschatologique¹⁸⁷. Toutefois, à la suite de la condamnation du frère Gerard de Borgo San Donino en raison de ses positions joachimites jugées hétérodoxes¹⁸⁸, Jean de Parme fut démis de ses fonctions et remplacé par Bonaventure. Ce dernier entreprit

Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 17-85 et Edith Pásztor, « L'escatologia gioachimitica nel francescanismo : Pietro di Giovanni Olivi », dans Ovidio Capitani et Jürgen Miethke (dir.), *L'attesa della fine dei tempi*, Bologna, Mulino, 1990, p. 169-220.

¹⁸⁴ David Burr, *Spiritual Franciscans...*, *op. cit.*, p. 283 ; plus précisément, le rejet de la pauvreté et la glorification de la philosophie aristotélicienne sont des menaces pour la perfection franciscaine et sont les voies d'accès de l'Antichrist, cf. David Burr, *Olivi's Peacable Kingdom*, *op. cit.*, p. 89.

¹⁸⁵ Sur ces deux auteurs, le spécialiste est Gian Luca Potestà, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, *op. cit.* ; et « Angelo Clareno... », *op. cit.*, p. 195-214.

¹⁸⁶ David Burr, *Olivi's Peacable Kingdom*, *op. cit.*, p. 9 ; et Marjorie Reevec, *The Influence of Prophecy*, *op. cit.*, p. 161-174.

¹⁸⁷ David Burr, *Olivi's Peacable Kingdom*, *op. cit.*, p. 11-12.

¹⁸⁸ Pour plus de détails sur ce procès, voir David Burr, *Olivi's Peacable Kingdom*, *op. cit.*, p. 14-20 ; Raniero Orioli, « Gerardo da Borgo San Donnino », dans *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 53, 2000 ; et Heinrich Denifle, « Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, vol. 1, 1885, p. 49-142.

alors de distancier l'ordre du courant joachimite, sans pour autant cesser toute spéculation eschatologique. Aux yeux d'Ange Clareno, cette distanciation fut perçue comme une trahison envers le projet providentiel de François d'Assise car elle ouvrait la porte à un assouplissement dans l'application de la règle. Ainsi, dans son *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, Clareno a fait de Jean de Parme un protospirituel, empreint de l'esprit de François, ayant eu à affronter le même genre d'adversaires auxquels lui-même a dû faire face¹⁸⁹.

Dans un article consacré au joachimisme dans l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin, Marjorie Reeves remarque qu'à partir du XIV^e siècle, certains de ses membres se réclamaient eux aussi de la prophétie joachimite du nouvel ordre d'hommes spirituels. De la même génération que Simone Fidati, le frère allemand Henri de Friemar cite l'*Expositio in Apocalypsim* de Joachim pour désigner les augustins en tant que nouvel ordre érémitique imitant la vie des anges (*qui erit heremitarum emulantium vitam angelorum*)¹⁹⁰. En faisant de l'érémitisme le centre du nouvel ordre prophétique, Henri a proposé ce que Reeves conçoit comme une alternative aux Spirituels franciscains qui considéraient la pauvreté évangélique comme la vertu principale de ce nouvel ordre¹⁹¹. Toutefois, le frère d'Erfurt n'est pas allé jusqu'au bout de son joachimisme : il n'a pas fait de son ordre l'agent d'un âge de rénovation spirituelle et son interprétation est restée lettre morte chez les frères augustins du XIV^e siècle¹⁹².

¹⁸⁹ David Burr, *Olivi's Peacable Kingdom, op. cit.*, p. 13. cf. Angelo Clareno, *Liber chronicarum, op. cit.*, lib. 3, p. 96-97 : « Socii sancti Francisci qui tunc supererant [...] laetabantur et gaudebant, quia in ipso [Iohanno] sanctum Franciscum in spiritu resurrexisse cernebant, et malorum radicatorum in religione conscii ac turbinis et tribulationis praeteritae memores ». Sur la figure de Jean de Parme chez Clareno et Ubertain, voir Gian Luca Potestà, « Ideali di santità secondo Ubertino da Casale ed Angelo Clareno », dans Roberto Rusconi (dir.), *Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale, Assisi, 15-16-17 ottobre 1987*, Perugia, Centro di Studi Francescani, 1989, p. 103-137.

¹⁹⁰ *Henricus de Urimaria De Origine et progressu Ordinis fratris eremitarum Sancti Augustini*, édité dans *Analecta Augustiniana*, 4, 1911-1912, p. 279-283, 298-307 et 321-328 (p. 323) : cité par Marjorie Reeves, « Joachimist Expectations in the Order et Augustinian Hermits », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 25, 1958, 111-141 (p. 115).

¹⁹¹ Marjorie Reeves, « Joachimist Expectations... », *op. cit.*, p. 115.

¹⁹² *Ibid.*, p. 124.

Ainsi, l'association entre mode de vie évangélique et eschatologie n'a nulle part été aussi forte que dans ce qu'on a appelé la tradition ombrienne du franciscanisme, représentée notamment par Ange Clareno, qui s'attache au Testament de François et, surtout, à ses prophéties en tant que documents de première autorité. Les prophéties sont des récits annonçant des événements à venir, c'est une réflexion qui peut prendre différentes formes, de la *prédication* des figures prophétiques bibliques jusqu'à la *prédiction* de faits futurs à partir du matériel évangélique. Dans les deux cas, la base de la prophétie est l'exégèse¹⁹³. Comme le Christ est l'accomplissement des prophéties bibliques, une première forme de prophétisme vise à retracer dans l'Ancien Testament les figures annonciatrices des événements du Nouveau Testament. C'est ce que fait Simone Fidati dans le *De gestis*, par exemple. Toutefois, en repoussant les limites de la lecture exégétique, certains exégètes cherchent dans le Nouveau Testament, et notamment dans le livre de l'Apocalypse (littéralement, le livre de la Révélation), les signes annonciateurs d'événements futurs. C'est le cas de Joachim de Flore et de Pierre de Jean Olivi. Alors qu'Ubertin de Casale a hérité de cet esprit prophétique tourné vers le futur, Ange Clareno ne semble pas en avoir fait un aussi grand cas. En effet, dans une lettre envoyée à Gentile da Foligno, Clareno affirme ne pas s'intéresser au comput des années restantes avant le retour du Christ¹⁹⁴. Simone se situe dans cette lignée de pensée et ne démontre pas d'intérêt pour les prophéties. Cependant, l'analyse de l'eschatologie fidatienne est limitée par le statut inachevé du *De gestis Domini Salvatoris*, dont le

¹⁹³ Comme le remarque Sylvain Piron en référence au théologien Erik Peterson, une fois la Révélation complétée par les paroles de Dieu incarné en homme, il n'y a plus d'espace pour une parole prophétique qui apporterait quelque chose de nouveau au sujet de Dieu. Ainsi, le prophétisme est dès lors généralement tourné vers le passé, et cherche à montrer par l'exégèse que les prophéties messianiques se sont accomplies dans le Christ. Concernant Joachim de Flore, Piron juge qu'il s'agit d'une performance interprétative basée sur des textes plutôt que d'une parole prophétique. Cf. Sylvain Piron, « La parole prophétique », dans Nicole Bériou, Jean-Patrice Boudet et Irène Rosier-Catach (dir.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 255-286 (p. 260 et 275). La référence à Erik Peterson concerne son article « Qu'est-ce que la théologie ? », dans Idem, *Le monothéisme : un problème politique, et autres traités*, Paris, Bayard, 2007 [essai d'abord publié en 1925].

¹⁹⁴ Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno...*, op. cit., p. 118 ; cf. *Angeli Clareni Opera I. Epistole*, Ep. 18, op. cit., p. 101-102.

titre du véritable quinzième livre manquant était *De fine hominum*¹⁹⁵. Malgré cette situation, il est possible d'établir les contours de sa réflexion eschatologique grâce à l'ultime chapitre de l'*Ordine della vita cristiana*. En effet, Simone y délimite les différentes étapes de l'histoire chrétienne allant de la chute d'Adam jusqu'à son époque, nous laissant en chemin quelques indices quant à sa conception de l'histoire chrétienne.

La théologie de l'histoire de Fidati consiste en ce que la volonté de Dieu se manifeste de manière figurative (ou annonciatrice) au fil des générations jusqu'à Moïse, lorsque cette volonté divine est pour la première fois mise par écrit — à la même époque où l'écriture se développe¹⁹⁶. À partir de ce moment, tous ceux qui accomplissent la volonté de Dieu, ceux qui appliquent sa doctrine et qui cherchent à suivre en toute chose ce qui convient à la vertu, sont des chrétiens sans en avoir le nom car ils sont des imitateurs du Christ avant même l'Incarnation¹⁹⁷. Avec l'Incarnation, la forme humaine de Dieu prend deux noms : Jésus et Christ. Le premier nom signifie le sauveur et le second nom signifie l'onction et la grâce. Ainsi, comme l'explique Simone, puisque tous les chrétiens ont reçu la grâce de Dieu, soit la possibilité de rédemption offerte par le sacrifice du Christ, mais qu'ils n'ont pas le pouvoir de sauver (le nom de Jésus signifiant « le sauveur »), ceux partageant la foi en Dieu sont nommés « chrétiens » plutôt que « jésuaniens »¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Ce livre projeté est mentionné dans le manuscrit florentin BNCF II.I.312.

¹⁹⁶ *L'Ordine della vita cristiana, Libro secondo*, ch. 6, vol. 8, p. 113 : « [Dio] manifesta la volonta sua per scriptura nel tempo di Moise. In quello tempo furono trovate le prime lettere e l modo di scrivere ».

¹⁹⁷ *Ibid.* : « Tutti colore che feciono la volonta di dio et tennoro la sua doctrina et studiaronsi di trovare et di seguire ogni cosa, che a virtu si conviene, furono cristiani senza nome cristiano in ogni popolo et natione et gente ».

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 114 : « Degli quali due nomi, cioe Jhesu et Cristo, si dovemo sapere, che Jhesu e nome di Salvatore, il quale si conviene proprio a llui, che solo egli puote salvare. L altro e nome d unctione et di gratia, cioe Cristo. Et pero non siamo chiamati Jhesuani, ma cristiani ».

Après le Christ, la voie chrétienne est indiquée par les apôtres, puis par les saints martyrs jusqu'à Constantin¹⁹⁹. Il y a par la suite les confesseurs, les docteurs et les pénitents, jusqu'à ce que commencent les premiers ordres religieux : ceux d'Antoine, de Pacôme, de Basile, d'Augustin et de Benoît²⁰⁰. Suivent ensuite l'Ordre chartreux et la rénovation de l'Ordre bénédictin par Bernard de Clairvaux et les cisterciens²⁰¹. Enfin, la dernière étape de la progression historique est celle des ordres mendiants, avec Dominique et François²⁰². C'est là qu'on peut entrevoir un trait important de la réflexion eschatologique de Simone Fidati : il affirme que ces deux saints sont « des lumières envoyées par Dieu » et qu'ils arrivent « presque en dernier » afin de susciter une grande rénovation de l'Église dans la spiritualité et la sainteté²⁰³. Comme on l'a vu, l'association entre les deux saints mendiants est un élément important de la pensée eschatologique d'influence joachimite. De plus, sans expliciter la numérogie de cette séquence chronologique, Simone Fidati reprend ici les sept âges identifiés par Pierre de Jean Olivi dans son commentaire sur l'Apocalypse et par Ubertain de Casale dans l'*Arbor vitae* : L'Église apostolique, l'Église des martyrs, l'Église des docteurs, l'Église des anachorètes, l'Église monastique et l'Église de la rénovation évangélique²⁰⁴. Les quatre premières sont celles identifiées par l'exégèse mendiante de la seconde moitié du XIII^e siècle alors

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 116 : « Poscia lo stato degli apostoli senza Cristo. Morti gli apostoli, succedettero altri perfecti, altri sancti martiri. Et fu lo stato del martirio per tutto l mondo in fino a Costantino ».

²⁰⁰ *Ibid.* : « Poscia dopo questo stato , cessando il grande martirio , ma non pero in tutto , mando idio sancti, confessori et doctores nella chiesa sua et huomini di grande penitentie. Et incominciaronsi le religioni, cioe di sancto Antonio, di sancto Pachomio, di sancto Basilio, di sancto Augustino, di sancto Benedecto ».

²⁰¹ *Ibid.* : « Poscia vennero altri sancti nel tempo che incomincio l ordine di Certosa. Poscia vennero altri sancti a porre alcuna renovatione di bene nelle loro regole, come sancto Bernardo et isuoi compagni ».

²⁰² *Ibid.* : « Poscia quasi all ultimo mando dio due lucerne nel mondo, cioe sancto Domenico et sancto Francesco ».

²⁰³ *Ibid.* : « Et fue nel loro tempo una grande renovatione nella chiesa di spirito et di sanctita. Et federo loro ordini di scientia della madre ecclesia, le quali andarono perfectamente un buono tempo. »

²⁰⁴ Gian Luca Potestà, *Storia ed eschatologia...*, op. cit., p. 64.

que les trois suivantes sont plus spécifiques aux Spirituels²⁰⁵. Conformément à l'enseignement olivien, Fidati soutient que l'état de grâce représenté par l'époque de François et Dominique est de courte durée, car très vite l'adversité réapparaît et la pure observance de l'intention des fondateurs disparaît²⁰⁶. On remarque ici l'insistance sur l'observance stricte des règles, qui doivent représenter l'intention de leur fondateur, caractéristique principale des mouvements spirituels. Toutefois, la grande différence est que Simone Fidati ne fait aucune allusion à un éventuel septième âge entre la mort de l'ultime Antichrist et le retour du Christ²⁰⁷. En effet, le terme « Antichrist » est très peu présent dans l'œuvre fidatienne. Lorsqu'il apparaît, il est toujours compris dans sa signification littérale : celle de figure contraire à celle du Christ²⁰⁸. Ainsi, ce principe négatif peut apparaître à tout moment dans le passé comme dans le futur, car il s'incarne chez ceux qui trompent les gens de bonne volonté au nom du Christ. L'idée selon laquelle les *antichristi multi* de 1 Jean 2.18 sont des êtres humains inspirés par le diable est commune dans la tradition patristique²⁰⁹. Toutefois, alors que dans cette tradition les « nombreux Antichrists » servent à préparer la voie pour le vrai Antichrist, Fidati ne fait mention nulle part de cet ultime personnage apocalyptique. Il convient par ailleurs de remarquer qu'à la différence d'Ubertin et d'Olivi, Ange Clareno ne fait que rarement mention de l'Antichrist²¹⁰.

²⁰⁵ David Burr, *Olivi's Peacable Kingdom...*, *op. cit.*, p. 75-76.

²⁰⁶ *L'Ordine della vita cristiana, Libro secondo*, ch. 6, vol. 8, p. 119 : « Hora l'aversario pare, che gli abbia fatti partire in piu cose dalla pura osservanza et pura intentione degli loro fondatori ».

²⁰⁷ Sur la question de cet âge de paix, voir Robert E. Lerner, « Refreshment of the Saints : The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought », *Traditio*, 32, 1976, 97-144.

²⁰⁸ *De gestis, Undecimus liber De disceptationibus seu disputationibus*, ch. 10, vol. 5, p. 188 : « Aderit omnino deceptio ista exigente culpa, ut aliquem pseudoprophetam sive doctorem aut ipsum antichristum recipiatis suo nomine venientem. Iusto enim et irreprehensibili dei iudicio agitur de merito huiusmodi delinquentium, ut mendacium pro veritate suscipiat ».

²⁰⁹ Robert E. Lerner, « Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore », *Speculum*, 60/3, 1985, p. 553-570 (p. 554).

²¹⁰ Toutefois, chose que ne fait pas Simone Fidati, Clareno évoque un temps de l'Antichrist, cf. David Burr, *Spiritual franciscains...*, *op. cit.*, p. 283-284.

Dans son article sur le joachimisme augustin, Marjorie Reeves évoque l'exemple de Simone Fidati pour soutenir que l'interprétation joachimite « spirituelle » de l'histoire était bien présente chez les ermites augustins. En effet, comme Simone était proche d'Ange Clareno, elle considère tout naturel qu'il ait été attiré par les « idéaux extrêmes des Spirituels », bien qu'elle admette qu'il soit difficile de discerner à quel point il a pu partager leur joachimisme²¹¹. Elle remarque notamment l'évocation de François et de Dominique comme agents du renouveau dans l'Église afin d'appuyer son point. De fait, Reeves soutient que Simone devait sans aucun doute croire que la pauvreté évangélique était une caractéristique attendue de l'âge de la rénovation spirituelle. Bien qu'il soit difficile de démontrer la présence textuelle d'un joachimisme chez Simone, il convient de noter qu'il a sans aucun doute été en contact avec la pensée de Joachim par le biais des prophéties apocalyptiques circulant dans le cercle clarénien. En effet, comme l'a montré Robert Lerner, Gentile da Foligno est l'auteur d'un commentaire sur la prophétie *Vae mundo in centum annis*²¹². Cette prophétie provient d'Arnaud de Villeneuve, célèbre médecin catalan décédé en 1311, aussi connu comme l'auteur de l'œuvre prophétique *De cymbalis ecclesiae*²¹³. Gentile aurait donc réalisé ce commentaire autour de 1332 et on y retrouve des prophéties concernant des papes appelés à réformer l'Église. Toujours selon Lerner, il aurait sans doute été en contact avec des prophéties ramenées de la Grèce par Ange Clareno²¹⁴. De plus, selon Herbert Grundmann et Marjorie Reeves, le cercle de Clareno serait à l'origine de plusieurs prophéties papales dont les *Vaticinia de summis pontificibus*, une série de portraits des papes depuis Nicolas III qui

²¹¹ *Ibid.*, p. 118-119.

²¹² Matthias Kaup et Robert E. Lerner, « Gentile of Foligno Interprets the Prophecy 'Woe to the World'... », *op. cit.*

²¹³ Francesco Santi, « La vision de la fin des temps chez Arnaud de Villeneuve. Contenu théologique et expérience mystique », dans Edith Pasztor (dir.), *Fin du monde et signes des temps : visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe-début XVe siècle)*, Toulouse, Éditions Privat, 1992, p. 107-127.

²¹⁴ Matthias Kaup et Robert E. Lerner, « Gentile of Foligno... », *op. cit.*, p. 178.

comporte des prophéties les concernant²¹⁵. Bien que Fidati n'ait rien écrit au sujet des prophéties, il n'en demeure pas moins qu'il connaissait ce type de littérature et avait conscience que les crises et les tensions du monde étaient porteuses de significations eschatologiques permettant de lire la volonté divine.

Dans les Évangiles, le verset 24 de Matthieu rapporte les paroles du Christ quant aux signes de la fin du monde. Toutefois, et c'est sans doute révélateur de son intérêt limité pour les prophéties, Simone ne commente pas en détail ce verset. Seul un court passage traite de la question du retour du Christ :

Pour cette raison, afin que les élus ne puissent être trompés au sujet du second avènement du Christ, il [Jésus] compara lui-même son propre retour à un éclair en disant : 'Car, comme l'éclair part de l'Orient et se montre jusqu'en Occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme'. Il n'est donc pas impropre que le Christ, qui n'a jamais dit ou fait quoi que ce soit d'inapproprié, ait utilisé l'image de l'éclair partant de l'Orient, d'où naît l'aurore, puis la lumière solaire dans cet hémisphère, puisqu'il vient à nous par la foi, qui est la lumière des âmes. [...]

Ainsi son avènement, bien qu'imprévu, sera néanmoins reconnu de tous lorsqu'il surviendra. De la même manière qu'il est d'abord venu dans l'obscurité, il viendra de nouveau en brillant de toute part. Mais, comme dans l'éclair il y a la splendeur et la terreur, il en sera ainsi lors du second avènement du Christ, la splendeur de la connaissance et la terreur pour l'obstination dans l'erreur, la splendeur pour les élus et la terreur pour les réprouvés²¹⁶.

²¹⁵ Marjorie Reeves, « Some Popular Prophecies from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries », dans Geoffrey J. Cuming et Derek Baker (dir), *Popular Belief and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 107-34 ; et Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, op. cit., p. 196-198.

²¹⁶ *De gestis, Septimus liber De similitudinibus a salvatore positis et assumptis*, ch. 44, vol. 3, 371-372 : « Quam ob causam ne de Christi adventu secundo suis electis posset provenire deceptio, ipse iterum venturus semetipsum fulguri comparavit dicens (Mt 24,27) : Sicut enim fulgur exit ab oriente et paret usque in occidentem, ita erit adventus Filii hominis. Nec improprie Christus, qui numquam aliquid impertinens dixit aut fecit, fulguris similitudinem sumpsit exeuntis ab oriente, unde aurora, deinde solare lumen in isto hemisphaerio nascitur, quoniam ipse per fidem venit in nos, quae lumen est animarum. [...] Igitur eius adventus, quamquam improvisus, tamen adesse omnibus erit notus, ut qui in primo quodammodo venit obscurus, in secundo veniat ex omni parte coruscus. Sed quoniam in fulgure splendor et terror, sic in Christi secundo adventu erit, ut splendor pro notitia et terror pro contumacia, splendor ad electos, terror ad reprobos sit ex eo ».

Fidati est très prudent concernant le second avènement du Christ. Il n'évoque aucun « signe » lié au retour de Jésus et à la fin du monde. Il insiste plutôt sur l'immédiateté du Jugement : dès son apparition, le tri sera fait entre les élus, qui ressentiront la splendeur, et les réprouvés, qui ressentiront la terreur. Cette idée d'avènement éclair est aussi présente dans le livre de l'Apocalypse auquel Simone fait référence lorsqu'il est question du Jugement dernier²¹⁷. Comme l'Antichrist, le terme Apocalypse est compris en son sens littéral : c'est le livre de la Révélation contenant les mystères de l'Église révélés par le Christ et grâce auxquels Jésus sera reconnu par la majorité des hommes²¹⁸. Il semble que l'ermite de Cascia ne soit pas très intéressé à la spéculation eschatologique : puisqu'on ne peut pas prévoir la fin des temps, il vaut mieux ne pas perdre son temps à décoder les signes de son éventualité ; il convient plutôt de travailler à sa propre « élection » auprès de Dieu. C'est exactement l'attitude préconisée par Clarenio. De plus, Simone en fait un processus ouvert, et non réservé à un ordre en particulier, car c'est la volonté de chacun qui permet l'élection :

Il arrive souvent qu'une personne réputée élue selon un jugement vulgaire et faillible soit réprouvée au regard de Dieu et que celle qui est élue selon le jugement de Dieu soit condamnée par l'opinion humaine. L'élection et la réprobation ne sont pas délibérées selon un jugement humain, mais selon un jugement divin [...].

L'élection et la prédestination ne sont cependant pas simplement données par Dieu comme si les élus pouvaient tendre vers la gloire sans aucun autre effort, au contraire, il existe plusieurs ressources pour y parvenir. D'abord, par exemple, l'observation pure des commandements, comme le Sauveur l'a dit : 'si tu veux entrer dans cette vie, observe les commandements' (Mt 19,17) ; il y a aussi la purification après la faute, comme il est écrit : 'purifie ton cœur du mal, Jérusalem, afin que tu sois sauvée' (Jer 4,14) [...] ; enfin l'ablution des sacrements et la décoration des vertus, et ne préférer personne en amour que le Christ. Il convient de persévérer dans

²¹⁷ *De gestis, Primus liber De mysteriis verbi increati facti incarnati*, ch. 22, vol. 1, p. 90 : « Et thronus angelicus velut iudiciaria. Immo iustitiaria virtus semper assistit, de quo throno, secundum quod in Apocalypsi (4,5) Johannes se vidisse testatur, procedebant fulgura, voces et tonitrua. Fulgura namque ictus caelestes subiti et improvisi sunt ».

²¹⁸ *De gestis, Quartus decimus liber De morali gloria domini salvatoris*, ch. 23, vol. 6, p. 489 : « Ipse Apocalypsim, ubi ecclesiae sunt conscripta mysteria Christo revelante conscripsit, ex quibus Jesus in maiorem notitiam hominum venit ».

toutes ces choses puisque ce n'est pas celui qui aura commencé, mais celui 'qui aura persévéré qui sera sauvé' (Mt 10,22 ; 24,13).²¹⁹

On retrouve ici le processus spirituel à suivre pour être élu : obéir à la volonté divine, méditer sur la vie du Christ de façon à être un bon chrétien et, ultimement, se conformer au Christ. Cette élection n'est pas seulement charismatique, elle ne provient pas seulement d'un don divin. Elle n'est pas non plus institutionnelle, car elle n'est liée ni à un ordre ni à un statut spécifique. L'élection est conditionnelle au maintien du mode de vie évangélique dans sa globalité, soit la *pura observatio* des commandements évangéliques ; ce qui inclut la pauvreté mais sans s'y limiter. On discerne déjà ici les racines des mouvements d'observance religieuse, sujet du prochain chapitre. Observer la règle évangélique est un défi : il importe de persévérer, ne pas abandonner face à la moindre adversité, ce qui est conforme à la spiritualité clarénienne où la tribulation joue un rôle central dans la progression spirituelle. Cette progression mène au rassemblement dans une Église spirituelle, distincte de l'Église charnelle corrompue par les tentations diaboliques, une Église ouverte à tous grâce au sacrifice de Jésus :

Il convient absolument de se rassembler dans les châteaux de l'Église spirituelle, comme l'extrémité du camp de l'Ancien Testament fut brûlée par un feu céleste (Nm 11,1). Peu importe sa puissance, une fois la vertu divisée l'athlète brave succombera toujours dans l'action. Le rassemblement au nom de Dieu (Mt 18,20) disperse les pouvoirs adverses. Que signifie alors le fait que le Sauveur nous ait invités en si grand nombre à nous rassembler, qu'il ait promis à ceux rassemblés le dépassement des sens et qu'il les ait menacés du

²¹⁹ *De gestis, Sextus liber De parabolis domini et salvatoris nostri Jesu Christi*, ch. 21, vol. 3, p. 155 : « Sed saepe agitur, ut, qui apud vulgare fallibileque Judicium habetur electus, in conspectu dei factus est reprobus, necnon et electus sit apud deum, quem opinio humana condemnat. Electio et reprobatio non humano, sed divino sunt librandae iudicio [...] Non enim praedestinatio aut electio simpliciter a deo factae sunt, ut nullo additamento electi tendant in gloriam, sed auxilia sunt plurima pro eis, scilicet pura observatio mandatorum, sicut et salvator ait (Mt 19,17) : Si vis ad vitam ingredi, serva mandata, et repurgationes interiores post lapsus, sic enim scriptum (Jer 4,14) : Lava a malitia cor tuum, Jerusalem, ut salva fias [...], et sacramentorum ablutiones et decorationes virtutum, et neminem Christo in amore praeferre, in omnibus autem perseverantia, quia, non qui inceperit, sed qui perseveravit, salvus erit (Mt 10,22 ; 24,13) ».

supplice, si tout cela n'arrive pas ? Pour que nous expliquions dans le Nouveau Testament ce que nous proférons à propos de l'Ancien Testament.²²⁰

Il est possible de lire entre les lignes de ce passage l'attitude eschatologique de Simone telle qu'on en a eu un aperçu grâce au dernier chapitre de l'*Ordine della vita cristiana* : Dieu reviendra pour purifier sa création lorsque celle-ci lui déplaît, comme il l'a fait dans l'Ancien Testament ; ce retour est prophétique, car il est prévu dès le départ et s'il ne survient pas, à quoi aurait servi le message du Christ ? Ainsi, en bon exégète, Simone établit un lien entre les châtiments divins de l'Ancien Testament et le sacrifice du Nouveau Testament pour expliquer que l'Église spirituelle est constituée des fidèles pénitents imitateurs du Christ, imitation synonyme d'élection divine et de salut, permettant d'éviter de se retrouver dans le camp des terrifiés lors de son second avènement.

Comme pour les Spirituels franciscains, l'Église spirituelle est pour Simone Fidati le contraire de l'Église charnelle, et agit comme protection au moment de l'Apocalypse. Dans son commentaire sur l'Évangile de Luc, Olivi affirme que l'Église charnelle sera dévastée au temps de l'Antichrist et que l'Église spirituelle, composée des *virī spirituali* de Joachim, sera alors purgée puis renaîtra pour être appelée au Jugement dernier²²¹. L'association, réelle ou supposée, entre Église charnelle et Église institutionnelle est par ailleurs l'un des motifs de la condamnation

²²⁰ *De gestis, Octavus liber De vitiis a salvatore reprehensis*, ch. 57, vol. 4, p. 142 : « Expedit congregari omnino in castris ecclesiae spiritualis, quia extrema castrorum in veteri testamento combussit caelicus ignis (Nm 11,1), et virtus divisa et quaecumque potentia et fortis athleta in agone saepe succumbit, congregatio autem in nomine domini (Mt 18,20) dispersit adversarias potestates. Quid enim est, quod tam multipliciter ad congregationem nos salvator invitat et promittit congregatis in nomine eius excedentia sensuum mineturque supplicium, si non fiat ? Ut hic in novo enodemus, de veteri testamento aliquid proferamus ».

²²¹ Petrus Iohannis Olivi, *Lectura super Lucam*, op. cit., p. 583 : « Sic etiam finalis desolatio Ecclesie carnalis circa tempora Antichristi, in quo spiritualis Ecclesia purgabitur et renascetur, quoddam finale iudicium uocatur ». cf. David Burr, *Olivi's Peacable Kingdom*, op. cit., p. 94. Sur la notion d'Église spirituelle, voir Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reform*, Stuttgart, 1934.

de la *Lectura super Apocalypsim* d'Olivi²²². De son côté, Ubertin de Casale voit le rapport entre le Christ et l'Église spirituelle comme un lien spécifique entre le Christ et les élus, soit la partie de l'Église qui lui est authentiquement fidèle. Il réduit ainsi l'élection divine à ceux pratiquant la pauvreté évangélique au sein d'un ordre qui en fait sa caractéristique principale. Selon Gian Luca Potestà, il est donc clair que pour Ubertin, les élus sont les Spirituels²²³. Si pour lui l'opposition entre Église spirituelle et Église charnelle s'exprime par le conflit entre l'Église institutionnelle et les Spirituels franciscains, pour Fidati, la même opposition suit plutôt la matrice plus générale de la lutte entre le vice et la vertu, dont chaque homme est responsable au-delà de ses affiliations religieuses. Simone s'accorde néanmoins avec Ubertin en ce que seule la partie de l'Église qui œuvre à renouveler l'expérience évangélique jouit d'une relation intime avec le Christ. S'il n'y a qu'un petit nombre d'élus au temps d'Ubertin, ce nombre est appelé à grandir à mesure qu'on s'approche du temps final. Ce sera seulement lorsque cette condition évangélique sera répandue à la majorité des chrétiens que se manifesterà la pleine affirmation du lien entre le Christ et son corps mystique — soit l'Église spirituelle²²⁴. Le rôle des hommes spirituels, desquels nous pouvons compter Fidati, soit ceux menant une vie évangélique et imitant mieux le Christ, est de convertir les autres chrétiens de manière à ce qu'ils intègrent l'Église spirituelle. Ainsi, sans proposer une eschatologie très élaborée, l'évocation de l'idée potentiellement subversive d'Église spirituelle de la part de Simone le place bel et bien dans la lignée des Spirituels franciscains et de leur vision eschatologique de l'histoire.

En somme, le joachimisme ne constitue pas un système clos et bien défini, mais plutôt un état d'esprit et une certaine forme de conscience tournée vers l'attente

²²² David Burr, *Olivi's Peacable Kingdom*, *op. cit.*, p. 93; et, plus globalement au sujet de cette condamnation, voir Sylvain Piron, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'école française de Rome*, 118/2, 2006, p. 313-373.

²²³ Selon Gian Luca Potestà, l'assise institutionnelle de l'Ordre franciscain a une importance centrale pour Ubertin et la nécessité d'une pratique rigoureuse de la pauvreté en est l'aspect fondamental, cf *Storia ed eschatologia...*, *op. cit.*, p. 50 et p. 105-106.

²²⁴ *Ibid.*, p. 52.

d'un renouveau et de changements au sein de l'Église²²⁵. Il est possible d'en dire de même pour Simone : il s'inscrit tout à fait dans un cadre de pensée globalement eschatologique, transmis par son association au cercle spirituel d'Ange Clareno, sans que, à l'image de son maître, il compte comme un joachimite en tant que tel²²⁶. À la différence d'Olivi, d'Ubertin et même de Gentile da Foligno, il ne fait pas preuve de millénarisme ou de messianisme, car il ne prévoit ni l'instauration d'un Royaume de Dieu sur Terre ni la venue d'un personnage angélique préparant le monde à l'Apocalypse²²⁷. Enfin, Fidati ouvre les perspectives spirituelles au plus grand nombre plutôt que de les limiter à un nombre restreint d'élus. Il faut en conclure que sa vision eschatologique n'est pas spécifique à une appartenance religieuse comme a pu l'être celle d'Ubertin, elle est plutôt relative à un projet social ouvert sur le monde laïque dont la morale doit être réformée en vue du Jugement dernier.

3.2 Un cas d'application : l'inondation de l'Arno en 1333

Avoir une vision eschatologique de l'histoire ne signifie pas nécessairement penser que la fin du monde est imminente. Plutôt, l'éventualité du Jugement dernier peut être utilisée par le prédicateur afin d'inciter les chrétiens à s'y préparer par l'adoption d'un mode de vie moralement plus rigoureux. C'est la stratégie adoptée par Simone Fidati dans une lettre-sermon destinée aux Florentins après l'inondation de l'Arno en 1333. En effet, il interprète cette catastrophe naturelle non comme un signe prophétique de l'approche de la fin des temps, mais plutôt comme l'occasion pour les Florentins de se repentir après une colère divine, en vue du retour du Christ. Une tension

²²⁵ André Vauchez, « Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge », Idem (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Seuil, 2012, p. 61-123 (p. 89).

²²⁶ David Burr, *The Spiritual Franciscans...*, *op. cit.*, p. 285-287; Sur la base d'une analyse de la lettre 18 de Clareno à Gentile da Foligno, Gian Luca Potestà conclut qu'il se refuse à tout calcul prophétique, basé sur la numérologie biblique, par rapport au futur, cf. *Angelo Clareno, op. cit.*, p. 119. Au sujet de Gentile, cf. Matthias Kaup et Robert E. Lerner, « Gentile of Foligno... », *op. cit.*, p. 179.

²²⁷ Sur la question du messianisme, voir en dernier lieu Gian Luca Potestà, *L'ultimo messia : profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologne, Il mulino, 2014.

eschatologique transpire néanmoins de cette lettre, car la correspondance avec le Déluge du temps de Noé est immanquable :

La cause de ces [événements catastrophiques] n'a pas épargné le monde originel, le plus grand et admirable déluge l'ayant détruit. Seulement huit êtres humains ont été préservés afin que le monde puisse se propager de nouveau. Ce déluge, tu l'as revécu en partie, Florence, bien qu'injustement il te soit resté des milliers de personnes. Mais les mains de Dieu ne sont pas affaiblies et elles s'étendront encore dans un jugement de la plus sévère punition²²⁸.

Ce rappel de l'histoire biblique insère l'inondation dans le cadre historique-eschatologique que nous venons de voir. Ce passage concorde avec ce que Simone affirme à la toute fin de l'*Ordine della vita cristiana* : Dieu reformera son Église comme il l'a fait dans le passé. Dans son étude sur les catastrophes naturelles au Moyen Âge, Thomas Labbé identifie une fonction anthropologique à la catastrophe : celle de la sanction divine, sanction qui appelle à une purification et à une régénération, suivant la logique du rachat des peines inhérente à l'économie du salut²²⁹. De fait, Fidati double cette fonction anthropologique d'une perspective eschatologique en insistant sur l'importance de se rappeler cet avertissement et de garder en tête que chaque coup de tonnerre peut présager d'une nouvelle catastrophe :

Tu recevras les coups de poing avec amour autant qu'avec peur, les coups de tonnerre futurs te feront toujours trembler, car ils sont des présages des eaux futurs²³⁰.

Bien que nous puissions être tentés de voir ici une allusion au verset 26,64 de Matthieu annonçant que le Fils de l'homme reviendra sur des nuages, Fidati précise

²²⁸ *Epistolarium*, ep. 1, vol. 8, p. 228 : « Cuius rei causa originali mundo non pepercit altissimus mirabili diluvio illum delens, ut illum iterum propagaret, solum octo hominibus reservatis. Quod diluvium pro parte in te revixit, Florentia, quamvis immerito tibi remanserint milia personarum. Sed non est infirmata manus domini, sed adhuc in iudicium saevioris ultionis extenta ».

²²⁹ Thomas Labbé, *Les catastrophes naturelles au Moyen Âge*, Paris, CNRS Éditions, 2017, p. 151.

²³⁰ *Epistolarium*, ep. 1, vol. 8, p. 227 : « Cum amoris pariter et timoris colaphos sustinebis, facient te tremere semper futura tonitrua, quae sunt aquarum praesagia futurarum ».

dans le *De gestis* que cet avènement ne se fera pas sur des nuages de pluie²³¹. Appel à la pénitence plus que signe annonciateur, les nuages de pluie servent à rappeler aux Florentins que s'ils ne travaillent pas à se réformer moralement, d'autres punitions surviendront. Plutôt qu'un présage apocalyptique, la catastrophe naturelle est donc une occasion pour procéder à une introspection méditative :

Relève-toi, Florence ! Et, comme il est dit : purifie ton cœur du mal que tu as commis, afin que tu sois sauvée dans la miséricorde éternelle (Jer 4,14). Soutiens la colère de Dieu, vois tes sentiers dans les vallons de l'iniquité et reconnais ce que tu as fait pour provoquer la colère du Seigneur. Tu te dis en ton cœur : « Qu'ai-je fait pour que le Seigneur m'accable aussi injustement ? » Mais clame plutôt d'une bouche profonde, dans la hauteur de ton cœur, ces paroles certaines : « Tu es juste, Seigneur, envers tout un chacun et droit dans les jugements que tu as fait descendre sur nous. »²³²

Pour Fidati, ce ne sont pas les signes de la fin des temps qui comptent, mais les signaux appelant à la réforme religieuse. Cette attitude est similaire à celle adoptée par Gentile da Foligno dans son commentaire sur la prophétie *Vae mundo in centum annis*. En effet, comme le remarquent Robert Lerner et Matthias Kaup, Gentile opère un décalage entre le propos premier de la prophétie, qui est la venue de l'Antichrist, et les sujets qui l'intéressent lui, soit le contexte de crise de l'Église (la question de la pauvreté et la querelle entre le pape et l'empereur), les châtiments à venir et, surtout, la nécessaire réforme de l'Église²³³. Bien que Gentile tienne un discours réellement prophétique (il cherche à prévoir le futur), la logique est néanmoins similaire à celle adoptée par Fidati : le monde est dans un état lamentable et les péchés abondent, il y aura des châtiments afin de purger ces péchés, et seulement alors la réforme sera mise

²³¹ *De gestis, Tredecimus liber De passione et morte domini salvatoris nostri Jesu Christi*, ch. 73, vol. 6, p. 187 : « Adventum eius in nubibus (Mt 26,64) futurum esse commemorat, non ut nubibus pluvialibus aut obscuris adveniat ».

²³² *Epistolarium*, ep. 1, vol. 8, p. 229 : « Exsurge igitur, Florentia, dicitur et 'lava cor tuum' a cepta malitia, 'ut salva fias' in miserationibus sempiternis. Sustine iram dei, vide in convalle iniquitatis tuae vias, et scito, quid feceris, 'ut dominum ad iracundiam provocares' (Dt 4,25). Et dicas in corde tuo : Quid feci, propter quod iniuste dominus me contrivit ? Sed clama in altitudine tui cordis voces certas ore profundo : Iustus es, domine, in omnes gentes, et rectum iudicium tuum fecisti descendere super nos ».

²³³ Matthias Kaup et Robert E. Lerner, « Gentile of Foligno... », *op. cit.*, p. 164.

en branle afin de restaurer un état de grâce spirituelle. À Florence, le châtement est survenu, l'inondation a puni les Florentins qui doivent maintenant reconnaître leurs maux et entamer la réforme. C'est à ce moment qu'un directeur spirituel et un prédicateur comme Simone Fidati peut leur être utile. En tant qu'expert du message évangélique, il a la capacité d'identifier les vices ayant mené au châtement divin que fut l'inondation de l'Arno, et de provoquer la nécessaire réforme spirituelle. Ainsi, dans cette lettre-sermon, Fidati passe en revue chaque statut social, chaque état de la société florentine afin d'exposer leurs fautes. Parmi celles-ci, l'avarice est identifiée comme la principale responsable :

Tu as amplifié l'avarice par l'usure, tu l'as fortifiée par la fausseté des arts, tu l'as renforcée par les rapines, tu l'as gonflée par de multiples larcins, tu l'as exercée par les tromperies, tu l'as perpétrée par les paroles mensongères et les parjures. Et, ainsi, elle est préparée par la dépense dans les banquets et autres vanités, elle est prodiguée dans l'effusion de sang, elle est déliée de l'aide aux nécessiteux, elle est maigre dans la bienfaisance attendue. [...] Elle est le pire fauve, Florence, celui qui a dévoré tes fils, par une volonté avide, un usage rapace, une course rapide dans l'angoisse du profit, afin qu'il capte la proie pécuniaire²³⁴.

Il est intéressant de noter à quel point les vices relatifs à l'argent sont des défauts souvent attribués aux Florentins. Dans une lettre où il dénonce lui aussi les péchés de Florence, Dante évoque la *cupiditas* et l'*arrogantia* comme fautes susceptibles d'entraîner une punition divine²³⁵. De plus, dans son étude sur les catastrophes naturelles, Thomas Labbé rappelle que « la catastrophe agit comme un repoussoir par l'intermédiaire duquel la culpabilité d'une société transparait dans la mise en relief de ses comportements jugés les plus négatifs, ceux-ci nous mettent donc en contact avec

²³⁴ *Ibid.*, p. 223 : « Avaritiam auxisti usuris, artium falsitate vallasti, roborasti rapinis, furtis multiplicibus dilatasti, exercisti dolis, verbis mendacibus et periuriis perpetrasti. Et cum sic parata expendis in conviviis et vanitatibus, prodiga in effusione sanguinis, libera in subventionibus necessariis, in eleemosynis debitis parca. [...] Haec est illa fera pessima, quae tuos filios, Florentia, devoravit, quae voluntate avida, usu rapax, cursu velox, lucri anxia, ut pecuniae raperet praedam ».

²³⁵ Dante Alighieri, *Epistole*, ep. 6, dans *Opere minori*, tome II, Arsenio Frugoni, Giorgio Brugnoli, Enzo Cecchini e Francesco Mazzoni (éds.), Milano-Napoli, Ricciardi, 1989, p. 507-643.

les phobies de ladite société »²³⁶. L'avarice est donc une bête prédatrice qui fait de la santé morale des Florentins, sa proie. Ne pas résister à cette adversité amène les chrétiens à commettre des péchés, péchés qui sont les véritables signes des punitions à venir. Chaque chrétien doit donc se montrer prudent afin de ne pas être trompé et de savoir distinguer les bons prédicateurs des mauvais. D'autant plus que l'avarice attaque aussi les clercs censés protéger et guider la communauté chrétienne :

[l'avarice] est celle qui a fait suffoquer tes clercs, qui se sont tonsurés pour l'argent plutôt que pour la part du Seigneur. [...] Elle a infecté les religieux mendiants, dont l'improbité des quêtes est telle que leur langue n'arrive plus à refuser [l'argent]. [...] Ce sont ceux qui prêchent pour des faveurs, qui absolvent des péchés contre rémunération, qui se lient au matériel, qui chantent dans la hauteur et qui se taisent pour l'argent. Ce sont eux, Florence, tes faux prêtres, dont la plupart de tes prédicateurs, qui te disaient bienheureuse, vantaient tes louanges lors des discours publics, et ces trompeurs, trompés par leur tromperie, ne dévoilaient pas ton ignominie pour te conduire à la pénitence²³⁷.

La figure du faux prophète est un élément central du livre de l'Apocalypse et son rôle est de séduire les habitants de la Terre par des prodiges (*signa*)²³⁸. Cette idée est aussi présente chez l'évangéliste Marc (13,22), qui fait dire à Jésus : « Si quelqu'un vous dit alors : 'Le Christ est ici', ou : 'Il est là', ne le croyez pas. Car il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes ; ils feront des prodiges et des miracles pour séduire les

²³⁶ Thomas Labbé, *Les catastrophes naturelles...*, op. cit., p. 149.

²³⁷ *Ibid.*, p. 224 : « Haec est, quae tuos suffocavit clericos, ut magis propter pecuniam, quam propter partem domini tondeantur. [...] Paupertatis religiosos infecit, ut tanta sit improbitas quaestuandi, quod lingua deficeret in negando. [...] Hi sunt, qui praedicant pro favore, absolvunt pro munere, ligant pro re, canunt in excelsis, pro pecunia silent. Hi sunt, Florentia, sacerdotes tui falsi, quam plures praedicatorum tui, qui te beatam dicebant, laudum praeconiis extollebant et ipsi falsi falsitate decepti non aperiebant ignominiam tuam, ut te ad poenitentiam provocarent ».

²³⁸ Apoc 13, 14-15 : « Et elle séduisait les habitants de la terre par les prodiges qu'il lui était donné d'opérer en présence de la bête, disant aux habitants de la terre de faire une image à la bête qui avait la blessure de l'épée et qui vivait. Et il lui fut donné d'animer l'image de la bête, afin que l'image de la bête parlât, et qu'elle fit que tous ceux qui n'adoreraient pas l'image de la bête fussent tués » ; Apoc 19,20 : « Et la bête fut prise, et avec elle le faux prophète, qui avait fait devant elle les prodiges par lesquels il avait séduit ceux qui avaient pris la marque de la bête et adoré son image ».

élus, s'il était possible »²³⁹. Ainsi, les faux prophètes, ou les faux prêtres, ce sont ceux qui, sous le couvert de la vertu, trompent les chrétiens et favorisent l'arrivée de l'Antichrist. Toutefois, comme il n'est pas question de signes apocalyptiques dans ce sermon, cette attaque contre les mauvais prédicateurs doit être vue comme une implication sociale du message eschatologique fidatien : il convient d'écouter les prédicateurs qui transmettent fidèlement le message évangélique, faire preuve de discernement dans la réception de la parole de Dieu. De fait, cette posture se rapproche de celle proposée par Thomas d'Aquin lorsqu'il affirme que ceux possédant l'esprit de prophétie ne sont pas ceux qui proposent de nouvelles doctrines, mais ceux qui font office de directeurs spirituels²⁴⁰. De manière très concrète, il convient aussi de remarquer qu'à la fin du XIII^e siècle, lors de la mise en place des *Ordinamenti di Giustizia*, les magistrats florentins ont adopté des lois visant les faux-prêtres, c'est-à-dire des membres du clergé menant des activités illicites ou encore des criminels se faisant passer pour des prêtres afin de profiter de l'immunité ecclésiastique²⁴¹. Les crimes de ces faux-prêtres étaient le plus souvent liés au commerce et à l'usure, donc à l'avarice. Le problème semble encore être d'actualité durant la première moitié du XIV^e siècle, car il a été jugé nécessaire d'insérer cette réglementation au *Statuto del Podestà* de 1325²⁴².

L'injonction à la réforme et à l'adoption d'un mode de vie chrétien est très concrète pour Simone Fidati puisqu'il venait tout juste de publier en 1333 son traité

²³⁹ La mise en garde se trouve aussi dans le verset de Matthieu 7,15 : « Gardez-vous des faux prophètes. Ils viennent à vous en vêtements de brebis, mais au-dedans ce sont des loups ravisseurs ».

²⁴⁰ Thomas D'Aquin, *Summa theologiae IIa IIae*, édition de la commission léonine, Turin, Marietti, 1952, q. 174, a. 6, p. 760 : « Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem ». La référence à Thomas D'Aquin est tirée de l'article de Sylvain Piron, « La parole prophétique », *op. cit.*, p. 261.

²⁴¹ George W. Dameron, *Florence and its Church in the Age of Dante*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005, p. 219-220.

²⁴² Richard Trexler, *Synodal law in Florence and Fiesole 1306-1518*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1971, p. 26-29.

L'Ordine della vita cristiana, où il propose un guide de morale chrétienne. Dans le prologue, Fidati explique son intention :

Il y a deux exercices ou entrainement qu'on doit faire [dans le but d'atteindre la gloire éternelle]. Le premier est invisible, l'autre visible. L'invisible est l'exercice de l'âme, le visible est l'exercice du corps. [...] Qui applique la règle, la forme et la doctrine [de vie chrétienne], n'aura jamais matière à perdre son temps ni de rester oisif²⁴³.

Écrit en vernaculaire, ce traité s'adresse à tout chrétien voulant vivre de manière réellement chrétienne, c'est-à-dire de vivre selon l'exemple du Christ afin d'atteindre le salut. Nous reviendrons dans la prochaine partie sur le public visé par ce texte, mais remarquons ici un détail fort important : l'objectif de ce guide de vie chrétienne est d'éviter l'oisiveté. Il s'agit ici d'une référence nette à la condamnation contenue dans la règle bénédictine : l'oisiveté est l'ennemie de l'âme (*otiositas inimica est animae*)²⁴⁴. Il s'agit donc pour Fidati de procurer un mode de vie monastique (*regola et forma et doctrina*) aux laïcs afin de les préparer en vue du Jugement dernier, conformément au schéma exposé dans le dernier chapitre de l'œuvre. Enfin, l'idée de préparer spirituellement l'âme et le corps des fidèles laïcs est un fondement de la pratique des Spirituels franciscains mis en place par Pierre de Jean Olivi. En effet, au crépuscule de sa carrière alors qu'il enseignait à Narbonne dans le sud de la France, Olivi a composé une série de douze courts textes dévotionnels regroupés par défaut sous le titre d'*Opuscula* par les éditeurs modernes²⁴⁵. Ces textes, écrits soit en occitan, soit en latin, servent à procurer aux fidèles des exercices visant à susciter une expérience évangélique inspirée de la vie du Christ. Le public de ces textes était

²⁴³ *L'Ordine della vita cristiana, Prologo*, vol. 8, p. 37 : « Onde due sono gli exercitii overo exercitamenti, i quali dovemo avere. L uno e invisibile et l altro visibile. Lo invisibile e della anima. Lo visibile e del corpo. Lo exercitio dell anima ae certi spetiali capitoli et cosi a quello del corpo. [...] Chi prendera regola et forma et doctrina, non avra giamai materia di perdere tempo, ne di stare otioso ».

²⁴⁴ Adalbert de Vogüé, *La règle de saint Benoît*, 48.1, Paris, Cerf, 1972, p. 598-599.

²⁴⁵ Sur la question de leur édition, voir Antonio Montefusco, « Per l'edizione degli *opuscula* di Pierre de Jean Olivi: sul *corpus* e la cronologia », *Oliviana*, 4, 2012, disponible en ligne : <http://oliviana.revues.org/555> (consulté le 3 mars 2018).

surtout composé de béguins et de béguines, soit des laïcs observant un mode de vie religieux. À la différence des béguines du nord de l'Europe, plus proches des dominicains, ceux et celles du sud de la France étaient membres du tiers-ordre franciscain et suivaient un mode de vie fortement influencé par la spiritualité de leur maître. Ainsi, ils se regroupaient pour accomplir leur devoir liturgique dans ce qu'ils appelaient des maisons de pauvreté. Selon Antonio Montefusco, les exercices spirituels d'Olivi proposaient une mystique franciscanisée qui faisait le pont entre l'expérience spirituelle de la vie du Christ et les actions chrétiennes dans le monde²⁴⁶. Toujours selon Montefusco, Olivi adressait ces textes en priorité aux laïcs, car le clergé lui semblait être trop corrompu par l'hypocrisie et par l'erreur. Il faut se rappeler qu'Olivi les a écrits en pleine crise provoquée par la démission du pape Célestin V et de la reprise des persécutions envers les Spirituels franciscains. Dans ce contexte, l'urgence eschatologique était palpable et les disciples d'Olivi y accordaient une importance indéniable²⁴⁷. Bien que l'arrière-plan contextuel soit totalement différent, Fidati fait part du même sentiment d'urgence à ses concitoyens : il appelle à entreprendre une préparation au retour du Christ sans perdre de temps. L'idée principale est de fournir un modèle profondément chrétien et évangélique de vie en société, de manière à ouvrir les portes du salut à tout un chacun.

L'attitude critique de Simone Fidati envers les autorités politiques, qu'il taxe d'avidés et d'avares dans sa lettre-sermon, a provoqué une réaction de la part de la *Signoria* florentine. Comme Jean de Salerne le rapporte dans la *Vita*, son maître aurait eu maille à partir avec les prieurs de la ville qu'il aurait attaqués lors d'un prêche :

Lorsqu'il fut interdit par les prieurs florentins de continuer à prêcher ce qu'il avait prêché contre eux, et qu'il révoquât aussi rapidement qu'il le pût les choses qu'il avait prêchées, il répondit en disant : « si tout cela était faux, ce

²⁴⁶ Antonio Montefusco, « Structure and Tradition of Pierre de Jean Olieu's opuscula : inner experience and devotional writing », *Franciscan Studies*, 69, 2011, p. 1-22.

²⁴⁷ Sur la relation entre Olivi et le mouvement béguin, voir l'ouvrage de Raoul Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Rome, Nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 1959.

que je dis contre le vice et les choses néfastes, qui sont le plus manifestement perpétrées dans cette cité, je suis prêt à brûler par le feu cette Bible que je porte dans mes mains, où se trouve écrit ce que j'ai dit. Si c'est vrai cependant, si les causes de ces choses sont vraies, je suis prêt à aller jusqu'à la mort sans les révoquer, à les confirmer audacieusement et hardiment. Je ne crains pas vos projectiles, ni ne désire les flatteries de quiconque ». Ce qu'il démontra au mieux dans une lettre qu'il avait écrite avec plein de mordant à ces mêmes Florentins et qu'il transmit du temps de l'inondation de Florence²⁴⁸.

Bien que cette anecdote se soit déroulée avant l'inondation de l'Arno et la parution de la lettre-sermon, Jean de Salerne établit un lien direct entre les deux épisodes, qui se seraient vraisemblablement déroulés la même année, en 1333. Il semble donc qu'après avoir traversé sa crise spirituelle, Simone a non seulement repris la prédication avec ferveur, mais l'a fait avec un sentiment d'urgence par rapport à l'état moral de la société florentine, qu'il a le devoir de préparer en vue de l'éventuel retour du Christ, retour qui peut survenir à tout moment. À l'image des prophètes de l'Ancien Testament, Fidati joue le rôle du critique de la société dans le but de la remettre sur le droit chemin. Comme l'explique André Vauchez, celui ou celle qui parle au nom de Dieu revendique une compréhension en profondeur des choses passées, présentes et à venir à la lumière de textes considérés comme inspirés par Dieu²⁴⁹. À ce titre, il exerce un vrai pouvoir au sein de la société en invitant tous ses membres à une réforme indispensable et en leur indiquant les maux et en évoquant les catastrophes dans lesquels ils tomberont et entraîneront leur peuple s'ils ne considèrent pas les avertissements divins. Ce type d'appel à la pénitence et à la réforme spirituelle recevait un écho fort important au sein de cités italiennes. La

²⁴⁸ *Tractatus de vita et moribus Simonis da Cascia*, vol. 8, p. 595 : « Ut prohibitus a prioribus Florentinis, ne, quae praedicaverat contra eos, amplius praedicaret, sed praedicata, quam citius poterat, revocaret, respondit dicens : Si falsa sunt, quae dixi contra vitia et nefanda, quae in hac civitate manifestissime perpetrantur, paratus sum igni combuerere hanc bibliam, quam in manibus meis gero, ubi scripta reperi, quidquid dixi. Si autem vera, si pro quia sunt, paratus sum usque ad mortem illa minime revocare, immo audacter et intrepide confirmare, nec timeo minas vestras, nec opto blanditias alicuius. Quod optime demonstravit in epistola, quam ad ipsos Florentinos scripsit mordaciter et transmisit tempore diluvii Florentini ».

²⁴⁹ André Vauchez, « Le prophétisme chrétien... », *op. cit.*, p. 81

preuve en est le succès formidable du mouvement pénitentiel de Venturino da Bergamo²⁵⁰. En 1334, ce frère dominicain suscita un élan dévotionnel dans les villes lombardes et entreprit de descendre jusqu'à Rome accompagné de « plus de dix-mille Lombards » selon le chroniqueur Giovanni Villani. Ce mouvement s'arrêta notamment dans les villes toscanes où il recruta aussi un nombre important de pèlerins. Villani affirme que ses sermons n'étaient pas d'une grande subtilité ni d'une science profonde, mais qu'ils étaient « molto efficaci » pour émouvoir les gens (*commuovere genti*)²⁵¹. Bien que Fidati n'ait pas eu le succès d'un Venturino, cet exemple montre bien à quel point un message spirituel peut avoir un impact social important, surtout lorsque le contexte historique s'y prête bien. En effet, la Lombardie était à cette époque le champ de bataille du conflit entre la papauté et l'empire ; la succession des interdits et autres excommunications de parts et d'autres avait sans aucun doute suscité une ambiance angoissante servant à attiser la dévotion. C'est dans ce genre de contexte qu'un prédicateur a l'occasion de jouer un rôle important dans la vie sociale de sa cité.

3.3 La vertu de pauvreté et la pauvreté du Christ

En faisant de l'avarice le vice principal des Florentins et de l'argent la cause de la corruption des prêtres, Simone Fidati fait de la pauvreté un moyen de discerner ceux qui sont dignes de recevoir et de transmettre le message de Dieu. Alors que les Spirituels franciscains ont fait de cette vertu la condition de l'élection divine, Simone Fidati en fait seulement un signe qui démontre la bonne volonté de celui qui a la charge de mener les hommes au salut. En pratiquant la pauvreté, le prédicateur

²⁵⁰ Cette histoire est racontée par Giovanni Villani dans sa *Nuova Cronica*, Guiseppe Porta (éd.), Parma, Ugo Guanda, 1991, vo. 3, lib. XII, p. 66-68.

²⁵¹ *Ibid.* : « Le dette sue prediche non erano però di sottili sermoni né di profonda scienza, ma erano molto efficaci e d'una buona loquela e di sante parole, dicendole molto dubbiose e acentive a commuovere genti ».

montre qu'il obéit à la règle à laquelle il s'est voué — il ne fait donc pas preuve d'hypocrisie. Dans le même ordre d'idées, Jean de Salerne insiste dans la *Vita* sur le fait que Simone, contrairement à la coutume des autres prédicateurs, n'acceptait pas d'argent en échange de ses prêches²⁵². La pauvreté était donc le signe distinguant le prédicateur vertueux des éventuels faux-prophètes.

La question de la pauvreté est abordée par Simone Fidati au moment de commenter les béatitudes (Matth., 5, 3-11) dont la première est « bienheureux sont les pauvres en esprit puisque le royaume des cieux est à eux ». Toutefois, à mi-chemin entre l'interprétation d'Augustin qui fait de la pauvreté une vertu spirituelle et l'interprétation franciscaine qui double la vertu spirituelle d'une nécessaire pauvreté matérielle, Fidati affirme que ce qui importe est de ne rien revendiquer en propre au-delà de ce qui est attribué à chacun selon l'ordre voulu par Dieu. On retrouve ici l'idée selon laquelle l'ennemi principal de l'homme spirituel est le *proprium*, comme on l'a vu au sujet de l'obéissance :

C'est une pauvreté saine que rien ne soit revendiqué en propre (*in proprium*), même si la communauté en abonde. Puisque le créateur a fait en sorte que toute richesse soit répartie sur terre et au ciel par une nature harmonieuse de lieux et de circonstances, et qu'il l'a faite débitrice des nécessités propres à chacun, ceux qui transgressent cet ordre à l'envi, qui veulent avoir et posséder toujours plus (*per pleonexiam*), violent et corrompent la nature et pervertissent l'ordre créé, agissant ainsi contre nature de manière plus atroce que quiconque s'est adonné à l'amour de l'argent (*philargyriae*). [...] Il ne peut y avoir d'ascension dans la charité sans pauvreté²⁵³.

²⁵² *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 594 : « quando secundum consuetudinem ordinis sicut ceteri praedicatores provisionem a conventibus, ubi praedicabat, minime cupiebat, immo illam omnimode recusabat ». Il faut préciser que le salariat des prédicateurs était une chose commune à la fin du Moyen Âge, cf. Hervé Martin, « La prédication comme travail reconnu et rétribué à la fin du Moyen Âge », dans Jacqueline Hamesse et Colette Muraille-Samaran (dir.), *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire : actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 21-23 mai 1987*, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales de l'Université catholique de Louvain, 1990, p. 395-412.

²⁵³ *De gestis, Decimus liber De verbis montanis*, ch. 4, vol. 5, p. 9 : « Est sane paupertas, ubi nihil vendicatur in proprium, etiamsi communitas abundaret. Nam divitem in caelo et in terra naturam decentem locis et rationabilibus creator omnium fecit, et debitricem ad necessitatem dumtaxat omnibus esse constituit, qui vero ipsam ad voluptatem transgrediuntur, ut per pleonexiam velint, habeant et utantur, naturam violant et corrumpunt et ab ordine creato pervertunt, ac per hoc agens contra naturam nemo atrocior, quam qui se tradidit philargyriae. [...] Caritas sine ipsa non graditur ».

Il est intéressant de noter l'usage du mot *pleonexia*, fort inusité²⁵⁴. Dans la version grecque des Évangiles, ce mot, traduit en latin par « avaritia », se retrouve notamment dans la deuxième épître de Paul aux Corinthiens (2 Cor 9,5). Toutefois, le contexte dans lequel l'utilise Simone renvoie à l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote fait de la *pleonexia* une violation de la justice distributive, ce principe naturel d'égalité géométrique entre les hommes²⁵⁵. Fidati christianise donc cette idée aristotélicienne en faisant de Dieu la source de cette justice distributive et faisant de la pléonexie un acte de rébellion non seulement contre la nature, mais contre un principe divin. La pauvreté saine consiste alors à accepter de ne rien posséder individuellement, tout en reconnaissant que la volonté divine a accordé des richesses aux communautés afin de pourvoir aux besoins de ses membres. Cette façon de voir la pauvreté reflète bien la position officielle de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin qui a résolu cette question en déclarant que les frères ne pouvaient rien posséder en propre, mais que l'ordre avait le droit de posséder des biens en commun²⁵⁶. De plus, les constitutions de Ratisbonne prévoient que l'ordre soit tenu de pourvoir aux nécessités de chacun afin que les frères ne soient pas tentés de subvenir à leurs besoins propres, ce qui serait susceptible de détruire la *vita communis*²⁵⁷. Si la position de Fidati sur la propriété est

²⁵⁴ Selon la base de données *Library of Latin Texts* (consultée le 6 juin 2018), un seul auteur utilise ce mot en amont de Simone : Pierre le Chantre (1197) dans son *Verbum abbreviatum*. L'intérêt pour ce mot a récemment été relancé par le philosophe Dany-Robert Dufour, *Pléonexie. [dict. : « Vouloir posséder toujours plus »]*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015,

²⁵⁵ Ryan Balot, « Aristotle's Critique of Phaleas : Justice, Equality, and Pleonexia », *Hermes*, 129/1, 2001, p. 32-44 (p. 32).

²⁵⁶ Fulgence A. Mathes, « The Poverty Movement and the Augustinian Hermits », *Analecta Augustiniana*, 31, 1968, p. 71 ; et Silvia Sbröllini, « La concezione della povertà di Alessandro di Sant'Elpidio », dans *Santità e società civile nel Medioevo. Esperienze storiche della santità agostiniana*, Biblioteca Egidiana, Tolentino, 2005, p. 77-81.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 61.

conforme à celle adoptée par son ordre, Fidati rajoute toutefois une considération sur les possessions de l'Église qui témoigne de l'influence des Spirituels :

Toutes choses ont été créées dans la pauvreté, de manière à ce que la communauté soit ordonnée et que toute propriété (*proprietas*) soit exclue. Ainsi la pauvreté existe comme privation de propriété laquelle, si elle vient de l'esprit de Dieu et de la volonté propre, obtient le royaume des cieux sur terre. En effet, la sainte mère Église dans son abondance s'est faite débitrice envers eux, qui ont méprisé beaucoup de choses par un esprit plus prompt pour son époux et sa tête, le Christ. Et ceux qui sont les plus dignes de la diriger dans l'épiscopat sont ceux qui auront été les plus pauvres par l'esprit. Et ceux qui sont les plus dignes de la diriger dans l'épiscopat sont ceux qui auront été les plus pauvres par l'esprit. Seuls ceux qui renoncent à posséder en privé doivent détenir le primat dans l'Église, et ceux qui ont besoin de revenus propres doivent être écartés de son gouvernement, ou plutôt ne doivent pas y être élevés. Même chose pour ceux qui marchandent le droit céleste au royaume des cieux, ceux qui rivalisent à détester le royaume terrestre en esprit²⁵⁸.

Simone rejoint ainsi la position générale des Spirituels, notamment celle tenue par Pierre de Jean Olivi sur l'*usus pauper* : il ne s'agit pas d'une question de possession en tant que telle, mais d'une question d'utilisation²⁵⁹. Par exemple, Jean de Salerne explique dans la *Vita* que Fidati ne demandait pas à ses disciples de ne rien posséder, mais plutôt de ne pas avoir d'attachement envers leurs possessions et de les utiliser à bon escient²⁶⁰. Puisque pour Fidati l'Église est le prolongement du ministère de Jésus, son autorité émane du fait qu'elle suit les règles évangéliques, tel qu'on l'a vu avec la

²⁵⁸ *De gestis, Decimus liber De verbis montanis*, ch. 4, vol. 5, p. 11-12 : « Cum paupertate creata sunt omnia, ut esset ordinata communitas et omnis excluderetur proprietas. Unde paupertas privatio proprietatis existit, quae, si ex spiritu dei venit et propriae voluntatis, habet regnum caelorum in terris. Nam ad eos sancta mater ecclesia in suis copiis efficitur debitorum, qui plura et spiritu promptiori pro suo sponso et Christo capite contempserunt. Et in illa regenda pro episcopo sunt digniores, qui animo fuerint pauperiores. Hi solum debent in ecclesia tenere primatum, qui renuunt habere privatum, et hi sunt ab eius regimine repellendi, potius vero non assumendi, qui propria emolumenta requirunt. Necnon et illud regnum caelorum supernum iure mercantur, qui spiritu terrenum despiciere certaverunt ».

²⁵⁹ David Burr, *The Spirituals Franciscans...*, *op. cit.*, p. 269.

²⁶⁰ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 594-595 : « A saecularibus, quae dabantur ad pias causas pro rebus ecclesiasticis, pro pauperum necessitatibus sublevandis et pro libris sibi necessariis expendebat. Non tamen recipiebat ab omnibus indifferenter, sed solum ab his, qui vel quae tanta fide et devotione se et sua in suis manibus offerebant, quod si omnia in mari vel flumine proiecisset, ipsi contenti quieto animo remansissent ».

doctrine de l'obéissance qui stipule qu'on obéit à un supérieur car il est un meilleur imitateur du Christ. De plus, on retrouve l'idée selon laquelle la *proprietas* (quelle soit de nature spirituelle ou matérielle) nuit à la *communitas*. Par conséquent, si ceux qui administrent l'Église n'imitent pas le Christ, ce qui inclut la vertu de pauvreté, l'autorité de l'Église en pâtit car ils ne travaillent pas au maintien de la communauté²⁶¹. Toutefois, cette pauvreté ne peut être prouvée que par le refus de richesses personnelles, car les richesses communes sont permises dans la mesure où elles subviennent aux besoins de chacun, richesses dont l'Église est la distributrice à l'image de Dieu lors de la création. On entend ici l'écho du débat sur la bourse du Christ qui a été au centre du conflit entre Jean XXII et les franciscains. Fidati reprend l'argument d'Ubertin de Casale et de Pierre de Jean Olivi selon lequel le Christ et les apôtres avaient une bourse car ils étaient des prélats devant subvenir aux besoins des croyants²⁶². La pauvreté demeure avant tout une attitude plutôt qu'une question matérielle ; bien que la première doive idéalement être manifestée par la seconde afin d'éviter d'être vu comme hypocrite. L'opposition entre la rectitude vertueuse de l'Église et la faiblesse des individus est aussi abordée dans *L'Ordine della vita cristiana* comme point doctrinal :

Nous devons aussi croire que la sainte mère l'Église est régie par l'action de l'Esprit saint et croire qu'elle ne peut errer d'aucune façon tandis que les prélats et les autres peuvent errer et être damnés en tant qu'individus²⁶³.

Sans aller aussi loin, ce passage fait directement référence à la lettre 52 d'Ange Clareno où il affirme que même un empereur ou un pape peut être impie²⁶⁴. Il n'y a

²⁶¹ Cette affirmation provient de la *Quaestiones de perfectione evangelica* 9 sur l'usage pauvre de Pierre de Jean Olivi, à la sous-question sur les professeurs de la perfection évangélique qui deviennent évêques - c'est un des points sur lequel il a été fortement attaqué, cf. David Burr (éd.), *De usu paupere : the Quaestio and the Tractatus*, Florence, Leo Olschki, 1992, p. 56-57.

²⁶² David Burr, *The Spirituals Franciscans...*, *op. cit.*, p. 269.

²⁶³ *L'Ordine della vita cristiana, Libro primo*, ch. 10, vol. 8, p. 64 : « Anche dovemo credere, che la sancta madre ecclesia recta sia dallo Spirito Sancto. Et credere, ch'ella non possa errare per veruno modo, quantunque i prelati et gl'altri, in quanto singulari huomini, possano errare et dannarsi ».

²⁶⁴ *Angeli Clareni Opera I. Epistole*, ep. 52 (LVI), *op. cit.*, p. 265 : « Qui vero vitiis et cupiditatibus servit etsi imperator aut rex aut summus pontifex aut episcopus et magister [...] est servus diaboli ».

qu'un petit pas à franchir pour qualifier le pape d'hérétique, mais rien n'indique que Simone l'ait franchi. Toutefois, dans une lettre adressée à un ami clerc présent à la Curie pontificale, on ressent le dédain de Simone envers les mœurs curiales qu'il qualifie de dépravées²⁶⁵. Sans le dire explicitement, il est donc bel et bien question chez Fidati d'une distinction entre l'Église charnelle et l'Église spirituelle : il ne remet jamais en cause le ministère de l'Église dans sa continuité historique, prenant sa source dans le Christ, mais son incarnation politique, empêtrée dans les affaires du monde, le répugne. C'est pour cette raison que, selon l'enseignement clarénien voulant qu'il ne faille pas s'engager dans une confrontation avec les autorités ecclésiastiques, Simone a voulu s'éloigner du monde et de ses tâches pastorales par « zèle de pauvreté ». Toutefois, il faut se garder de réduire le malaise entre Fidati et son ordre à la seule question de la pauvreté apostolique. En effet, le « zèle de pauvreté » dont parle Jean de Salerne ne doit pas être compris en son sens littéral, mais plutôt au sens où il cherchait à se débarrasser de toute forme de *proprietas*, toute forme de *singularitas* suscitée par le succès de sa prédication. Cette volonté est néanmoins une forme de prise de position politique en ce qu'elle est un démenti de l'Église curiale et de sa capacité à édifier l'Église spirituelle. Toutefois, contrairement aux rebelles fraticelles, Fidati a toujours maintenu son vœu d'obéissance et est demeuré soumis aux prélats ecclésiastiques et n'a jamais publiquement remis en cause l'Église institutionnelle.

S'il n'a pas eu de problème avec la papauté, il semble en revanche que Simone Fidati ait eu des problèmes avec les autorités religieuses locales concernant un prêche où il aurait contrevenu à l'interdiction d'enseigner que le Christ et les apôtres n'avaient rien possédé en propre ou en commun, interdiction promulguée par la bulle pontificale *Cum inter nonnullos* de 1324. En effet, on retrouve une anecdote concernant le frère de Cascia dans un manuscrit de la fin du XIV^e siècle qui comporte

²⁶⁵ *Epistolarium*, ep. 28, vol. 8, p. 401 : « Atque animam vestram custodite a moribus curiae depravatis ».

une série de notes anonymes faisant office de chronique racontant l'histoire des frères qui se sont opposés à la papauté. Publiée en 1909 par Felice Tocco, cette chronique fraticelle écrite en vernaculaire toscan nous est parvenue par le biais d'un seul manuscrit conservé à Florence²⁶⁶. Elle est placée à la suite de la traduction d'une autre chronique, celle de Nicolas le Minorite, qui retrace le conflit entre Jean XXII et Michèle de Césène²⁶⁷. L'anecdote en question présente Simone Fidati comme sympathisant et ardent défenseur de la pauvreté évangélique du Christ :

Ce pape nommé Benoît [XII] fut un très grand ivrogne, cupide et hypocrite. Venant d'être élu sous l'hérésie du pape nommé Jean, et procédant de la même manière, il fit lui aussi condamner [la pauvreté apostolique] et convint qu'une nouvelle élection ait lieu. Benoît (*Benidecto*), ne faisant pas comme bien-disant (*benedecto*), mais comme médisant, se mit avec toute sa force à vouloir la truquer en forçant plusieurs religieux et prélats à le soutenir en public et le défendre comme catholique, et contraignant tous les ordres religieux et les lieux ecclésiastiques qui confessent [la pauvreté apostolique], comme le dit la chronique qui avait été acquise par frère André de Manfrano, frère de Santa Croce, qui l'a achetée du maître Ubertain de Santo Spirito qui disait qu'elle avait été écrite de la main du frère Simone de Cascia.

Ce frère Simone était prédicateur à Florence quand cette hérésie contre la pauvreté du Christ était tant questionnée, et prêchait continuellement que le Christ et les apôtres avaient été pauvres et n'avaient eu aucune chose civile et mondaine dans ce monde, montrant la voie de perfection, et qu'ils avaient seulement eu le simple usage des nécessités de la vie. Il prêchait de manière manifeste que ceux qui disaient le contraire étaient des hérétiques. Beaucoup de ceux qui prêchaient le contraire étaient des frères de Santa Maria Novella, véritablement de ces corbeaux qu'avait prophétisés l'abbé Joachim. Ce sont ceux-ci aussi qui, devant le pape Jean, furent infectés par lui et puis le favorisant toujours comme ceux qui, depuis qu'a commencé à se relâcher l'Ordre de saint Dominique, ont toujours pensé du mal de la pauvreté du Christ. Ceux-là, ensemble avec l'inquisiteur et d'autres prélats, s'opposèrent fortement au frère Simone, le menaçant que s'il n'arrêtait pas de prêcher contre lui [Benoît], qu'ils feraient interdire sa personne. Pour cette raison, frère Simone s'en alla au palais de la *Signoria* pour répondre que ce serait son plaisir de prouver une telle chose [la pauvreté apostolique] à ses adversaires. Par cette réponse et selon la volonté du frère Simone, les seigneurs mandèrent

²⁶⁶ Felice Tocco, *Studi francescani*, Napoli, Perella, 1909.

²⁶⁷ Sylvain Piron, « Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV^e siècle », *Oliviana*, 3, 2009, disponible en ligne : <http://oliviana.revues.org/337> (consulté le 19 octobre 2016).

le maître inquisiteur et ses autres adversaires et les rassemblèrent pour débattre, ce qui eut lieu. Les seigneurs, voyant que Simone avait confondu ses adversaires avec tant de raisons authentiques, les firent renvoyer avec grande vergogne et injures et dirent ensuite à frère Simone : « va et prêche vaillamment la vérité, et s'il y a quelqu'un qui vous dérange, nous le punirons de manière à ce qu'il se rappelle toujours de nous ». Et avec une grande révérence, ils l'envoyèrent dans un lieu dans lequel il put prêcher avec plus de ferveur que jamais²⁶⁸.

La première question qui mérite d'être posée est celle de la nature de la « chronique dite avoir été écrite de la main de Simone de Cascia ». Aucun indice documentaire ne laisse entendre que Fidati ait pu écrire une quelconque chronique. S'agirait-il d'une version, peut-être celle vernaculaire, du *Chronicon* d'Ange Clareno ? C'est ce que suggère Lydia von Auw lorsqu'elle commente un passage de l'œuvre où Clareno affirme avoir soumis son *Historia* pour correction à un ami²⁶⁹. Toutefois, puisqu'il est

²⁶⁸ Dans Felice Tocco, *op. cit.*, p. 516-517 : « Il quale decto papa Benidecto fu grandissimo obriacho, chupido, ipocrito et vegiendosi electo sotoo le heresi del decto papa Giovanni, et similmente vegiando che chondanandole lui, chonvenia che ssi facesse nuova electione, il quale non facendo chome benedecto ma chome maladecto chon tucto suo sforzo si mise a volerele paliare sforzando molti religiosi et prelati che in pubblico choncestoro le difendessono per chattoliche, chostrigniando tucte le religioni et luoghi etclesiatichi che lle chonfessassono chome parla la cronicha che s'ebbe da uno frate Andrea da Manfrano frate di Santa Croce, che lla chonperò da maestro Ubertino di Santo Spirito que disse che lla fu scritta per mano di frate Simone da Chascia. Questo frate Simone ritrovandosi predichatore in Firenze, quand queste heresie chontra la povertà di Christo tanto si quistionavano, chontinualmente predichava che Christo et gli apostoli erano stati poveri et nonn aveano avuto in questo mondo niuna chosa propria civile et mondana, mostrando via di perfectione, ma solamente aveano avuto il senpice uso della nicistà della vita, et manifestamente predichava che chooro, che dicevano il chontrario, erano heretici, de' quali che molto predichavano il contrario erano i frati di Santa Maria Novella, veramente di que' chorbi che profeta l'abate Joachim, che infino inanzi a papa Giovanni ne furono infecti et poi senpre favoregiandolo chome quegli che dapoi che si chominciò a rilassare l'ordine di santo Domenicho, senpre anno sentito male della povertà di Christo, chostoro insieme chollo inquisitore ed altri prelati furono molto aversari di frate Simone, minaciandolo che sse non si rimanesse di predichare contro a questo, che glil farebbono inpedimentire della persona, per la qual chosa frate Simone sen andò in palagio de' signori se proverebbe questo ai suoi aversarii, rispouse che questa era la sua allegrezza, per la qual rispostoa et volere di frate Simone i signori mandarono per lo'nquisitore maestri et altri suoi aversarii et achozarongli insieme a disputatione, i quali disputato ch'ebono. Vegiando i signori chon quante autentiche ragioni frate Simone gli avea chonfusi, gli feciono mandare via chon grande verghongnia et vitipero et poi dissono a frate Simone : andate et predichate valentremente la verità, et se sarà niuno che vi storpi, noi il puniremo per modo che senpre e' si richorderà di noi, et chon molta riverenza lo no rimandarono a lluogo il quale poi predichò più ferventemete che mmai ».

²⁶⁹ Lydia von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, *op. cit.*, p. 228. cf. Angelo Clareno, *Liber chronicarum*, *op. cit.* trib. 6, p. 672-675 ; « Ecce propter verbum tuum quod est mihi debito et ratione

question d'une personne connaissant bien l'histoire de l'ordre et celle de sa dissidence, il est plus crédible que l'ami en question soit Ubertyn de Casale ou Gentile da Foligno que Fidati. Il semble néanmoins assez clair que Simone ait été un acteur de la transmission d'un texte lié à l'histoire de la dissidence franciscaine.

Une deuxième question, plus problématique, est celle de savoir si Simone Fidati a véritablement prêché contre *Cum inter nonnullos* en défendant la pauvreté du Christ et des apôtres. Bien que le rédacteur de l'anecdote ne fasse pas de Simone Fidati un fraticelle en tant que tel, sa proximité avec Ange Clareno demande qu'il ait nécessairement défendu la pauvreté du Christ et des apôtres contre la position pontificale. Toutefois, avons-nous dans les écrits de Fidati des indices nous permettant de croire qu'il ait pu prêcher une telle chose ? La réponse est oui si l'on se fie à ce passage du *De gestis* où Fidati commente Jean 18,24, dans lequel Jésus est envoyé devant le *pontifex* Caïphe :

Aujourd'hui, en effet, même parmi les papes de la sainte mère l'Église, l'un étant trépassé et l'autre l'ayant confirmé, le Christ est ridiculisé alors que la pauvreté et la médiocrité qu'il détenait au mieux sont méprisées et qu'il est convoité pour ses richesses et ses honneurs²⁷⁰.

Observant que Jésus fut moqué et ridiculisé par les *pontifices* juifs avant sa condamnation, Simone ne semble pas pouvoir s'empêcher d'établir un parallèle avec son contexte contemporain. Sans donner de noms, la référence à Jean XXII et Benoît XII est assez limpide lorsqu'il évoque explicitement le mépris des papes contemporains pour la pauvreté apostolique. Puisque le *De gestis* reprend le contenu de sa prédication, il est tout à fait plausible que Fidati ait réellement prêché contre la

multiplici reverendum, sicut postulasti, tribulationes praeteritas in religione memoravi, ut audivi ab illis qui sustinuerunt eas, et aliqua commemoravi de his quae didici in quatuor legendis, quas vidi et legi, etsi non bene et ordinate ac decenter sicut expediret, quia scientiam et modum dicendi non habeo neque didici, tamen fideliter, et vere plura scientes omittens, ut tu, qui ea quae postulas melius nosti, suppleas et corrigas vel destruas defectuose et improprie ex ignorantia dicta, cum memoriam, scientiam, intelligentiam et modum dicendi et scribendi ex Deo acceperis et habeas excellenter ».

²⁷⁰ *De gestis, Tertius decimus liber De passione et morte salvatoris nostri*, ch. 69, vol. 6, p. 177 : « Nunc vero inter pontifices sanctae matris ecclesiae uno cedente per mortem, altero subrogato Christus illuditur, cum vilitate atque paupertate contemptis, quas Christus maxime tenuit, honoribus et divitiis inhiatur ».

position pontificale concernant la pauvreté du Christ. Toutefois, rien ne prouve qu'il soit allé jusqu'à affirmer que la papauté était hérétique comme le faisaient les fraticelles. Dans son travail sur la question de la pauvreté chez les ermites de Saint-Augustin, Fulgence Mathes dénombre seulement deux frères augustins condamnés pour hérésie à l'époque de Fidati, mais ils l'ont été en raison de leur soutien explicite à l'empereur Louis de Bavière²⁷¹. Ainsi, bien que défendre la pauvreté du Christ et des apôtres soit considéré comme hérétique par la papauté, il semble qu'aucun augustin n'ait été condamné pour cette seule raison. Il faut donc éviter de voir toute prise de position en faveur de la pauvreté apostolique comme une prise de position contre l'Église, et vice-versa. Précisons aussi que de manière globale, l'hérésie est, surtout à partir de la fin du XII^e siècle et même dès le XI^e siècle, de moins en moins une question de déviance doctrinale qu'une remise en cause de l'obéissance à l'autorité. Ainsi, ce qui a pu être considéré hérétique chez Simone Fidati est moins la défense d'une interprétation stricte de la pauvreté qu'une attaque contre un décret pontifical²⁷². Toutefois, la ligne entre hérésie et orthodoxie est fine et il semble que Simone ne l'ait jamais dépassé, du moins selon l'opinion des autorités politiques florentines. Il convient finalement de remarquer que si son ordre ne lui a jamais interdit de prêcher et qu'il l'y a même encouragé, il est peu probable que Simone Fidati ait tenu un discours hétérodoxe flagrant en public.

Au-delà de la *quaestio vexata* qu'est cette accusation de la part de l'inquisiteur, l'anecdote transmise par la chronique fraticelle nous fait entrer de plain-pied dans le milieu politique florentin. À l'époque de Fidati, Florence vit sous le régime des *Ordinamenti di Giustizia*, une constitution politique ébauchée entre 1293 et 1295 après la victoire décisive du *popolo* (marchands et artisans) sur les *magnati*

²⁷¹ Fulgence A. Mathes, « The Poverty Movement and the Augustinian Hermits », *Analecta Augustiniana*, 31, 1968, p. 141-143.

²⁷² Othmar Hageneder, « Die Häresie des Ungehorsams und das Entstehen des hierokratischen Papsttums », *Römische Historische Mitteilungen*, vol. 20, 1978, p. 29-47.

(noblesse). La colonne vertébrale de ce régime est le priorat. Cette instance suprême, interdite aux magnats, est composée de six prieurs (un par quartier) élus pour une période de deux mois²⁷³. En soutien aux prieurs, on retrouve le conseil des douze *buonumomini* institué en 1321. Il est composé de douze hommes, deux par quartier, élus pour une durée de six mois²⁷⁴. Outre les prieurs, le gonfalonier de justice est l'autre fonction d'importance du régime et en est le symbole par excellence : il est le défenseur des *Ordinamenti* face aux vellétés des magnats²⁷⁵. Élu en même temps que les prieurs, le gonfalonier est lui aussi en poste pour deux mois, chaque quartier occupant ainsi le poste à tour de rôle, chaque année. Le gonfalonier de justice est aussi un chef militaire et lui sont adjoints les gonfaloniers de compagnie, élus pour six mois, afin d'assurer sa représentation dans chaque quartier²⁷⁶. Bien qu'officiellement ouvertes à tous les membres du *popolo*, ces fonctions politiques sont officieusement restreintes aux « meilleurs et plus prudents des *popolani* et vrais guelfes », c'est-à-dire qu'il fallait être issu du *popolo grasso*, les grands marchands, qui se distinguent du *popolo minuto*, les petits artisans²⁷⁷. Le contexte politique florentin sera abordé plus en détail au chapitre 7, mais notons dès maintenant le fait qu'à cette époque, l'opposition politique s'articule entre ces deux fractions du *popolo*.

Sur la base de cette nouvelle division de la société politique florentine, ainsi qu'en se fiant à l'anecdote de Fidati rapportée par la chronique fraticelle, l'historien Marvin B. Becker suggère un lien direct entre la prédication de Simone et la diffusion d'idées hérétiques dans le *popolo minuto*²⁷⁸. Selon lui, l'enseignement des Spirituels franciscains (auquel il rattache Fidati) condamnant la richesse a agi comme catalyseur d'un mouvement populaire d'opposition à la classe dirigeante. Il soutient que pendant

²⁷³ Piero Gualtieri, *Il comune di Firenze tra due e trecento. Partecipazione politica e assetto istituzionale*, Florence, Leo S. Olschki, 2009, p. 177-178.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 215-216.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 200-201.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 220-221.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 219.

²⁷⁸ Marvin B. Becker, « Florentine Politics and the Diffusion of Heresy in the Trecento : A Socioeconomic Inquiry », *Speculum*, 34, 1, 1959, p. 60-75 (pp. 68-69).

la régence du duc d'Athènes Gauthier de Brienne (1342-1343), appelé à gouverner Florence suite à une importante crise politique et financière, de nombreuses concessions ont été offertes au *popolo minuto* dans une tentative de se défaire de l'influence du *popolo grasso* qui l'avait pourtant installé au pouvoir. Ces avantages auraient permis aux petits artisans de forger une cohésion communautaire basée sur une morale paupériste (soit l'utilisation morale et vertueuse des richesses) dont l'un des principaux promoteurs aurait été Simone Fidati. En commentant l'anecdote de la chronique fraticelle, Becker avance que la protection offerte par la *Signoria* au frère augustin trouve sa raison d'être dans le cadre d'un conflit financier opposant cette dernière aux dominicains. En effet, en pleine tourmente économique-financière, le gouvernement florentin cherchait à mettre en place une dette communale comprenant une logique usuraire, ce à quoi les dominicains se sont opposés car ce règlement contrevenait à l'interdiction canonique de l'usure. Ainsi, toujours selon Becker, la *Signoria* aurait été prête à fermer les yeux sur la diffusion d'idées hérétiques chez le *popolo minuto* pour entacher le prestige des frères prêcheurs.

Reprenant cette question, Dinora Corsi propose une analyse plus nuancée de la relation entre hérésie et mouvement populaire grâce à une enquête dans les sources inquisitoriales florentines de la première moitié du XIV^e siècle²⁷⁹. Son étude met en lumière la corruption de l'office inquisitorial et le relâchement moral des inquisiteurs à des fins lucratives. En effet, la confiscation et la liquidation des biens représentaient une peine courante prononcée contre les accusés d'hérésie, ce qui suscitait de nombreuses convoitises²⁸⁰. Ainsi, Corsi ne trouve pas étonnant qu'il y ait eu des dissensions entre le gouvernement florentin et l'Inquisition en période de tourmente financière. Elle explique aussi que, de manière générale, la hiérarchie ecclésiastique florentine avait des intérêts et des préoccupations qui n'étaient pas ceux des fidèles.

²⁷⁹ Dinora Corsi, « Firenze 1300-1350 : 'non conformismo' religioso e organizzazione inquisitoriale », *Annali di istituto di Storia*, 1, 1979, 29-61. En amont, voir la série d'articles de Gerolamo Biscaro, « Inquisitori ed eretici a Firenze (1319-1334) », *Studi medievali. Nuova Serie*, 2, 1929, p. 347-375; 3, 1930, 266-287; et 6, 1933, p. 161-207.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 58.

D'où l'émergence et le succès d'une *ecclesia spiritualis*, basée sur l'exemple du Christ, qui assistait spirituellement les fidèles et dont Simone Fidati aurait fait la promotion. Comme ce mouvement de renouveau spirituel prenait forme hors des institutions ecclésiastiques traditionnelles, soit dans les tiers-ordres, les confraternités et les mouvements observants, il est selon Corsi difficile de distinguer ce qui relèverait de l'orthodoxie ou de l'hérésie²⁸¹. Tout en laissant peser sur Simone le soupçon d'hérésie, elle met néanmoins en garde contre les simplifications et établit une distinction entre le mouvement de renouveau spirituel axé sur une morale de la pauvreté, auquel participe Fidati, et l'hérésie en tant que rébellion contre l'Église et sa doctrine.

Isabella Gagliardi, dans le portrait qu'elle dresse de la prédication florentine aux derniers siècles du Moyen Âge, interprète la situation dans la même lignée que Marvin Becker²⁸². Elle suggère que la protection offerte à Fidati par la *Signoria* n'est sans doute pas étrangère à un conflit juridique opposant le régime communal à l'inquisiteur franciscain Pietro dall'Aquila, accusé d'utiliser son office pour récupérer les biens du cardinal Pierre d'Espagne²⁸³. Ainsi, il ne serait selon elle pas surprenant que les prieurs aient protégé le prédicateur de Cascia contre la rapacité de l'inquisiteur. Si la persécution menée par l'inquisiteur franciscain (sans doute antipathique à la cause des Spirituels) et les dominicains ne peut être démontrée de manière certaine, il est naturel selon Gagliardi que le rédacteur de la chronique fraticelle ait positionné Simone en opposition à ceux qui ont défendu avec conviction la bulle *Cum inter nonnullos* de Jean XXII²⁸⁴.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 31.

²⁸² Isabella Gagliardi, « Coscienze e città : la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive », *Annali di Storia di Firenze*, 8, 2013, p. 113-143 (p. 127).

²⁸³ Toutefois, comme cet épisode se serait vraisemblablement déroulé au début du pontificat de Benoît XII, l'inquisiteur ne serait pas Pietro dall'Aquila. Mariano D'Alatri, « L'inquisizione a Firenze negli anni 1344/1346 da un'istruttoria contro Pietro da L'Aquila », dans *Miscellanea Melchor de Pobladora*, Rome, Istituto Storico dei Frati Minori Cappuccini, 1964, p. 225-249.

²⁸⁴ Isabella Gagliardi, « Coscienze e città... », *op. cit.*, p. 128.

Bien que ces interprétations de l'impact politique de la prédication de Simone Fidati soient tout à fait crédibles et doivent être prises en compte, il convient toutefois d'apporter certaines nuances. Une figure clé qui doit être prise en compte est celle de Thomas Corsini. Si Fidati avait fort probablement une audience auprès du *popolo minuto*, sa proximité avec la famille Corsini faisait en sorte qu'il avait aussi l'oreille d'au moins une partie du *popolo grasso*. Ainsi, associer directement Fidati aux catégories sociales plus basses est un lien qui, sans être inexact, semble un peu trop simpliste. Comme nous allons le voir au chapitre 7, la situation est très complexe et il serait hasardeux d'établir un lien exclusif entre Fidati et les catégories populaires. Il convient néanmoins de noter l'alliance entre les dominicains et l'inquisition franciscaine contre Simone. Cela démontre bien à quel point ce dernier proposait un projet spirituel alternatif qui remportait assez de succès pour que les deux grands ordres mendiants s'en inquiètent.

3.4 Conclusion

Avant de partir se réfugier dans le sud de l'Italie, où il avait espoir d'être mieux accueilli, Ange Clareno rédigea une lettre annonçant son départ et où il écrit confier un « mémorial » à Simone Fidati pour le transmettre à Filippo da Castel d'Emilio et Accomandolo da Foligno, deux amis laïcs de Clareno²⁸⁵. Selon Gian Luca Potestà, ce mémorial consistait en la liste des douze premiers franciscains et devait servir de carte de reconnaissance pour obtenir l'accès à une personne sans doute importante, mais non identifiée²⁸⁶. Il apparaît ainsi que Simone était un personnage central dans la communauté spirituelle de Clareno et c'est en raison de cette relation qu'il est intégré à l'histoire des dissidents franciscains en tant qu'acteur de la transmission de leur

²⁸⁵ *Angeli Clarenii Opera I. Epistole*, ep. 24, *op. cit.*, p. 115 : « hoc memoriali quod vobis per fratrem Simonem de Cassia micto viso ».

²⁸⁶ Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno...*, *op. cit.*, p. 282-283.

mémoire. Cela explique pourquoi l'anecdote de la chronique fraticelle fait de Simone Fidati un personnage actif dans la dénonciation des erreurs de la papauté. Toutefois, lorsqu'on prend en compte les nuances de la position de Simone, on s'aperçoit qu'il était, certes, un Spirituel, mais un Spirituel *augustin*. Ainsi, ses prises de position sur la pauvreté et sa vision eschatologiques de l'histoire ne s'appliquent pas de la même manière que pour les Spirituels franciscains. Nous l'avons vu par rapport au primat de l'obéissance ecclésiastique, mais aussi par rapport à l'eschatologie, qu'il ne pousse pas aussi loin qu'un Pierre Olivi et un Ubertain de Casale, et par rapport à la pauvreté qui est un trait distinctif de la bonne volonté sans être la vertu principale. S'il s'inscrit dans la lignée des Spirituels franciscains, c'est surtout en raison de sa proximité avec Ange Clareno. En effet, pour Simone comme pour Clareno, l'enjeu n'a jamais été tant la question de la pauvreté que celle de l'obéissance. Comme l'explique David Burr, si le refus de la possession individuelle est clair chez Clareno, le refus de la possession commune l'est moins²⁸⁷. Il en est de même avec la vision eschatologique de l'histoire qui est moins marquée chez Clareno que chez Ubertain et Olivi, puis encore moins chez Simone Fidati. Cela témoigne, sans doute, de l'évolution des positions des Spirituels qui s'adoucissent avec le temps qui passe. Néanmoins, la spiritualité fidatienne demeure empreinte de ce rigorisme qui caractérise les Spirituels franciscains et cette rigueur a entraîné Simone dans quelques conflits avec le milieu politique florentin. Il convient maintenant de se tourner vers la façon dont Jean de Salerne a justifié cette attitude critique dans la *Vita*.

²⁸⁷ David Burr, « Angelo Clareno, Obedience, and the Commentary on the Rule », dans *Angelo Clareno francescano, XXXIV Convegno internazionale di studi francescani. (Assisi, 5-7 ottobre 2006)*, Spolète, Centro di Studi sull'Alto medioevo, 2008, p. 29-48 (p. 34).

CHAPITRE IV

LA FIGURE HAGIOGRAPHIQUE DE SIMONE FIDATI

L'objectif de ce chapitre est de mettre en lumière la postérité spirituelle de Simone Fidati. Conformément à la visée de cette première partie, il s'agira de montrer comment l'héritage spirituel fidatien a été conditionné par le contexte culturel particulier qu'était celui de la seconde moitié du XIV^e siècle. Après 1348, l'Europe occidentale fait face à au moins deux traumatismes majeurs : d'une part, la grande peste de la fin des années 1340 a frappé l'imaginaire collectif en plus de laisser de sérieuses séquelles démographiques et, d'autre part, le grand schisme d'Occident, qui a éclaté en 1378, a suscité une angoisse spirituelle inédite chez les fidèles. C'est dans ce contexte trouble que naissent des mouvements qui ont été désignés comme les observances religieuses. De manière générale, un mouvement d'observance vise le retour à une discipline religieuse plus pure en appliquant à la lettre la règle d'un ordre donné. Il s'agit d'une action légitime jouissant de la reconnaissance des autorités hiérarchiques. En Italie centrale, il s'agit en quelque sorte de la régularisation des mouvements inspirés par les Spirituels franciscains. En effet, comme l'explique Arnaldo Sancricca, la reconnaissance vers 1390 par le pape Boniface IX d'un *Ordo de observantia regulae* issu du mouvement clarénien en Ombrie consistait en la régularisation d'une situation interdite par Jean XXII avec la bulle *Sancta Romana* de 1317²⁸⁸. Ce n'est cependant qu'en 1415, au Concile de Constance, que parurent les

²⁸⁸ Arnaldo Sancricca, *I 'Fratres' di Angelo Clareno : da Poveri eremiti di papa Celestino a Frati minori della provincia di s. Girolamo 'de Urbe' attraverso la genesi del Terz'ordine regolare di s. Francesco in Italia*, Macerata, Edizioni Simple, 2015, p. 6. Plus précisément, Mario Sensi a étudié le rôle fondamental de Paoluccio Trinci dans la réussite de ce mouvement, voir *Dal movimento eremitico alla regolare osservanza francescana : l'opera di fra Paoluccio Trinci*, Assise, Edizioni Proziuncola, 1992, et de manière plus générale, Mario Sensi, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Rome, Istituto storico dei cappuccini, 1985.

premiers statuts d'une *Congregatio de observantia*, octroyés à une communauté franciscaine française, statuts qui ont servi de base juridique aux observances successives²⁸⁹. Du côté des augustins, l'acte de naissance officiel de l'observance date de 1387, alors que le couvent de Lecceto a été soustrait à l'autorité du prieur provincial siennois pour relever directement du prieur général de l'ordre²⁹⁰. Cette décision a officialisé le particularisme de la pratique religieuse de ce couvent bénéficiant de la réputation d'avoir été fondé par Augustin lui-même. Autant Mario Sensi, spécialiste de l'Observance franciscaine, que Katherine Walsh, spécialiste de l'Observance augustine, insistent sur les liens entre les deux phénomènes puisqu'ils ont émergé au même moment dans la même région²⁹¹. De fait, Sensi signale l'importance du rôle de Simone Fidati dans la « préhistoire » de l'observance augustine, en tant que figure faisant le pont entre l'idéal spirituel franciscain et l'idéal érémitique augustin.

Jean de Salerne fut aux premières loges pour assister, et participer, au développement de l'Observance augustine puisqu'à partir de 1357, sans doute jusqu'à peu de temps avant sa mort en 1388, il a résidé au couvent San Leonardo al Lago, une dépendance de Lecceto située à seulement un kilomètre et demi du couvent principal. Puisque dans la *Vita* Jean présente son maître comme une figure de sévérité religieuse, il est envisageable de penser qu'il ait servi de figure d'inspiration pour ce qui deviendra l'Observance augustine. Rappelons le contexte manuscrit de ce texte afin de bien comprendre les ressorts de sa transmission.

Le *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis de Cassia* est transmis par un codex daté de la fin du XIV^e siècle conservé à Venise, le *Marciana Codici Latini III*,

²⁸⁹ Mario Sensi, « L'osservanza agostiniana : origini e sviluppi », dans Alessandra Bartolomei Romagnoli, Emore Paoli et Pierantonio Piatti (dir.), *Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, Florence, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2016, p. 71-140 (p. 73).

²⁹⁰ Katherine J. Walsh, « Papal Policy and Local Reform, a) The beginning of the augustinian observance in Tuscany », *Römische Historische Mitteilungen*, 21, 1979, p. 35-57.

²⁹¹ Mario Sensi, « L'osservanza agostiniana : origini e sviluppi », *op. cit.*, p. 77 et Katherine J. Walsh, « Papal Policy and Local Reform, a) The beginning of the augustinian observance in Tuscany », *op. cit.*, p. 40.

107 (=2905). La *Vita* couronne une composition manuscrite qui comprend l'*Epistolarium A* et deux courts traités d'Ange Clareno : le *Breviloquium*²⁹² et la *Preparantia Christi Ihesu habitationem*²⁹³. La composition de l'*Epistolarium A* suit une progression assez claire en commençant par un appel général à la conversion et à la réforme spirituelle, exprimée par la lettre-sermon aux Florentins. Viennent ensuite, en ordre, des lettres personnalisées à Thomas Corsini et à Jean de Salerne, ses deux amis les plus proches, vecteurs principaux de la diffusion de sa doctrine ; à des membres de communautés religieuses sous sa direction spirituelle (dont il sera question au chapitre 6) ; puis à des laïcs de différents horizons. Toutes ces lettres visent les mêmes objectifs : la conversion et la réforme spirituelle. Après ces trente-six lettres, deux courts traités d'Ange Clareno sont insérés, provoquant un changement thématique. En effet, après la conversion et la réforme, ce sont les exercices d'imitation du Christ qui sont mis en avant. La *Preparantia Christi Ihesu habitationem* et le *Breviloquium* sont deux textes de nature pédagogique visant à former le chrétien aux vertus christiques. Tout de suite après ces deux traités, on retrouve la *Vita*, servant d'*exemplum* de vie d'observance religieuse. Suivent deux dernières lettres, une adressée aux fils de Thomas Corsini et une autre à des religieuses non identifiées, dans lesquelles Simone explique la manière d'adopter un comportement conforme au modèle fourni par le Christ. Enfin, le codex est complété par deux opuscules normatifs, une liste de péchés et une liste de préceptes. Toutefois, l'explicit de l'*Epistolarium* est inscrit à la fin de la lettre 37 aux religieuses et mentionne la *Vita* ainsi que les « autres traités », c'est-à-dire les deux textes claréniens, situés en amont²⁹⁴. Cela signifie donc que les deux derniers opuscules ne font pas partie de l'*Epistolarium A* et ont été rajoutés par un possesseur postérieur. On se rappelle qu'à la mort de Clareno, Simone Fidati a commandé à Jean de Salerne

²⁹² Édité dans Ciro da Pesaro, *Il Clareno : studio polemico*, Macerata, 1920.

²⁹³ Édité dans Ronald G. Musto, « Angelo Clareno's Preparantia Christi Jesu habitationem », *Archivum Franciscanum Historicum*, 73, 1980, p. 69-89.

²⁹⁴ *Epistolarium*, ep. 37, vol. 8, p. 450 : « Expliciunt quaedam epistolae fratris Simonis de Cassia et eius vita cum quibusdam aliis ».

d'assembler ses diverses lettres et écrits afin de constituer un volume servant à conserver et transmettre la mémoire du grand Spirituel²⁹⁵. Il est intéressant de noter que dans sa commande, Simone demande de regrouper les écrits (*epistolarum et dictorum eius*) qui étaient adressés « autant aux autres qu'à moi-même » (*tam aliis quam mihi directas*). Il est ainsi possible que ces deux textes, le *Breviloquium* et la *Preparantia*, aient été rédigés à l'intention de Simone. Cette suggestion est d'autant plus crédible lorsqu'on considère que ces textes ne font pas mention de François d'Assise ou de la règle franciscaine ; cela fait donc de ceux-ci des guides de vie chrétienne ouverts à un public plus vaste que celui de la dissidence franciscaine. Dans le même ordre d'idées, Nicola Mattioli remarque la rectitude « extrême » du *Breviloquium* et voit dans ce texte une défense de l'orthodoxie doctrinale clarénienne, dont Simone est le porte-parole²⁹⁶. La continuité spirituelle entre Fidati et son maître est donc très bien représentée par ce manuscrit.

Le nom du premier possesseur du codex est connu : il s'agit d'un certain Stéphane de Sienne, moine chartreux à Pontignano²⁹⁷. Ainsi, ce manuscrit a circulé dans la proximité immédiate de Sienne et il démontre que les enseignements fidatiens ont été appréciés par-delà l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin, ce qui n'est pas sans avoir influencé la dynamique de transmission de l'œuvre fidatienne. Le contexte de ce manuscrit soulève cependant plusieurs questions : comment un codex contenant les lettres et la *Vita* de Simone Fidati, ainsi que des textes d'Ange Clareno, s'est-il retrouvé entre les mains d'un chartreux ? Pourquoi ce texte n'a-t-il pas circulé au sein de l'ordre dont fait partie l'auteur ? Pour répondre à ces questions, il importera dans

²⁹⁵ *Epistularium*, ep. 11, Vol. 8, p. 294-295 : « Sed quia aliquarum epistularum et dictorum eius est memoria super terram, quas, ut potui, studui aggregare, tam aliis quam mihi directas, nolens ut eius memoria totaliter de saeculo deperiret, tuae benignitati transmitto, quatenus, cum tibi vacaverit non alio occupatus, paulatim scribas bona littera in carta edina aut pecorina volumen bonum et honorificum faciendo, cum intendam, si qua de ipso invenire potero ac procurare, sempiternae mandare memoriae ».

²⁹⁶ Nicola Mattioli, *Il beato Simone...*, op. cit., p. 467.

²⁹⁷ Bibliotheca Nazionale Marciana, Cod. marc. Lat. III, 107 (=2905), fol. 101v : « Iste liber pertinet ad domum sancti Petri de Pontiniano prope Senas ordinis Cartusensis. Ad usum vero nunc est fratris Stefani de Senis ac monaci dictae domus ».

un premier temps d'identifier les éléments de la figure hagiographique de Simone Fidati mise en avant par Jean de Salerne afin de déterminer à qui la *Vita* s'adressait. En amont de cette analyse, il conviendra de proposer une courte réflexion sur le genre hagiographique et sur la façon dont le texte de Jean s'y rattache. Dans un deuxième temps, il s'agira de s'interroger sur la diffusion de la spiritualité de Simone Fidati dans le contexte religieux sud-toscan de la seconde moitié du XIV^e siècle en fonction des liens entre Jean de Salerne, Lecceto et la ville de Sienne.

4.1 Un récit hagiographique

La visée première d'une *Vita* est d'offrir un portrait hagiographique, soit de montrer en quoi son sujet est une figure exceptionnelle. Par conséquent, il convient de procéder à une analyse qui tienne compte des objectifs immédiats de ce texte, qui sont de présenter Simone Fidati comme un modèle de vie chrétienne, un modèle digne d'être imité. Ainsi, avant toute chose, il importe de définir ce qu'est un texte hagiographique et de vérifier si la *Vita fratris Simonis* correspond à cette définition. Trois observations sont de mise.

En premier lieu, si l'on suit l'explication donnée par Guy Philippart dans la monumentale série *Hagiographies*, un texte est qualifié d'hagiographique lorsqu'il vise à construire la *mémoire historique* d'un ami de Dieu²⁹⁸. La posture historiographique dans la *Vita fratris Simonis* est notamment exprimée par les appels que fait Jean de Salerne à sa propre expérience comme source d'autorité : « ego audivi et vidi », « numquam vidi nec audivi », etc. En revanche, cette posture est affaiblie par l'absence de cadre chronologique. Malgré ce manque, le texte du Salernitain concorde bien avec les objectifs du genre, car il présente Simone Fidati

²⁹⁸ Guy Philippart, « L'hagiographie, histoire sainte des 'amis de Dieu' », dans *Idem* (dir.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout, Brepols, 1994-2014, vol. 4, 2006, p. 13-40.

comme modèle moral et figure au centre d'un groupe, comme héros auquel on peut s'identifier dans l'imaginaire et, enfin, en tant qu'intermédiaire actif entre le ciel et la terre²⁹⁹.

En deuxième lieu, on constate qu'il s'agit d'une *Vita* sans martyr ni miracle. Il s'agit donc d'une hagiographie de type biographique contenant des anecdotes édifiantes, mais non miraculeuses. Cette absence est curieuse car le culte local de Fidati est basé sur un miracle eucharistique qui se serait déroulé à Sienne entre 1330 et 1335³⁰⁰. L'anecdote rapporte qu'un curé de village siennois devait se rendre auprès d'un paysan malade pour lui administrer la communion. Le curé, négligent dans sa dévotion, avait placé l'hostie consacrée dans les pages de son bréviaire afin de le porter, sous son bras, jusqu'au malade. Lorsqu'il ouvrit le bréviaire afin d'administrer la communion, il constata que l'hostie était devenue tout humide, comme si elle était ensanglantée. Le curé se hâta alors au couvent augustin de Sienne où le frère Simone était en train de prêcher et lui raconta ce qui s'était passé. Dans sa grande prudence, le prédicateur absout le curé et récupéra les deux objets miraculeux pour les placer sur un autel qu'il avait fait préparer dans sa chambre. Simone donna ensuite la page du bréviaire saturée du liquide à l'apparence de sang au couvent augustin de Pérouse et amena l'hostie avec lui à Cascia. Les premières traces de cette histoire sont relativement tardives : il en est fait mention dans l'acte de reconnaissance de la relique de Pérouse rédigé en 1687. Toutefois, Simone Fidati est reconnu comme étant associé à la relique de Cascia dès 1387 dans un statut municipal où il est prescrit que chaque année, à l'occasion de la Fête-Dieu, la relique soit menée en procession à travers la cité. En 1401, le pape romain Boniface XI (l'Église est alors en schisme entre Rome et Avignon) mentionne la relique et accorde une indulgence conditionnelle aux fidèles venant visiter l'église des frères augustins de Cascia le jour

²⁹⁹ Caractéristiques définies par Guy Philippart, « Introduction », dans *ibid.*, p. 13-14.

³⁰⁰ Nicola Mattioli, *Il beato Simone Fidati...*, *op. cit.*, p. 75.

de la Fête-Dieu. Cette indulgence est confirmée par Grégoire XII en 1408³⁰¹. Malgré la constitution assez rapide de ce culte local, il faut attendre la publication du *Defensorium Ordinis fratrum eremitarum Sancti Augustini* par le prieur général Ambrogio da Cori en 1481 pour que Simone soit identifié comme *beatus* au sein de son propre ordre³⁰². Pourquoi alors cet épisode, qui ne semble pourtant pas survenir à titre posthume, n'est-il pas mentionné dans la *Vita* ? D'abord, il faut remarquer que Simone Fidati n'est pas l'auteur du miracle, il en est simplement le récipiendaire. Produire des miracles n'était par ailleurs pas une caractéristique du personnage. D'un point de vue narratif, cette omission peut être expliquée par le changement intrinsèque que vit le genre hagiographique à partir du XII^e siècle alors que le miracle perd l'importance qu'il avait à l'époque carolingienne³⁰³. À propos de l'hagiographie dominicaine, Alain Boureau indique que les hagiographes ont en général plutôt recours au genre de l'*exemplum*, dont le degré de sacralité est moindre que celui du miracle, pour démontrer la hauteur morale du héros³⁰⁴. Par exemple, le prédicateur dominicain Jourdain de Pise (1260-1311) déclare que « si nous voulons connaître un saint et sa grandeur, nous n'attacherons pas notre esprit à ses miracles, mais à la vie qu'il a menée, car c'est là que se reconnaît la vraie grandeur des saints »³⁰⁵. Ainsi, l'hagiographie serait passée de la mise en récit d'une sainteté admirable, héroïque et inimitable, destinée principalement aux moines et à la noblesse, à une sainteté

³⁰¹ Tous ces documents sont publiés par Adolfo Morini, *La reliquia del 'Corpus Christi' di Cascia. Storia e documenti relativi alle vicende e al culto di quanto è pervenuto fino a noi del primo miracolo eucaristico di Siena, 1330*, Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 1930.

³⁰² Ambrogio da Cori, *Defensorium Ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini*, Rome, Georg Herolt, ca 1481, ff. 114r.

³⁰³ André Vauchez, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle) Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, École française de Rome, 1991. pp. 161-172.

³⁰⁴ Alain Boureau, « *Vitae fratrum, Vitae patrum*. L'Ordre dominicain et le modèle des Pères du désert au XIII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 99/1, 1987, p. 79-100 (p. 91).

³⁰⁵ Texte cité par Carlo Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare, op. cit.*, p. 219.

d'imitation, accessible à un plus grand nombre³⁰⁶. André Vauchez révisé cependant cette idée de coupure en précisant que « exemplarité et héroïcité sont les deux pôles entre lesquels évolue la légende et chacun de ces deux éléments doit nécessairement y trouver sa place, sous peine d'aboutir à la négation du genre hagiographique lui-même »³⁰⁷. En effet, un saint est souvent reconnu comme tel grâce aux miracles qu'il a effectués. En optant pour un type d'hagiographie qui tend vers le pôle de l'exemplarité, Jean de Salerne a fait de son maître un personnage qui sort de l'ordinaire par sa simplicité et sa sagesse plutôt que par son héroïsme, tout en qualifiant d'admirables (*mirabile*) certains faits d'armes spirituels. On comprend ainsi que l'objectif de Jean n'était pas d'entreprendre un processus de canonisation, mais simplement de perpétuer la mémoire de son maître en utilisant une matrice hagiographique.

En troisième lieu, puisque l'écriture hagiographique s'inscrit au XIV^e siècle dans une tradition déjà millénaire, l'hagiographe s'inspire nécessairement de modèles de sainteté préexistants afin de construire son récit. En effet, comme cela arrive souvent dans le cas de vies d'ermites, l'auteur cherche à justifier l'orthodoxie de la pensée et des actions de son héros, car le désir de vie solitaire entraîne souvent son lot de suspicions³⁰⁸. Pour ce faire, le plus efficace est d'établir des parallèles avec des exemples hagiographiques traditionnels. Dans le cas de la *Vita fratris Simonis*, les références proviennent le plus souvent des *Vitae patrum*, avec en premier lieu la *Vita Antonii* dont la traduction en italien vernaculaire était largement diffusée à cette

³⁰⁶ Cette tendance est particulièrement marquée dans les pays méditerranéens selon André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1988, p. 215-223.

³⁰⁷ André Vauchez, « Saints admirables et saints imitables... », *op. cit.*, p. 166 ; qui réfère à André Jolles, *Formes simples*, Paris, Seuil, 1972 (traduction de *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Halle, Niemeyer, 1930, p. 27-56.

³⁰⁸ André Vauchez, « L'érémisme dans les sources hagiographiques médiévales (France et Italie) », dans *idem* (dir.), *Ermîtes de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 373-388 (p. 382) et Cécile Caby, « *Finis eremitarum* ? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval », dans *ibid.*, p. 47-80 (p. 51).

époque³⁰⁹, ainsi que des *Confessions* d'Augustin. Dans un texte hagiographique, c'est la portée symbolique des faits qui forme la substance du récit plutôt que son exactitude biographique. Ainsi, il importe de faire une lecture à deux niveaux de la *Vita* afin de distinguer ce qui tient de l'histoire et ce qui relève du symbolique. L'exemple classique pour exprimer cette idée est le *De Ioseph* d'Ambroise de Milan, où l'intérêt principal de l'auteur porte sur la vertu incarnée par le personnage plutôt que son existence historique : il décrit Joseph comme un *speculum castitatis*³¹⁰. Ce faisant, le grand évêque milanais adopte une posture exégétique, c'est-à-dire qu'il tente de retrouver le sens moral qui se cache derrière l'existence historique de Joseph (*accepimus historiam, cognoscamus mysterium*)³¹¹. Dans ce cadre interprétatif, et ce même si Jean de Salerne ne le dit pas explicitement, la lecture exégétique de la *Vita fratris Simonis* nous transmet un modèle de *simplicitas* posé en continuité avec celui des Pères du désert dont la tradition est bien vivante en Italie centrale, notamment avec la figure de Romuald de Ravenne et les Camaldules.

4.2 Commentaire du *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis*

Cette section du chapitre propose un commentaire de la *Vita fratris Simonis* basé sur une paraphrase du texte latin afin de ne pas trop alourdir l'exercice. La subdivision du texte sert à distinguer les différents aspects de la vie de Simone Fidati mis en avant par Jean de Salerne tout en suivant l'ordre narratif du récit. Pour chaque aspect, il s'agira d'identifier les références utilisées par l'auteur ainsi que le message

³⁰⁹ Voir l'introduction dans *Domenico Cavalca Vite dei santi padri*, Carlo Delcorno (éd.), Florence, Edizioni del Galluzzo, 2009.

³¹⁰ *Ambrosius Mediolanensis De Ioseph*, Karl Schenkl (éd.), Vienne, CSEL 32/2, 1897, 1.1, p. 73-74 : « iustum est igitur ut, cum in Abraham didiceritis inpigram fidei deuotionem, in Isaac sincerae mentis puritatem, in Iacob singularem animi laborum que patientiam, ex illa generalitate uirtutum in ipsas species disciplinarum intendatis animum. [...] sit igitur nobis propositus sanctus Ioseph tamquam speculum castitatis ».

³¹¹ *Ibid.*, 8.45, p. 103.

symbolique porté par les différentes anecdotes en corrélation avec les caractéristiques du genre hagiographique évoquées plus haut, soit de présenter le personnage comme modèle moral et figure d'un groupe, comme héros auquel on peut s'identifier dans l'imaginaire et, enfin, en tant qu'intermédiaire actif entre le ciel et la terre. L'objectif est de comprendre comment l'auteur interprète les événements de la vie de Simone Fidati, et particulièrement ce qui fait de lui un Spirituel, dans le but de construire un modèle de simplicité qui soit en mesure de plaire à ses partisans et, ultimement, de servir comme référence pour le mouvement de l'Observance augustinienne.

4.2.1 La hauteur spirituelle de Simone Fidati

Dans la première partie du récit, Jean de Salerne établit le profil spirituel de son maître. Tout en lui attribuant de grandes capacités intellectuelles considérées comme un don de la grâce divine, il précise, en conformité avec son objectif narratif, que Simone Fidati vivait dans la simplicité en tant que *simplex frater*, ayant refusé tout statut de maître ou de lecteur dans l'ordre³¹². L'emphase sur la simplicité de Simone témoigne de l'influence de la spiritualité franciscaine dont le mode de vie érémitique en est un modèle³¹³. Le ton de la *Vita* est ainsi donné.

Il est intéressant de remarquer qu'en énumérant les œuvres de son maître, Jean établit le corpus « canonique » des textes fidatiens : le *De gestis Domini Salvatoris*, l'*Epistolarium* et l'*Ordine della vita cristiana*³¹⁴. Il prend notamment la peine d'exclure toute *reportatio*, soit la mise par écrit de ses sermons, qui pourrait être

³¹² *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 591 : « Quanti qualisque fuerit intellectus divina gratia inspirante, non magister in suo ordine neque lector, sed utique simplex frater ».

³¹³ Achim Wesjohann, « *Simplicitas* als franziskanisches Ideal und der Prozess der Institutionalisierung des Minoritenordens », dans Gert Melville et J. Oberste (dir.), *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster, LIT Verlag, 1999, p. 107-167 (p. 126 et 145).

³¹⁴ *Ibid.* : « opus ab ipso memorialiter editum super totum sanctum evangelium et epistolae ad diversae personas nec non et quidam tractatus De vita christiana pro simplicibus vulgariter compilatus, quae in hoc volumine continentur, grammaticis, rhetoricis et catholicis legentibus vel audientibus et sane intelligentibus faciunt clarissime manifestum ».

utilisée par ses rivaux afin de colporter d'éventuels mensonges sur lui et sa famille spirituelle³¹⁵. Au niveau symbolique, il est à noter que l'intelligence supérieure de Simone Fidati n'est pas présentée comme le fruit d'un effort mais plutôt comme d'une élection divine (*intellectus divina gratia inspirante*). Cela fait directement référence à la théorie de l'illumination d'Augustin telle qu'elle est expliquée dans le livre XII du *De trinitate*³¹⁶ et dans le livre X des *Confessiones*³¹⁷. Cette théorie consiste en ce que la connaissance théologique est directement infusée dans l'âme, procédant à la manière d'une révélation lumineuse qui éclaire les zones d'ombre du mystère divin. Comprise de cette façon, la provenance divine de la connaissance théologique de Simone lui a permis d'écrire son grand commentaire sur les Évangiles *memorialiter*, sans aucun autre livre ouvert que la Bible. Jean de Salerne insiste fortement sur ce fait d'armes et précise même l'avoir vu s'accomplir sous ses propres yeux, ajoutant une touche d'historicité à ce phénomène quasi surnaturel³¹⁸.

Jean de Salerne présente donc Simone Fidati comme jouissant d'une relation intellectuelle avec Dieu : la vérité de sa doctrine provient exclusivement de la Bible ou d'une illumination. Fidati est ainsi fait intermédiaire actif entre le ciel et la terre en vertu de sa capacité à matérialiser l'inspiration divine dans ses écrits. Ce fait, qualifié d'admirable, est aussi un charisme qui sert à justifier son autorité d'exégète. En effet, le Salernitain établit ainsi le statut prophétique de la parole de Fidati, conforme au *verbum Dei*. Comme l'explique Gilbert Dahan, l'exégèse est souvent présentée

³¹⁵ *Ibid.* : « in toto vigenio septennio suae praedicationis a suis aemulis saepius insidiis positus per se et per clientulos suos numquam capi potuit in sermone ».

³¹⁶ *Œuvres de saint Augustin, La Trinité (livres VIII-XV)*, Congrégation de St-Maur (éd.), Paul Agaësse (trad.), vol. 16, Paris, Études augustiniennes, 1991, 12.15.24, p. 256-259 ; Peter King, « Augustine on Knowledge », dans David Vincent Meconi et Eleonore Stump (dir.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 142-165.

³¹⁷ *Œuvres de saint Augustin, Les Confessions (livres VIII-XIII)*, Martin Skutella (éd.), Eugène Tréhorel et Guillhem Bouissou (trad.), vol. 14, Paris, Études augustiniennes, 1992, 10.10.17, p. 170-173.

³¹⁸ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 591 : « Vidi, mirabile dictu, quod ipse scribens praedictum opus absque aliquo libro aperto praeter bibliam ».

comme une activité sacrée, car c'est le souffle de l'Esprit saint qui inspire l'exégète³¹⁹. Nous retrouvons notamment cette idée chez Bonaventure lorsqu'il précise que pour éviter les erreurs dans l'examen des Écritures sacrées, il ne faut pas se fier à sa propre intelligence mais plutôt bénéficier du *donum intellectum*, du don de l'intelligence³²⁰. Enfin, Isabella Gagliardi soutient qu'aux yeux de Fidati, et de Jean par extension, le miracle le plus excellent est celui de la compréhension des Écritures en tant qu'effet de la grâce divine³²¹.

Ce don charismatique a par ailleurs mené à la création d'une légende tardive selon laquelle Simone Fidati tiendrait son savoir d'un événement miraculeux. Ce miracle, rapporté dans la préface à l'édition imprimée de 1517 du *De gestis Domini Salvatoris*, va comme suit :

Adolescent, alors qu'il était agenouillé avec révérence auprès de l'image du crucifix comme il en avait l'habitude, se présenta à lui un enfant extrêmement beau tenant un calice doré qui, le fixant en riant, l'exhorta en ces mots : 'enfant pur, bois de ce calice avec moi'. L'ayant goûté et absorbé avec la suavité d'une douceur jamais expérimentée, il demanda si ses compagnons pouvaient aussi y goûter. Ainsi, dans la singulière sainteté de son présage, il est glorifié par un tel oracle : 'si tu avais bu tout le calice, tu aurais invoqué le monde en entier'³²².

Cette scène fait partie de la tradition hagiographique moderne de Simone et a été incorporée à l'iconographie fidatienne à partir du XVII^e siècle à Cascia et à San

³¹⁹ Gilbert Dahan, « Tradition patristique, autorité et progrès dans l'exégèse médiévale », dans Rainer Berndt et Michel Fédou (dir.), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge : le devenir de la tradition ecclésiale*, Tome 1, Münster, Aschendorff, 2013, p. 349-368 (p. 363).

³²⁰ Luca Bianchi, « Captivare intellectum in obsequium christi », *Rivista critica di storia della filosofia*, 38, 1983, p. 81-87.

³²¹ Isabella Gagliardi, « Dibattiti teologici e acculturazione laicale nel tardo medioevo », *op. cit.*, p. 40-41.

³²² Citation prise dans Mary G. McNeil, *Simone Fidati...*, *op. cit.*, p. 15 (n. 56) : « Adolescens coram crucifixi imagine verenter, ut solebat, genua flectens, formosissimum puerum, calicem gestantem aureum astare, ac sibi arridere cernit, his verbis exhortans : 'puer munde, mecum de calice bibe'. Quo gustato, inexpertae dulcedinis suavitate absorptus, sociis id quoque gustandum porrigi postulat. Hinc in singulare sanctitatis suae praesagium tali glorificatur oraculo : 'si totum ebibisses, universum mundum advocasses ». Dans Nicola Mattioli, *Il beato Simone*, *op. cit.*, p. 14, « advocasses » est remplacé par « illustrasses ».

Gaggio, jusqu'au XX^e siècle au couvent augustin de Rome³²³. Ce type de miracle n'est pas étranger aux Spirituels, car dans le prologue à son *volgarizzamento* de la *Scala paradisi*, Gentile da Foligno affirme que la connaissance de la langue grecque a été infusée dans l'esprit d'Ange Clareno à la faveur d'un événement miraculeux survenu en Grèce, le jour de Noël³²⁴. Toutefois, Jean de Salerne n'évoque pas cette anecdote miraculeuse et cherche surtout à dire qu'au-delà de l'éducation élémentaire, savoir lire et écrire, la véritable éducation supérieure, celle permettant de bien comprendre les textes sacrés, doit provenir d'un don de Dieu³²⁵. L'insistance sur les prouesses mnémoniques de Simone Fidati, corollaire à ce don divin, renvoie directement à une qualité propre aux grands ermites. En effet, au chapitre 3 de la *Vie d'Antoine*, il est dit que l'ermite utilisait sa mémoire comme livres (*memoriam pro libris haberet*), idée reprise notamment par Bonaventure au sujet de François d'Assise³²⁶. Ainsi, par ces références à peine voilées, le lecteur de la *Vita fratris Simonis* est en mesure de saisir à la fois la supériorité intellectuelle du personnage, qui le rend admirable, tout en faisant de lui une personne simple possiblement imitable. On voit clairement ici l'influence clarénienne dans les choix narratifs de Jean de Salerne : il présente son maître comme rejetant la voie scolastique de l'Ordre augustin qu'il oppose à la

³²³ Roberto Tollo, « L'iconografia del Beato Simone Fidati : preliminari ad un censimento », dans *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo*, op. cit., p. 379-397.

³²⁴ Felice Tocco, *Studii francescani*, op. cit., p. 293 : « Addivenne chella nocte di pasqua di natale frate Liberato et frate Agnolo et molti altri draticelli andarono al mactutino al munistero preducto, e erano interno a octanta fraticelli et cantandosi luficio e dicendosi le lectioni da grati greci, subitamente sentendosi frate Angolo infondere nell'animo per divino miracolo la notitia della lingua greca ».

³²⁵ La source évangélique de cette idée est Jean 7,15-16 : « Les Juifs s'étonnaient, disant : Comment connaît-il les Ecritures, lui qui n'a point étudié ? Jésus leur répondit : Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé » ; cf. Peter Gemeinhardt, « Sancta simplicitas ? Bildung als Thema der spätantiken lateinischen Hagiographie », dans *idem, Die Kirche und ihre Heiligen : Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 239-258 (p. 245).

³²⁶ *Athanase d'Alexandrie : Vie d'Antoine*, Gérard J.M. Bartelink (éd.), Sources chrétiennes 400, Paris, Cerf, 1994, ch. 3, p. 138-139 ; Bonaventure, *Legenda maior S. Francisci*, ch. 11, dans *Analecta franciscana X : Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1941, p. 605. Mary Carruthers relève la connexion entre la capacité de mémorisation et la force morale des grands saints, cf. *The Book of Memory : A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 12-13.

simplicité de la vie des premiers ermites et insiste sur la provenance divine de ses connaissances.

Dans un deuxième mouvement, Jean de Salerne a recours à la référence scripturaire de l'engendrement en Christ (Paul 1 Cor 4.15) pour illustrer l'activité pastorale de son maître, plaçant la conversion au centre de sa prédication³²⁷. Lorsqu'il aborde le mode de prédication de Simone, Jean de Salerne fait référence au style du *sermo simplex*. En effet, il affirme qu'il ne préparait jamais à l'avance ses sermons, les improvisant toujours selon son public³²⁸. Dans son *De Officiis*, Ambroise de Milan explique qu'un sermon simple provient d'un affect pur et sincère, de manière à ce que l'intention du sermon soit dirigée selon l'amour de Dieu³²⁹. Ainsi, au-delà de sa force mnémotecnique, il n'avait nul besoin de préparer les sermons puisqu'ils sortaient directement de son cœur et qu'ils étaient inspirés par la grâce divine, source de simplicité. On comprend aussi que Simone Fidati privilégiait le type de sermon *ad status* en ce qu'il observait d'abord son public avant de lancer sa prédication. Ce faisant, en suivant le conseil de Grégoire le Grand dans la *Regula pastoralis*, il était en mesure d'adapter son discours pour obtenir un maximum d'effet³³⁰. Jean évoque ainsi l'image d'un auditeur qui se frappe la poitrine et qui s'exclame en déclarant voir la misère en lui, expression d'une meilleure connaissance de soi et condition de la

³²⁷ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 591 : « ad suos devotos utriusque sexus, quos in Christo evangelicis sermonibus et exemplis genuerat et alebat » ; Paul dit : « in Christo Iesu per evangelium ego vos genui ».

³²⁸ *Ibid.* : « Et cum ad locum praedicationis properabat, nesciens quae potius esset auctoritas proferenda accenso desiderio peroptabat semper habere obviam, qui sibi auctoritatem diceret proponendam. Cum vera ad locum pervenerat praedicandi respecto semel populo circumquaque, secundum uniuscuiusque capacitatem tanta virtute evangelizabat ».

³²⁹ *Ambrosius Mediolanensis De Officiis*, Maurice Testard (éd.), Corpus Christianorum Series Latina 15, Turnhout, Brepols, 2001, 3.12.76, p. 182 : « Purum igitur ac sincerum oportet esse adfectum ut unusquisque simplicem sermonem proferat ».

³³⁰ Grégoire le Grand, *Règle pastorale*, Floribert Rommel et Bruno Judic (éd.), Charles Morel (trad.), Collection Sources chrétiennes no 381-382, Paris, Cerf, 1992, t. II, livre 3, ch. 1, p. 262-267.

progression spirituelle³³¹. Enfin, l'unité engendrée par la prédication de Simone se poursuit, telle une famille, par-delà sa mort, comme l'illustre Jean de Salerne en affirmant que ses fidèles observaient et rumaient toujours sa doctrine et ses conseils inscrits dans leur cœur, par peur et par amour³³². La mémorisation des enseignements doctrinaux de Fidati est exprimée par leur inscription dans le cœur (*infixa cordibus*) et sont l'objet de ruminations (*ruminant*), c'est-à-dire qu'ils sont répétés et ressassés sur une base régulière afin qu'ils ne soient pas oubliés. Encore ici, il s'agit de notions de théologie monastique symboliquement fortes, car ce sont des exercices normalement dédiés à l'étude de la Bible³³³. Cela implique donc que les auditeurs de Fidati considéraient ses propos comme paroles sacrées, ce qui correspond à un critère important du genre hagiographique : celui de montrer que Simone Fidati était au centre d'une communauté en raison de sa capacité à matérialiser et exprimer une relation entre la terre et le ciel.

4.2.2 L'intégrité morale de Simone Fidati

Après avoir évoqué les qualités spirituelles de son maître, Jean de Salerne rapporte l'unique faute commise par Fidati : celle d'avoir été puni pour avoir mangé de la viande hors du couvent, contrairement au règlement de l'ordre³³⁴. Jean justifie d'abord cette erreur avec l'excuse de l'adolescence, moment de la vie où les erreurs sont

³³¹ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 591 : « ut singuli sanius intelligentes admiratione timoreque sua pectora verberantes alter alterum affaretur dicentes : Vae mihi, quia omnis contra me haec praedicatio facta fuit, talem utique atque tantam in me miseriam numquam vidi ».

³³² *Ibid.*, p. 592 : « Ut paucis a mortalitate maxima post eius obitum remanserunt, ita eius doctrinam et consilia cum timore pariter et amore eorum infixata cordibus secum portant, ruminant et observant, ac si viveret super terram ».

³³³ Sur la question de la nutrition spirituelle et de la méditation, voir Dom Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990 [1957], p. 70-79 ; et sur la méditation, rumination et mémorisation, voir Mary Carruthers, *The Craft of Thought...*, *op. cit.*, p. 101-107.

³³⁴ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 592 : « infra viginti septem annos suae praedicationis numquam ab aliquo suo praelato fuerit reprehensus notabiliter vel correctus, nisi semel in principio suae praedicationis adhuc adolescens, quia ederat carnes extra locum contra ordinis instituta ».

fréquentes. Cette mise en contexte peut d'ailleurs suffire à ce que le lecteur se rappelle les *Confessions* d'Augustin, qui a passé son adolescence dans le vice avant de se convertir. Toutefois, ce qui ressort de la présentation de cet épisode est que Simone a obéi aux directives du prieur général et a exécuté sa pénitence à Rome de bonne foi, attitude qui lui a permis de progresser spirituellement³³⁵. Néanmoins, Jean de Salerne insiste pour dire que cette erreur provenait d'une fausse accusation de la part de ses détracteurs³³⁶. Dans la tradition exégétique, le terme « detractor » fait référence à l'épître de Paul aux Romains (Rom 1,30) où une équivalence est établie entre *detractores*, *susurrone*s et *deo odibiles*. Dans son commentaire sur les psaumes, Augustin affirme qu'on doit être fort devant ses détracteurs (*esto fortis adversus detractores*) et ajoute dans son *De Catechizandis rudibus* que si « des médisants, détracteurs odieux à Dieu se réjouissent de notre erreur, qu'ils nous fournissent l'occasion d'exercer la patience et la miséricorde, car la patience de Dieu, à son tour, les conduit à la pénitence »³³⁷. L'épisode montre donc Simone appliquant le conseil d'Augustin et acceptant avec obéissance la pénitence imposée bien qu'il ne soit pas, aux yeux de Jean de Salerne, véritablement coupable. L'auteur retourne ainsi une situation où le maître est coupable d'une faute en une situation où il est victime de personnes aux mauvaises intentions. En acceptant sa pénitence de bon cœur, en toute obéissance, Jean assure que Simone a su susciter la sympathie de ses supérieurs et qu'il a aussi progressé dans la vertu et la bonne vie morale. Il est ainsi érigé en tant qu'exemple d'obéissance et de simplicité, en droite ligne avec ce qui a été vu au

³³⁵ *Ibid.* : « Quapropter prior generalis ad petitionem et instantiam cuiusdam satrapae eius aemuli sibi quindecim dies gravioris culpa faciendo in Romana Urbe quasi invitatus cum taedio assignavit. Ubi semper sua crevit de bono in melius bona fama, ita quod praelati ex tunc, cum expediebat, quaquam causa sibi scribere sive loqui cognita obloquentium falsitate benigne cum omni mansuetudine faciebant ».

³³⁶ *Ibid.* : « Quos detractores et ipsa non quidem contentione et lite, sed simplicitate cordis et prudenti silentio pervincebat ».

³³⁷ *Œuvres de saint Augustin Le magistère chrétien, De catechizandis rudibus*, Congrégation de St-Maur (éd.), Gustave Combès et Albert Farges (trad.), vol. 11, Paris, Études augustiniennes, 1991, 11.16, p. 62-63 ; « si uero aliqui liuore uesano caeci errasse nos gaudent, susurrone, detractores, deo odibiles : praebeant nobis materiam exercendae patientiae cum misericordia, quia et patientia dei ad poenitentiam eos adducit ».

chapitre 2. À l'opposé, ses détracteurs n'ont pas agi par obéissance mais selon leur propre volonté empreinte du vice³³⁸, allant ainsi à l'encontre de l'idéal communautaire.

En continuité avec la défense de la rectitude morale de son maître, Jean de Salerne aborde la question de l'orthodoxie de sa pensée. Il cherche alors à justifier la qualité des connaissances théologiques et de la sagesse de Simone Fidati, bien qu'il n'ait pas achevé la *ratio studiorum* que les jeunes frères devaient suivre pour devenir théologiens³³⁹. C'est dans ce contexte qu'est évoquée la conversion de Fidati, une conversion philosophique associée à la lecture, à l'image de celle d'Augustin et le fameux *tolle, lege*. Ce schéma de conversion est bien implanté dans la tradition hagiographique. Si un ermite comme Antoine n'a jamais mis les pieds dans une école philosophique, nombreux sont les saints qui se sont convertis au christianisme en dépit de leur formation intellectuelle païenne. Outre Augustin, Cyprien est un bon exemple de ce que Peter Gemeinhardt appelle le schéma *voher-nachher*³⁴⁰. Selon ce schéma, la conversion efface tout effet néfaste qu'ont pu avoir les actions antérieures à la conversion. Par exemple, l'auteur de la *Vita* de Cyprien affirme que les actions d'un chrétien ne doivent compter qu'à partir du moment où il renaît aux yeux de Dieu. Avant cela, un saint peut bien avoir été éduqué dans les arts libéraux et s'être dévoué à ceux-ci, mais cela ne compte plus, car ce qui importe désormais est l'éducation céleste³⁴¹. En outre, la conversion intellectuelle va plus loin qu'un changement de bibliothèque, c'est aussi une moralisation des connaissances. En effet, au-delà de la

³³⁸ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 592 : « Pudebat enim ipsum cum talibus habere congressum, qui sola lege ut bruta vivebant propriae voluntatis ».

³³⁹ *Ibid.* : « Ita quod aliqui audientes vix poterant credere ipsum in artibus minime studuisse, in quibus vere non audiverit nisi viginti quinque lectiones. A quibus fuit ad non (audiendas) per quendam fratrem bonae fidei possessorem mirabiliter revocatus et ad sacram theologiam misericorditer advocatus ».

³⁴⁰ Peter Gemeinhardt, « Sancta simplicitas... », *op. cit.*, p. 241.

³⁴¹ *S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia. Pontius Diaconus Vita Caecilii Cypriani*, Wilhelm Hartel (éd.), vol. 3, Vienne, CSEL, 1868, p. 17-21 : « Siquidem hominis Dei facta non debent aliunde numerari, nisi ex quo Deo natus est. Fuerint licet studia et bonae artes devotum pectus imbuerint, tamen illa praetereo : nondum enim ad utilitatem nisi saeculi pertinebant ». Extrait tiré de Peter Gemeinhardt, « Sancta simplicitas... », *op. cit.*, p. 240.

transformation religieuse (le niveau phénoménologique), la *conversio* est toujours éthique : c'est un phénomène suscitant une prise de conscience de la direction erronée des mouvements de l'âme et des comportements. La conversion induit un retournement, une réorientation vers le bien, vers la *caritas*, vers Dieu. Dans son *De doctrina christiana*, Augustin affirme que l'éducation païenne n'est pas nécessairement néfaste, mais dès qu'on commence à scruter les Écritures saintes, on doit garder en tête l'idée que « scientia inflat, caritas aedificat » (Paul I Cor. 8.1)³⁴². Ainsi, le bon lecteur doit être doux et humble de cœur afin de bien comprendre les signes bibliques³⁴³. C'est la rectitude morale qui fait la supériorité du sage face au philosophe, supériorité bien illustrée par les discussions de saint Antoine avec des philosophes grecs³⁴⁴. Dans cet épisode de la vie du premier ermite, c'est grâce à sa sagesse et à la simplicité de son intelligence qu'Antoine prend le dessus sur des adversaires qui ont pourtant de bien meilleures connaissances philosophiques. L'opposition entre la théologie en tant que « vérité simple » de la foi et les sciences complexes de la nature est ancienne : elle est déjà bien présente chez Basile de Césarée par exemple³⁴⁵. Toutefois, simplicité ne signifie pas l'absence d'érudition. En effet, Jean de Salerne précise dans le même passage que la connaissance livresque de son maître était très vaste : il possédait assez de livres pour remplir deux chariots³⁴⁶. Jean indique ainsi que l'intellect de Fidati ne tombait pas dans l'erreur en raison de la conjonction entre son érudition et la grâce divine³⁴⁷. Enfin, au-delà de l'inspiration

³⁴² Augustin, *De Doctrina Christiana*, *op. cit.*, 2.40., p. 330-331.

³⁴³ *Ibid.*, 2.42, p. 336-337 : « Hac igitur instructione praeditum cum signa incognita lectorem non impedierint, mitem et humilem corde, subjugatum leniter Christo, et oneratum sarcina levi, fundatum et radicum et aedificatum in caritate, quam scientia inflare non possit, accedat ad ambigua signa in Scripturis consideranda et discutienda ».

³⁴⁴ Athanase d'Alexandrie : *Vie d'Antoine*, *op. cit.*, ch. 72, p. 320-323.

³⁴⁵ Sébastien Morlet, *Les chrétiens et la culture*, Paris, Belles lettres, 2016, p. 108 : « les dangers de la philosophie pour la compréhension de la foi sont dénoncés par Grégoire de Nysse et Socrate de Constantinople, mais surtout par Basile de Césarée ».

³⁴⁶ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 593 : « Quorum libros, quotquot habere potuit, cumulavit, absque pigritia perlegit et clarissime intellexit plus quam duas salmas muli ».

³⁴⁷ *Ibid.* : « nisi divina gratia misericorditer concessisset, acuitate sui intellectus in multos errores miserabiliter incidisset ».

divine, sa prédication était surtout efficace parce qu'il joignait les gestes à la parole (*verbo et exemplo*)³⁴⁸. Sa moralité exemplaire se percevait alors dans tous les aspects de son comportement, autant dans ses *habitus* que dans les mouvements de son âme, ses émotions³⁴⁹. La connaissance et le comportement moralisés, orientés en fonction de la *caritas* grâce à la conversion, garantissaient la qualité de l'enseignement théologique de Simone. Cette conception du savoir s'inscrit donc dans la matrice d'opposition au savoir des scolastiques qui, aux yeux de Simone, ne joignent pas les actes à leurs paroles, ce qui relève de l'hypocrisie.

4.2.3 L'accusation d'hypocrisie

Ironiquement, c'est l'accusation d'hypocrisie qui semble avoir le plus entaché la réputation de Simone Fidati. Il s'agit d'une charge très dure, car elle renvoie à l'invective de Jésus contre les pharisiens, « ceux qui disent mais qui ne font pas » (Matt 23.3), et consiste à dénoncer l'opposition entre l'être intérieur et l'être extérieur (la simulation), soit entre ce qui est dit et ce qui est fait (*facta et mores*)³⁵⁰. L'arrière-plan de cette accusation contre Fidati est double. D'une part, accuser un frère d'hypocrisie est une charge anti-mendicante classique depuis les querelles parisiennes du XIII^e siècle entre les nouveaux ordres mendiants et le clergé séculier³⁵¹. Il est ainsi fort probable qu'elle soit restée dans l'imaginaire collectif et utilisée en Italie pour discréditer le succès d'un prédicateur mendiant. D'autre part, il faut y voir une conséquence de la relation entre Simone Fidati et Ange Clareno. L'emphase mise sur

³⁴⁸ *Ibid.* : « Nec etiam mirum, si aedificare dei ecclesiam fuit idoneus verbo et exemplo ».

³⁴⁹ *Ibid.* : « ut in eius incessu, statu, habitu et in omnibus motibus et moribus eius nil fieret, quod cuiusquam offenderet intuitum, sed quod deceret ordinis sanctitatem ».

³⁵⁰ Enzo Portalupi, « L'ipocrisia secondo Tommaso d'Aquino : analisi dei lemmi hypocrisis e hypocrita », *Sacris erudiri*, 43, 2004, p. 427-508 (p. 433).

³⁵¹ Fulgence A. Mathes, « The Poverty Movement and the Augustinian Hermits », *Analecta Augustiniana*, 31, 1968, p. 115-122. Pour une perspective plus large sur les attaques contre les mendiants, voir Guy Geltner, *The Making of Medieval Antifraternalism : Polemic, Violence, Deviance, and Remembrance*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

cette question dans la *Vita* amène Dinora Corsi à soutenir que si Simone Fidati fut bel et bien perçu comme hypocrite en raison de son association avec des fraticelles, il était primordial pour Jean de Salerne d'y remédier vigoureusement afin de faire de son maître un bon ermite authentique et orthodoxe³⁵². Toutefois, il semble que ce soit plutôt Simone lui-même qui a nourri sa réputation d'hypocrite en raison de sa défaillance spirituelle. En effet, comme on l'a vu, l'écart entre le contenu de sa doctrine et son comportement était une source d'angoisse existentielle pour Simone. C'est pourquoi Jean de Salerne tente de rétablir une cohérence entre la doctrine de son maître et sa pratique, en démentant avec vigueur l'accusation d'hypocrisie, pourtant auto-infligée, et en rejetant le blâme sur ses détracteurs. Reprenant de fait la même logique défensive utilisée au moment de justifier le péché d'adolescence de son maître, il oppose l'opinion défavorable des détracteurs, ces *deo odibiles*, à la parole émise par l'apôtre Paul³⁵³. Dans un même élan, il affirme qu'il est impossible de maintenir une telle supercherie aussi longtemps au nez et à la barbe de tous les confrères augustins³⁵⁴. Il base cet argument sur une citation du *De Clementia* de Sénèque (tirée du *De eruditione principum* de Guillaume Peyrault) qui suggère que la vérité ne peut être éternellement cachée³⁵⁵. Enfin, après avoir invoqué des autorités

³⁵² Dinora Corsi, « Simone da Cascia... », *op. cit.*, p. 774.

³⁵³ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 593 : « Sed dicent forte, ut assolent susurrone et aliqui detractores, ex quorum vita vel scientia boni aliquid non apparet : Ipse quidem fuit in actibus suis valde sagax et in conversationibus valde cautus, ita quod sua malitia non poterat apparere. Sed mihi videtur verissimum, quod dicitur per prophetam : Sepulchrum patens est guttur eorum, linguas suis dolose agebant, venenum aspidum sub labiis eorum (Rom 3,13), iudica illos, deus ».

³⁵⁴ *Ibid.* : « Quod si fictus sive hypocrita fuisset, indutus pelle ovina, non videtur credendum, quod Deus ipsum tanto tempore, videlicet viginti septem annis decipere permisisset et devorare simplices oves suas sub specie sanctitatis ».

³⁵⁵ *Ibid.* : « Immo scriptum est, quod et verum est, per quendam sapientem : Nemo potest personam diu ferre fictam, cito enim in naturam suam recidunt, quibus veritas non subest », cf. *Guillelmus Peraldus De eruditione principum*, dans *Thomas Aquinas Opera omnia*, tome XVI, Parme, Fiaccadori, 1865, p. 390-476) : « Nemo personam fictam ferre diu potest ; Seneca : cito in malitiam recidunt, quibus veritas non subest : quae autem ex solido nascuntur tempore, in melius proficiunt ». ; cf. Sénèque, *De Clementia*, 1.1.5 : « Nemo enim potest personam diu ferre, ficta cito in naturam suam recidunt ; quibus veritas subest quaeque, ut ita dicam, ex solido enascuntur, tempore ipso in maius meliusque procedunt ».

morales (Sénèque) et théologiques (Paul), le Salernitain termine son plaidoyer par un appel à l'autorité de la majorité qui a été témoin de son comportement et de ses dires irréprochables³⁵⁶. Cette ligne de défense met en avant la sincérité de Simone Fidati et de la rigueur de sa pratique religieuse à l'intérieur du cadre de la vie commune, tout en rejetant le blâme sur ses ennemis.

4.2.4 Les péchés de chair

Jean de Salerne poursuit sa défense des mœurs de Simone Fidati en attaquant ses « vices cachés », avec en premier lieu celui de gourmandise, lié à son péché d'adolescence. Bien qu'il ait déjà abordé la question, il sent néanmoins le besoin de revenir sur les causes de cette perception qui entache la réputation ascétique de son maître. Jean précise alors que Fidati a bel et bien mené une vie d'ascète au début de sa prédication avant de se voir contraint de relâcher sa discipline en raison de maladies très graves ; il a donc décidé de suivre la voie du Christ plutôt que celle de Jean³⁵⁷. Par cette affirmation, le Salernitain semble indiquer que son maître a abandonné un mode de vie ascétique extrême, associé à la figure de Jean Baptiste, pour plutôt se conformer aux préceptes de la vie commune tout en maintenant un mode de vie évangélique, calqué sur la vie de Jésus et des apôtres. Ce changement est présenté par Jean de Salerne comme un rejet de la tentation de *singularitas*, soit de ne s'intéresser qu'à son salut personnel. Ce type de tentation est commun dans la tradition hagiographique. Par exemple, selon son biographe Pierre Damien, Romuald

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 593-594 : « Sed aliquem vel aliquam publicam, ut iste fuit, numquam audivi, numquam legi, nec vidi viginti septem annis hypocriticaliter ducere vitam suam omnibus palliatam. Quod, si verum esset, sequeretur hoc incredibile, quod omnes Romani, Perusini, Egubini, Fulginates, Senenses, Florentini et Pisani, sapientes et insipientes, nobiles et ignobiles, religiosi et saeculares, praelati et subditi fuissent vel fatui vel amentes vel tanti mali conscii et consortes, poena simili merito puniendi. Quorum nullus audebat obloqui coram ipso, nec sinistrum aliquid cogitare ».

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 594 : « Nam in principio suae praedicationis asperam vitam duxit. Sed supervenientibus infirmitatibus satis duris ac etiam aliis causis rationabilibus et honestis decrevit sano consilio quam Johannem potius Christum sequi, hoc est communem et evangelicam vitam, comedens quae absque sua sollicitatione seu cura a sibi in Christo coniunctis fideliter mittebantur ».

est tenté de ne s'intéresser qu'à lui-même en raison des difficultés suscitées par la cure des âmes³⁵⁸. De plus, l'*ascesis* est un exercice très difficile et il vaut mieux relâcher l'ascèse que persévérer et tomber dans l'excès de zèle, lié au vice de la superbe ; une abstinence trop sévère peut être néfaste pour la vie spirituelle. Comme on l'a vu, Fidati a expérimenté ce danger et cela a causé chez lui une crise existentielle. Ainsi, dans une lettre envoyée aux frères du couvent de Santa Maria di San Sepolcro, il se positionne en faveur de la modération dans l'abstinence et il y mentionne également la distinction entre le mode de vie de Jésus et celui de Jean Baptiste afin d'illustrer l'opposition entre la vie commune et la singularité³⁵⁹. Enfin, Jean de Salerne affirme que cette pratique modérée est tout à fait orthodoxe, car elle repose sur les règles des saints Pères³⁶⁰. En effet, la Règle de saint Augustin précise que le jeûne doit être observé seulement lorsque la santé le permet (*quantum valetudo permittit*)³⁶¹, en plus de proscrire de se moquer des infirmes qui ne peuvent faire le jeûne de la même manière que les plus forts³⁶². Par cette référence explicite à la règle de l'ordre et à l'autorité patristique, la double défense de l'orthodoxie et de la sincérité de Simone Fidati paraît assurée.

Jean de Salerne complète le plaidoyer en faveur de son maître en réfutant l'accusation de luxure associée à la présence de femmes dans sa famille spirituelle³⁶³.

³⁵⁸ *Petrus Damianus Vita beati Romualdi*, 18.4, Giovanni Tabacco (éd.), Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1957, p. 44.

³⁵⁹ *Epistolarium*, ep. 14, vol. 8, p. 311 : « Et tutius est sequi Christum in abstinencia quam Johannem, Aaron quam Moysen, Eliseum potius quam Eliam. Factorum enim singularium non est, sed communium regula clarior praefigenda ». Pour la modération, cf. infra, p. 220.

³⁶⁰ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 594 : « Quam vitam in sanctorum patrum regulis et doctrinis laudabiliorem ac saniolem legimus et reperimus, singularem autem sive propriam vel privatam in congregationibus ductam absque causa rationabili et honesta legimus fugiendam ».

³⁶¹ *La Règle de saint Augustin*, 2.3, Athanase Sage (trad.), Pairs, La vie augustinienne, 1971, p. 11 : « Carnem vestram domate ieiuniis et abstinencia escae et potus, quantum valetudo permittit. Quando autem aliquis non potest iueiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat, nisi cum aegrotat ».

³⁶² *Ibid.*, 2.5, p. 12 : « Qui infirmi sunt ex pristina consuetudine, si aliter tractantur in victu, non debet aliis molestum esse nec iniustum videri, quod fecit alia consuetudo fortiores ».

Encore ici, il s'agit d'un problème dont Simone Fidati était conscient et qui représentait pour lui une source d'angoisse car, comme on l'a vu, il jugeait qu'il avait des relations trop familières avec ses disciples³⁶⁴. De plus, la Règle augustinienne interdit de recevoir des femmes³⁶⁵. Jean de Salerne justifie cette pratique problématique en affirmant que Simone agissait avec *modestia* avec tous, hommes ou femmes, clercs ou laïcs. Il ne faisait pas de traitement différencié selon le genre ou le statut. Cette égalité des sexes devant Dieu est d'ailleurs un élément important de la spiritualité de Fidati et il en sera plus amplement question au chapitre 6. Il est en somme intéressant de noter que tous les défauts rapportés au sujet de Simone Fidati sont en fait des tares dont il était lui-même conscient et qui lui causaient de l'angoisse. Ainsi, l'opération réalisée par Jean de Salerne dans la *Vita* est de détourner ces défauts en les rejetant sur le dos de ses ennemis et ainsi restaurer une cohérence entre le discours et le comportement de son maître, gommant ainsi ses problèmes existentiels.

4.2.5 Sur sa vie vertueuse

Après avoir fait état des défauts, Jean de Salerne évoque les qualités attribuées à Simone Fidati. On retrouve en premier lieu la vertu de pauvreté. Précisons encore une fois qu'il ne faut pas exclusivement rattacher la promotion de la vie pauvre à la controverse franciscaine et à l'influence d'Ange Clareno, car le commandement de pauvreté fait également partie de la Règle de saint Augustin³⁶⁶. En ce sens, Jean de

³⁶³ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 594 : « Quid ab aliquo sanae mentis de carnis vitio dici poterit contra eum ? Qui si stetisset cum una vel pluribus tota die cuiuscumque status aut qualitatis in ecclesia vel in domo, tali et tanta modestia persistebat, ut omnes astantes, tam viri quam mulieres, tam consanguinei quam parentes, cum admiratione devotissima praedicabant fragrantiam suorum actuum et sermonum. Et cum tanta fide et quiete cordis viri dimittebant uxores et alias de domo cum ipso, ac si esset pater vel germanus vel securius, si dici potest ».

³⁶⁴ *De gestis, Quartus liber De vita christi*, ch. 9, vol. 2, p. 86-87 : « Sed vae mihi et pluribus, qui unum cum auditoribus facti sumus ».

³⁶⁵ *Règle de saint Augustin, op. cit.*, 3.3, p. 13 : « Neque enim quando proceditis, feminas videre prohibemini ».

³⁶⁶ *Ibid.*, 1.1, p. 9.

Salerne évoque une pratique rigoureuse de la pauvreté volontaire par Simone en lien avec l'application stricte de la règle³⁶⁷. On se rappelle que plusieurs prieurs généraux augustins ont cherché à resserrer l'obligation de pauvreté personnelle au sein de l'ordre et encore au temps de Jean de Salerne, Grégoire de Rimini est très insistant sur la question³⁶⁸. Bien que cette pratique soit conforme à ce que demande l'ordre, on ne peut s'empêcher d'y voir une référence à la spiritualité franciscaine qui associe étroitement pauvreté volontaire et sainteté. Toutefois, comme l'indique André Vauchez, la pauvreté perd en prestige au début du XIV^e siècle en raison des querelles entre les Spirituels franciscains et la papauté³⁶⁹. En effet, à partir du procès de canonisation de Louis d'Anjou, cité par Vauchez comme tournant sur la question de la relation entre pauvreté volontaire et sainteté, on accorde désormais moins d'importance à la pratique de la pauvreté qu'à la compassion envers les pauvres. Néanmoins, la pauvreté reste un idéal puissant et Jean de Salerne en fait une de ses caractéristiques principales : il place son maître en continuité avec la pratique d'une vie de dénuement complet et l'oppose aux autres prédicateurs qui ont coutume de demander une contrepartie financière à leurs sermons³⁷⁰. Dans le cas où des laïcs offraient de l'argent à Simone, il le cédait à des causes pieuses ou l'utilisait pour acheter des livres³⁷¹. Enfin, la pratique de la pauvreté exigée par Simone Fidati n'avait pas la même rigueur pour tous et pouvait être appliquée différemment selon le statut. Ainsi, tout ce qu'il demandait à ses disciples laïcs était qu'ils aient un état d'âme

³⁶⁷ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 594 : « Mammonam quidem sibi praedamnatam numquam vel nusquam potuit comprehendere. Nam cumulatorem pecuniae abhorrebat et se cumulatorem eius non esse actibus ostendebat ».

³⁶⁸ David Gutierrez, *The Augustinians in the Middle Ages 1357-1517*, op. cit., p. 15-17. Cf. *Gregorii de Arimino O.S.A. Registrum Generalatus 1357-1358*, ep.1, Alberic de Meijer (éd.), Rome, Institutum Historicum Augustinianum, 1976, p. 3-8.

³⁶⁹ André Vauchez, « La place de la pauvreté dans les documents hagiographiques à l'époque des Spirituels », dans *Idem, Religion et société dans l'Occident médiéval*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1980, p. 39-55.

³⁷⁰ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 594 : « quando secundum consuetudinem ordinis sicut ceteri praedicatores provisionem a conventibus, ubi praedicabat, minime cupiebat, immo illam omnimode recusabat ».

³⁷¹ *Ibid.* : « A saecularibus, quae dabantur ad pias causas pro rebus ecclesiasticis, pro pauperum necessitatibus sublevandis et pro libris sibi necessariis expendebat ».

pauvre, c'est-à-dire qu'ils soient prêts à perdre toute leur richesse sans en être troublés³⁷². Sur la question de la pauvreté, Jean de Salerne réussit donc à concilier la pratique de l'*usus pauper* défendue par les Spirituels franciscains avec l'observance de la règle augustine.

Au terme de cette section, Jean de Salerne offre une image de Simone Fidati qui correspond aux grands thèmes des Pères du désert : il était épargné par les vices en raison de son humilité³⁷³ et cherchait à s'éloigner de toute tentation liée à l'honneur³⁷⁴ et aux liens d'amitié mondains³⁷⁵. Sa solitude n'était rompue que pour administrer les soins spirituels à ceux dignes de les recevoir³⁷⁶. Il ne prenait pas part aux disputes, préférant garder le silence sauf lorsqu'on lui demandait des conseils sincères³⁷⁷. Enfin, la cellule était son lieu de vie principal, qu'il ne quittait que pour répondre aux besoins de ses ouailles³⁷⁸. Par cette vie de simplicité et de solitude, il était en quelque sorte chaste de tout vice et de toute tentation. Ce qu'on retient de ce passage est que Simone a réussi à mener un mode de vie cénobitique tout en maintenant son activité pastorale, conciliant ainsi la voie érémitique et la voie apostolique. C'est ici l'effet le plus important de la narration hagiographique proposée par Jean de Salerne : il présente Fidati comme un modèle de simplicité alliant la rigueur des Spirituels franciscains, sous le couvert de celle des Pères du Désert, et l'implication pastorale d'Augustin. Il est ainsi élevé comme figure parfaite de l'ermite-prédicateur.

³⁷² *Ibid.*, p. 595 : « Non tamen recipiebat ab omnibus indifferenter, sed solum ab his, qui vel quae tanta fide et devotione se et sua in suis manibus offerebant, quod si omnia in mari vel flumine proiecisset, ipsi contenti quieto animo remansissent ».

³⁷³ *Ibid.* : « Superbiae vel vanagloriae, invidiae vel accidiae aut irae vitio numquam vidi nec audivi umquam visum fuisse graviter maculatam, immo econtra videbatur ab his vitiis explicatum ».

³⁷⁴ *Ibid.* : « Nam in ordine fugiebat omne officium et praelaturam ».

³⁷⁵ *Ibid.* : « Et inter fratrum multitudinem vitam solitariam ducere diligebat sine domesticis et amicis, amatoribus huius mundi, vel aliquo notabili vitio incorrigibiliter maculatis ».

³⁷⁶ *Ibid.* : « Iustis vero et peccatoribus vere ad poenitentiam volentibus se converti humiliter se iungebat et, ut expediebat, benigne illis praebebat pabulum verbi dei ».

³⁷⁷ *Ibid.* : « Contentiones et disputationes cum litibus aemulorum et curiosorum silentio confutabat ».

³⁷⁸ *Ibid.* : « Omne delectamentum et solatium sui animi erat cella, quam tamen saepius requisitus pro necessitate rationabili deserebat. In publicum venire, quantum poterat, fugiebat ».

En conclusion à la *Vita*, Jean de Salerne évoque l'acte d'humilité et de simplicité ultime de Simone Fidati : le refus de l'épiscopat³⁷⁹. Il s'agit d'une pratique ancienne témoignant de la modestie d'un homme devant une dignité et une responsabilité si importantes. Ainsi, refuser un poste aussi prestigieux fait non seulement état de la simplicité de Simone mais, plus spécifiquement, c'est un précepte phare de la spiritualité clarénienne, à l'image de Philippe de Majorque qui est félicité par Ange Clarenno pour avoir refusé l'évêché de Mirepoix³⁸⁰. Jean de Salerne élabore donc dans la *Vita* une image de Simone Fidati en tant que *simplex frater*, une figure de *simplicitas* dépouillée de vices profonds et dissémine la parole de Dieu via une pastorale efficace et admirable grâce à un esprit doté de capacités intellectuelles émanant de la grâce divine. La trinité vertueuse du vœu monastique de pauvreté, chasteté et obéissance est respectée à la lettre : d'abord par la vie de pauvreté, ensuite par la vie immaculée de vices et enfin par le dépassement de la volonté propre par l'obéissance. S'accordant aux critères de la figure hagiographique, Jean de Salerne fait ainsi de son maître un modèle moral et la figure au centre d'un groupe, un héros auquel on peut s'identifier dans l'imaginaire et, enfin, un intermédiaire actif entre le ciel et la terre. Plus précisément encore, il fait des éléments provenant de l'héritage des Spirituels des éléments d'Observance augustin, présentant Simone comme un rigoureux maître de vie spirituelle et authentique frère augustin devant l'improbité de ses confrères et de ses détracteurs.

4.3 Le public de la *Vita*

Revenons à une des questions de départ : pourquoi la *Vita* de Simone Fidati n'a-t-elle pas circulé au sein de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin ? La figure

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 596 : « Et praesciens, quod dominus Thomas legum doctor, intimus amicus eius procuraverat sibi ipso ignorante episcopatum, tam torvo vultu illum arguit, quod numquam de talibus se intromittere fuit ausus ».

³⁸⁰ *Angeli Clareni Opera I. Epistole*, ep. 40 (XLIV), *op. cit.*, p. 194-196.

hagiographique présentée par Jean de Salerne reprend les principaux éléments du mode de vie évangélique inspiré par Ange Clareno : rejet du savoir scolastique et application stricte des vœux de pauvreté, chasteté et obéissance. De plus, il replace ce mode de vie dans la lignée des Pères du désert et d'Augustin, de manière à en faire une figure de simplicité représentative de l'idéal érémitique de l'Ordre augustin. Toutefois, ce qui détonne est que le peu de références faites à l'ordre lui-même dans la *Vita* ne sont jamais positives. En effet, Jean le présente comme une instance empêchant son maître de mener à bien son projet de vie évangélique, et en fait le lieu où se terrent ses détracteurs. De plus, on remarque la tendance à opposer sa famille spirituelle, à laquelle il renvoie pour légitimer ses actions, à ses confrères ermites qui le considèrent hypocrite. Il y a donc une opposition claire entre le mode de vie fidatien, observant, et le mode de vie des autres frères de l'ordre, reprenant la dynamique d'affrontement entre Spirituels et Conventuels. À partir de cette constatation, il est possible de proposer l'hypothèse que la *Vita* ait été rédigée entre la mort de Simone Fidati en 1348 et la nomination de Jean de Salerne comme prédicateur et confesseur pour les provinces augustines de Sienne, Pise et Pérouse par Grégoire de Rimini en 1357. La logique est la suivante : après la mort de son maître, et surtout après les troubles engendrés par la peste, Jean a tenté de regrouper la famille spirituelle fidatienne en rédigeant une *Vita* qui garde vivante la mémoire du père. Son texte aurait donc seulement circulé dans les marges de l'Ordre augustin, notamment au sein des communautés religieuses dont Simone a assuré la direction spirituelle : Santa Maria del San Sepolcro, Santa Elisabetta et San Gaggio. Le modèle de sainteté véhiculé par la *Vita*, fait de simplicité, convenait parfaitement à ces communautés qui menaient un mode de vie évangélique et appliquaient la Règle de saint Augustin de manière stricte sans être officiellement liées à l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin. Cependant, en 1357, en même temps que Jean de Salerne est assigné au couvent augustin de San Leonardo al Lago, les communautés de Santa

Elizabetta et San Gaggio sont officiellement reconnues et intégrées au sein de l'Ordre augustin³⁸¹. Cette reconnaissance, qui implique aussi que ces communautés se soumettent à l'autorité de l'ordre, a donc fait en sorte que très vite, la *Vita* ne concordait plus avec la nouvelle donne institutionnelle ; d'où son « échec littéraire ». Ce texte a néanmoins eu une seconde vie, auprès d'un public différent : celui des milieux spirituels de la région siennoise, ce qui explique pourquoi le seul manuscrit connu transmettant la *Vita* ait été la possession d'un chartreux.

4.4 Simone Fidati a Lecceto ?

Jean de Salerne n'a pas délaissé l'héritage spirituel de son maître pour autant puisque le modèle de simplicité qu'il représentait concordait avec l'idéal spirituel des frères de Lecceto. La mémoire de Simone Fidati a ainsi survécu au sein de l'Ordre augustin et a servi de figure fondatrice au mouvement de l'observance qui se définit par la volonté de restaurer la vie religieuse sous tous ses aspects : pratiques dévotionnelles plus intenses, observance plus stricte de la règle, ascèse plus rigoureuse et vie de pauvreté individuelle et communautaire³⁸². Le but est de rétablir la *vita communis* en tant que norme plutôt qu'en tant que simple intention. Comme on l'a vu, dans le dessein de faire de l'Ordre augustin un ordre mendiant de premier plan, ses dirigeants ont encouragé la poursuite des études universitaires par l'octroi de différents privilèges et exemptions. Cette politique a conduit à des abus et à une dégradation de l'observance de la Règle augustinienne. Les lettres qu'a envoyées Grégoire de Rimini aux couvents les plus importants de l'ordre cherchaient justement à resserrer la discipline des frères, sans doute sous la pression des membres de la branche érémitique qui jugeaient laxistes les pratiques des frères conventuels, source

³⁸¹ Le contexte de la fondation de ces deux communautés sera abordé au chapitre 6.

³⁸² David Gutierrez, *The Augustinians in the Middle Ages 1357-1517*, op. cit., p. 73.

de péril pour la santé spirituelle de l'ensemble de l'ordre³⁸³. Les références au mode de vie des Pères du désert et à Augustin dans la *Vita* peuvent alors être interprétées selon une nouvelle perspective. En effet, la même année où Jean de Salerne est officiellement assigné à San Leonardo al Lago, en 1357, le frère augustin Jourdain de Quedlinburg complète sa collection des *Vitasfratrum* : la filiation est établie entre les Pères du désert, Augustin et les ermites de Saint-Augustin³⁸⁴. De plus, comme l'a démontré Laurence Meiffret, saint Antoine voit son culte exploser dans la deuxième moitié du XIV^e siècle³⁸⁵. Ce *revival* (concomitant à la diffusion massive de la version vernaculaire des *Vitae patrum*) est associé à la mise en valeur d'un modèle de vie érémitique qui comprend une inspiration franciscaine, notamment par rapport à la simplicité. Une fresque de saint Antoine a par ailleurs été peinte dans le monastère des moines de Santa Maria di San Sepolcro à Campora, communauté qualifiée d'observante par Meiffret et dont Fidati avait assuré la direction spirituelle³⁸⁶. C'est donc dans ce contexte que l'Observance augustinienne se développe à Lecceto avant d'être officiellement reconnue à la fin du XIV^e siècle par le prieur général Bartélemy de Venise (1385-1400). À l'origine du processus, la figure de Simone Fidati telle que dépeinte par Jean de Salerne a pu être proposée comme modèle de conciliation entre vie érémitique et vie apostolique. C'est du moins l'avis de Francis Xavier Martin, qui avance l'idée que Simone Fidati ait pavé la voie au mouvement de l'Observance augustinienne en établissant des standards distincts de ceux franciscains³⁸⁷. De plus, André Vauchez voit une corrélation entre l'accroissement du nombre de frères

³⁸³ Katherine Walsh insiste fortement sur le rôle déterminant de Grégoire de Rimini dans le processus menant à la mise en place de l'observance. cf. « Papal Policy and Local Reform, a) The beginning of the augustinian observance in Tuscany », *op. cit.*, p. 38.

³⁸⁴ Erik L. Saak, « *Ex vita patrum formatur vita fratrum* : the Appropriation of the Desert Fathers in the augustinian Monasticism of the Later Middle Ages », *op. cit.* ; voir aussi Eric L. Saak, *High Way to Heaven...*, *op. cit.*, p. 267-286.

³⁸⁵ Laurence Meiffret, *Saint Antoine ermite en Italie (1340-1540)*, Rome, École française de Rome, 2003.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 64.

³⁸⁷ Francis Xavier Martin, « The Augustinian Observant Movement », dans Kaspar Elm (dir.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenwesen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989, p. 325-345 (p. 333).

augustins ayant fait l'objet d'une *Vita* après 1330 et la diminution de nouveaux saints franciscains³⁸⁸. Selon lui, les augustins auraient bénéficié de la baisse de prestige des Frères mineurs suite aux conflits internes autour de la pauvreté, ce qui expliquerait également l'émergence de figures de sainteté très « franciscanisantes » comme celles de Simone et de Nicolas de Tolentino.

À ce propos, la similarité de leur profil spirituel et iconographique a suscité un débat chez des historiens de l'art à propos d'une fresque peinte à Lecceto vers 1374. Cette fresque comprend la figure d'un ermite augustin placée aux côtés de saint Jean le Baptiste et de saint Augustin. L'ermite est représenté tenant un livre et ce qui semble être une étoile entachée d'une sorte de marque foncée. Étant donnée l'importance de Nicolas de Tolentino, canonisé en 1446, on l'a instinctivement associé à cette figure. La représentation de l'étoile et du codex, deux éléments distinctifs de l'iconographie de Nicolas avec le lys et le crucifix, a suffi pour justifier l'attribution³⁸⁹. Celle-ci est cependant remise en cause par Daniele Di Lodovico et Omero Sabatini qui soutiennent au contraire une identification à Simone Fidati³⁹⁰. Deux arguments sont avancés. Le premier est historique et suppose la connexion directe entre la famille Saraceni commanditaire de la fresque et Simone. Importante famille siennoise, les Saraceni ont aussi des liens étroits avec Cascia, car l'un de leurs membres, Nicolas, y est né en 1330 et a sans doute connu Simone avant d'entrer chez les augustins et de devenir prieur provincial d'Ombrie et prieur général de l'ordre entre 1400 et 1412, années où le culte de la relique eucharistique de Cascia fut

³⁸⁸ André Vauchez, *La sainteté en Occident...*, *op. cit.*, p. 252.

³⁸⁹ Roberto Tollo, « Confezione dell'iconografia nicoliana : codificazione, diffusione, tradizione, variazione », dans Valentino Pace et Roberto Tollo (dir.), *San Nicola da Tolentino nell'arte. Corpus iconografico*, vol. 1 *Dalle origini al Concilio di Trento*, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2005, p. 21-46 ; sur l'identification à Nicolas de Tolentino, voir Louise Marshall, scheda no 26, dans *ibid.*, p. 245-246.

³⁹⁰ Daniele Di Lodovico et Omero Sabatini, « Il beato Simone Fidati da Cascia nell'eremo di Lecceto a Siena », *Studi di storia dell'arte*, 16, 2005, p. 209-216.

reconnu par la papauté romaine³⁹¹. Le second argument est iconographique : l'étoile entachée pourrait être l'hostie du miracle eucharistique effectué à Sienne par Fidati. Dans la tradition iconographique de Nicolas de Tolentino, l'étoile possède un visage alors que ce n'est clairement pas le cas à Lecceto où l'étoile semble être soutenue par la main de l'ermite. Roberto Tollo, qui aborde le sujet dans une étude préliminaire sur le corpus iconographique fidatien, affirme cependant que l'ermite de la fresque paraît moins tenir l'hostie divine que d'inviter à contempler ce qui serait une étoile resplendissant sur son torse³⁹². Tollo admet toutefois qu'il s'agit là d'une *quaestio vexata* et qu'il est très difficile de trancher. La grande difficulté consiste en ce que le corpus iconographique fidatien est très restreint, surtout par rapport au corpus nicolaïte. Les seuls éléments considérés comme distinctifs à Simone sont de nature très générale : le codex qui témoigne de son érudition, la barbe et les cheveux blancs qui témoignent de sa sagesse, ainsi que l'hostie entachée de sang. Sur la fresque de Lecceto, il est cependant difficile de voir autre chose qu'une hostie resplendissante souillée d'une tache foncée. De plus, nous ne pouvons trouver nulle part dans le corpus iconographique de Nicolas de Tolentino une représentation semblable. Enfin, comme le montre Didier Lett, il y avait très peu ou pas du tout de traces du culte de Nicolas hors des Marches avant 1350³⁹³, alors que Simone était une figure déjà bien présente et connue à Sienne. Il n'en reste pas moins que la figure de Nicolas de Tolentino et celle de Simone Fidati sont toutes deux représentatives de la branche spirituelle de l'Ordre augustin. En effet, les deux frères ont un profil religieux tout à fait similaire, similarité qui est reproduite au niveau iconographique avec une parfaite ressemblance physique. Le consensus sur l'identification de l'ermite de la fresque démontre la notoriété du saint marchésan par rapport au bienheureux ombrien. De son côté, le culte fidatien conserve une saveur locale qui n'a guère dépassé les régions

³⁹¹ Nicola Mattioli, *Il beato Simone...*, *op. cit.*, p. 51. Son rôle est aussi évoqué par Katherine Walsh, « Papal Policy and Local Reform, a) The beginning of the augustinian observance in Tuscany », *op. cit.*, p. 52.

³⁹² Roberto Tollo, « L'iconografia del Beato Simone Fidati », *op. cit.*, p. 379-397.

³⁹³ Didier Lett, *Un procès de canonisation au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 51-65.

ombrienne et toscane, sans doute en raison de l'ambivalence du personnage, causée par ses liens avec Ange Clareno. C'est probablement pour cette raison que ce n'est qu'en 1481 qu'il fut reconnu comme *beatus* de l'Ordre augustin. Toujours est-il que les liens entre Simone Fidati et Lecceto sont plus importants et plus concrets que ceux avec Nicolas, ce qui milite en sa faveur dans l'identification de l'ermite de la fresque. En effet, Nicolò Tini Marescotti, prieur du couvent de 1340 à 1387 et véritable père de l'Observance augustin, a connu Fidati et Jean de Salerne puisqu'ils ont tous deux fréquenté Lecceto de leur vivant. Bien que cela soit difficile à démontrer en raison du manque de sources témoignant du mode de vie des frères de Lecceto³⁹⁴, il y a fort à parier que Simone a joué un rôle important dans l'élaboration du particularisme spirituel de l'endroit.

Un second argument en faveur de la présence spirituelle de Simone Fidati à Lecceto est la manière dont Stéphane de Sienne est entré en possession des textes composant le manuscrit de la *Vita*. Ce Stéphane peut être identifié comme étant Stefano Maconi (†1424), prieur du monastère de Pontignano à partir de 1382 puis ministre général de l'Ordre chartreux entre 1398 et 1410³⁹⁵, et ce serait en tant que membre de la *famiglia* de Catherine de Sienne qu'il est entré en contact avec la spiritualité de Simone Fidati. En effet, Catherine avait des relations très étroites avec les frères augustins de la région siennoise et notamment avec ceux du couvent de Lecceto³⁹⁶. Parmi ces derniers, la figure principale est sans aucun doute celle de l'Anglais William Flete (†1390). Celui-ci a quitté l'Angleterre en 1358 après avoir vécu une conversion similaire à celle de Simone Fidati : alors qu'il arrivait au terme de ses études en théologie à Cambridge, il les abandonna, dégoûté par les privilèges des maîtres et de la cupidité des autres étudiants, et entreprit de vivre en réclusion

³⁹⁴ Katherine Walsh, « Papal Policy and Local Reform, a) The beginning of the augustinian observance in Tuscany », *op. cit.*, p. 53.

³⁹⁵ Giovanni Leoncini, « Un certosino del tardo Medioevo : don Stefano Maconi », *Analecta Cartusiana*, 2, 1991, p. 54-107.

³⁹⁶ Benedict Hackett, « The Augustinian Tradition in the Mysticism of St. Catherine of Siena », dans Frederick van Fleteren, Joseph C. Schnaubelt et Joseph Reino (dir.), *Augustine. Mystic and Mystagogue*, New York, Peter Lang, 1994, p. 493-512.

totale, à l'autre extrémité de l'Europe, au couvent de Lecceto en Italie. De fait, son profil correspond à celui d'un Spirituel augustin. Selon Benedict Hackett, en 1367, alors que Catherine vivait d'intenses expériences mystiques, son confesseur le dominicain Thomas della Fonte l'aurait amené auprès de William afin qu'elle pût profiter de son conseil³⁹⁷. Ainsi, au cours de la période 1367-1374, cruciale dans le développement spirituel de la sainte, Catherine aurait régulièrement fréquenté le couvent de Lecceto. Enfin, sur son lit de mort, elle a nommé Flete comme directeur de sa famille spirituelle³⁹⁸. C'est sur la base de cette relation que Benedict Hackett établit une continuité doctrinale entre Fidati et Catherine de Sienne³⁹⁹. Bien que son enquête ne soit que préliminaire, Hackett réussit tout de même à démontrer quelques filiations générales entre les deux, notamment au sujet de l'obéissance sur lequel les parallèles sont clairs. Il convient aussi de noter que Catherine maintenait un contact avec les sœurs du monastère de San Gaggio à Florence⁴⁰⁰, où elle a aussi pu être exposée à la pensée spirituelle de Simone. De plus, un autre frère augustin lié autant au cercle de Catherine qu'au couvent de Lecceto, le prédicateur Girolamo de Sienne, se réclame directement de Simone Fidati dans l'un de ses textes, le *Soccorso dei poveri*⁴⁰¹. Celui-ci a par ailleurs retenu la leçon de la crise spirituelle de Fidati en venant se ressourcer à Lecceto entre deux campagnes de prédication⁴⁰². Ainsi, il est clair que l'œuvre de l'ermite de Cascia était bien connue dans les cercles spirituels

³⁹⁷ Benedict Hackett, *William Flete O.S.A., and Catherine of Siena : Masters of Fourteenth-Century Spirituality*, Villanova, Augustinian Press, 1992, p. 84.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 98.

³⁹⁹ Benedict Hackett, « Simone Fidati da Cascia and the doctrine of St. Catherine of Siena », *Augustiniana*, 16, 1966, p. 386-414.

⁴⁰⁰ Pierantonio Piatti, « Simone Fidati ed il movimento pinzocherile agostiniano Firenze. Nuove acquisizioni sul monastero di Santa Caterina in San Gaggio », dans *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo*, *op. cit.*, p. 99-130 (p. 121-122).

⁴⁰¹ Silvia Serventi, « 'L'Ordine della vita cristiana' di Simone Fidati da Cascia e il 'Soccorso dei poveri' di Girolamo da Siena : due catechismi di scuola agostiniana », dans *Simone Fidati da Cascia OESA. Un agostiniano spirituale...*, *op. cit.*, p. 331-350 et Franco Pignatti, « Girolamo da Siena », *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 56, 2001, en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-da-siena_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-da-siena_(Dizionario-Biografico)).

⁴⁰² Katherine Walsh, « Papal Policy and Local Reform, a) The beginning of the augustinian observance in Tuscany », *op. cit.*, p. 47.

siennois par l'intermédiaire de Lecceto. Puisque la *Vita* s'adressait à un public plus large que celui formé par l'Ordre augustin, il n'est pas étonnant qu'un chartreux ait eu en sa possession un codex formant un compendium de spiritualité fidatienne, petit codex qu'il pouvait aisément transporter avec lui lors de ses nombreux voyages liés à sa charge de prieur général de l'Ordre chartreux. La figure de simplicité dépeinte par Jean de Salerne dans la *Vita*, d'abord adressée aux membres survivants de la famille spirituelle assemblée autour de Fidati, a ensuite été reprise par le mouvement d'observance en germination à Lecceto, puis sa mémoire a circulé au sein de la famille spirituelle de Catherine de Sienne, comme le montre le seul manuscrit qui nous a transmis le texte de la *Vita*. Ainsi, l'arrivée de Jean de Salerne à Lecceto a changé la trajectoire de la postérité spirituelle de Fidati qui était jusqu'à ce moment limitée aux franges de l'Ordre augustin et à quelques communautés de Spirituels claréniens. De fait, sa spiritualité a reçu un écho social fort important en région Siennoise, au moins équivalent à celui de sa prédication à Florence, ce qui montre encore une fois comment une spiritualité évolue en fonction du contexte social dans lequel elle circule.

4.5 Conclusion : le projet spirituel de Simone Fidati

Cette première partie de la thèse a permis d'identifier les caractéristiques principales de la spiritualité de Simone Fidati : méfiance envers le savoir scolastique, primat de la vertu d'obéissance, horizon d'attente eschatologique « soft », pauvreté comme condition de la vie évangélique et simplicité dans l'observance de la règle augustinienne. Chacune de ces caractéristiques a aussi été contextualisée afin de bien mettre en lumière le rapport entre le développement spirituel de Fidati et son contexte historique et religieux.

Tout au long de cet itinéraire au cours duquel nous avons vu la spiritualité de Simone prendre forme, l'ombre d'Ange Clareno était omniprésente. De fait, il est possible de faire de Simone Fidati un produit de la spiritualité clarénienne, qui a elle-même grandement évolué entre le premier emprisonnement de Clareno à Ancône, ses démarches à la curie pontificale et son installation à Subiaco. Bien que le sujet de cette thèse ne soit pas Clareno, étudier Fidati nous permet de mieux percevoir en quoi consistait le dessein religieux du vieux Spirituel à son retour en Italie, puisque le frère augustin en était le porte-parole. Bien que le fondement de la spiritualité clarénienne ait toujours été d'observer à la lettre la règle franciscaine, les modalités de cette observance évangélique se sont peu à peu infléchies de manière à l'ouvrir au plus grand nombre, selon les principes communautaires trouvés chez Basile de Césarée. La clé d'une telle ambition était la prédication. Toutefois, comme il était *persona non grata* chez les franciscains, ce sont des augustins qui, en raison de leur proximité spirituelle, lui ont fourni le support sacerdotal essentiel à son projet et qui ont ainsi pu le relayer dans les villes de l'Italie centrale.

Dans son livre *The High Way to Heaven*, Erik Saak a entrepris d'établir une plateforme théorique qui définirait l'identité institutionnelle de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin. Les éléments principaux de cette plateforme sont les suivants : observance stricte de la règle augustine, centralité de la vie commune, emphase sur les études scolaires, respect de la hiérarchie ecclésiastique, primat de l'obéissance au prieur général. Saak a établi cette plateforme principalement à partir des grandes figures intellectuelles augustines, qui ont toutes fréquenté les universités, ont eu des responsabilités dans la hiérarchie de l'ordre et, bien souvent, dans la hiérarchie ecclésiale. Il est ainsi possible de dire que cette plateforme représente l'idéologie dominante de la frange « conventuelle » de l'Ordre augustin. De leur côté, Simone Fidati, Gentile da Foligno, Jean de Salerne et l'ensemble des frères du couvent de Lecceto, représentent le courant « spirituel » de l'Ordre qui ne correspond pas exactement à cette plateforme. Si l'observance stricte de la règle et la centralité de la vie commune sont des éléments partagés par les deux franges, les trois autres

éléments ne s'appliquent pas tout à fait à la frange spirituelle. En effet, d'une part, le rejet des études est sans équivoque, et le détachement des hiérarchies tout aussi clair, détachement représenté par la décision de faire relever le couvent de Lecceto directement du prieur général, court-circuitant la hiérarchie de l'Ordre et l'autorité épiscopale. Ce faisant, le primat de l'obéissance au prieur général est aussi partagé, mais toujours de manière à mieux obéir et mieux observer la règle augustinienne.

Le projet spirituel et évangélique de Simone Fidati est donc fondamentalement inspiré par la pensée et la doctrine d'Ange Clareno. La rigueur de sa pratique religieuse fait de Simone un véritable Spirituel augustinien, dont l'Observance augustinienne s'est par la suite inspirée. Le manuscrit *Marciana Codici Latini III, 107* est l'expression de ce projet spirituel car il reprend les principaux éléments de sa doctrine : conversion et réforme en vue de mener un mode de vie évangélique dans l'imitation du Christ ; diffusion de ce message à tous les groupes sociaux : hommes religieux, hommes laïcs, femmes et enfants. L'influence clarénienne est notamment explicitée par l'ajout de deux traités à son nom. De plus, il ne faut pas oublier que Jean de Salerne a été le responsable de la compilation de l'*Epistolarium* de Clareno, ce qui montre encore une fois l'importance de l'héritage clarénien chez les Spirituels augustiniens qui ont formé la base du mouvement d'observance de l'ordre. Maintenant que nous avons vu le contexte religieux dans lequel la spiritualité de Simone Fidati s'est développée et l'influence de cette dernière au sein de l'Ordre augustinien, il convient de se tourner vers les implications sociales de sa direction spirituelle.

DEUXIÈME PARTIE

ÉVANGÉLISER LA SOCIÉTÉ : L'ANCRAGE SOCIAL DU PROJET SPIRITUEL DE SIMONE FIDATI

Au cours de la première partie de la thèse, le rôle central d'Ange Clareno a été mis en relief afin de mieux comprendre comment Simone Fidati a élaboré sa pensée théologique. En continuité avec l'intention de son maître, le projet spirituel de Simone consistait à évangéliser le plus grand nombre de chrétiens possible en leur inculquant un mode de vie évangélique conforme aux enseignements du Christ. À l'image de ce qu'avait déjà entrepris Pierre de Jean Olivi à Narbonne, Fidati ouvrait l'élection divine à toute personne, indépendamment des statuts sociaux ou religieux. La question qu'il convient maintenant de poser est celle des modalités de la diffusion du message de Simone dans la société, à savoir comment l'information est adaptée aux différents publics du prédicateur. Nous verrons ainsi dans quelle mesure la spiritualité fidatienne était ancrée dans la société urbaine de l'Italie centrale de la première moitié du XIV^e siècle.

Cette partie sera divisée en trois chapitres, chacun étant dédié à l'un des trois publics principaux de Simone Fidati : les simples, les communautés religieuses et les hommes politiques. Ce qui relie ces trois groupes est leur contexte urbain, les cités de l'Italie centrale. Au chapitre 6, la notion de théologie vernaculaire sera mise en avant pour caractériser l'enseignement de Simone Fidati. L'idée est de démontrer que l'enseignement théologique fidatien était profondément ancré dans sa société et répondait à des besoins locaux. Dans ce même chapitre, il sera donc question de distinguer le public visé par cette théologie vernaculaire, public identifié comme celui des simples. Il conviendra de préciser que la simplicité n'équivaut pas seulement à un niveau d'éducation : c'est aussi une disposition spirituelle face à la connaissance. De

fait, le simple n'est pas strictement celui qui ignore le latin, c'est surtout celui qui cherche à se laisser guider vers Dieu de manière directe, sans errance ni remise en question. Si Fidati fait la distinction entre ceux qui doivent écouter le message divin et ceux qui peuvent l'enseigner, l'accès à la religion, conçue comme la communion avec la divinité, est ouvert à tous. Ainsi, on verra au chapitre 7 que Simone travaille à régulariser des communautés de femmes comme des communautés d'hommes afin qu'ils puissent vivre dans la *religio*, c'est-à-dire vivre la discipline religieuse sous une règle officiellement reconnue par l'Église. En effet, Simone Fidati participe à la fondation d'une communauté pour ex-prostituées et d'une autre pour les veuves ; puis à celle d'une communauté d'hommes qui vivaient auparavant en situation irrégulière, c'est-à-dire sans règle établie, et donc susceptibles d'être visés par l'inquisition. Dans chaque cas, il s'agit de personnes vivant dans les marges de la société, les premières concernées par le projet spirituel de Simone. Dans le cadre de la communauté religieuse, le message évangélique n'a pas la même portée : les frères ou les sœurs vivent leur dévotion de manière constante, contrairement aux fidèles demeurés dans le monde séculier, qui doivent concilier les nécessités de la vie économique et politique avec celles de la vie spirituelle. Il conviendra donc d'être attentif à ces différences. Enfin, au chapitre 8, il sera question de la manière dont Simone Fidati politise son message afin de mobiliser tous ceux qui disposent d'une voix dans l'arène politique des cités de l'Italie centrale. Nous porterons une attention particulière à l'aspect juridique donné à son projet de société chrétienne, exprimé en tant qu'*urbanitas*, terme apte à capter l'attention des dirigeants des communes toscanes.

CHAPITRE V

UNE THEOLOGIE VERNACULAIRE ?

Dès le début de la *Vita*, Jean de Salerne précise que Simone Fidati n'était ni *lector* ni *magister*, mais qu'il n'était qu'un *simplex frater*. Au-delà de la profession d'humilité, cette indication implique que Fidati évoluait en dehors de tout cadre institutionnel d'enseignement. Il ne déclamait pas ses sermons devant un public universitaire comme Gilles de Rome ou encore Bonaventure. En lien avec cette situation, ce chapitre vise à caractériser l'enseignement théologique de Simone Fidati par le concept de théologie vernaculaire. En effet, il proposait dans ses textes une réflexion théologique globale destinée à un public « vernaculaire », c'est-à-dire un public non exclusivement latin et masculin comme l'était celui des écoles ou des monastères, et il enseignait sa doctrine en tant que « simplex frater ». Recourir à un tel concept nécessite avant tout de définir ce qui est entendu par « vernaculaire ». Terme provenant de la sociolinguistique, une langue dite vernaculaire s'oppose souvent à une langue dite véhiculaire, soit une langue servant de moyen de communication entre les populations aux dialectes maternels différents⁴⁰³. Selon cette opposition, le latin médiéval est une langue véhiculaire alors que le toscan est une langue vernaculaire. Ce qui est proposé ici consiste à reprendre le concept linguistique de la vernacularité (c'est-à-dire l'état auquel fait référence l'adjectif « vernaculaire », à savoir, ce qui est « indigène » ou « domestique ») et de l'appliquer à la théologie. En calquant la définition linguistique de diglossie, la diglossie théologique proviendrait de l'opposition entre une théologie formelle et prestigieuse (la théologie scolastique) et

⁴⁰³ Gabriel Manessy, « Vernacularité, vernacularisation », dans Didier de Robillard et Michel Beniamino (dir.), *Le français dans l'espace francophone*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 407-416 (p. 407) ; aussi Benoît Grévin, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Seuil, 2012, p. 394.

une théologie informelle et commune (l'activité pastorale). Ainsi, en référence au mécanisme sociolinguistique de vernacularisation développé par le linguiste Gabriel Manessy, on pourrait affirmer que le développement d'une théologie vernaculaire suppose une situation de type diglossique, entre « un groupe dominant détenteur légitime de la variété haute et des gens qui occupent une position sociale non prévue par l'idéologie commune, mais qui se distinguent néanmoins des groupes inférieurs »⁴⁰⁴. Dans ce contexte, la vernacularisation se produit lorsque le second groupe prend conscience de ses spécificités et les assume sans pour autant les ériger en système. On peut dès lors considérer les théologiens universitaires comme les détenteurs légitimes de la variété haute de la théologie, et les théologiens vernaculaires comme ceux occupant une position sociale non prévue par l'idéologie commune. En effet, la difficulté de définir ce dernier groupe relève du fait qu'au Moyen Âge central, la théologie est définie par une appartenance institutionnelle et une formation universitaire. L'objectif de ce chapitre est donc de vérifier dans quelle mesure le savoir de Simone Fidati s'insère dans la catégorie de théologie vernaculaire.

À cette fin, il importe tout d'abord d'effectuer un survol historiographique concernant ce concept tout récent. Par la suite, dans le but de définir le public auquel s'adresse la théologie de Simone Fidati, il conviendra de procéder à une analyse sémantique des mots « simplex » et « vulgaris » tels qu'ils apparaissent dans son œuvre. Cela nous amènera à définir la théologie vernaculaire comme un enseignement théologique non institutionnel, particulièrement en demande auprès des laïcs. Enfin, dans la perspective où cette pratique scientifique (de *scientia*, connaissance) se définit avant tout par son contexte social immédiat et par son mode de communication, nous regarderons l'exemple du public local florentin et de Thomas Corsini afin d'explorer les diverses manières par lesquelles s'exprime cette théologie et comment elle est conditionnée par un contexte social précis.

⁴⁰⁴ Cf. Gabriel Manessy, « Vernacularité, vernacularisation », *op. cit.*, p. 414.

5.1 De la théologie vernaculaire ?

Le terme « théologie vernaculaire » sort de l'ombre grâce à deux publications anglophones parues en 1994 et 1995. Bernard McGinn l'utilise d'abord dans le cadre d'une étude sur la relation entre Maître Eckhart et les béguines⁴⁰⁵, puis Nicholas Watson y recourt pour désigner la production intellectuelle en moyen anglais⁴⁰⁶. Le terme remporte un succès indéniable dans le champ des études littéraires anglophones, comme en témoigne une notice dans le volume « Middle English » de la collection *Oxford Twenty-First Century Approaches to Literature*⁴⁰⁷.

Dans le sillage de son article, Bernard McGinn reprend le concept pour l'associer à ce qu'il appelle le « new mysticism »⁴⁰⁸. Il définit le nouveau mysticisme comme un phénomène émergeant au XIII^e siècle qui se caractérise par une démocratisation et une sécularisation des affaires de la foi. Par démocratisation, Bernard McGinn entend qu'il était devenu pratiquement (et non plus seulement théoriquement) possible pour tous les chrétiens (incluant les *laici*) d'expérimenter la présence immédiate de Dieu. Par sécularisation, il soutient que la vie monastique n'était plus la condition nécessaire pour atteindre une telle grâce : Dieu pouvait tout aussi bien être rencontré dans le siècle, dans l'expérience quotidienne des hommes et des femmes non liés à un ordre religieux. Cette nouvelle mystique a donc pris la forme d'une théologie qu'il qualifie de vernaculaire, comprise comme le

⁴⁰⁵ Bernard McGinn, « Introduction : Meister Eckhart and the Beguine Mystics in the Context of Vernacular Theology », dans *Idem* (dir.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics : Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite de Porete*, New York, Continuum, 1994, p. 1-14.

⁴⁰⁶ Nicholas Watson, « Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England : Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arendel's Constitutions of 1409 », *Speculum*, 70, 4, 1995, p. 822-865.

⁴⁰⁷ Vincent Gillespie, « Vernacular Theology », dans Paul Strohm (dir.), *Oxford Twenty-First Century Approaches to Literature : Middle English*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 401-420.

⁴⁰⁸ Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism : Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York, Crossroad, 1998, p. 13.

prolongement de la théologie monastique et scolastique ; c'est une actualisation d'une compréhension de la foi établie selon une matrice linguistique qui n'est pas celle du latin et qui n'est pas nécessairement rattachée aux écoles ou aux cloîtres⁴⁰⁹. De plus, ce n'est pas une théologie limitée à des genres littéraires spécifiques : elle peut être exprimée autant par la poésie, les traités, les lettres, les sermons vernaculaires, l'exégèse latine et même l'iconographie. Toujours selon McGinn, l'utilisation d'une langue de rédaction vernaculaire n'est pas un critère de définition. En effet, on peut y inclure des textes produits dans une forme de latin qui reflète les préoccupations vernaculaires. Il prend en exemple François d'Assise, dont les écrits n'émanent pas d'un esprit scolastique ni d'une pensée monastique traditionnelle, mais transmettent néanmoins une vision théologique présentée dans une nouvelle façon « vernaculaire » d'utiliser le langage⁴¹⁰. Cela signifie donc que si le latin n'était plus adéquat, il demeurerait néanmoins nécessaire, comme en témoignent les nombreuses traductions du vernaculaire au latin⁴¹¹. Enfin, une dernière caractéristique de la théologie vernaculaire telle que conçue par McGinn est qu'elle s'obtient d'une autorité *ex beneficio* (de la grâce), alors que traditionnellement l'autorité provient *ex officio* (du statut). Ce n'est donc pas une théologie officielle, liée au statut de théologien acquis au terme d'un cursus scolaire. Il s'agit plutôt d'une théologie informelle, une théologie du dialogue entre latin et vernaculaire, entre hommes et femmes⁴¹².

De son côté, Nicholas Watson développe l'idée de théologie vernaculaire en lien avec la culture religieuse de langue anglaise de la fin du Moyen Âge. Il considère cette notion comme étant « fourre-tout », car elle inclut en principe toute forme d'écrits, de sermons ou même de pièces de théâtre qui visent à communiquer de l'information théologique aux audiences les plus diverses, et ce, des méditations sur la Passion les plus scrupuleusement orthodoxes jusqu'aux polémiques lollardes les

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁴¹¹ Bernard McGinn, « The Changing Shape of Late Medieval Mysticism », *Church History*, 65, 2, 1996, p. 197-219 (p. 210).

⁴¹² McGinn, *The Flowering of Mysticism...*, *op. cit.*, p. 23

plus subversives⁴¹³. Watson préfère ce terme à ceux de théologie populaire, dévotionnelle, pastorale, mystique ou affective afin de contrebalancer l'aura d'ésotérisme (*sic*) entourant ces derniers. De plus, il souhaite attirer l'attention sur le contenu spécifiquement intellectuel des textes religieux vernaculaires, souvent traités avec condescendance par rapport aux textes latins. De fait, la définition donnée par Nicholas Watson est exclusivement liée aux écrits vernaculaires en moyen anglais. Il la revisite toutefois quelques années plus tard dans un article rédigé conjointement avec Fiona Somerset, dans lequel ils en font un pont entre les divisions linguistiques et culturelles⁴¹⁴. Il ouvre ainsi sa définition aux textes latins, rejoignant ainsi la définition proposée par McGinn. Plus récemment, Eliana Corbari a repris cette idée dans un livre sur les sermons dominicains et la pastorale féminine en Italie dont le titre est justement *Vernacular Theology*⁴¹⁵. Corbari fait du caractère relationnel le point central de sa définition du concept : c'est une communauté de discours dans laquelle les hommes et les femmes, les clercs et les laïcs partagent leurs aspirations religieuses⁴¹⁶. Selon Corbari, puisque les adjectifs « dévotionnel », « mystique » et « affectif » sont souvent appliqués à des textes écrits pour ou par des femmes, utiliser le terme « théologie vernaculaire » permet de mettre en valeur l'intérêt du lectorat féminin pour des textes qui ne sont pas dénués de tout contenu intellectuel. La différence entre les types de théologie n'est donc pas une question de statut (vernaculaire pour laïcs, latine pour clercs), mais de public. De plus, il convient de remarquer que la théologie vernaculaire est nécessairement plurielle, car ses applications changent constamment selon les contextes et elle se développe sans ancrage institutionnel servant à la standardiser.

⁴¹³ Nicholas Watson, « Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England... », *op. cit.*, p. 823-825, n. 4.

⁴¹⁴ Fiona Somerset et Nicholas Watson, « Preface », Idem (dir.), *The Vulgar Tongue : Medieval and Post Medieval Vernacularity*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2003, p. XI.

⁴¹⁵ Eliana Corbari, *Vernacular theology : Dominican sermons and audience in late medieval Italy*, Berlin, DeGruyter, 2013.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

En considérant la définition du mot *vernaculaire* désignant « ce qui est propre à un pays, à ses habitants », le concept de théologie vernaculaire semble donc pouvoir être appliqué à l'enseignement de Simone Fidati. En effet, sa théologie n'avait pas d'attache institutionnelle, répondant plutôt aux besoins de sa communauté immédiate, hommes ou femmes, laïcs ou religieux. De plus, son enseignement a été transmis sous diverses formes littéraires : que ce soit le sermon, la lettre, le traité, le poème ou la règle. Enfin, Simone tient son autorité de la grâce divine, tel qu'on l'a vu au chapitre 4, bien qu'il l'ait aussi par son office sacerdotal. Si le terme vernaculaire sous-entend la communication *en langue vernaculaire*, une théologie vernaculaire peut aussi être communiquée en latin, du moment qu'elle est d'abord élaborée dans un contexte local, selon une matrice linguistique vernaculaire. L'expression latine est alors un moyen d'universaliser un enseignement d'abord conçu pour un public spécifique : cette théologie est encore vernaculaire, mais son utilisation devient universelle. À l'inverse, les scolastiques écrivent à l'intention de l'ensemble de l'Église. Ils participent à la construction d'une doctrine a priori universaliste qui doit pouvoir être appliquée également, partout dans la chrétienté. Bien qu'elle soit avant tout pastorale et didactique, une théologie vernaculaire peut néanmoins dériver d'un magistère officiel. En effet, comme le soutient Sylvain Piron, la structure de cette forme théologique découle de la théologie institutionnelle et scolastique qui est la seule habilitée à déterminer ce qu'il est possible de dire au sujet de la religion. Le primat de cette dernière demeure ainsi incontesté en ce qui concerne la définition normative de la foi⁴¹⁷. Toutefois, Piron considère que l'hyperspécialisation de la théologie scolastique peut être comptée comme une des causes de l'apparition des théologies vernaculaires qui ont cherché à renouveler le projet d'un savoir englobant. C'est donc à la fois par opposition au monde des écoles et par son influence qu'une théologie vernaculaire voit le jour.

⁴¹⁷ Sylvain Piron, « Marguerite, entre les béguines et les maîtres », dans Sean L. Field, Robert E. Lerner et Sylvain Piron (dir.), *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, Paris, Vrin, 2014, p. 69-101 (p. 78).

Le *De gestis Domini Salvatoris* est un bon exemple de cette circularité entre langue latine et langue vernaculaire, représentative d'une théologie vernaculaire. En effet, s'il y a une chose sur laquelle l'ensemble des chercheurs qui ont travaillé sur Simone Fidati s'accorde, c'est que le *De gestis* reprend la matière de sa prédication. Dans la préface rédigée par Jean de Salerne, il est indiqué que Simone entame son travail le 6 septembre 1338 à Rome sur la requête de son ami Thomas Corsini, mais qu'il est mort avant de pouvoir le relire, l'organiser et compléter la rédaction de certains traités⁴¹⁸. Il est dès lors fort probable que ce soit Jean lui-même qui ait terminé le travail éditorial. Comme Jean l'indique dans la *Vita*, Simone aurait composé son texte *memorialiter*, sans aucune autre référence que la Bible. Sans prendre cette affirmation au pied de la lettre pour autant, il est néanmoins probable que Fidati ait pu rédiger son texte de mémoire car il tirait sa matière de sermons déjà prononcés. De plus, dans la version en vernaculaire toscan du *De gestis* réalisée par Jean de Salerne, le traducteur indique dans son prologue avoir accompli ce travail pour les filles en Christ de Fidati « désireuses de lire et d'avoir en continuellement en tête quelques paroles de l'Évangile comme le mon père le frère Simone da Cascia les a prêchées et comme il me les a laissées par écrit »⁴¹⁹. Le lien est entre la prédication de Simone et l'écriture du *De gestis* est manifestement directe. En outre, la mise par écrit de sermons était une pratique relativement courante à Florence, souvent sous la forme d'une *reportatio*, soit l'enregistrement par un tiers. Conformément à la pratique répandue, Fidati a choisi de rédiger le *De gestis* en latin, le langage de la Bible, car cette langue offrait une plus grande stabilité linguistique. La circularité entre latin et

⁴¹⁸ *De gestis, Praefatio*, vol. 1, p. 3 : « Quem librum ipse incepit ad instantiam et petitionem sui carissimi amici Thomae de Corsinis de Florentia legum doctoris anno domini MCCCXXXVIII die sexta mensis Septembris apud urbem Romam. Sed ibidem anno domini MCCCXLVII in vigilia ascensionis domini infirmatus et sequenti anno die secunda Februarii defunctus nec ipsum librum relegere et ordinare vel corrigenda corrigere, si qua essent, nec in aliquibus tractatibus ipsius libri proficere potuit aut complere ».

⁴¹⁹ *Esposizione volgare de' vangeli*, Prologue, p. 2 : « vedendo alcune persone figliuole in Cristo del mio padre frate Simone da Cascia [...], affamate e desiderose di leggere e avere continuamente alcune parole del vangelio secondo ch'egli le predicò e lassò a me iscritte per lettera ».

vernaculaire demeure le fait essentiel derrière la rédaction du *De gestis*. En effet, un sermon latin peut autant être la traduction d'un discours vernaculaire, qu'un sermon vernaculaire peut traduire des pensées latines⁴²⁰. De fait, l'œuvre a clairement été pensée comme un tout : ce n'est pas une simple compilation. Les quatorze premiers livres retracent les gestes et paroles de la vie de Jésus ainsi que des personnes qui lui sont liées. Le livre initial aborde la nativité, le deuxième Marie, le troisième Jean Baptiste et le quatrième commente les épisodes principaux de la vie du Christ jusqu'à celui où il pardonne la femme adultère dans le temple (Jean 8). Ces livres proposent des chapitres reprenant la structure du sermon, mais comprennent aussi des chapitres-traités plus spéculatifs à l'image du *De obeodientia* et du *De iustitia Dei*. Les cinq livres suivants ciblent des thématiques particulières : le livre cinq porte sur les miracles, le livre six sur les paraboles, le livre sept sur les analogies (*similitudines*), le livre huit sur les vices et le livre neuf sur les vertus. Leur matière semble être directement tirée de ses sermons puisque les chapitres sont généralement construits à partir d'un verset unique, suivant une *divisio textus* qui se rapproche de celle proposée dans les *artes praedicandi*. De plus, dans le livre huit sur les vices, Jean de Salerne a cru opportun d'insérer deux traités spécifiques : un sur la manière dont procède le pécheur et comment il peut se retourner vers Dieu (*Tractatus de processu peccatoris et eius reversione ad Deum*) et un second sur le mal (*Tractatus de malo*). Les trois livres suivants traitent des discours de Jésus : le livre dix est dédié au sermon sur la montagne, le livre onze aux discussions (*disputationes*) et le livre douze au discours après la Cène. Enfin, les livres treize sur la Passion et quatorze sur la Résurrection reprennent un mode d'exposition plus historique, suivant l'ordre chronologique des événements. Quant au livre quinze projeté, *De fine hominum*, il aurait sans doute consisté en un commentaire sur l'Apocalypse mais à la place, Jean de Salerne a

⁴²⁰ Sur la question du langage de la prédication, voir Carlo Delcorno, « The Language of Preachers: Between Latin and Vernacular », *The Italianist*, 15, 1995, p. 48-66 ; et Franco Morenzoni, « Les prédicateurs et leurs langues à la fin du Moyen Âge », dans Peter von Moos (dir.), *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jahrhundert). / Entre Babel et Pentecôte. Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIIIe-XVIe siècle)*, Münster, Lit Verlag, 2008, p. 501-517.

regroupé trois traités à saveur politique : le *Tractatus de iustitia christiana*, le *Tractatus de iusto iure dominii et moribus dominandi* et le *Breviliter de amicitia christiana*. Il sera question du genre du *De gestis* plus en profondeur au chapitre 9, mais notons pour le moment ce fait déterminant : c'est un texte rédigé sur la base d'une matière théologique préalablement élaborée selon une matrice linguistique vernaculaire puis exprimée en toscan lors de prêches.

Pour bien comprendre la vision que Simone Fidati a de son propre enseignement, il importe de regarder comment il définit la fonction du « theologus ». Dans le *De gestis*, Simone aborde cette question lorsqu'il commente les paroles de Jésus disant : « quiconque entend ces paroles que je dis et ne les met pas en pratique sera semblable à un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable » (Mt 7,26-27). Cela amène Fidati à définir le fondement de toute connaissance par sa finalité, par l'intention de la mettre en pratique :

Toute science a une fin. La fin de la science est pareille au mode selon lequel elle s'acquiert : telle science, telle fin. La fin de la rhétorique est de devenir rhétoricien comme la fin de l'arithmétique est d'être mathématicien, et ainsi il peut en être dit du reste. La fin de celui qui apprend et de celui qui écoute peut être différente de la fin de la science dans l'intention et l'action. Or souvent, la fin de la science et celle de l'étudiant est une et identique. Mais rejetons les écoles aristotéliennes et platoniciennes, même si elles pourraient nous offrir plusieurs bonnes choses, et n'y recherchons pas l'intention de la science ni celle de l'étudiant. Retournons aux écoles du divin philosophe supérieur et surintelligible qui nous enseigne surnaturellement, aux écoles du Christ qui nous enseigne. La théologie n'a rendu aucun homme bienheureux sans qu'elle soit exprimée en acte. Paul n'est pas devenu un théologien bienheureux parce qu'il savait, mais parce qu'il faisait ce qu'il savait et enseignait. [...] La fin de toute science est de faire.⁴²¹

⁴²¹ *De gestis, Octavus liber De vitiis a salvatore reprehensis*, ch. 11, vol. 4, p. 23-24 : « Habet omnis scientia finem. Finis scientiae semper est idem eodem modo se habens, et qualis est scientia, talis est finis eius. Rhetoricae finis est rhetoricum efficere, ac etiam arithmeticae arithmeticum et simile est de reliquis dicere. Docentis vero et audientis finis per intentionem et actionem a fine scientiae potest esse diversus. Saepe vero scientiae atque addiscentis finis est unus atque idem. Sed dimittamus Platonicas atque Aristotelicas scholas, quamvis multa nobis bona possent conferre, nec intentionem scientiae seu addiscentium perscrutemur, redeamus in scholas supernalis, sueprintelligibilis, supernaturaliter

Ainsi, le théologien suprême, l'apôtre Paul, est fait théologien puisqu'il met en pratique ce qu'il sait. Comme l'explique Simone, un véritable théologien acquiert son savoir à l'école du Christ plutôt que dans les écoles où sont enseignés les philosophes païens comme Platon et Aristote. La science que pratique Fidati est donc en quelque sorte une théologie appliquée. On remarque ici deux des caractéristiques importantes du mouvement spirituel : le rejet des études séculières et la mise en pratique des enseignements évangéliques, en opposition à la vaine spéculation. On est ici bien loin de la manière dont se considèrent les théologiens scolastiques, qui se targuent de pratiquer une théologie scientifique, une théologie spéculative qui peut être vue comme étant très distante des préoccupations quotidiennes des chrétiens⁴²². Il ne s'agit pas toutefois de critiquer l'érudition et la connaissance livresque. C'est plutôt le système de savoir qui est l'objet de critiques, car son affectation sociale était différente et jugée inutile dans le cadre d'une économie du salut. Ainsi, la relation entre les deux mondes de savoir se conçoit sous forme de différenciation plutôt que de subordination⁴²³. En effet, elle demeure une théologie qui demande une grande érudition afin d'éviter les erreurs de lecture de la Bible. C'est pour cette raison que dans la *Vita Simonis*, Jean de Salerne insiste fortement sur la vaste culture de Simone Fidati, bien qu'il n'ait pas longuement fréquenté les écoles. On voit dès lors que, même si une théologie vernaculaire comme celle de Fidati se construit contre le savoir scolastique, elle demeure une forme d'érudition qui s'abreuve bien souvent aux mêmes sources, malgré leurs différences de public et d'intention.

docentis divini philosophi, docentis nos Christi. Non enim theologia beatum aliquem fecit, nisi redacta fuisset in actum. Nec enim Paulus summus theologus beatus factus est, quia scivit, sed quia fecit, quod scivit et docuit. [...] Omnis scientiae finis est facere. »

⁴²² Comme le fait remarquer Catherine Koenig-Pralong, l'enseignement de la théologie scolastique se fait dans un lieu fermé, interdit aux laïcs et aux femmes, et en dépit d'une certaine diversité des genres littéraires, le commentaire et la dispute sont les formes typiques de la scolastique. cf. *Id.*, *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011, p. 294.

⁴²³ Klaus Schreiner, « Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft : religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation », *Zeitschrift für historische Forschung*, 11, 1984, p. 257-354 (p. 268-270).

L'appellation de théologie vernaculaire suppose donc un caractère non institutionnel, un mode de fonctionnement conversationnel qui brise les frontières entre les statuts sociaux. Cette appellation renvoie aussi directement à un enracinement dans un terreau vernaculaire, dans une culture fondée sur une matrice linguistique locale qui structure la pensée même lorsqu'elle est exprimée en latin. En ce sens, il ne peut être question d'une théologie uniforme, ou d'un « courant théologique » comme le serait la théologie de la piété⁴²⁴. C'est un phénomène nécessairement pluriel qui se manifeste d'autant de manières qu'il y a de cultures.

5.2 *Simplici et vulgari*

À Florence, les foules venant écouter les prêches de Fidati étaient nombreuses et diversifiées. Simone avait entre autres l'oreille du *popolo minuto*, un groupe social ayant une éducation suffisante pour être concerné par les enjeux spirituels soulevés par les prédicateurs, notamment celui de l'éventualité de la fin du monde. Comme on l'a vu au chapitre 3, c'est dans ce contexte de très forte demande spirituelle qu'il a rédigé en 1333 l'*Ordine della vita cristiana*, œuvre qui, pour reprendre les mots de Jean de Salerne, est destinée aux gens simples et écrite en langue vernaculaire (*pro simplicibus vulgariter compilatus*). Afin de mieux comprendre qui sont ces gens simples à qui Simone Fidati s'adresse et qu'est-ce qu'écrire *vulgariter* implique par rapport au public de l'œuvre, regardons ce que Simone Fidati entend par *simplex* et *vulgaris*.

⁴²⁴ Concept développé par Berndt Hamm, la théologie de la piété subordonne toute la matière théologique traditionnelle à la poursuite du salut de l'âme. Associée aux auteurs du XV^e siècle comme Jean Gerson, Thomas à Kempis et Johannes von Staupitz, c'est une théologie vulgarisée, dénuée de complexité, axée sur la pratique religieuse, cf. « Frömmigkeit als Gegenstand theologiedeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 74, 1977, p. 464-497.

En théorie, l'homme simple de Fidati correspond à la figure de Job. C'est un homme droit, craignant Dieu et fuyant le mal (Job 1,1)⁴²⁵. C'est donc une image essentiellement positive : l'homme simple mène une vie humble et maintient une rectitude morale qui favorise le salut de l'âme. Cette disposition est donc pour lui essentielle à la bonne progression spirituelle⁴²⁶. Voici comment Simone définit la notion :

Cette simplicité en laquelle Dieu doit être recherché repousse donc les intentions doubles et les affections et curiosités multiples, tendant seulement vers Dieu. La simplicité tend vers Dieu, qui est la fin de toute chose, et en ces choses qui sont continuellement dirigées vers lui. La simplicité du cœur est alors l'intention invariable de l'âme formant l'invariable recherche du bien le meilleur, parfait et suprême, qui est Dieu seul. Nous appelons également simplicité la rectitude de l'esprit et la constance bien droite de la sainte affection.⁴²⁷

La simplicité consiste en la recherche de Dieu sans compromis, c'est une concentration totale de l'esprit sur un objectif unique. Elle est une disposition morale en ce que le mouvement de l'âme doit tendre vers Dieu selon une bonne intention, sans perturbation, c'est-à-dire sans porter attention aux tentations risquant de faire dévier l'âme de sa rectitude. Comme nous le verrons dans la troisième partie de la thèse, la bonne orientation des mouvements de l'âme que sont les émotions est ce qui permet l'atteinte du salut. Il s'agit donc aussi d'une disposition affective. Au contraire d'une définition négative de la simplicité qui recoupe la naïveté, Simone Fidati en fait une notion positive car elle implique l'unité avec la volonté divine et représente une voie directe vers le salut :

⁴²⁵ *De gestis, Septimus liber De similitudinibus*, ch. 6, vol. 3, p. 265.

⁴²⁶ Pour un tour d'horizon de la notion, voir Carolin Oser-Grote, « *Simplicitas evangelica. 'Einfachheit' als Norm und Methode im Leben und Werk des Simon Fidati von Cascia* », *Augustiniana*, 54, 2004, p. 719-743.

⁴²⁷ *De gestis, Sextus liber De parabolis*, ch. 1, vol. 3, p. 21 : « *Simplicitas ergo illa, in qua quaerendus est deus, duplicitem intentionis et multiplicitem affectionis et inquisitionis repulit, tantum tendens in deum, qui finis est omnium, et in ea, quae incunctanter diriguntur in eum. Est igitur simplicitas cordis invariabilis intentio animae invariabilem inquisitionem formans optimi et perfecti atque summi boni, quod solum deus est. Necnon et simplicitatem dicimus quandam rectitudinem mentis et inobliquatam consistentiam sanctae affectionis* ».

Entre toutes les vertus, la meilleure est la simplicité chrétienne : « celui qui marche dans la simplicité, marche avec assurance, mais celui qui prend des voies tortueuses sera découvert » (Prov. 10,9). Il est aussi écrit : « La simplicité des hommes justes les dirige, puisque les justes n'ont pas de voie plus sûre et plus directe que de marcher avec simplicité » (Prov. 11,3). Le bienheureux Job est donc appelé « simple et droit » (Job 1,1), il est simple parce que droit, et droit, car il marche dans la simplicité du cœur auprès du Seigneur.⁴²⁸

S'inspirant de références bibliques et de la figure de Job, Simone Fidati voit dans la simplicité un mode de progression spirituelle. On marche (*ambulare*) directement (*rectus*) vers un objectif avec assurance et une confiance totale en Dieu et, tel Job, il convient de se soumettre à sa volonté dans l'obéissance parfaite. Sans surprise, on retrouve ici le primat de l'obéissance, vertu si chère à Simone, condition première de la vie simple.

Une seconde figure de simplicité est celle des bergers auxquels est annoncée la naissance du Christ. Lieu commun de la littérature exégétique, les bergers représentent le peuple juif alors que les mages représentent l'élite intellectuelle païenne⁴²⁹. Dans la droite lignée de la tradition faisant des bergers des simples d'esprit, Fidati déclare que Dieu s'est d'abord adressé à eux précisément en raison de leur simplicité :

Ces pasteurs ne veillaient pas sur la naissance nouvellement révélée [du Christ] ni ne pensaient à annoncer l'humain divin ou le divin humain. Ils n'avaient pas l'intelligence des choses élevées, ils ne s'attendaient pas non plus alors à ce qu'accomplissent les prophéties sur le Fils de Dieu, ils vivaient dans la simplicité du cœur, menant soigneusement leur charge pastorale dans la pureté de la loi. Ceux qui avaient ainsi vécu selon la loi méritèrent d'être les premiers sur terre à avoir connaissance de la naissance du Christ. [...] Le Dieu

⁴²⁸ *De gestis, Septimus liber De similitudinibus*, ch. 6, vol. 3, p. 265-266 : « Optima est in virtutibus christiana simplicitas (Prov 10,9) : Nam qui ambulat simpliciter, ambulat confidenter, qui autem depravat vias suas, manifestus erit. Et alibi scriptum est (Prov 11,3), quod simplicitas iustorum dirigit eos, quia non est securior et directior via iustis, quam in simplicitate ambulare. Et beatus Job simplex et rectus appellatus est (Jb 1,1). Ideo simplex, quia rectus, ideo rectus, quia in simplicitate cordis coram domino ambulavit ».

⁴²⁹ Nicole Bériou, Gérard Billon, Gilbert Dahan et Sever J. Voicu (dir.), *Les mages et les bergers*, Paris, Cerf, 2000, p. 67-77.

simple né dans la chair, mais non conçu dans la chair, a voulu se faire connaître en premier des simples d'esprit, puisque chez les simples, son enseignement est plus facilement et rapidement inculqué, sans multiplier les arguments de la foi⁴³⁰.

En plus d'être une disposition morale et affective, la simplicité est aussi une attitude intellectuelle qui doit être comprise dans le cadre de la polémique qu'entretient Simone Fidati envers la théologie scolastique. Le simple ne recherche ni le débat ni le prestige prophétique ; il n'accomplit que son devoir de pasteur et cherche seulement à mener ses ouailles de la manière la plus directe vers Dieu, à l'image des bergers. L'opposition entre la connaissance simple et la connaissance complexe des scolastiques est notamment exprimée par Simone lors d'une diatribe contre le mot « *utrum* » :

En outre il y a eu un grand nombre de docteurs qu'on appelle catholiques et dont je ne sais pas s'ils l'ont vraiment été. Il apparaît que par la nouveauté de leur expression, en mêlant la nature à la théologie supérieure et les œuvres philosophiques, historiques et poétiques à la divine Écriture, ils font des exercices de voltige pour eux-mêmes. Ce qui est certain, ils le mettent en doute à coups de « est-ce que ». [...] Ce qui n'a jamais pu et ne pourra jamais être prouvé par la raison humaine, ils se démènent pour le comprendre avec des « est-ce que », et avec des « est-ce que » ils pervertissent l'esprit simple des fidèles. Ils utilisent le syllogisme et semblent incapables de s'exprimer autrement qu'avec des « est-ce que ». Leur science de l'Écriture n'est ni pure, ni simple, ni nécessaire, mais ils sont d'accord pour exister par le « est-ce que »⁴³¹.

⁴³⁰ *De gestis, Primus liber De mysteriis Verbi*, ch. 5, vol. 1, p. 35-36 : « Non vigilabant hi pastores super nova nativitate revelata, nec divine humana, humane divina declarari cogitabant, non alta sapientes, non nunc prophetias impleri de dei Filio exspectabant, sed vivebant in simplicitate cordis, in puritate legis agentes sollicitate officium curae pastoralis. Qui sic in lege vixerant, ut primi Christi notitiam excepta partente in terris habere meruerunt. [...] Simplex deus natus in carne non cum carne compositus mente simplicibus primum innotescere voluit, quoniam cum simplicibus sermocinatio eius (Prov. 3,32) et non multiplicatus intellectus fidei subditur citius atque facilius ».

⁴³¹ *De gestis, Octavus liber De vitiis a salvatore reprehensis*, ch. 18, vol. 4, p. 52 : « Multi etiam doctores appellati catholici nomine atque fuerunt, nescio si animo exstiterunt, novitate loquendi, miscendo cum supernali theologia naturam, cum scriptura divina philosophicam, historicam atque poeticam, sibi ipsis supervolitare sunt visi, et quod est certum, in dubium revocantes per *utrum* [...]. Et quod humana ratione non potuit atque poterit inveniri, comprehendere satagentes per *utrum*, simplices fidelium mentes pervertentes per *utrum*. Et syllogistica forma utentes videntur nescire loqui, nisi per

Le terme scolastique d'*utrum* sert à soulever une interrogation via une dualité, c'est donc un mot directement opposé à la simplicité. Ainsi, Fidati établit une conjonction entre mode de connaissance et mode d'expression⁴³². En effet, un mode d'expression invoquant de multiples explications et plusieurs options concurrentes ne sert qu'à mélanger ceux désirant vivre une vie morale ordonnée ; pour Fidati, les questions vaines subvertissent le cœur des simples⁴³³. La complexité de la vie était un important facteur d'angoisse sociale, particulièrement dans la Florence des années 1330. Ainsi, lorsque survient une catastrophe naturelle comme l'inondation de l'Arno en 1333, Simone ne cherche pas à fournir des explications complexes au désastre, mais se contente plutôt de souligner l'unique facteur digne de mention : la justice divine. Les Florentins ont déplu à Dieu, Dieu les a punis. Cette explication, simple et moralisante, a la vertu de diriger les âmes vers la charité et de stimuler leur dévotion en leur faisant prendre conscience de la toute-puissance divine. Cette façon simple d'appréhender les aléas de la nature permet de se concentrer sur ce qui importe réellement : le salut de l'âme. À Florence, cette forme de connaissance est concurrencée par l'esprit critique des intellectuels formés dans les écoles⁴³⁴. En effet, comme nous le rapporte le chroniqueur florentin Giovanni Villani, un débat (*grande questione*) fut organisé afin de déterminer si l'inondation de 1333 était le fruit d'un

utrum. Puram et simplicem et necessariam scripturae scientiam non habentes, additis syllogismis conveniunt apparere per utrum ». Je remercie Patrick Henriet de m'avoir fourni cette belle traduction.

⁴³² Pour Dietrich de Freiburg, un philosophe scolastique allemand du XIV^e siècle, l'adverbe *scolastice* signifie une façon de parler : la répétition de thèses et d'arguments en circulation dans les grands centres de la théologie universitaire. Cette forme d'argument traduit une cohésion de la communauté scolastique et sa propension à produire et à imposer une orthodoxie religieuse et scientifique (ce contre quoi un Simone Fidati réagit lui aussi). Cf. Catherine Koenig-Pralong, *Le bon usage des savoirs...*, op. cit., p. 293.

⁴³³ *Ibid.*, vol. 4, p. 106 : « Quot quaestiones vanae atque inutiles corda simplicium subvertentes, quot dissensiones in moribus, quot opiniones atque doctrinarum novitates nostris temporibus infelicibus insurrexerunt. »

⁴³⁴ Pour une étude du profil de ces intellectuels, voir Emanuele Coccia et Sylvain Piron, « Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », *Revue de Synthèse*, 129/4, 2008, p. 549-586.

jugement de Dieu ou du cours de la nature⁴³⁵. Que des philosophes, des théologiens et des astrologues remettent en question (par le biais de la *quaestio* scolastique, via *l'utrum*) la cause divine de l'inondation ne pouvait que provoquer l'ire de Simone. Même si le débat a inévitablement penché du côté de la cause divine, le seul fait d'évoquer l'éventualité d'une explication indépendante de la volonté de Dieu risquait de déculpabiliser les Florentins face à leurs vices. Giovanni Villani était néanmoins conscient de la problématique suscitée par la complexité des débats et affirme dans sa chronique : « Afin que ce soit plus clair et facile à comprendre par le lecteur, de tous les longs raisonnements et des subtiles argumentations de ces savants, nous ne prendrons et retiendrons que le plus gros, en exposant à ce sujet quelques exemples véridiques et clairs et des miracles de l'Écriture sainte »⁴³⁶. Contrairement à Fidati, Villani juge le débat pertinent et en relate les conclusions. Toutefois, il est conscient de s'adresser à un public qui n'est peut-être pas en mesure de comprendre les subtilités du débat scolastique. En choisissant des exemples vrais, clairs et tirés des Écritures, il cherche à s'assurer de ne pas créer de malentendus quant à l'issue du débat, qui a désigné Dieu comme responsable de l'inondation.

Cette volonté de ne pas dévoiler toutes les subtilités de certains mystères, tant divins que naturels, est aussi partagée par Fidati. En effet, la distinction entre l'élite et les masses est exprimée dans le *De gestis* par l'association du terme « vulgaris » à ceux de « turba », de « plebes » ou de « populus »⁴³⁷. Dans chaque cas, le recours à ce

⁴³⁵ Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, op. cit., lib. 12, ch. 2, vol. III, p. 12 : « D'una grande questione fatta in Firenze, se 'l detto diluvio venne per iodicio di Dio o per corso naturale ». cf. Moulinier Laurence, Redon Odile, « L'inondation de 1333 à Florence. Récits et hypothèses de Giovanni Villani », *Médiévales*, 36, 1999, p. 91-104.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 17 : « Ed acciò che per chi leggerà sia più chiaro e aperto ad intendere, di molte e lunghe ragioni e sottili allegagioni de' detti savi ritrarremo al grosso e ricoglieremo, dicendo alquanti veri e chiari esempi e miracoli della sacra Scrittura sopra la detta materia ».

⁴³⁷ *De gestis*, *Quintus liber De miraculis*, ch. 19, vol. 2, p. 310 : « Qui cum fecisset, cum timore magno est admiratio et glorificatio in turbis vulgaribus subsecuta [...] » ; *Octavus liber De vitiis a Salvatore reprehensis*, ch. 27, vol. 4, p. 106 : « [...] quanta mala in auditoribus et populis vulgaribus ex praesumptuosis doctoribus et declamatoribus sunt secuta [...] » ; *Tredecimus liber De passione et morte*, ch. 3, vol. 6, p. 10 : « Ad altitudinem admirationis subvehit mentes, quod in civitate regia, in civitate sacerdotali, neque in plebeis et vulgaribus, nec in nobiles et optimatibus [...] ».

mot implique une opposition à la noblesse, à la minorité élitiste. Toutefois, il semble que ce soit moins une distinction de type hiérarchique qu'une distinction de type pastorale. Elle sert à différencier ceux qui enseignent de ceux qui écoutent. Conscient de sa supériorité intellectuelle, acquise par la grâce divine, Simone se méfie quant au niveau d'explication qu'il est souhaitable d'offrir au peuple afin qu'il ne dévie pas dans l'erreur :

Lorsque Zacharie entra dans le temple, la multitude du peuple était à l'extérieur (Lc 1,9-10). On ne doit ainsi pas ouvrir les secrets mystérieux aux vulgaires, il faut exclure l'inculture du vulgaire de la connaissance des choses occultes pour que soit craint davantage ce qui est moins connu et que les choses divines ne soient pas avilies chez les ignorants. Qu'ils écoutent les enseignements moraux en restant en dehors, que les clercs explorent consciencieusement les secrets des Écritures : celui qui enseigne doit savoir de plus nombreuses choses abstraites que le peuple qui écoute. Que cependant le peuple ajoute ce bien : qu'il aide le prêtre par ses oraisons, qu'il se fasse l'auxiliaire du prédicateur dans ses prières⁴³⁸.

Il convient d'abord de remarquer qu'au-delà de la distinction, il y a une complémentarité entre ceux qui écoutent et ceux qui enseignent. Comme Simone l'explique dans *l'Ordine della vita cristiana*, si chaque âme chrétienne devra se justifier devant Dieu, les prélats devront aussi le faire pour leurs sujets car ils en ont la responsabilité⁴³⁹. Dès lorsque les âmes des sujets n'écoutent pas et ne répondent pas au prêtre, l'âme de celui-ci est en danger. Si les vulgaires sont caractérisés par leur grand nombre et par leur ignorance, les simples sont plutôt ceux qui ont une

⁴³⁸ *De gestis, Tertius liber De praecursore*, ch. 2, vol. 1, p. 234 : « Et Zacharia ingrediente templum (Lc 1,9) multitudo populi foris erat (Lc 1,10). Non enim vulgaribus pandenda sunt secreta mysteria et imperitia vulgaris a notitia occultorum excluditur, ut amplius vereatur, quae minus agnovit, et ne divina vilescant apud indoctos. Audiant moralia populi extraque maneat, scripturarum secreta rimentur sedulo sacerdotes, plura et speculabilia oportet scire docentem, quam populum audientem. Hoc tamen bonum populus addat, ut iuvet orationibus (Lc 1,10) sacerdotem, auxilietur precibus praedicantem ».

⁴³⁹ Au niveau ecclésiologique, Simone établit la distinction entre « prelati » et « subditi », les premiers ayant la responsabilité de mener les seconds au salut, cf. *L'Ordine della vita cristiana, Libro secondo*, ch. 6, vol. 8, p. 119 : « Et veramente tanto sappia ogni anima cristiana, che catuno rendera ragione per se davanti a dio. Ma i prelati per se et per li subditi, secondo che gl'anno potuti aiutare a fare bene per doctrina et per buoni esempi, et guardare di fare male overo se a aiutato a fare o fatto loro male. Et catuno rendera ragione secondo la sua professione o regola ».

instruction suffisante pour comprendre qu'ils doivent se soumettre à la volonté divine. Les ignorants sont alors ceux chez qui la simplicité doit être stimulée par le biais d'une instruction religieuse adaptée. Ainsi, bien qu'il s'oppose à la supériorité institutionnelle des scolastiques, Simone Fidati reprend néanmoins la division traditionnelle des tâches entre le peuple, qui doit écouter, et le prêtre-prédicateur, qui doit enseigner. La compréhension des mystères des Écritures est quelque chose de difficile et de périlleux. L'accès direct à la connaissance divine, extraite de manière exégétique par le professionnel qu'est le *sacerdos*, doit être contrôlé pour empêcher que des personnes sans qualification en fassent de mauvaises interprétations et en ternissent le message⁴⁴⁰. Ainsi, au-delà de sa simplicité affirmée, Simone Fidati se considère néanmoins comme une personne supérieure au vulgaire en raison de son statut sacerdotal qui l'autorise à enseigner la foi. Ce qui le différencie des théologiens scolastiques est toutefois qu'il cherche à disséminer cette connaissance via un effort d'adaptation linguistique. En effet, il affirme :

Qu'ils viennent aux écoles du désert, ceux qui veulent une nouvelle sagesse, ceux qui veulent être éduqués dans la sagesse éternelle et qui veulent connaître ce que le monde vulgaire ignore. Celui qui désire être sage, qu'il agisse ainsi et qu'il comprenne, et il sera sage. En effet, dans les mœurs du Christ on devient sage plutôt par l'action que par la lecture. Si celui dont la raison est vive désire rester en silence plutôt que parler avec des impudents, il n'aura jamais à discuter avec ceux qui se distinguent par la raison ou ceux qui sont incapables d'en faire usage. Celui qui parle avec le petit doit organiser son langage de manière à ce qu'il convienne au petit, celui qui désire parler à l'idiot doit simuler les paroles des idiots et celui qui désire parler à ceux qui sont contraires à la raison, il lui faudra formuler des discours similaires⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Sur cette question, Simone Fidati est très orthodoxe : la licence de prêcher et d'enseigner dépend de l'autorité directe du Christ qui l'a accordée à Pierre. Comme l'Église est l'héritière du Christ et des apôtres, Fidati reconnaît son autorité inaltérable sur cette question. Cf. *De gestis, Nonus liber De virtuosus et pro virtute sermonibus*, ch. 15, vol. 4, p. 348 : « Sed dictum est Simoni praesertim velut in auctoritate primario et apostolorum capiti constituto, ac si ad unum sit ordinata licentia dicendorum et ab alio dependeat auctoritas praedicandi, ne fierent haereses, sicut et factum est illis, qui auctoritate propria dogmatizare in populis praesumpserunt non referentes dicta et interpretationes scripturarum ad unam catholicam fidem et ad unum infallibilem intellectum eius datum in ecclesia praeconibus Christi ex magisterio Spiritus Sancti ».

⁴⁴¹ *De gestis, Quartus liber De vita christi*, ch. 5, vol. 2, p. 70 : « Ad scholas deserti veniant, qui volunt

Suivant cette logique, il est finalement possible de dire qu'en écrivant l'*Ordine de la vita cristiana* « vulgare », Simone Fidati s'adresse bien aux « vulgares », soit au peuple commun, à ceux qui n'ont pas de dignité particulière dans la société. Toutefois, cet enseignement vise surtout à stimuler chez eux la simplicité, les simples étant ceux qui désirent progresser vers Dieu dans la rectitude morale dans l'obéissance à la loi évangélique. Cet engagement à enseigner au commun des gens est une position idéologique qui se comprend, encore une fois, en opposition à la « tour d'ivoire » que représente le milieu scolastique. En effet, le Christ répond à ceux qui posent leurs questions de manière simple et rude, bien qu'ils ignorent les astuces dialectiques⁴⁴². Si la *vulgaritas* sert à désigner ceux qui doivent écouter, la *simplicitas* désigne ceux qui ont écouté et désirent suivre un cheminement spirituel direct et sincère. Comme l'écrit Simone, la sagesse s'acquiert par les actions plutôt que par la lecture ; la simplicité est d'abord liée à l'humilité plutôt qu'à l'ignorance. Cette caractéristique est positive pour Fidati car elle permet une progression spirituelle droite, non entachée par les complexités. Néanmoins, les simples sont généralement ceux qui n'ont pas d'éducation latine (une éducation scolaire), ce sont ceux qui parlent la langue de la majorité, le vernaculaire. On comprend donc que malgré sa disposition définitivement favorable envers les personnes simples, l'usage du latin établit une distinction entre le plus grand nombre (les vulgaires) et une minorité éduquée. La simplicité de Simone Fidati se perçoit aussi dans la manière dont il écrit le latin. Dans son étude stylistique du *De gestis*, Mary G. McNeil soutient qu'exception faite de la syntaxe, le latin de Simone est inspiré de la langue des Pères

nova sapientia, immo aeterna sapientia edoceri et illa scire, quae vulgaris mundus ignorat. Si quis sapiens esse cupit, haec agat et intelligat et sapiens erit. In moribus enim Christi magis actione quam lectione quisque fit sapiens. Si quis enim, cuius ratio vigeat, appetet magis silere, quam cum procacibus loqui, et cum insignitis ratione carentibus usu eius nullo modo habebit alloquium. Qui cum parvulo loquitur, oportet linguam organizare parvuliter, et qui cum stulto, stultorum fingere verba, cum a ratione aversis loqui similes expediet formare sermones ».

⁴⁴² *De gestis, Quintus liber De miraculis*, ch. 4, vol. 2, p. 211 : « Astutias enim dialecticas penitus ignorabant, sed simplici et rudi more loquendi quaerebant ».

de l'Église et ses néologismes témoigneraient de la vivacité du latin médiéval, plutôt que d'une influence vernaculaire⁴⁴³. Il semble en revanche que la véritable source d'inspiration stylistique de Simone soit son maître Ange Clareno. En effet, le jugement que porte Lydia von Auw sur le latin de Clareno peut aussi être appliqué au latin de Fidati : leur expression est gauche lorsque vient le temps d'exprimer des idées complexes, mais leur style demeure énergique et vivant, n'ayant pas peur d'avoir recours à des néologismes⁴⁴⁴. Ainsi, ce sont des auteurs dont l'expression est « simple » en ce qu'elle va droit au but, sans détour, quitte à créer de nouveaux mots pour exprimer leur pensée malgré la complexité de certaines notions.

5.3 Une façon de répondre à des besoins ? Contexte florentin et formes de communication.

La problématique de la langue de communication demeure : est-ce que s'adresser aux simples demande impérativement de s'exprimer en langue vernaculaire ? Est-ce que s'exprimer en vernaculaire implique nécessairement de s'adresser aux laïcs ? Depuis l'article fondateur de Herbert Grundmann sur la question, les historiens de la culture rappellent régulièrement l'équivalence entre *laicus* et *illiteratus*⁴⁴⁵. Cependant, chaque terme renvoie à une distinction différente : clerc-laïc, selon la réception de l'*ordo*, et lettré-illettré, selon le niveau de connaissance de la langue latine. Bien que ces distinctions se recoupent et que l'équivalence laïc-illettré ait pu être bien réelle dans certains contextes, la réalité du *Trecento* italien fut sans doute différente : ce ne sont pas tous les clercs qui connaissaient le latin ni tous les laïcs qui en étaient ignorants. C'est d'ailleurs sur la base de cette constatation que Ruedi Imbach conçoit

⁴⁴³ Mary G. McNeil, *Simone Fidati and his De gestis...*, *op. cit.*, p. 177-178.

⁴⁴⁴ Lydia von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens...*, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁴⁵ Herbert Grundmann, « 'Litteratus – illiteratus'. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter » *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958, p. 1-65.

l'existence d'une philosophie des laïcs⁴⁴⁶, une philosophie élaborée hors du cadre institutionnel de l'université médiévale et écrite soit en latin soit en vernaculaire par des laïcs lettrés. Cette idée met en lumière la porosité linguistique de la pensée chez des poètes comme Dante Alighieri et des théologiens comme Pierre de Jean Olivi. En effet, Antonio Montefusco et Sylvain Piron font remarquer qu'il est possible de détecter une forte circularité entre le latin et les langues vernaculaires : ces dernières se nourrissent du latin tout comme le latin puise sa vitalité en elles⁴⁴⁷. Dans un article pionnier, le médiéviste allemand Michael Richter soutient dès 1975 que cette circularité est déjà présente au haut Moyen Âge alors que les premières élaborations textuelles en langues vernaculaires se nourrissaient de la grammaire latine : Donat est traduit en vieil anglais dès le X^e siècle⁴⁴⁸. Les prières sont aussi traduites dès le haut Moyen Âge, car comme le rapporte Bède, les laïcs et les clercs ignorant le latin doivent comprendre les mots pour rendre les prières efficaces. Ainsi, Richter conclut que le Moyen Âge était probablement moins latin que le laissent croire les témoins écrits de l'époque.

Le cas de l'Italie demeure néanmoins particulier. Pour Erich Auerbach, le public italien, et particulièrement celui de la Toscane, serait le premier public littéraire en activité depuis la Rome classique. Selon lui, un public littéraire se forme en tant que couche sociale seulement lorsque la langue maternelle est l'instrument authentique et essentiel de la culture⁴⁴⁹. Il exclut ainsi le latin de l'équation car à partir de l'époque de Dante, il n'est plus qu'une langue érudite et liturgique. Dès lors, on peut parler de

⁴⁴⁶ Ruedi Imbach, « Des laïcs philosophant », dans Ruedi Imbach et Catherine König-Pralong, *Le défi laïque*, Paris, Vrin, 2013, p. 33-99 ; et de manière plus spécifique à propos du XII^e siècle : Irene Caiazzo, « *Rex illiteratus est quasi asinus coronatus*. I laici e la filosofia nel secolo XII », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 63/2, 2016, p. 347-380.

⁴⁴⁷ Antonio Montefusco et Sylvain Piron, « In vulgari nostro », *Oliviana*, 5, 2016, disponible en ligne : <http://oliviana.revues.org/904> (consulté le 7 octobre 2017).

⁴⁴⁸ Michael Richter, « Kommunikationsprobleme im lateinischen Mittelalter », *Historische Zeitschrift*, 222, 1976, p. 42-80.

⁴⁴⁹ Erich Auerbach, *Le haut langage : langage littéraire et public dans l'Antiquité latine tardive et au Moyen Âge*, Paris, Belin, 2004, p. 233. [d'abord paru en allemand sous le titre *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern, Francke Verlag, 1958].

la naissance d'un public littéraire *populaire* regroupant ceux qui, tout en ayant une connaissance de base du latin, ne pouvaient ni le comprendre ni le lire sans effort. Auerbach souligne qu'en Italie, rien de ce qui a été écrit en vernaculaire avant la fin du XII^e siècle n'était destiné à des lecteurs, car ceux qui sont assez éduqués pour le lire facilement le faisaient en latin⁴⁵⁰. À cette époque, la mise par écrit de textes en langues vernaculaires suivait plutôt une logique de conservation ; ils étaient voués à être récités oralement. Tout a changé à partir du XIII^e siècle. En effet, l'essor d'un public littéraire vernaculaire en Toscane est lié au dynamisme culturel créé par la conjoncture post-1250 : à la suite de la mort de l'empereur Frédéric II qui avait soutenu à Florence un gouvernement gibelin, formé par la vieille aristocratie seigneuriale et fidèle à l'Empire, les Guelfes, associés aux nouvelles classes marchandes et fidèles à la papauté, se sont progressivement emparés du pouvoir. Ainsi, à Florence comme dans les autres cités de Toscane où le régime de gouvernement communal s'appuyait sur une classe politique plus large qu'ailleurs en Italie, l'éloquence oratoire jouissait d'un prestige très fort dans la vie publique⁴⁵¹. Cette dynamique politique a suscité un renouveau culturel qui a stimulé un fort sentiment citoyen, un patriotisme civique qui s'est exprimé par le développement d'une culture s'exprimant dans l'idiome local. Selon Ronald Witt, le patriotisme de la ville a généré une vague de poètes revendiquant une langue et une éthique différentes de celles de l'ancienne élite seigneuriale qui avait été expulsée du pouvoir⁴⁵². Aux yeux de Witt, la nouvelle culture proposait une éthique civique exprimée en toscan, différenciée de l'ancienne éthique chevaleresque, liée aux romans français. Le poids politique de ce public littéraire toscan est illustré par le fait que dès 1310, les statuts

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 258. Grundmann partage cette conclusion qu'une littérature naît au moment où elle est lue pour elle-même. Herbert Grundmann, *Religious Movements...*, *op.cit.*, p. 189.

⁴⁵¹ Enrico Artifoni, « Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano », *Quaderni medievali*, 35, 1993 p. 57-78.

⁴⁵² Ronald G. Witt, « *In the Footsteps of the Ancients* »: *the Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden, Brill, 2000, p. 198.

de la ville de Sienne sont traduits en vernaculaire⁴⁵³. Pérouse fait de même en 1342 et Florence en 1356. Ainsi, contrairement à l'Italie du Nord où la langue française et le latin restaient privilégiés, les Toscans ont entrepris de vernaculariser les textes classiques afin de se les approprier. Il s'agit de la logique du *volgarizzamento*, qui est avant tout un phénomène de lecture et de réception sans volonté de se substituer à une autorité⁴⁵⁴. C'est une actualisation momentanée qui n'était pas stable dans le temps puisque la structure grammaticale du vernaculaire n'était pas encore standardisée à l'image du latin. Bien qu'il y ait eu des traductions italiennes faites ailleurs qu'en Toscane, la contribution florentine était en comparaison beaucoup plus importante étant donnée l'importance économique et démographique de la cité sur l'Arno⁴⁵⁵. Si Ronald Witt s'intéresse exclusivement aux traductions de textes de l'Antiquité romaine, la littérature de dévotion est selon Auerbach centrale à la dynamique de la naissance de ce public littéraire. Selon lui, il y a un socle commun chrétien à ce phénomène, socle dont l'essence est l'histoire, toute humaine, de la passion du Dieu incarné⁴⁵⁶. Ainsi, il convient de remarquer l'importance des *volgarizzamenti* de textes de l'Antiquité chrétienne, à commencer par celle des *Vitaspatrum*, puis celle de la *Scala paradisi* par Gentile da Foligno. C'est la littérature vernaculaire religieuse qui maintient la communauté chrétienne par-delà l'éclatement linguistique. En ce sens, l'activité de traduction des Spirituels claréniens était conforme à la dynamique toscane générale.

Il semble donc que ce nouveau public littéraire était la cible de la prédication de Simone. Pour les atteindre, il devait vernaculariser la théologie. Dans le contexte toscan, il pouvait s'adresser à son public directement, alors qu'en France par exemple, les traités de théologie vernaculaire semblaient avant tout s'adresser aux clercs

⁴⁵³ Laura Neri, « Culture et politique à Sienne au début du XIVe siècle : le Statut en langue vulgaire de 1309-1310 », *Medievals*, 22-23, 1992, p. 207-221.

⁴⁵⁴ Cesare Segre (dir.), *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1953; et aussi *Idem*, « Volgarizzamenti del Due e Trecento », dans *Idem*, *Lingua, Stile e società : studi sulla storia della prosa italiana*, Milano, Feltrinelli, 1963, p. 49-79.

⁴⁵⁵ Ronald G. Witt, « *In the Footsteps of the Ancients* »..., *op. cit.*, p. 193.

⁴⁵⁶ Erich Auerbach, *Le haut langage...*, *op. cit.*, p. 282.

simples, pour qu'ils transmettent à leur tour ce savoir au peuple⁴⁵⁷. Aux yeux de Simone, il était important de détourner un public de plus en plus alphabétisé loin des textes païens potentiellement dangereux, textes de plus en plus accessibles en vernaculaire. Simone Fidati élabore donc sa théologie vernaculaire dans le contexte particulier des cités italiennes toscanes, où émerge un public relativement nouveau dont le niveau d'alphabétisation était l'un des plus élevés d'Europe, dans le but de répondre à un besoin de direction spirituelle.

5.3.1 Poésie et confréries

La poésie religieuse illustre bien l'idée selon laquelle la théologie vernaculaire est une forme intellectuelle flexible communiquée selon des genres littéraires adaptés à des publics précis. Si Dante est la référence ultime concernant la poésie italienne médiévale, Jacopone da Todi (†1306) est toutefois plus représentatif de l'intersection entre le dynamisme culturel des cités de l'Italie centrale, la spiritualité franciscaine et la poésie vernaculaire. Laïc membre du tiers-ordre franciscain, Jacopone est l'auteur d'une poésie mystique, parfois satyrique et critique envers la société de son temps⁴⁵⁸. Rédigés en vernaculaire ombrien, ses poèmes ont été particulièrement appréciés et chantés au sein des confraternités urbaines. Un des premiers volets de la mission évangélisatrice de Simone Fidati correspond au profil de Jacopone : l'expression vernaculaire et la diffusion de poèmes mystiques dans les confraternités laïques. L'œuvre poétique de Fidati est ignorée par la plupart des études le concernant, à l'exception de la courte notice biographique de David Perini publiée en 1931⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ Geneviève Hasenohr, « La société ecclésiale selon le chancelier Gerson : typologies et vocabulaire », dans Eckart C. Lutz et Ernst Tremp (dir.), *Pfaffen und Laien. Ein mittelalterlicher Antagonismus?*, Fribourg, Presses universitaires de Fribourg, 1999, p. 209-233.

⁴⁵⁸ Sur Jacopone, voir Franco Suitner, *Jacopone da Todi, Poesia, mistica, rivolta nell'Italia del medioevo*, Roma, Donzelli, 1999; puis Antonio Montefusco, *Jacopone nell'Umbria del Due-Trecento : un'alternativa francescana*, Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, 2006.

⁴⁵⁹ David Perini, *Bibliografia Augustiniana cum notis biographicis. Scriptores Italiae*. vol. 2, Florence 1931, p. 59-66.

Même Nicola Mattioli et David Gutierrez ne la mentionnent pas. C'est Guglielmo Volpi qui le premier, en 1907, attribue des *laude* à Simone Fidati plutôt qu'à Jacopone da Todi⁴⁶⁰. Ce qui expliquerait ce manque est, selon l'éditeur Willigis Eckermann, l'absence des *Laude* dans les manuscrits par lesquels nous ont été transmises les œuvres principales de Simone Fidati, sa poésie se trouvant exclusivement dans des manuscrits de Jacopone⁴⁶¹. La question de savoir pourquoi Jean de Salerne ne mentionne pas la production poétique de Simone Fidati dans la *Vita* reste cependant ouverte. Un élément de réponse serait la date de composition des poèmes. Selon Eckermann, leur ton didactique et les éléments dramatiques s'y trouvant semblent convenir au public des confraternités laïques florentines⁴⁶². Ainsi, les *Laudesi* de Santo Spirito seraient les destinataires vraisemblables de ces compositions. De plus, en se basant sur la rédaction en langue vernaculaire des poèmes, Eckermann établit leur date de rédaction à 1330, tout en admettant la possibilité d'une rédaction antérieure. Ainsi, soit Jean ne connaissait pas ces textes, soit il a jugé que leur registre était trop différent pour être dignes de son héros. Cette différence expliquerait aussi leur absence des manuscrits fidatiens.

La première *lauda*, « Jhesu nostra speranza », est la seule qui se retrouve dans plus d'un manuscrit. Les deux autres ne sont présentes que dans un manuscrit unique conservé à la Bibliothèque nationale centrale de Florence, le Mgb. II. VI. 63. Ce premier poème est similaire en style aux poèmes de Jacopone da Todi, d'où son incorporation à l'œuvre jaconienne. Il y est question de la relation d'amour entre l'âme et le Christ, relation qui doit faire passer l'âme de l'amour mondain à l'amour vertueux⁴⁶³. Les deux autres poèmes sont de facture beaucoup plus didactique. Dans « L anima che e disigiosa », Simone évoque les trente-trois étapes vers la parfaite charité, équivalant aux 33 années de la vie de Jésus. Enfin, « Anima tenerella » est un

⁴⁶⁰ Guglielmo Volpi, *Rime di Trecentisti minori*, op. cit., p. 10-18.

⁴⁶¹ *Laude*, « Einführung zu den lauden », vol. 8, p. 467.

⁴⁶² *Laude*, « Einführung zu den Lauden », vol. 8, p. 475.

⁴⁶³ Antonio Montefusco parle plutôt d'amour « transformé » dans *Jacopone nell'Umbria del Due-Trecento. Un'alternativa francescana*, Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, 2006.

condensé des exercices spirituels développés dans l'*Ordine della vita cristiana*. Il s'agirait donc ici d'un autre élément de preuve en faveur d'une date de rédaction antérieure à 1333. Selon Rosa Maria Dessi, à partir du moment où le rôle des frères mendiants est devenu uniquement pastoral, les confréries ont pris en charge la fonction sociale du chant⁴⁶⁴. Ainsi, bien que ces poèmes aient été écrits par Simone, il en a en quelque sorte « perdu le contrôle » et leur survie dépendait de leur utilisation en vernaculaire dans les confraternités laïques.

Les confraternités étaient un élément important du milieu social des cités de l'Italie centrale où on en retrouve deux formes principales : les compagnies *di laudesi* et *di disciplinati*. La première forme consiste en une sorte de chorale, centrée sur les *laude*, les chants, tandis que la seconde se rapproche plus de la communauté religieuse, centrée sur une règle, une *disciplina*, devant être suivie par les membres. Leur mission principale était de fournir une assistance publique aux plus pauvres. Ces compagnies étaient attractives pour les jeunes hommes ambitieux car elles offraient de bonnes opportunités pour développer leur réseau de relations⁴⁶⁵. Thomas Corsini n'y faisait pas exception. Ce n'est donc sans doute pas une coïncidence si la même année où il débuta sa carrière politique, en 1326, il fut parallèlement élu comme capitaine de la compagnie de *laudesi* Orsanmichele, l'une des plus prestigieuses de Florence. C'est fort probablement dans le cadre des rencontres de confraternités que Simone Fidati a d'abord pu diffuser son enseignement dans les cercles de l'élite florentine. En effet, bien que leurs membres soient exclusivement laïcs, les compagnies faisaient régulièrement appel à des frères pour entendre les confessions et prononcer des sermons. De plus, un *frate correttore* était nommé afin d'assurer la santé spirituelle des membres et pour veiller à la bonne conduite morale des

⁴⁶⁴ Rosa Maria Dessi, « Prière, chant et prédication. À propos de la *lauda* : de François d'Assise à Machiavel », dans Jean-François Cottier (dir.), *La prière en latin, de l'Antiquité à la Renaissance : formes, évolutions, significations*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 246-270.

⁴⁶⁵ John Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 152.

capitaines⁴⁶⁶. Nous n'avons toutefois pas de traces indiquant que Simone ait pu être associé à la compagnie d'Orsanmichele où Thomas Corsini était capitaine. Par contre, nous savons qu'il était associé à une autre prestigieuse confraternité florentine : la *Compagnia della Disciplina*, mieux connue sous le nom de *Compagnia di Gesù Pellegrino*. En effet, l'historien florentin du XVIII^e siècle Domenico Maria Manni affirme avoir lu dans un codex du fonds de la famille Strozzi que Simone Fidati était présent aux rencontres de la confraternité en 1333⁴⁶⁷. Ce codex n'est malheureusement pas identifié. Un second indice se retrouve chez un autre historien florentin du XVIII^e siècle, Guiseppe Richa, qui a noté une mention de Simone dans le nécrologe de la confraternité⁴⁶⁸. Bien que nous n'ayons pas plus de détails concernant l'activité supposée de Simone au sein de cette confraternité, nous pouvons penser que grâce à celle-ci, il a rencontré un autre de ses correspondants florentins, Pietro Ghabini. Ce personnage est totalement inconnu et nous savons seulement qu'il habitait le quartier de Santa Maria Novella où était basée la compagnie de Gesù Pellegrino, d'où cette conjecture. De plus, dans la lettre qu'il lui adresse, Simone fait référence à un cercle d'autres lecteurs (*ceterorum legentium*), ce qui témoigne de la présence d'un cercle plus large de fidèles, sans doute issu de la confraternité⁴⁶⁹. Il est intéressant de noter que cette lettre offre un mode de vie devant préparer au Jugement dernier, en mettant l'accent sur l'honnêteté du cœur, la grâce divine et la loi évangélique, ce mode de vie étant ce qui peut affecter l'issue du jugement⁴⁷⁰, comme on le verra au chapitre 7.

⁴⁶⁶ John Henderson, *Piety and Charity...*, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁶⁷ Domenico Maria Manni, *Osservazioni istoriche sopra i sigilli antichi de' secoli bassi*, vol. 11, Florence, 1742, p. 58.

⁴⁶⁸ Guiseppe Richa, *Notizie istoriche delle chiese fiorentine divise ne' suoi quartieri*, vol. 9, Florence, 1761, p. 91.

⁴⁶⁹ *Epistolarium*, ep. 32, vol. 8, p. 420 : « Sed aut ad condemnationem aut ad miseriam tuam et ceterorum legentium, prout videor, sentire depromam, nec tuae petitioni, nec meae intentioni pro voto sufficiens ».

La poésie est donc l'un des premiers modes de communication religieuse utilisés par Simone Fidati afin de diffuser sa spiritualité évangélique dans la société florentine. Le message était transmis par le chant, dans la langue maternelle des fidèles, afin de mieux exprimer l'intimité du rapport à la divinité. Dans le cas de « Jhesu nostra speranza », le recours à la langue vernaculaire comme langue de rédaction serait dû au fait qu'il est question de la relation d'amour immédiate entre l'âme et le Christ, à la manière des *sponsae Christi*. Il s'agit d'une relation intime qui, comme le soutient Marie-Pascale Halary, doit être exprimée dans la langue de l'intimité⁴⁷¹. En effet, si l'on accepte l'hypothèse que les *laude* aient été composées pour une confraternité laïque, le recours à la langue vernaculaire permet à ces poèmes au contenu très pratique d'être compris également par tous les membres. Ce type de pastorale demeurerait somme toute assez généraliste, alors que la voie épistolaire fournissait un meilleur moyen d'accomplir une pastorale personnalisée.

5.3.2 Théologie et communication épistolaire

La confraternité était donc un lieu où Simone Fidati entraînait en contact avec l'élite florentine. Cette mise en relation a porté fruit lorsqu'on observe l'amitié qu'il a développée avec Thomas Corsini, un juriste et homme politique de premier plan à Florence entre 1326 et 1353. Dans le cadre de cette relation, l'enseignement de Simone était notamment transmis en latin, par la voie épistolaire. Dans l'*Epistolarium*, six lettres sur quarante sont adressées à Thomas Corsini, dont l'une est

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 423 : « Honestae autem hominum actiones non aliter esse possunt, quam ab honesto corde, adiuvante divina gratia, lege Christi dictante procedunt, ut est omnium sensuum sincera custodia, ne quid per eos improbum ad animam illabatur. [...] Taliter studeas vivere, qualis affectas in extremo iudicio inveniri ».

⁴⁷¹ L'idée d'immédiateté de la langue vernaculaire est évoquée, mais sans lien avec la relation spirituelle de la femme au Christ, par Marie-Pascale Halary, « Quand l'Unique change de langue. Littérature spirituelle et 'langue courtoise' chez Marguerite d'Oingt », dans Véronique Ferrer, Barbara Marczuk et Jean-René Valette (dir.), *L'Unique change de scène : écritures spirituelles et discours amoureux, XII^e-XVII^e siècle*, Paris, Garnier, 2016, p. 137-154 (p. 152-153).

destinée à ses fils, ce qui fait de lui le correspondant le plus important du corpus épistolaire. De son vivant, il a été à la tête du clan familial alors que celui-ci n'avait pas encore la renommée qu'il obtint par la suite⁴⁷². Juriste de profession, Thomas commença sa carrière politique au même moment où Simone Fidati arrivait à Florence, soit aux alentours de 1326, alors qu'il fut nommé prieur sous le gouvernement du duc de Calabre, à la tête de Florence entre 1325 et 1327⁴⁷³. Toutefois, ce sont ses prouesses diplomatiques qui ont forgé sa réputation d'homme politique efficace. En 1329, il participa aux négociations menant à la signature d'une paix avec Pistoia en vue d'acheter la ville de Lucques. À partir de là, il entra dans les hauts cercles du pouvoir florentin : il fut gonfalonier de compagnie en 1330-1331, un des douze bons hommes (*boniuomini*) en 1332, de nouveau gonfalonier de compagnie en 1334 et bon homme en 1335 puis en 1340. Sa carrière culmina avec sa nomination comme gonfalonier de justice en 1352. De ses nombreux exploits diplomatiques, on retient avant tout la délégation qu'il a menée en 1347 pour rencontrer le roi de Hongrie Louis d'Anjou, dont le discours a été transcrit par Giovanni Villani dans sa fameuse chronique⁴⁷⁴, ainsi que la négociation d'une paix avec les Visconti de Milan en 1353. Après cette date, il quitta définitivement la vie politique pour se consacrer à la vie religieuse au sein de l'Ordre de la milice de la glorieuse Marie, mieux connue comme l'Ordre des Frati Gaudenti, une organisation laïque vouée au maintien de la paix civile et dont les membres obéissaient à la Règle de saint Augustin⁴⁷⁵. Cet ordre militaire citadin originellement mis en place à Bologne vers 1260 a connu un certain succès à Florence. L'un de ses membres florentins principaux est le poète Guittone d'Arezzo, ce qui montre bien que cette *militia* s'insérait dans la dynamique politico-

⁴⁷² Armando Petrucci, *Liber di ricordanze dei Corsini*, Roma, Nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 1965, p. XIV.

⁴⁷³ Toutes les informations proviennent de Luigi Passerini, *Genealogia e storia della famiglia Corsini*, Florence, 1858, p. 55-66.

⁴⁷⁴ Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, lib 12, ch. 109, *op. cit.*, vol. 3, p. 1614-1618.

⁴⁷⁵ Marina Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologne, Clueb, 2006, p. 128. En amont, voir Antonio de Stefano, « Le origini dei frati gaudenti », *Archivum romanicum*, 10, 1926, p. 305-350.

culturelle donnant sa force au régime des *Ordinamenti di guistizia*. En effet, formés de l'élite urbaine, les Frati Gaudenti défendaient une position idéologique qui, de manière générale, représentait bien la Florence du *trecento* : défense de la religion, recherche du bien commun, rituels et comportement aristocratiques, bonnes manières (*cortesia*), solidarité familiale, prestige du savoir (avant tout juridique) et de la culture (vernaculaire). Ils représentaient un courant de « conservatisme communal », pour reprendre les mots de Marina Gazzini, veillant aux intérêts de l'oligarchie contre les tendances trop ouvertement seigneuriale ou populaire⁴⁷⁶.

Malgré le flou entourant la datation des lettres, quelques indications nous permettent néanmoins de proposer une chronologie à la relation entre Thomas Corsini et Simone Fidati. La première lettre envoyée par Simone forme un petit traité proposant des enseignements spirituels à mémoriser et à pratiquer afin d'être un bon chrétien. Dans la réponse à ce premier envoi, Thomas écrit :

Père, j'ai reçu vos lettres envoyées de Sienne le 31 janvier le 10 de ce mois-ci [février]. J'ai lu attentivement leur contenu et je l'ai mémorisé dans l'archive de mon esprit avec des sentiments purs. Par leur lecture souvent répétée dans la plus haute dévotion, mon esprit est passé de faible à fort grâce aux vertus acquises.⁴⁷⁷

On voit d'abord comment la relation de direction spirituelle s'est installée entre les deux hommes : Simone a envoyé un « échantillon » de sa doctrine spirituelle et Thomas y a porté un jugement positif. Pour ce qui est de la datation, cette lettre est dite avoir été écrite à Arezzo en date du 21 février. À la fin de celle-ci, il demande à Simone de retarder son voyage à Rome pour qu'ils se rencontrent soit à Sienne, soit au couvent augustin de San Casciano à Val di Pesa (sud de Florence) pour discuter de sa condition spirituelle ainsi que de celle de sa famille⁴⁷⁸. Willigis Eckermann et

⁴⁷⁶ Marina Gazzini, *Confraternite e società...*, op. cit., p. 151-152.

⁴⁷⁷ *Epistolarium*, ep. 3, vol. 8, p. 245 : « Pater, litteras vestras datas Senis die ultimo Ianuarii recepi die decimo huius mensis. Et ipsarum continentiam perlegi et puris affectibus in archivio mentis recondidi. Spiritus enim meus ex illarum lectione summa devotione saepius repetita de debili factus est fortis virtutibus reassumptis ».

Nicola Mattioli datent cet échange à l'hiver 1334 mais Mattioli, étonnamment, a lu la date d'envoi des lettres de Simone à Thomas comme étant le 31 décembre plutôt que le 31 janvier. Eckermann justifie cette datation par le fait que Thomas Corsini était en mission pour négocier une paix entre Pise et Sienne cette année-là, en lien avec la mention de Sienne comme possible lieu de rencontre. Toutefois, nous savons aussi qu'il a été affecté aux discussions de paix avec Arezzo entre 1335 et 1338 et qu'il y était en janvier 1337 avant de revenir à Florence avant le 7 mars de la même année⁴⁷⁹. Comme la lettre de Thomas est dite avoir été écrite au mois de février à Arezzo, il convient de déplacer la date de cet échange épistolaire à l'année 1337.

Trois des quatre autres lettres écrites à l'intention de Thomas Corsini sont datées de 1335 par Nicola Mattioli et de 1336 par Willigis Eckermann. La première de ces trois lettres est datée du 31 janvier, la seconde du 13 septembre et la troisième du 22 octobre, sans aucune indication qui permettrait de proposer une datation. Toutefois, à partir de ce que nous venons de voir, elles seraient toutes trois postérieures à 1337, car on y retrouve les marques d'intimité spirituelle « dilecte mi », « tuus in Christo » ou « dulcissime frater in domino », qui ne sont pas présentes dans le premier échange. La cinquième lettre est datée de 1336 par Mattioli et Eckermann. Elle est dite avoir été envoyée de San Quirico, qui peut être soit San Quirico d'Orcia dans la province de Sienne, soit San Quirico in Collina dans la province de Florence. Simone était donc en déplacement, sans doute entre Rome et Florence⁴⁸⁰. Il mentionne s'ennuyer de Thomas comme on s'ennuie d'un très cher fils nouvellement engendré dans le Christ (*noviter in christo geniti*)⁴⁸¹. Ainsi, cette lettre ne doit pas avoir été écrite bien longtemps après 1337, car il est question de la

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 246 : « dignemini retardare iter vestrum ad urbem, donec personaliter Senis aut in loco vestro apud sanctum Cassianum vobiscum aliquibus diebus convenire possim, accepturus consilia circa statum meum et meae familiae ».

⁴⁷⁹ Luigi Passerini, *Genealogia e storia...*, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁸⁰ *Epistolarium*, ep. 7, vol. 8, p. 267 : « Incoeptum iter me festinat, non retardat, et itineris causa me repedare non sinit. Recepti cum laetitia tuas litteras die Iovis in sera apud sanctum Quiricum, ubi scripta nocte sequenti ».

⁴⁸¹ *Ibid.* : « Praeter haec me tua conturbat absentia velut carissimi filii noviter in Christo geniti ».

nouveauté de la relation spirituelle. Enfin, la dernière lettre écrite du corpus Corsini est destinée aux fils de Thomas, Amerigo, Pierre, Jean et Philippe, alors qu'ils étaient *adolescentes*. Simone y exprime sa vision pédagogique et notamment comment il « enfante » ses fils spirituels⁴⁸². Cette lettre, écrite à Cascia le 7 décembre, n'est pas datée par Mattioli et l'est de 1347 par Eckermann. Une datation tardive me semble en effet fort probable puisque les fils de Thomas Corsini doivent être âgés d'au moins quinze ans. Toutefois, plus qu'une référence temporelle, Fidati fait surtout référence à l'adolescence comme l'âge où commence le processus spirituel menant à la conformation au Christ, puisque l'âme des adolescents est encore assez malléable pour le permettre⁴⁸³. Cette lettre montre bien que Simone était non seulement le directeur spirituel de Thomas Corsini et de son épouse Mona Ghita, mais aussi de l'ensemble de sa famille. Finalement, il convient aussi de relever que Jean de Salerne rapporte dans la *Vita* que Thomas Corsini aurait proposé un évêché à Simone. Il est possible de faire l'hypothèse que l'évêché en question ait été celui de Fiesole puisque ce sont des membres de la famille Corsini qui l'ont occupé entre 1348 et 1377. Il est donc probable que Thomas ait offert ce poste à Simone à un moment entre 1344 et 1348, probablement en lien avec la réussite de San Gaggio.

On constate que les lettres représentaient un mode de communication plus direct et plus familier. Néanmoins, la matière théologique et spirituelle transmise était relativement similaire à ce qu'on trouvait dans *l'Ordine della vita cristiana* par exemple. De fait, c'est le contexte de la relation sociale qui détermine le mode de communication privilégié. Comme Thomas Corsini était un docteur en droit, il avait une bonne connaissance du latin. Ainsi, Simone Fidati pouvait lui communiquer en latin un message évangélique d'abord élaboré en vernaculaire. De la même manière qu'en 1338, Thomas lui demanda d'entamer la rédaction du *De gestis* car Fidati était à Rome et il ressentait probablement le besoin d'entendre, ou de faire entendre, ses

⁴⁸² *Epistolarium*, ep. 36, vol. 8, p. 440 : « Filioli mei, quos saepe parturio, donec formetur in mentibus vestris Christus et vita eius in vestra mortali carne moribus manifesta fiat ».

⁴⁸³ *Ibid.* : « Proinde vos, quos adhuc tenera aetas fovet, qui christiformis formabiles estis ».

sermons. Il est ainsi fort probable qu'au-delà d'une potentielle utilisation personnelle de la part de Thomas, le *De gestis* ait été commandé pour être utilisé comme source de sermons à réciter lors des rencontres de confraternités. En effet, comme le soutient Carlo Delcorno à propos de la prédication du dominicain Giordano da Pisa à Florence au tout début du XIV^e siècle, le public des confraternités était un public assez avancé en théologie et était en mesure de comprendre des sermons plus complexes⁴⁸⁴. La relation entre Simone Fidati et Thomas Corsini est ainsi représentative de la théologie vernaculaire car elle supposait la transmission d'un savoir de nature théologique élaboré selon une matrice linguistique vernaculaire puis enseigné hors de tout cadre institutionnel.

Outre l'entourage de la famille Corsini et Pietro Ghabini, l'*Epistolarium* comprend deux autres correspondants florentins laïcs. Le premier se nomme Taddeo de Florence. Bien qu'il y ait un consensus selon lequel il s'agirait du fameux peintre Taddeo Gaddi, disciple de Giotto, nous n'avons aucun indice décisif pour confirmer une telle identification⁴⁸⁵. Ce Taddeo écrit à Simone pour exprimer son angoisse après s'être blessé les yeux en regardant une éclipse solaire et mentionne que cela lui

⁴⁸⁴ Carlo Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Florence, L. S. Olschki, 1975, p. 71 et John Henderson, *Piety and Charity...*, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁸⁵ Sont en faveur de l'identification à Taddeo Gaddi : Italo Maione, « Fra Simone Fidati e Taddeo Gaddi », *L'Arte*, 27, 1914, p. 107-119, Pier Paolo Donati, *Taddeo Gaddi*, Florence, Sadea Sansoni, 1966 ; Millard Meiss, *The Great Age of Fresco. Discoveries, Recoveries, and Survivals*, New York, G. Braziller in association with the Metropolitan Museum of Art, 1970 ; Julian Gardner, « The decoration of the Baroncelli chapel in S. Croce », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 34, 1971, p. 89-114 ; et Alastair Smart, « Taddeo Gaddi, Orcagna, and the Eclipses of 1333 and 1339 », dans Irving Lavin et John F. Plummer (dir.), *Studies in late medieval and Renaissance painting in honor of Millard Meiss*, vol. 1, New York, New York University Press, 1977, p. 403-141 ; August Rave, *Christiformitas : Studien zur franziskanischen Ikonographie des florentiner Trecento am Beispiel des ehemaligen Sakristeischrankzyklus von Taddeo Gaddi in Santa Croce*, Worms, Wernersche Verlagsgesellschaft, 1984 ; Ada Labriola, « Taddeo Gaddi », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 51, 1998, En-ligne URL : [http://www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-gaddi_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-gaddi_(Dizionario-Biografico)). À l'inverse, Andrew Ladis en doute fortement dans *Taddeo Gaddi Critical reappraisal and catalogue raisonné*, Columbia-London, University of Missouri Press, 1982, p. 28 et 89-90. Il nomme comme raisons le fait que la lettre à Fidati soit écrite en latin, qu'il y ait une référence biblique obscure à Isaïe et qu'il n'y ait aucune référence à la peinture. Enfin, Elvio Lunghi se range du côté de Ladis, « Simone Fidati e Taddeo Gaddi, un incontro mancato », dans *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo*, *op. cit.*, p. 245-264.

nuit dans son travail. Deux datations sont alors possibles : il s'agirait soit de l'éclipse solaire du 15 mai 1333, soit de celle du 7 juillet 1339 ; toutes deux mentionnées par Giovanni Villani. Willigis Eckermann penche pour celle de 1333 alors que de leur côté, les spécialistes de Taddeo Gaddi penchent pour celle de 1339⁴⁸⁶. Fidati répond à Taddeo depuis Rome, lors du premier jour du carême, donc le 13 février de l'année suivante. Or, nous savons que Simone était à Subiaco au printemps 1334, ce qui renforce l'hypothèse de 1333. Dans tous les cas, il est raisonnable de penser qu'une blessure aux yeux puisse avoir été particulièrement angoissante pour un artiste visuel. L'identification à Taddeo Gaddi est mise en doute par le fait que cette lettre écrite en latin représente une exception dans son corpus épistolaire exclusivement vernaculaire. Contre cet argument, il est possible de penser qu'il l'ait simplement dictée à un frère de Santa Croce ou de San Miniato (lieux de travail de Taddeo au cours de cette période), ce qui expliquerait non seulement la présence d'une référence biblique, mais serait aussi conforme au fait que sa blessure visuelle l'empêchait d'écrire. Enfin, les historiens de l'art ont tenté d'établir une correspondance entre les peintures de Taddeo et les écrits de Simone. À part Andrew Ladis, qui refuse à Taddeo Gaddi la paternité de la lettre, tous ceux qui ont abordé la question voient une influence de Simone à un degré plus ou moins important dans les fresques réalisées à la chapelle des Baroncelli au couvent franciscain de Santa Croce à Florence entre 1332 et 1338. Bien que ce débat dépasse le champ de cette thèse, il convient tout même de remarquer que dans la fresque de l'annonciation aux rois mages, l'étoile est représentée sous la forme de l'enfant Jésus. Or, l'idée que l'étoile soit une représentation figurative du Christ dont la lumière guide les mages est présente chez Fidati et constitue une interprétation peu commune dans la tradition exégétique de cet épisode évangélique⁴⁸⁷. En somme, bien qu'on ne puisse en être certain, l'identification du Taddeo de Florentia à Taddeo Gaddi est tout à fait plausible.

⁴⁸⁶ Particulièrement Julian Gardner, « The decoration of the Baroncelli chapel... », *op. cit.*

⁴⁸⁷ Voir chapitre 10.

Le dernier correspondant florentin de Simone est anonyme. Cet homme semble avoir commis une faute et Simone fait part de son regret de n'avoir pu lui faire compléter sa pénitence avant qu'il ne relapse⁴⁸⁸. Cette lettre d'admonition est jugée très intéressante par Willigis Eckermann en raison de références à une « année où il y a eu tant de morts » et à une « peste satanique ». Il date ainsi la lettre de 1347, juste avant l'arrivée de la Grande Peste et fait de Fidati son annonciateur. Toutefois, cela ne semble pas être le cas puisque la maladie qui a fait tant de morts paraît plutôt être due à une épidémie d'une infection transmise sexuellement, comme la syphilis⁴⁸⁹. De plus, dans le contexte de la lettre, la *pestem satanicam* représente bien plus les maux diaboliques, conséquence spirituelle du péché, auxquels l'âme doit résister, que de la véritable peste noire⁴⁹⁰. Il est toutefois intéressant de noter que Simone agit en tant que prophète lorsqu'il affirme avoir prévu (*praevideram*) la venue d'un « esprit de vertige », le *spiritus vertiginis* du prophète Isaïe (Is 19,14), qui viendrait bouleverser Florence⁴⁹¹. Dans son contexte biblique, l'esprit de vertige est envoyé par Dieu aux sages égyptiens afin d'instaurer la confusion dans leurs esprits, dans le but de conquérir l'Égypte. De fait, Simone ne prévoit pas la venue de la peste, bien au contraire, mais plutôt le retour du Christ, qui, tel Dieu en Égypte, viendra confondre les esprits mauvais et rétablir son autorité sur Florence à la suite de troubles purificateurs. Il s'agit donc plus d'une prophétie messianique que d'une prophétie

⁴⁸⁸ *Epistolarium*, ep. 31, vol. 8, p. 416 : « Frustra, ut video in te, sudatum est, numquam ad plenum mundata fuit sco ria tua. Doleo super te, quod ad veritatem mentis oculos obvelasti, meditatus apostasiam consilio deceptorum et oberrantium a via luminosissimae veritatis ».

⁴⁸⁹ *Ibid.* : « Unde hoc anno tot homines mortui sunt, qui, ut turpiter loquar, validioribus priapismis et abundantioribus seminibus et pulchrioribus uxoribus usi sunt ? ». Il semble que, contrairement à la théorie voulant que cette maladie soit arrivée en Europe au temps de Christophe Colomb, la syphilis était bien présente en Angleterre au Moyen Âge, cf. Tanya E. von Hunnius, Charlotte A. Roberts, Anthea Boylston et Shelley R. Saunders, « Histological Identification of Syphilis in Pre-Columbian England », *American Journal of Physical Anthropology*, 129, 2006, p. 559–566.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 417 : « Protinus resume vires et adversus satanicam pestem mentis vigore resiste, ne in extremo tempore mala te provolvant, quae in tua iuventute saepe sanxisti. Et diabolicum est, quod voluntate admittas, quod tamquam minus bonum clara ratione vitasti ».

⁴⁹¹ *Ibid.* : « Non credebam, ut spiritus vertiginis (Is 19,14), quem in Florentina civitate futurum praevideram, te singulariter pervertisset, sed civitatem tuam et te iustis exigentibus meritis per amplius omnino subvertet ».

historique. Comme on l'a vu, il s'agissait d'un moyen efficace pour stimuler la dévotion et la réforme spirituelle.

5.4 Conclusion

La théologie vernaculaire est transmise par un ensemble de textes de genres différents. Il s'agit d'un savoir pouvant être communiqué aux simples par un exposé didactique à la manière de l'*Ordine della vita cristiana*, ou encore relayé par la prédication comme on en retrouve les traces dans le *De gestis Domini Salvatoris*. Elle peut être inculquée de manière mystique par la poésie ou encore de manière personnalisée par la voie épistolaire. Les théologies vernaculaires émanent des cultures et des préoccupations locales qui, particulièrement dans la Toscane du XIV^e siècle, s'expriment dans des idiomes régionaux, les langues vernaculaires. C'est une théologie dont le public est à la fois plus vaste, car elle est plus ouverte aux gens de différents statuts et niveaux d'instruction, et plus spécifique en raison de son application locale. Enfin, le fait que les textes vernaculaires de Simone arrivent en premier dans la chronologie de son corpus montre que sa réflexion théologique a d'abord été construite selon une matrice linguistique vernaculaire, avant d'être standardisée en latin dans un vocabulaire et une grammaire fixes et stables. Dans cette perspective, le *volgarizzamento* de Jean de Salerne peut être en quelque sorte vu comme un retour à l'enseignement original de Simone.

La théologie vernaculaire de Simone peut-être distinguée de celle d'autres directeurs spirituels qui lui sont contemporains : les dominicains Domenico Calvalca et Jacopo Passavanti. Le premier est surtout connu pour avoir réalisé les *volgarizzamenti* de plusieurs œuvres importantes du christianisme, avec en premier lieu les *Vitaspatrum*, les Actes des apôtres et les *Dialogues* de Grégoire le Grand ; ainsi que pour avoir rédigé plusieurs traités d'instruction spirituelle, tous en

vernaculaire⁴⁹². Quant au second, il est un prédicateur florentin ayant laissé quelques sermons, mais il est surtout connu pour son traité vernaculaire sur la pénitence intitulé *Lo specchio della vera penitenza*⁴⁹³. Tous deux sont identifiés par Eliana Corbari comme illustres représentants de la théologie vernaculaire italienne⁴⁹⁴. Étant donnés leur dédain pour les études scolastiques (Passavanti ridiculise la vie d'un maître parisien dans un *exemplum*⁴⁹⁵) et leur intérêt envers les personnes humbles et simples (Cavalca s'occupait particulièrement des prisonniers et des malades, en plus des tertiaires dominicaines), leur profil spirituel est similaire à celui de Fidati. Plus encore, les écrits de Domenico Cavalca ont été longtemps confondus avec ceux de Simone, ce qui témoigne de la similarité de leur propos⁴⁹⁶. Par exemple, dans son traité *Lo Specchio della Croce*, Domenico Cavalca donne à la croix une importance centrale dans le cadre de pratiques dévotionnelles tout comme le fait Fidati. Toutefois, sa manière de communiquer et ensuite d'appliquer ce message est différente, et c'est dans ce type de nuances qu'on peut discerner les différentes théologies vernaculaires. Ainsi, si l'on regarde le prologue du *Lo Specchio della Croce*, on remarque que Domenico s'adresse, certes, à des simples, mais il prend aussi la peine de préciser qu'il destine son traité à des *secolari*, des laïcs⁴⁹⁷. Nous retrouvons la même dynamique chez Jacopo Passavanti, qui affirme que la science

⁴⁹² Carlo Delcorno, « Domenico Cavalca », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 22, 1979, http://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-cavalca_%28Dizionario-Biografico%29 [en-ligne], consulté le 15 juillet 2018.

⁴⁹³ Ginetta Auzzas, « Jacopo Passavanti », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 81, 2014, [http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-passavanti_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-passavanti_(Dizionario-Biografico)) [en-ligne], consulté le 15 juillet 2018.

⁴⁹⁴ Eliana Corbari, *Vernacular theology, op. cit.*, p. 107-148.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 122, n. 81.

⁴⁹⁶ Pour un traitement de la question, cf. Nicola Mattioli, *Fra Giovanni da Salerno...*, *op. cit.*, p. 165-261.

⁴⁹⁷ Domenico Cavalca, *Lo Specchio della Croce*, Tito Sante Centi (éd.), Bologne, Edizioni Studio Domenicano, 1992, p. 26 : « È perché ho composta solamente per alquanti secolari semplici, i quali non hanno grammatica, in sua utilità procedo semplicemente, curandomi più di dire utile, che di dire bello ». On retrouve la même distinction chez Jacopo Passavanti, qui affirme avoir écrit une version vernaculaire de son *Miroir de la vraie pénitence* pour les dévots laïcs, et une version latine pour les clercs lettrés.

divine (la théologie) est trop subtile pour les laïcs et trop difficile à comprendre dans le vernaculaire⁴⁹⁸. À aucun endroit Simone ne fait une telle précision par rapport à son public, dont les religieux font aussi partie. En effet, comme on le verra au prochain chapitre, son public comprend une large part de membres d'ordres autres que les Ermites de Saint-Augustin. Ainsi, pour Cavalca et Passavanti, la simplicité renvoie à l'ignorance du laïc-*illiterati*, alors que pour Fidati, elle a plutôt tendance à désigner la nature spirituelle humble du destinataire. De plus, une seconde différence frappante est la demande de Cavalca au lecteur de lui pardonner sa présomption puisqu'il n'applique pas nécessairement ce qu'il dit à lui-même (*io dico quello che non adopero*), car il expose des choses qu'il connaît sans en avoir eu l'expérience⁴⁹⁹. Cette position va à l'encontre de la définition même que donne Simone du *theologus* : celui qui fait ce qu'il enseigne. Cette différence illustre bien le caractère rigoriste de la spiritualité fidatienne ; Simone se jugeait lui-même hypocrite de ne pouvoir accomplir à fond sa propre doctrine évangélique alors que Cavalca n'y voit pas de problème majeur. Toutefois, il y a aussi des similarités entre Simone et les dominicains : Jacopo Passavanti accorde lui aussi une grande importance à l'instruction religieuse de l'ensemble des membres la société, peu importe leur condition, afin d'assurer leur salut⁵⁰⁰. Contrairement à ces deux dominicains, Simone conçoit une unité du savoir, il n'y a pas un savoir à être enseigné aux clercs et un autre, plus simple, aux laïcs. La différence est plutôt dans le rôle : c'est au maître que revient le devoir d'enseigner et aux simples d'écouter.

⁴⁹⁸ Eliana Corbari, *Vernacular theology, op. cit.*, p. 110; cf. Jacopo Passavanti, *Trattato della scienza*, dans *Lo Specchio della vera penitenza*, Filippo Luigi Polidori (éd.), Florence, Felice le Monnier, 1856, p. 277 : « di questa non si conviene parlare qui, perchè sono cose troppo profonde e sottili per gli laici, e non si potrebbero ben dare ad intendere col nostro volgare ».

⁴⁹⁹ Domenico Cavalca, *Lo Specchio della Croce, op. cit.*, p. 26 « E priego quelli i quali per quest'opera sentiranno alcun frutto [...] che perdoni alla mia presunzione ; perocchè io dico quello che non adopero : mostro quelle cose per alcuna scienza, le quali non ho per esperienza ».

⁵⁰⁰ Eliana Corbari, *Vernacular theology, op. cit.*, p. 115. cf. Jacopo Passavanti, *Trattato della scienza, op. cit.*, p. 284 : "debbono studiare d'avere la scienza della divine Scrittura, ma eziando agli altri, ciascuno secondo la condizione sua; imperò che senza essa non si puote venire a salvamento".

La théologie vernaculaire de Simone Fidati est associée à un nouveau type de ministère ecclésial : le chrétien est responsable de son salut, même si pour y arriver il a besoin d'un professionnel des Écritures afin de s'en faire révéler les mystères sans tomber dans l'erreur. Bien que le contenu de telles théologies s'ancre dans un contexte social et géographique précis, rien n'empêche qu'il puisse susciter un intérêt plus large qui mène à des traductions latines. Ainsi, l'*Ordine della vita cristiana*, composé pour les besoins des fidèles florentins de Simone, est jugé assez « universel » pour être traduit en latin à la cour impériale en Bohême. Il s'agit là d'une belle illustration de la dynamique de circularité entre le latin et les vernaculaires. Les *volgarizzamenti* adressés à un public local, les poèmes offerts aux confréries et la direction spirituelle menée par la voie épistolaire sont autant d'éléments illustrant la personnalisation de l'activité pastorale. Selon Anna Benvenuti Papi, cette dynamique constituait une force centrifuge qui décomposait la *societas christianas* en plusieurs cercles de dévotion privés, formant une sorte d'oligarchie spirituelle assemblée autour de figures charismatiques proposant aux aristocrates pieux et cultivés une pratique du salut applicable malgré les obligations et devoirs mondains inhérents à leur statut social⁵⁰¹. Elle cite à bon droit Simone Fidati comme exemple de ce dynamisme pastoral qui intégrait à l'office public de la prédication la direction privée d'un groupe particulier de fidèles et de « fans » dont les femmes formaient la plus grande partie⁵⁰². C'est maintenant vers elles que nous devons nous tourner.

⁵⁰¹ Anna Benvenuti Papi, *'In castro poenitentiae'. Santità e Società femminile nell'Italia medievale*, Rome, Herder editrice, 1990, p. 218.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 219.

CHAPITRE VI

RECREER LE DESERT A LA VILLE

Si la dynamique pastorale incarnée par Simone Fidati contribuait *de facto* au morcellement spirituel de la société, cela était cependant loin d'être son objectif. Bien au contraire, il s'agissait de susciter l'adhésion à un projet évangélique global, dont l'esprit était fondamentalement collectif. Il a donc cherché à adapter son message afin de stimuler l'esprit communautaire de chaque chrétien, en conformité avec sa manière vernaculaire de faire de la théologie. En outre, comme on l'a vu au chapitre 2, la vie en communauté représentait pour Fidati le meilleur moyen de se débarrasser de toute volonté propre, le *proprium*, source des iniquités et du vice. De fait, il encourageait la formation de regroupements religieux vivant sous une règle, en l'occurrence celle de saint Augustin, dans le but de recréer l'ambiance de solitude et d'ascèse caractéristique de la vie dans le désert, lieu idéal du détachement par rapport au monde. L'idéal du désert n'était cependant pas propre à Simone Fidati. Nous avons vu au chapitre 4 que son apostolat s'est déroulé à une époque marquée par un « revival » des Pères du désert, comme l'illustre le succès du *volgarizzamento* des *Vitaspatrum* réalisé par le dominicain Domenico Cavalca. L'arrière-plan référentiel du monachisme primitif était omniprésent et l'ascèse extrême des premiers moines était une inspiration pour ceux désirant aller plus loin dans la *vita contemplativa*. Néanmoins, cette volonté de recréer le désert avait aussi un fondement eschatologique conforme au précepte clarénien de la fuite aux montagnes, soit l'isolement salvateur permettant de mener une vie évangélique détachée des préoccupations mondaines. Du point de vue de Simone Fidati, résister aux tentations

du monde demandait des remèdes similaires à la résistance aux tentations diaboliques du désert. Ainsi, recréer la situation des Pères du désert était la condition de la poursuite de l'idéal évangélique. Dans un monde de plus en plus urbanisé où les campagnes vivaient dans les affres des guerres perpétuelles entre cités, la ville était bien souvent considérée comme un refuge. De fait, plusieurs communautés religieuses de style érémitique se sont installées près, et même à l'intérieur, des villes⁵⁰³. Adapter ces communautés au désert urbain était l'un des vecteurs fondamentaux de la mise en place du projet spirituel fidatien.

Ce qui est particulier à Simone Fidati, sans lui être nécessairement unique, est sa volonté de fournir un cadre monastique à des femmes laïques. En effet, la majorité des nouvelles fondations religieuses à Florence ne sont pas des créations, mais plutôt des transferts de communautés du monde rural au monde urbain. Bien que Simone ait aussi coordonné la régularisation et l'urbanisation de l'une de ces communautés rurales, il a surtout été le promoteur de deux communautés monastiques féminines créées ex-nihilo et appelées à devenir des institutions florentines reconnues. Il s'agit du monastère de Santa Elisabetta, communauté formée d'anciennes prostituées repenties, et de Santa Caterina a San Gaggio, accueillant des veuves issues de l'aristocratie urbaine. Selon Anna Benvenuti Papi, ce qui distingue l'apostolat de Simone Fidati est l'importance de son implication auprès des femmes marginalisées, trait qu'elle considère comme caractéristique de la *cura monialium* des ermites augustins⁵⁰⁴. Toutefois, il est intéressant de noter que ces deux communautés n'ont pas relevé immédiatement de l'Ordre augustin. Comme le remarque Sylvie Duval, il importe de distinguer l'histoire du processus de régularisation institutionnel d'un mouvement religieux féminin et l'histoire d'un mouvement religieux féminin en lui-

⁵⁰³ Richard Trexler évoque les guerres, mais aussi les considérations familiales et économiques (les ressources humaines et matérielles se trouvant en ville), cf. « Le célibat à la fin du Moyen Âge : les religieuses de Florence », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 6, 1972. p. 1329-1350 (p. 1330-1331).

⁵⁰⁴ Anna Benvenuti Papi, *'In castro poenitentiae'...*, *op. cit.*, p. 133.

même⁵⁰⁵. En effet, le véritable processus d'institutionnalisation de Santa Elisabetta et de San Gaggio n'est survenu qu'après la mort de Fidati. De fait, l'objectif de ce chapitre est de faire la lumière sur les implications sociales de ce mouvement religieux féminin à Florence et de comprendre le rôle joué par Simone en amont de son institutionnalisation. Toutefois, comme peu de détails ont émané concernant la vie religieuse de ces communautés de femmes, nous aurons recours à la correspondance entre Simone et la communauté masculine de Santa Maria del San Sepolcro, afin d'établir les grandes lignes de la relation entre une communauté et son directeur spirituel. Tout d'abord, afin de considérer la conception fidatienne de la vie monastique, il n'est pas inutile de s'attarder à une règle rédigée par Fidati et adressée à une recluse romaine qui n'a pas pu rejoindre une congrégation religieuse.

6.1 Une vie régulière hors du cloître : la *Regola*

Dans un livre qui a fait date sur les mouvements religieux, Herbert Grundmann a proposé l'idée que la littérature religieuse vernaculaire soit née dans l'entrelacs de la distinction entre les laïcs-*illiterati* et les clercs-*litterati*⁵⁰⁶. En prenant l'exemple de l'Allemagne, il situe le lieu de naissance de cette nouvelle littérature dans les relations spirituelles entre les pasteurs dominicains et les nonnes dont ils avaient la charge. Selon lui, les sermons prêchés aux femmes en langue vernaculaire nourrissaient une demande pour des textes d'instruction religieuse utilisant le même idiome. Le contenu spirituel était alors déterminé par la volonté de communiquer une doctrine

⁵⁰⁵ Sylvie Duval, « Pour une relecture de la vie religieuse féminine chrétienne en Occident à la fin du Moyen Âge », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 128-2, 2016, disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/mefrim/2579> (consulté le 20 août 2018).

⁵⁰⁶ Herbert Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1995, p. 201 (d'abord paru en allemand sous le titre *Religiöse Bewegungen im Mittelalter : Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik : Anhang, Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1935).

théologique de manière à ce qu'elle soit comprise dans le contexte religieux précis qu'était celui des femmes béguines. C'est donc la relation dynamique entre l'érudition théologique dominicaine d'un côté et le degré d'éducation et le mode de vie religieuse des nonnes de l'autre, qui a fourni le contexte au développement d'un mode d'expression nouveau dans ses formes littéraires et dans son langage⁵⁰⁷. Comme la théologie vernaculaire se définit par son public plutôt que par l'institution dans laquelle elle prend forme, les femmes en sont les principales bénéficiaires puisqu'elles n'avaient pas accès aux institutions comme l'université et l'Église. De plus, les femmes à la recherche d'une vie spirituelle organisée ont vu leur accès aux communautés monastiques se bloquer progressivement au cours du XIII^e siècle. On retrouve le même blocage du côté des ordres mendiants, où la fréquentation assidue de femmes religieuses était mal vue de la part des autorités. Bien que les dominicains allemands aient porté une attention bienveillante aux regroupements de religieuses, la position officielle de l'ordre consistait à ne pas leur ouvrir leurs portes⁵⁰⁸. Même chose chez les franciscains : selon l'étude de Jacques Dalarun, François d'Assise n'a pas su ou n'a pas pu ni concevoir ni préciser une organisation de vie spécifique pour les femmes à l'intérieur de son projet de vie évangélique, malgré qu'il ait d'abord affiché une certaine proximité avec les femmes de la communauté de Claire d'Assise⁵⁰⁹. L'Ordre des Ermites de Saint-Augustin ne fait pas exception à cette tendance⁵¹⁰. Dans son histoire du mouvement féminin au sein de l'Ordre augustin, Pierantonio Piatti remarque que ce n'est qu'en 1345 qu'un document officiel, la bulle *Religionis vestrae* de Clément VI, aborde la situation des communautés féminines officieusement rattachées à des couvents augustins⁵¹¹. De plus, la bulle *Licet vobis*

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 197.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁰⁹ Jacques Dalarun, *Francesco : un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, Rome, Viella, 1994.

⁵¹⁰ David Gutierrez, *The Augustinians in the Middle Ages 1256-1356*, *op. cit.*, p. 204.

⁵¹¹ Pierantonio Piatti, *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo. Momenti di storia dell'Ordine eremitano*, Città Nuova, Rome, 2007, p. 92.

per alias, en 1356, est la première attestation pontificale officielle de monastères « instituta et sub cura fratrum Eremitarum Sancti Augustini »⁵¹². Enfin, c'est seulement à l'extrême fin du XIV^e siècle, avec la bulle *In sinu Sedis Apostolicae* publiée le 7 novembre 1399, qu'un tiers-ordre féminin est officiellement reconnu⁵¹³. Avant cette date, de nombreux monastères féminins ont observé la Règle de saint Augustin sans toutefois faire partie de l'ordre du même nom. David Gutierrez remarque que des six communautés féminines de la région de la vallée de Spolète qui ont appliqué cette règle, seules deux ont été ultérieurement reconnues⁵¹⁴. Le plus souvent, les communautés féminines sont régularisées par la voie épiscopale. Par exemple, Andrea Corsini, fils de Thomas et évêque de Fiesole, a régularisé la communauté de Santa Maria del Fiore en leur octroyant la règle augustine le 18 octobre 1350⁵¹⁵. Dans ce contexte, l'action de Simone Fidati se situe à la racine du processus de régularisation et d'institutionnalisation du mouvement religieux féminin OESA, puisque les premières constitutions du tiers-ordre seraient basées sur celles que Jean de Salerne avait rédigées pour les converties de Santa Elisabetta⁵¹⁶.

À l'époque de Simone, la fondation de communautés religieuses féminines était une entreprise complexe et leur pérennité dépendait de leur reconnaissance par une autorité institutionnelle. Si la vie communautaire sous une règle approuvée demeurait pour Fidati un idéal religieux, la vie régulière *hors* d'une communauté monastique pouvait représenter une option tout aussi valable. C'est dans cette perspective qu'il a rédigé la *Regola ovvero doctrina a una sua figliola in Christo da Roma et gentile donna*, document qui nous est parvenu par un manuscrit unique du XV^e siècle,

⁵¹² *Ibid.*, p. 110.

⁵¹³ David Gutierrez, *The Augustinians in the Middle Ages 1357-1517*, *op. cit.*, p. 352-353.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁵¹⁵ Anna Benvenuti Papi, *'In castro poenitentiae'*, *op. cit.* p. 358.

⁵¹⁶ Cette attribution est cependant incertaine puisque la seule transcription de cette règle qui nous est parvenue date du XVI^e siècle, cf. Pierantonio Piatti, *Il movimento femminile agostiniano...*, *op. cit.*, p. 111 et Nicola Mattioli, *Fra Giovanni da Salerno...*, *op. cit.*, p. 130-131.

conservé à la bibliothèque apostolique vaticane (Reg. Lat. 1744)⁵¹⁷. Ce manuscrit contient aussi un échange épistolaire avec une femme de la noblesse nommée Cella de Florence⁵¹⁸, échange correspondant aux lettres 39 et 40 de l'édition de l'*Epistolarium*. Comme les deux lettres sont associées à une *Regola* adressée à une femme romaine, il se pourrait que la *Madonna* Cella de Florence fût en fait une habitante de Rome qui faisait partie du même cercle spirituel que la destinataire de la *Regola*. L'éditeur Willigis Eckermann date ces lettres de 1338, année où Simone Fidati était à Rome, ce qui paraît juste. Cette correspondance, comme la *Regola*, est rédigée en vernaculaire, à l'instar du texte principal de ce codex intitulé *Giardino mellifluo spirituale et fiorito di Jhesu Christo* (anonyme). Dans ce texte contemplatif, nous trouvons des références à Augustin, à la *Scala paradisi* de Jean Climaque, au *Liber de vita contemplativa* de Julien Pomère (auteur chrétien du Ve siècle identifié dans le manuscrit comme Prosper d'Aquitaine, comme l'a fait Migne dans la Patrologie latine), à Thomas d'Aquin et à la *Somme des confesseurs* de Jean de Fribourg (prieur du couvent des dominicains de Fribourg, 1280-1314). Si les premières références peuvent nous laisser penser que l'auteur puisse être Simone Fidati, les deux dernières références dominicaines remettent cependant en question cette possibilité, bien qu'elles soient plutôt communes même chez les autres ordres. Il s'agit sans aucun doute d'un texte relié à des milieux spirituels contemplatifs, chartreux ou observants, ce qui justifierait son association à des textes fidatiens. Enfin, comme les deux lettres ainsi que la *Regola* font partie d'un cahier séparé et dont la main semble différente, il est plus probable que ce texte ne soit pas de Fidati. Celui, ou peut-être celle qui a composé ce codex a probablement placé des lettres au caractère prescriptif après un texte plus spirituel dans le but de lui donner un cadre interprétatif. Dans tous les cas, une étude plus approfondie du texte serait nécessaire

⁵¹⁷ Petit codex de 12cm x 17,5 cm, 99 feuilles de papier ; le texte principal, écrit sur une colonne, comporte des initiales à l'encre rouge, ce qui n'est pas le cas des lettres de Fidati, qui se retrouvent dans un cahier distinct et écrites par une main différente. Dans celles-ci, on retrouve plusieurs marques de lecture (rayures) mais aucune annotation.

⁵¹⁸ Nicola Mattioli, *Il beato Simone...*, op. cit., p. 242.

pour en confirmer la provenance.

Cette règle transmise par voie épistolaire est un exemple caractéristique de cette dynamique de direction spirituelle personnalisée menée par Simone Fidati. Dans l'introduction, Fidati se montre conscient de proposer un mode de vie religieux individualisé :

Saluez et bénissez celui qui, par ton humilité et non en raison de sa bonté, vous appelez père et qui a envoyé cette simple doctrine afin d'aider ton âme et ta vocation [religieuse]. Depuis que notre seigneur Jésus-Christ t'a enlevé l'amour du siècle et le plaisir de vivre avec tes parents, t'a donné l'amour de la virginité et de la vie honnête, et t'a intimé de maintenir une vie religieuse sans monastère, il importe donc d'aider ta sainte résolution avec une doctrine utile et nécessaire⁵¹⁹.

La vocation religieuse de cette femme ne semble pas être le fruit d'un choix volontaire. En effet, la référence à la volonté divine suggère plutôt un dénouement qui est hors du contrôle de cette femme, son entrée en religion étant probablement due à la perte de son mari. De fait, la réclusion pour veuvage est un phénomène relativement courant en Italie centrale⁵²⁰. Comme l'explique Jacques Dalarun, puisque les ordres religieux traditionnels offraient un nombre extrêmement limité de possibilités d'insertion pour les femmes, l'enfermement individuel ou collectif, à domicile ou dans les dépendances d'un édifice public, représentait un choix témoignant autant d'une volonté d'ascèse que d'un besoin de protection⁵²¹. Ainsi, au-delà de leur réel désir de vie spirituelle, les recluses se retrouvaient aussi, en tant que

⁵¹⁹ *Regola*, vol. 8, p. 545 : « Sallutate et benedicite quello, lo quale per tua humilita, non per sua bonta chiamaste padre et mandate questa semplice dotrina in aiutorio del anima tua et de tua vocatione. Da poi che l nostro signore Jhesu Cristo t a tolto l amore del secolo et lo piacimento de vivere co le toi parente et a te dato amore de verginita et de honesta vita et a te dato et proveduto senza monasterio tenere vita religiosa, e bezogno con alcuna utele et necessaria doctrina aiutare lo tuo sancto proponemento ».

⁵²⁰ Romana Guarnieri, « Pinzochere », dans *Dizionario degli istituzioni di perfezione*, t. 6, Rome, 1980, p. 1721-1740. Pour une approche plus globale du phénomène, voir Anna Benvenuti Papi, *'In castro poenitentiae'*, *op. cit.*, en particulier le chapitre « Donne religiose nella Firenze del due-trecento », p. 593-634 ; et Jacques Dalarun, *'Dieu changea de sexe, pour ainsi dire' : La religion faite femme, XI^e-XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2008.

⁵²¹ Jacques Dalarun, *'Dieu changea de sexe, pour ainsi dire'...*, *op. cit.*, p. 220.

veuves, dans une situation précaire justifiant la recherche de protection. Cette pratique nécessitait cependant un haut degré de supervision de la part d'un directeur spirituel car les risques d'erreurs étaient grands en raison de la vulnérabilité de ces femmes vivant seules et exposées à des influences parfois néfastes⁵²². C'était le rôle de Simone que de pourvoir à ce type de protection spirituelle.

Afin d'assurer une meilleure compréhension de sa règle, Simone Fidati la structure de manière simple : une division trinitaire calquée sur la conception tripartite de la charité en tant qu'amour de Dieu, amour du prochain et amour de soi pour Dieu. En reflet à cette division, Fidati propose une mise en ordre par rapport à Dieu, par rapport à soi et par rapport au prochain. Sans entrer dans le détail de la *Regola*, qui ne semble pas contenir de particularités notoires vis-à-vis d'autres formes de vie religieuse pour femmes⁵²³, il est tout de même intéressant de relever la vision qu'a Simone de la vie en réclusion :

Je te dis tout cela, car tu as eu la volonté d'être moniale. Mais bien que tu n'aies pas été faite moniale par l'habit corporel, ni n'a été admise dans un monastère, cela ne change rien au fait qu'en esprit, en raison de la vie et de tes coutumes hors du monastère, il est probable que ton mérite ne sera pas moindre devant Dieu. Parce que la vie monastique n'est pas un habit ou un cloître, mais bien la sévérité et la vertu d'obéissance. C'est l'amour de l'obéissance, de la pauvreté et de la chasteté, c'est une fuite du monde et une sauvegarde de soi, c'est une tristesse face à cette vie. Et c'est pour cela que cet ordre [de vie] et cette loi sont entre Dieu et toi, que tu te présentes comme son épouse et que tu t'es donnée et consacrée à lui âme et corps et en toute

⁵²² Dans sa mise en garde contre les conversations futiles, Simone Fidati se montre particulièrement méfiant contre ces gens se présentant comme des hommes spirituels, qui vont de maison en maison afin de dispenser des conseils non requis, cf. *Regola*, vol. 8, p. 553 : « Generalmente fugge omne conversatione sterile et otiosa de homine et de femmine, de frate, de fratele, de prete, de laice, de bon et de rei, de qualunche anno nome de spiritu, quale sieno girovagli et grande favellatore, de novelle trovatore et de diverse dotrine consigliale senza essere adomandate, le quale tucto di vanno per le case, or la or qua privi di spirito o vita e de costume, perciò che non se conviene a vergene ordenata tale conversatione ».

⁵²³ Le primat de la profession des vœux, la recherche de la perfection chrétienne, la dévotion à Dieu, la réception des sacrements, la pratique des vertus, de la prière et de la pénitence sont les éléments essentiels communs aux formes de vie religieuse féminine. Cf. David Gutierrez, *The Augustinians in the Middle Ages 1256-1356*, op. cit., p. 213.

coutume⁵²⁴.

Il convient d'abord de remarquer l'intention première de la destinataire : elle aurait préféré être moniale. Toutefois, comme on l'a vu, l'infrastructure monastique féminine était souvent insuffisante, ce qui laissait comme seule option la réclusion individuelle. Pour Simone Fidati, la vie monastique se définit avant tout par l'obéissance évangélique ; ce qui importe n'est pas d'être soumis à la hiérarchie d'un monastère et de porter l'habit monastique, mais plutôt de vivre pleinement dans l'obéissance à la volonté de Dieu, dans la pauvreté et la chasteté. La condition idéale pour vivre cette vertu est la solitude du désert, loin du monde et de ses tentations. Adaptée à la situation urbaine de cette noble romaine, la solitude peut être vécue dans le désert de sa propre maison, dans la réclusion la plus complète. Cette forme de vie remplace la relation d'amour et d'obéissance due à son mari par une relation similaire avec Dieu. Il ne faut cependant pas voir dans la personnalisation du rapport religieux une remise en question de la médiation cléricale. En effet, Simone prescrit dans sa *Regola* la confession et la communion à l'église au moins une fois par mois⁵²⁵. Enfin, à l'image de l'abbé basilien idéal, Simone est l'œil qui surveille le bon ordre et la bonne tenue spirituelle de sa fille en Christ. Dans l'épilogue de sa lettre, Fidati exprime son rôle par l'image de la nourrice :

Ces choses que je t'ai écrites, si je les ai faites comme la simple personne que je suis et qui n'a pas un intellect plus élevé, considérant aussi que tu es assez nouvelle dans la voie de Dieu, et pour cela il te convient d'être bien nourrie de lait selon la mesure de ta petitesse jusqu'à ce que tu sois prête à une plus haute nourriture spirituelle. Et tout cela relève plus de ta sauvegarde que de celle

⁵²⁴ *Regola*, vol. 8, p. 547-548 : « Cioe dico, perche tu avesse volonta de essere monaca. Ma da poi che nonne venuto facto in abito corporale, ne per intrare in monasterio, niente de meno fa, che tu in spirito et per vita et per costume fore del monasterio et forsa che l tuo merito non sera minore denante a dio. Percio che la vita monastica nonne habito, chioistro, ma e severita et vertu de hobidientia et amore de hobidientia, poverta et castita, et e una fuga del seculo et e una guardia de se et una tristitia de questa vita. Et percio questo ordine et questa legge sia tra dio et te, che tu te repute sua sposa et data et consecrata a lui inn anima et in corpo et in tucte costume ».

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 546.

d'un autre maître⁵²⁶.

Dans la logique basilienne, la supériorité spirituelle n'est pas le fait d'une supériorité intellectuelle, mais, en toute simplicité, d'une meilleure application des préceptes évangéliques. Ainsi, l'obéissance n'est pas due au maître, mais à Dieu dans l'application de la charité pour Dieu, pour le prochain et pour soi-même. Plus globalement, nous avons ici un exemple de comment s'élabore la sainteté féminine. En effet, le cheminement d'une femme vers la sainteté passe par la nécessité de prouver sa foi par une vie de réclusion et de privation. L'adoption d'une discipline religieuse permet à la fois de progresser spirituellement et aussi d'établir une autorité spirituelle sur la base de cette expérience ascétique. C'est la proximité au Christ, la conversation qu'on a avec lui via les pratiques de dévotion, qui permet d'« entrer en théologie » :

Et cette femme avait un affect pieux, laquelle s'enquérât de la manière de vivre véritablement religieuse. Elle fut immédiatement instruite dans les bonnes mœurs et elle transmet à toute la postérité un modèle honorable de vie et de parole au point de traiter de la vie religieuse avec le religieux, de la sainteté avec le saint, de l'honnêteté avec la personne honnête, de la discipline et de la doctrine avec le savant, et de la bonté avec l'homme bon. [...] Et il faut vraiment admirer que ce genre de femme, la concubine d'un autre, soit entrée aussi rapidement en théologie, alors qu'elle parlait avec Jésus. Mais lui, qui lui parlait à l'oreille avec le son de sa voix, instruisait son esprit intérieur par l'infusion de la vertu divine⁵²⁷.

⁵²⁶ *Regola*, vol. 8, p. 554 : « Quisto che io t o scritto, si o facto come semplece persona che io so et che non n o piu alto intellecto considerando anco che tu sei e asaie novitia nella via de dio, e percio te convene essere pasciuta de lacte secondo la misura de la tua picolezza (1 Cor. 3,2) per fine, che tu seraie acta a piu alto cibo spirituale. Et tucto quisto et piu a guardia de te che ad altro magisterio ».

⁵²⁷ *De gestis, Undecimus liber De disceptationibus seu disputationibus*, ch. 2, vol. 5, p. 147-148 : « Et huic mulieri pius erat affectus, quae de cultu verae religionis inquirebat, et in bonis moribus subito facta est ac omnibus posteris honestam conversandi et loquendi tradidit formam, ut cum viro religioso de religione, cum sancto de sanctitate, cum honesto de honestate, cum sapiente de disciplina et de doctrina, cum bono de bonitate tractandum sit. [...] Et utique de muliere huiusmodi alterius paelice mirandum, quod tam cito intravit in theologiam, dum loqueretur cum Jesu. Sed ille, qui sibi loquebatur ad aures in sono vocis, instruebat interius mentem infusione divinae virtutis ».

Dans ce passage, Simone Fidati commente la rencontre de Jésus avec la Samaritaine (Jean 4, 4-29). Il soutient que la rencontre et la conversation directe avec Jésus, lorsqu'elles procèdent d'une bonne intention (un *affectus pius*), équivalent à n'importe quelle instruction théologique. Devenir une *sponsa Christi* (la Samaritaine est faite concubine du Christ dans le commentaire de Fidati) est une manière d'entrer dans une relation personnelle avec la divinité, connaissance qui dépasse tout enseignement théologique. C'est en vertu de cette relation directe que des femmes comme Angèle de Foligno et Claire de Montefalco ont suscité une telle admiration chez des hommes autrement bien formés en théologie, l'admiration de Jacques de Vitry envers Marie d'Oignies étant probablement le cas exemplaire de cette inversion du rapport hiérarchique entre les sexes⁵²⁸. Enfin, la théologie des saintes femmes est vernaculaire non seulement parce qu'elle provient d'une autorité non institutionnelle, mais aussi parce que la conversation qu'elles ont avec le Christ peut se dérouler dans la langue maternelle, puisque la relation avec leur époux qu'est le Christ est une relation immédiate et intime. C'est exactement l'objectif de Fidati avec sa *Regola* : faire entrer une femme en contact direct avec Dieu, hors d'un cadre institutionnel.

À la fin du XIII^e siècle, plusieurs directives émanant des autorités mendiantes invitaient à la prudence et à un rapport vigilant et avisé avec ces femmes qui empruntaient la voie religieuse de manière non structurée, la vivant dans le siècle et dans la pénitence privée, passant outre la discipline monastique et l'obédience régulière⁵²⁹. Dans ce cadre, l'objectif de Simone Fidati, et des autorités religieuses en général, était de discipliner les modes de vie religieuse des femmes et de les reconduire à un plan ordonné de pratiques ascétiques, que ce soit au sein d'institutions officielles ou selon la direction privée⁵³⁰. Maintenant que nous avons vu

⁵²⁸ Michel Lauwers, « 'Noli me tangere'. Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIII^e siècle », *Mélanges de l'école française de Rome*, 104/1, 1992, p. 209-268.

⁵²⁹ Anna Benvenuti Papi, *'In castro poenitentiae'...*, *op. cit.*, p. 210.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 234.

un exemple de direction spirituelle privée, regardons comment Simone a procédé pour favoriser l'institutionnalisation de communautés religieuses.

6.2 Fondations religieuses féminines

Comme conséquence de l'*inurbamento* des communautés religieuses, Anna Benvenuti Papi fait remarquer la quasi-disparition de la présence féminine de type érémitique en campagne au XIV^e siècle⁵³¹. La présence de ces communautés dans le monde rural était intrinsèque à la logique aristocratique et à la structure économique seigneuriale d'occupation du sol, alors que dans le monde urbain, leur présence relevait de la logique civique de la bienfaisance et de l'évergétisme. En effet, les actes de piétés fonctionnaient comme contrepartie aux préoccupations marchandes des cités italiennes ; le bon état de la commune était assuré par le fait qu'elle faisait, tel un corps parfait, partie intégrale de la cité de Dieu⁵³². Ainsi, en concomitance avec l'essor de l'éthique civique et le déclin de l'éthique chevaleresque qu'on a vu au chapitre précédent, Florence pullule de nouvelles fondations entre la fin du XIII^e et le début du XIV^e.

Le quartier d'Oltrarno, où est situé le couvent augustin de Santo Spirito, est le lieu de rencontre entre Simone Fidati, son public féminin et la famille Corsini. Selon la chronique du monastère de San Gaggio écrite aux alentours de 1390⁵³³, c'est là que Mona Nera dei Manieri, femme de l'aristocratie florentine, commença à fréquenter les prêches de Fidati après avoir perdu son mari Benozzo Benci à l'âge de 26 ans, soit vers 1329. Convaincue par la doctrine du frère augustin ainsi que par la sainteté de sa vie, elle décida de se consacrer à une vie religieuse stricte, suivant une voie similaire à celle que nous avons vue avec la *Regola*. Après sept à neuf ans de vie religieuse,

⁵³¹ *Ibid.*, p. 616.

⁵³² Richard Trexler, « Le célibat... », *op. cit.*, p. 1329.

⁵³³ Document retranscrit dans Nicola Mattioli, *Il beato Simone...*, *op. cit.*, p. 82-83.

Simone estima qu'elle avait atteint un niveau de spiritualité assez élevé pour fonder sa propre communauté. En 1344, alors que Mona Nera avait 40 ans, elle fit construire le monastère de Santa Caterina sur le lieu d'un ancien ermitage féminin à San Gaggio. Ce projet fut réalisé à l'aide de ses propres fonds familiaux ainsi que de ceux des autres grandes familles d'Oltrarno (Corsini, Benci et Rossi)⁵³⁴. Toujours selon la même chronique, Mona Ghita dei Albizzi, la femme de Thomas Corsini, s'est elle aussi convertie à la vie religieuse en écoutant la prédication de Simone Fidati. Elle rejoignit alors la communauté de Mona Nera et en prit la tête en 1376, après la mort de la fondatrice. Selon Anna Benvenuti Papi, San Gaggio serait une sorte de branche féminine des Frati Gaudenti, car on y retrouve les femmes et filles de quelques chevaliers de la Milice présents dans cette zone⁵³⁵. Ainsi, ce monastère, d'abord dédié aux femmes veuves conformément à l'intention de Simone Fidati, a vu son rôle social changé bien rapidement pour plutôt devenir une institution d'accueil pour les femmes de la noblesse dont le mari a adopté un mode de vie religieux, impliquant le vœu de chasteté.

La chasteté est le fondement du mode de vie contemplatif. Ainsi, si les veuves sont naturellement associées à la vie monastique, Richard Trexler remarque qu'au XV^e siècle, la population des monastères florentins comporte de plus en plus de femmes non aptes à être mariées, que ce soit en raison d'infirmités ou par simple manque de charme⁵³⁶. Dans ce contexte, Santa Elisabetta delle convertite, une communauté d'anciennes prostituées pénitentes, représente un cas exemplaire pour illustrer la sollicitude dont faisait preuve Simone Fidati envers les femmes marginalisées. Il s'agit de la première initiative de Simone, entreprise menée à bien grâce à l'effort commun de la part de laïcs et de religieux réunis au sein de la compagnie des *Laudesi* de Santo Spirito. Cette confraternité fut fondée dans le

⁵³⁴ Domenico Maria Manni, *Osservazioni istoriche sopra i sigilli antichi de' secoli bassi*, vol. 3, Florence, 1740, p. 45.

⁵³⁵ Anna Benvenuti Papi, *'In castro poenitentiae'...*, *op. cit.*, p. 614.

⁵³⁶ Richard Trexler, « Le célibat... », *op. cit.*, p. 1343.

courant des années 1320 et on en retrouve une première mention dans un document florentin datant de 1329⁵³⁷. Un an plus tard, en 1330, une pétition des capitaines de la compagnie envoyée à la *Signoria* florentine demanda la permission d'utiliser une partie des vieilles murailles d'Oltrarno pour construire un monastère dédié aux anciennes prostituées⁵³⁸. Vu le succès de l'initiative, la confraternité adressa une nouvelle demande au gouvernement florentin le 24 septembre 1333 afin d'agrandir le bâtiment qui comptait alors plus de 50 converties. Enfin, la direction spirituelle de la communauté fut officiellement attribuée aux frères de Santo Spirito par le légat pontifical Giovanni Orsini en 1334. Ce n'est toutefois qu'en 1358 que Grégoire de Rimini approuva officiellement la tutelle de l'Ordre augustin sur Santa Elisabetta, en même temps que San Gaggio⁵³⁹. À partir de ce moment, le monastère des converties a suscité l'attention particulière des prieurs généraux de l'Ordre augustin, comme Pierantonio Piatti le montre dans son étude des registres de lettres qui nous sont parvenus⁵⁴⁰. En effet, ces ex-prostituées, entachées d'une mauvaise réputation, représentaient un danger considérable pour le frère non expérimenté. De fait, Simone Fidati semble avoir imposé une discipline rigoureuse à ces femmes. En effet, si les moniales étaient officiellement tenues de ne jamais quitter leur cloître, il existait une tendance à laisser les femmes sortir pour aller se confesser ; chose qui était fermement interdite à Santa Elisabetta⁵⁴¹. Enfin, Piatti suggère l'influence de Fidati dans la mise en place d'un couvent pour ex-prostituées à Rome dans la seconde moitié du XIV^e siècle⁵⁴², ce qui montre la centralité de la figure de l'ermite de Cascia quant au service social offert aux femmes marginalisées.

⁵³⁷ Daniele Pirozzini, « La società dei laudesi di Santo Spirito di Firenze », *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e archivio muratoriano*, 98, 1992, p. 235-269 (p. 236).

⁵³⁸ Nicola Mattioli, *Il beato Simone...*, *op. cit.*, p. 79-80 ; et Guiseppe Richa, *Notizie storiche...*, *op. cit.*, vol. 11, p. 92-93.

⁵³⁹ David Gutiérrez, *The Augustinians in the Middle Ages 1256-1356*, *op. cit.*, p. 206.

⁵⁴⁰ Pierantonio Piatti, *Il movimento femminile agostiniano...*, *op. cit.*, p. 112-135.

⁵⁴¹ Balbino Rano, "Agostiniane", *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Guerrino Pelliccia et Giancarlo Rocca (dir.), Edizioni Paoline, Rome, 1974, vol. 1, col. 174.

⁵⁴² Pierantonio Piatti, *Il movimento femminile agostiniano...*, *op. cit.*, p. 100.

Il convient de préciser que Simone Fidati ne fut toutefois pas le fondateur de ces monastères, puisque San Gaggio fut fondé par Mona Nera et Santa Elisabetta par la confraternité des *Laudesi* de Santo Spirito. Il serait alors plus juste de considérer Simone comme l'initiateur, celui qui a posé les bases du projet par le biais de sa prédication, sans pour autant être la figure responsable des démarches menant à la reconnaissance institutionnelle. Comme on l'a évoqué, la mise en place de la communauté et sa reconnaissance institutionnelle sont deux étapes différentes. Le travail de Simone correspond à la première étape, et c'est pourquoi ces deux communautés féminines n'ont pas immédiatement relevé de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin. Comme l'explique David Gutierrez, il y avait trois voies pour qu'un monastère féminin soit reconnu par l'Ordre augustin : par un privilège papal, par l'approbation d'un légat pontifical ou encore par l'action autonome des frères⁵⁴³. Ainsi, Santa Elisabetta a été approuvée par un légat pontifical et San Gaggio a été construit grâce au soutien politique de puissantes familles florentines. Toutefois, l'Ordre augustin décourageait fortement la fondation de communautés féminines par l'action autonome des frères. En effet, au même moment où Grégoire de Rimini a reconnu Santa Elisabetta et San Gaggio, il a rejeté la reconnaissance d'une autre fondation féminine puis a ordonné aux frères responsables de laisser partir les sœurs⁵⁴⁴. On peut dès lors supposer le *modus operandi* de Simone Fidati quant à ces fondations : il commençait par regrouper une petite communauté de manière informelle sur la base de sa prédication, puis, à mesure que la communauté grandissait, il l'encourageait à entreprendre le processus de reconnaissance institutionnelle qui ouvrait la voie à la construction d'un monastère. Toutefois, il évitait de se poser comme fondateur afin de ne pas éveiller les soupçons de ses supérieurs religieux qui n'étaient pas favorablement disposés envers de telles initiatives. Ce sont donc, à leur début, des fondations complètement indépendantes de

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 206.

l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin. Il est malheureusement difficile d'en savoir plus à leur sujet car les sondages effectués par Pierantonio Piatti dans l'Archive d'État de Florence n'ont révélé que des traces éparses et tardives quant à Santa Elisabetta et San Gaggio⁵⁴⁵. À cela s'ajoute le peu d'information dont nous disposons concernant la vie menée par ces femmes à l'intérieur des monastères. En effet, en s'appuyant sur sa lecture *Vitasfratrum* de Jourdain de Quedlinburg où on retrouve plusieurs *exempla* au sujet de la direction spirituelle féminine, Piatti constate que l'intérêt principal des frères était dirigé vers les dévotes laïques plutôt que vers les moniales⁵⁴⁶. Les premières, assemblées dans une famille spirituelle sous la direction d'un frère, sont bien vues ; les secondes, bien qu'elles recherchent la chasteté, le font en contexte de turbulence charnelle découlant de la promiscuité du monastère. Via ses exemples, Jourdain propose une conception monolithique de la vie spirituelle des monastères féminins, uniquement centrée sur la chasteté. Les moniales sont pour lui une réalité abstraite, jamais associées à l'Ordre augustin. Ainsi, à propos de la nature de la direction spirituelle accordée par les frères aux moniales, Pierantonio Piatti arrive à la conclusion qu'elle relevait plutôt d'une forme de « bureaucratie sacramentelle », les frères étant responsables d'en assurer la liturgie, tout en étant encouragés à s'en tenir loin⁵⁴⁷.

Cela ne semble pas avoir été le cas de la relation entre Simone Fidati et les communautés féminines à sa charge. Pour lui, il ne semble pas y avoir de différence majeure entre la direction spirituelle de femmes laïques et de femmes en communauté. C'est ce que nous montre une lettre adressée par Simone Fidati à des *ancillas christi* identifiées toutes deux par la lettre N. La rédaction latine de la lettre pointe en direction de destinataires éduquées et la désignation en tant que « servantes du Christ » plutôt que « filles en Christ » indique qu'il s'agit de femmes vivant dans une communauté religieuse affranchie de la tutelle de Simone. Si l'on accepte cette

⁵⁴⁵ Pierantonio Piatti, *Il movimento femminile agostiniano...*, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 73-75.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 133-134.

interprétation, il serait possible de dater cette missive dans les années 1345-1347, après la fondation officielle de Santa Catherina à San Gaggio. Dans cette lettre, Simone expose la voie évangélique vers la charité, une voie composée des moments de la vie du Christ. Il affirme que la vie de l'âme céleste sur terre commence, progresse et se termine dans les vertus actives et contemplatives de l'esprit⁵⁴⁸. Ainsi, les épisodes de la nativité, de la circoncision, de la présentation au temple, de la fuite en Égypte, du retour à Jérusalem, font partie de l'initiation, confirmée par l'épisode du baptême et par la sentence *hic est filius meus* (Mt 3,17). Ensuite, la progression se fait grâce à la solitude du désert et à la prière sur la montagne. Enfin, le point d'arrivée est la charité consommée par le sacrifice. Bien que la lettre ne contienne pas de détails concernant les implications de chaque épisode, nous pouvons cependant supposer que chacun d'entre eux est associé à un exercice spirituel précis, devant être accompli par la moniale selon le statut de sa progression sur la voie évangélique. Nous verrons dans la prochaine partie de la thèse comment fonctionnaient ces exercices spirituels et comment ils pouvaient agir dans l'esprit des chrétiens. Cette lettre démontre une adaptation du message évangélique au contexte communautaire, différent du contexte solitaire de la recluse romaine. Dans le cas de cette dernière, les conseils sont plus pratiques, alors dans pour les secondes, les conseils sont plus théoriques. Pour avoir une meilleure idée du type de direction offert par Simone, il est utile de raisonner par analogie en observant les rapports qu'il entretenait avec le monastère masculin de Santa Maria del Borgo San Sepolcro.

6.3 La direction spirituelle de Santa Maria del San Sepolcro

La communauté Santa Maria del San Sepolcro est un petit regroupement religieux qui s'est établi aux alentours de Florence au cours de la décennie 1330. Huit

⁵⁴⁸ *Epistolarium*, ep. 37, vol. 8, p. 449 : « Initiatur nempe, mediatur atque finitur activis et contemplativis virtutibus spiritualis atque in terra caelestis animae vita ».

lettres de l'*Epistolarium* sont adressées aux frères de cette communauté, dont deux sont destinées directement au frère Benoît. Ce frère Benoît, Benedetto Tebaldo en italien, est une figure de première importance du cercle spirituel de Simone Fidati. Benoît est aussi l'auteur d'une chronique qui retrace l'histoire de la communauté, des origines jusqu'à sa mort en 1369⁵⁴⁹. Santa Maria del San Sepolcro est une congrégation non affiliée à un ordre majeur qui cherche à vivre selon un mode de vie rigoureux et austère. En effet, bien que la communauté soit identifiée comme *ordo sancti augustini*, elle n'avait aucun lien institutionnel avec l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin. Son histoire commença en 1313, lorsqu'un certain Bartolomeo di Bonone di Pistoia s'isola avec quelques confrères dans le Chianti, non loin de Sienne. C'est en ce lieu, San Michele di Monte Maione, que Benoît rejoignit la communauté en 1325. Après plus de vingt ans de vie érémitique, le groupe était devenu assez grand pour fonder un monastère et vivre sous une règle approuvée par l'Église⁵⁵⁰. La communauté décida alors de quitter San Michele, jugé inadéquat, pour s'installer sur une terre près de Florence et y construisit un premier monastère grâce à l'appui financier de Dardano Acciaiuoli, membre d'une importante famille florentine, par ailleurs alliée aux Corsini. La construction de ce qui devint Santa Maria del Poggio di San Sepolcro débuta en septembre 1333 dans un lieu nommé San Donato a Scopeto, d'où le second nom du monastère, Santa Maria degli Scopeti. Ce qui fait l'identité d'une congrégation religieuse n'est pas tant le fait de suivre une règle en particulier que l'existence de constitutions qui régissent la vie quotidienne des frères. Par exemple, ce sont les Constitutions de Ratisbonne qui forment le véritable ciment de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin et qui les distinguent des chanoines réguliers

⁵⁴⁹ Toutes les informations qui suivent sont tirées de P.L. Galletti O.S.B., *Lettera intorno la vera e sicura origine del venerabil'Ordine de PP. Girolamini*, Roma, 1755, p. XXIX-XXXIX.

⁵⁵⁰ Selon Augustine Thompson, le passage d'un groupe de personnes ayant fait des vœux personnels à une communauté reconnue canoniquement se fait généralement lorsque le nombre de membres dépasse 13 - le nombre évangélique de Jésus et des apôtres. C'était le nombre spécifié dans la loi canonique et le nombre de frères atteint lorsque François a recherché l'approbation pontificale. Cf. *Cities of God: The Religion of the Italian Communes 1125-1325*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2005, p. 75.

de Saint-Augustin. Ainsi, dans le cadre du processus de régularisation, le groupe de Barthélemy devait penser à rédiger ses propres constitutions. C'est alors que Simone entra en jeu. Dans une lettre envoyée par les frères de la communauté à Fidati (lettre 13), il est indiqué que le processus d'élaboration des constitutions a été enclenché en collaboration avec un *frate Gentile* qui ne peut qu'être Gentile da Foligno⁵⁵¹. Rappelons-nous la lettre d'Ange Clareno à la suite de la nomination de Gentile comme *socius* au prieur général Guillaume de Crémone : il y est question que ce soit Simone qui reprenne la charge d'âme délaissée par Gentile en raison de ses nouvelles responsabilités. La communauté de Barthélemy pourrait donc être l'un de ces cas de « frères abandonnés » qui inquiétaient tant Ange Clareno. Il convient donc de dater la lettre 13 à l'année 1333, après que Simone eut repris la charge spirituelle de la communauté. Ainsi, la relation a dû s'amorcer peu après leur installation à Florence en septembre 1333 et non en 1342 comme le suggèrent Willigis Eckermann et Nicola Mattioli. Une fois installée à Florence et dotée de constitutions, la communauté chercha à régulariser son statut : elle fit approuver son projet par le légat pontifical Giovanni Orsini en avril 1334 et nomma Barthélemy prieur, ce qui implique que les constitutions étaient rédigées à partir de ce moment. Il est opportun de noter le parallèle avec la régularisation de Santa Elisabetta la même année par le même légat pontifical. Il est ainsi possible que Simone ait joué le même rôle de parrain pour les deux communautés. La nomination du prieur ainsi que de ses successeurs immédiats se déroulait sous l'égide de l'abbé Giacomo de l'église camaldule de San Salvatore de Florence, avec qui Simone Fidati était en contact comme nous le verrons plus loin. Un dénommé Paul succéda ensuite à Barthélemy en tant que prieur de la communauté et resta en fonction pendant une courte période, entre le 31 mai 1336 et sa mort le 29 septembre de la même année. Les lettres 17, 18 et 19, rédigées dans un style plus familier, sont ainsi destinées au prieur Paul et au frère Benoît. La lettre 17 pose ainsi un léger problème de datation car elle est dite avoir été écrites à Pérouse le jeudi de

⁵⁵¹ *Epistolarium*, Ep. 13, vol. 8, p. 306 : « Noi, come voi sapete, insieme con frate Gentile facemmo nostre constitutione ».

Pâques, donc nécessairement avant le 31 mai. Il se peut tout simplement qu'entre la mort de Barthélemy le 14 novembre 1335 et la nomination officielle de Paul, ce dernier occupait les fonctions de prieur intérimaire et Simone s'y adressait à ce titre. Ainsi, ces trois lettres doivent être datées entre novembre 1335 et septembre 1336.

Au moment de leur installation sur le territoire florentin en 1333, il semble que les conditions du lieu et la complexion des frères ne permettaient pas de suivre un mode de vie aussi austère⁵⁵². Ils en ont donc fait part à Simone et lui ont demandé de l'aide pour rééquilibrer leurs pratiques ascétiques avant de les consigner solennellement dans les constitutions écrites⁵⁵³. Il consentit alors à ce que la discipline ascétique fût relâchée afin d'assurer la bonne santé spirituelle et corporelle de la communauté. En effet, conformément aux principes d'une communauté d'inspiration basilienne, l'application de l'ascèse doit être adaptée aux conditions de chacun. Ainsi, l'environnement inadéquat rendait légitime un certain relâchement dans les pratiques spirituelles, notamment en ce qui a trait à la nourriture. C'est ce genre de solutions que Fidati préconise dans les lettres 14, 15 et 19. Dans la lettre 15, Simone répond aux frères qui s'inquiètent de ne pouvoir accomplir leur vœu de visiter le saint Sépulcre à Jérusalem⁵⁵⁴. Il y affirme que le vœu solennel sur les vertus monastiques a prééminence sur le vœu personnel de se rendre en pèlerinage. Dans la lettre 16, Simone avertit la communauté de surveiller la mesure du relâchement

⁵⁵² *Ibid.*, « E benche secondo gl ordenamenti de sancti ci paia assai discreta e volentieri ciascuno la vorrebbe potere osservare, pur pare a noi, considerando la condicione del luogo et la complexione de frati, troppo forte ».

⁵⁵³ *Ibid.* : « E poniamo che allotta n avessimo assai circumspectione, pur nientemeno non le volemmo fermare allotta, per volere provare con la experientia come elle fossero correspondent allo stato nostro. Poi doppo alcuno tempo le fermammo in nostra capitolo, agiognendo et menimando dove ci pareva bisognare, ma non pero le volemmo mettere in libro solenne, per intendimento di volerle piu tempo praticare ».

⁵⁵⁴ *Epistolarium*, ep. 15, vol. 8, p. 316 : « Vestris petitionibus iuxta meam modicam scientiam et conscientiam sic respondeo melioris iudicio semper salvo. Visitatio sepulchri ac totius ultramarinae partis voluntaria seu voto peracta obligationi oboedientiae, paupertatis et continentiae non praefertur. Nam visi tato sepulchro liber est, qui visitat, sed regularis oboedientia semper ligat ».

ascétique afin de ne pas succomber aux tentations diaboliques⁵⁵⁵. Ces quatre lettres nous montrent donc le directeur spirituel en action : il veille au bien de ses ouailles et à l'équilibre de leur vie spirituelle. Enfin, cette pastorale inclut aussi l'envoi de livres : dans les lettres 15 et 17, Simone annonce leur faire parvenir des textes de Jean Climaque et de Basile (textes qui ont été traduits en latin par Ange Clareno), ainsi que d'autres livres non identifiés⁵⁵⁶. Cela renforce d'autant plus l'idée que la communauté de Santa Maria del San Sepolcro était pourvue d'une organisation basilienne. Malgré tout, Simone jugea finalement que le lieu du nouveau monastère était inadéquat pour leur mode de vie et il leur en fit part dans la lettre 18⁵⁵⁷. Il fallu néanmoins attendre 1348 pour qu'un lieu fût trouvé et c'est seulement en 1350 que les frères déménagèrent dans le nouveau monastère nommé Santa Maria del San Sepolcro de Campora.

Il semble toutefois que la régularisation de la communauté ait attiré l'attention d'un groupe de frères malveillant voulant la réintégrer après l'avoir quitté une première fois. En effet, dans la lettre 16, Simone Fidati conseille aux frères de se tenir loin de ces gens considérés comme des simulateurs et des hypocrites :

J'ai entendu avec une grande douleur au cœur par certaines de mes plus chères connaissances à Sienne, que certains de vos frères qui avaient relâché leur vocation première et leur vie salutaire dans l'arrogance de leur fierté, se sont éloignés de vous, non par l'amour de la vertu, vagabondant ici et là en donnant la meilleure image du bien, sans jamais incriminer leur propre malice et leur faute. Ce sont plutôt des gens qui rejettent la cause de leur légèreté, de leur simulation et de leur vie hypocrite sur d'autres personnes irréprochables par des paroles humbles, mais fictives. Si ce sont bien ceux auxquels je pense et ceux dont je vous ai souvent parlé, à moins qu'ils ne déposent totalement et en vérité

⁵⁵⁵ *Epistolarium*, ep. 16, vol. 8, p. 321 : « Cavete, fratres, ne inaniter subrepat appetitus ad meliora decipiens, ne turbodiabolicae seductionis involvat, ne spiritus vertiginis ingrediatur mentes singlarium fratrum, ne subvertat vestrum parvulum in Christo conventum ».

⁵⁵⁶ *Epistolarium*, ep. 15, vol. 8, p. 318 : « Divisiones ego feci in Basilio, ut invenirem citius, quod volebam, non quod in aliquo Basilio sic invenerim. Si placet, mittam non solum hoc, sed etiam librum ad consolationem vestram » ; et *Epistolarium*, ep. 17, vol. 8, p. 327 : « Insuper sanctitati vestrae humiliter supplicans, quatenus, si possibile est, Climacum, ut praedixi, cum illo alio opere cum simili lirtera annectatis ».

⁵⁵⁷ *Epistolarium*, ep. 18, vol. 8, p. 331 : « Melius est, quod cito ad alia claustra transeant, quam ut hic negligenter vivant ».

ce manteau (*pallio*) abject de toute simulation, leur damnation est la plus certaine. Ceux-là, s'ils sont revenus vers vous, ce n'est pas la vertu qui les rappelle au troupeau, mais parce qu'ils n'ont pas obtenu [suffisamment] de louanges de leurs mauvaises actions chez leurs clients, et que les autres hommes bons, justes et craignant [Dieu] à qui ils s'étaient adressés, n'ont voulu accorder l'assentiment à leurs errances puisqu'ils n'ont pas pu trouver l'affermissement de leur propre volonté, mais ont plutôt découvert qu'ils appliquaient le crime de l'esprit déréglé⁵⁵⁸.

Cette lettre envoyée de Rome pourrait avoir été rédigée aux alentours de 1338 lorsque Simone venait d'y arriver pour commencer la rédaction du *De gestis*. Il aurait sans doute appris cette nouvelle sur la route de Rome, lors d'un arrêt à Sienne. On comprend de cette lettre que ce groupe de frères avait vraisemblablement quitté la communauté en raison des conditions difficiles du monastère de Scopeto, mais qu'ils aient décidé d'y revenir après qu'ils eurent appris que Fidati avait autorisé le relâchement de certaines pratiques ascétiques. Ce serait pourquoi Fidati les traite d'hypocrites et de simulateurs, car ce sont des gens qui étaient prêts à quitter la communauté à la moindre adversité. On voit donc comment Simone appliquait les mêmes standards d'obéissance et de renoncement qu'il tenait d'Ange Clareno et qu'il s'imposait lui-même : la fuite non autorisée n'est pas une option.

Enfin, un élément qui soulève la curiosité dans la chronique de Benoît est qu'aucune mention n'est faite de Simone Fidati. Cela est fort étonnant étant donné le rôle important qu'il a joué dans les débuts officiels de la communauté et surtout lorsqu'on considère que Benoît était un ami proche. En effet, la lettre 17 ainsi que la

⁵⁵⁸ *Epistularium*, ep. 16, vol. 8, p. 322-323 : « Audivi cum dolore cordis non modico a quibusdam notis meis carissimis, qui fuerunt Senis, quod quidam de fratribus vestris vocationem primam et eis salutiferam dimittentes faustu [fastu] superbiae, non virtutis amore recesserunt a vobis, hinc inde vagantes sub specie melioris boni, non accusantes propriam malitiam atque culpam, sed causam suae levitatis et simulationis et hypocriticalis vitae verbis humilibus et fictis in alios inculpabiles refundentes. Quorum, si sunt illi, quos credo et de quibus saepe dicebam vobis, nisi omnino deponant et in veritate omni abiecto simulationis pallio, certissima est damnatio. Quos, si ad vos reversi sunt, non virtus revocavit ad gregem, sed quia non invenerunt apud consultores in eorum malis actionibus laudem. Nec alii boni viri, ad quos devenerunt iusti et timorati, assensum praestaverunt ipsorum vagationibus, ut invenire non possent confirmationem propriae voluntatis, sed potius invenerunt, qui crimen non regulatae mentis imponerent ».

lettre 18 font mention de la présence de ses sœurs charnelles dans la famille spirituelle de Simone. De plus, les lettres 20 et 21 sont directement adressées à Benoît et sont d'une facture très personnelle. Dans la lettre 21, Simone fait allusion aux responsabilités spirituelles de Benoît⁵⁵⁹. Pourtant, Bartolo di Thomati, qui succéda à Paul en 1336, était encore prieur au moment du déménagement de la communauté à Campora. Une explication possible serait que pendant les dernières années de sa vie, Fidati était moins présent à Florence et plus souvent à Rome. Dans ce contexte, Benoît pourrait avoir été un directeur spirituel intérimaire en l'absence de Simone. Cela serait cohérent avec le fait qu'à la mort de Fidati, c'est Benoît qui prend officiellement la direction spirituelle du monastère de San Gaggio⁵⁶⁰. La lettre 20, quant à elle, fait état d'un voyage de Fidati à Rome pour des raisons de santé : il se peut alors que cette lettre date de 1347, tout juste avant qu'il tombe malade à Rome au printemps de cette même année. Alors pourquoi Benoît ne mentionne-t-il pas le nom de Simone dans sa chronique ? Peut-être qu'il a consciemment omis de mentionner l'ermite de Cascia afin d'éviter tout soupçon de lien avec le mouvement d'Ange Clareno auquel il était associé ? Pourtant, la chronique de San Gaggio ne semble pas être préoccupée par cette association et ne cache d'aucune manière le rôle prééminent joué par Simone lors de sa fondation. L'explication serait liée au fait que San Gaggio est une communauté de femmes créée ex nihilo alors que Santa Maria del San Sepolcro est la régularisation d'une communauté d'hommes qui vivaient de manière irrégulière ; exactement ce qui était dénoncé par le pape Jean XXII avec la bulle *Santa romana*.

Dans tous les cas, ce que cette enquête peut nous apprendre sur le rôle joué par Simone Fidati dans la gestion spirituelle des monastères féminins est sa responsabilité de la gestion quotidienne des affaires spirituelles des communautés.

⁵⁵⁹ *Epistolarium*, ep. 21, vol. 8, 353 : « Fratribus tuis et meis, quorum fraternitate me reddo indignum, me intime recommenda. Quibus, rogo, te redde tractabilem ex virtute. Quoniam in te sunt oculi omnium exspectantium tuum decretum humiliter in agendis ».

⁵⁶⁰ Nicola Mattioli, *Il beato Simone*, op. cit., p. 89; et Anna Benvenuti Papi, *In castro poenitentiae'...*, op. cit., p. 226.

D'abord, par la rédaction des constitutions, suppléments à la Règle de saint Augustin, qui viennent mettre en place les paramètres disciplinaires de la *vita communis*. De plus, le directeur veille sur la bonne conduite des pratiques dévotionnelles, et sur l'éducation spirituelle quotidienne par l'envoi de livres ; il répond à des interrogations lorsqu'il y en a, et apporte des précisions au besoin. C'est sans doute cette proximité entre le directeur et ses ouailles, qu'elles soient hommes ou femmes, qui angoisse Simone Fidati. De plus, on peut aussi y voir la source de la réputation « charnelle » de Simone dénoncée par ses détracteurs, car il était coutume que le directeur spirituel demeurât parfois à l'intérieur du monastère⁵⁶¹. Dans tous les cas, comme en témoignent les divers documents normatifs d'époque étudiés par Pierantonio Piatti, la direction spirituelle des monastères féminins était une entreprise qui requérait beaucoup de doigté afin de bien veiller aux besoins spirituels des moniales sans pour autant s'entacher d'une mauvaise réputation en accédant à ces besoins de manière trop assidue. Nous avons là un bon exemple d'interaction entre spiritualité et société, puisque le maintien d'une discipline rigoureuse et sévère envers les femmes garantit leur bonne réputation au sein de la société. En somme, il y avait un enjeu commun aux trois fondations religieuses associées à Simone Fidati : la volonté de régulariser des groupes de chrétiens marginalisés, soit par l'Église (via la bulle *Santa romana*), soit par la société (les prostituées), soit par les structures familiales (les veuves).

6.4 Entre Simone Fidati et Alfonso Pecha, le réseau des observances italiennes

Après 1348, la communauté de Santa Maria del San Sepolcro demeura dans l'orbite du réseau fidatien et fut un rouage important de la dynamique religieuse de la seconde moitié du XIV^e siècle. Au cœur de cette dynamique, nous trouvons Alfonso Pecha (†1389), personnage central dans le développement des mouvements

⁵⁶¹ Richard Trexler, « Le célibat... », *op. cit.*, p. 1335.

d'observance religieuse en Italie centrale. En 1368, Pecha démissionna de son poste d'évêque de Jaén en Espagne pour rejoindre l'Italie et vivre en ermite. Il fréquenta les tertiaires franciscains à Pérouse et à Foligno puis joua un rôle de premier plan dans la reconnaissance par le pape Grégoire XI de la communauté observante de Paoluccio Trinci en 1373⁵⁶². Confesseur de Brigitte de Suède, il fut impliqué dans les controverses entourant le Grand schisme d'Occident et s'installa durablement à Avignon à partir de 1373 jusqu'à sa mort⁵⁶³. Au même moment, le frère d'Alfonso, Pedro de Guadalajara, cherchait à fonder un nouvel ordre religieux espagnol nommé en l'honneur de saint Jérôme, les Hiéronymites. Alfonso, connaissant l'excellente réputation des frères de Santa Maria del San Sepolcro, s'entendit avec Pierre Corsini, présent à Avignon en qualité de cardinal depuis 1370⁵⁶⁴, pour que le nouvel ordre ibérique puisse prendre comme constitutions celles élaborées par Simone Fidati pour la communauté florentine⁵⁶⁵. Encore en 1373, Pierre et Alfonso convainquirent le pape Grégoire XI d'autoriser la fondation de l'Ordre de Saint-Jérôme sur le modèle de Santa Maria del San Sepolcro, couvent dès lors considéré comme la maison-mère des Hiéronymites. Outre Santa Maria del San Sepolcro à Florence et Santa Ana à Prato (incorporé au couvent florentin par Pierre Corsini en 1369), il faut aussi compter parmi les couvents italiens de l'ordre ceux de Santa Maria di Montemalbe à Pérouse, de San Pietro in Vincoli à Rome et de San Girolamo del Castellaccio à Milan. Toutes ces communautés furent officiellement regroupées en une seule province vers 1422

⁵⁶² Mario Sensi, « Alfonso Pecha e l'eremitismo italiano di fine secolo XIV », *Rivista di Storia della chiesa in Italia*, 47, 1993, 51-80.

⁵⁶³ Robert E. Lerner, « Alfonso Pecha on Discriminating Truth about the Great Schism », dans Elisabeth Müller-Luckner et Gian Luca Potestà (dir.), *Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (13. - 15. Jahrhundert)*, Munich, Oldenbourg, p. 127-146 ; et Idem, « Alfonso Pecha's Treatise on the Origins of the Great Schism : what an Insider 'Saw and Heard' », *Traditio*, 72, 2017, p. 411-451.

⁵⁶⁴ Évêque à partir de 1363, il abandonne le siège de Florence en 1370 pour devenir cardinal, d'abord au titre de San Lorenzo in Damaso puis, en 1374, devient cardinal-évêque de Porto. Cf. Jacques Chiffolleau, « Pietro Corsini », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 29, 1983, disponible en ligne : http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-corsini_%28Dizionario-Biografico%29/ (consulté le 3 mars 2018).

⁵⁶⁵ Balbino Rano, « El monasterio de Santa María del Santo Sepulcro en Campora (Florençia) y la fundación de la Orden de San Jerónimo », *YERMO*, 11, 1973, p. 41-68.

pour éviter leur transfert à l'Ordre bénédictin⁵⁶⁶. Ce fut cependant peine perdue, car la province fut dissoute en 1434 et les communautés devinrent bénédictines. Il convient toutefois de distinguer l'Ordre de Saint-Jérôme de l'Ordre des ermites de Saint-Jérôme fondé au XVe siècle à Pise : le premier étant plutôt ibérique et le second plutôt italien.

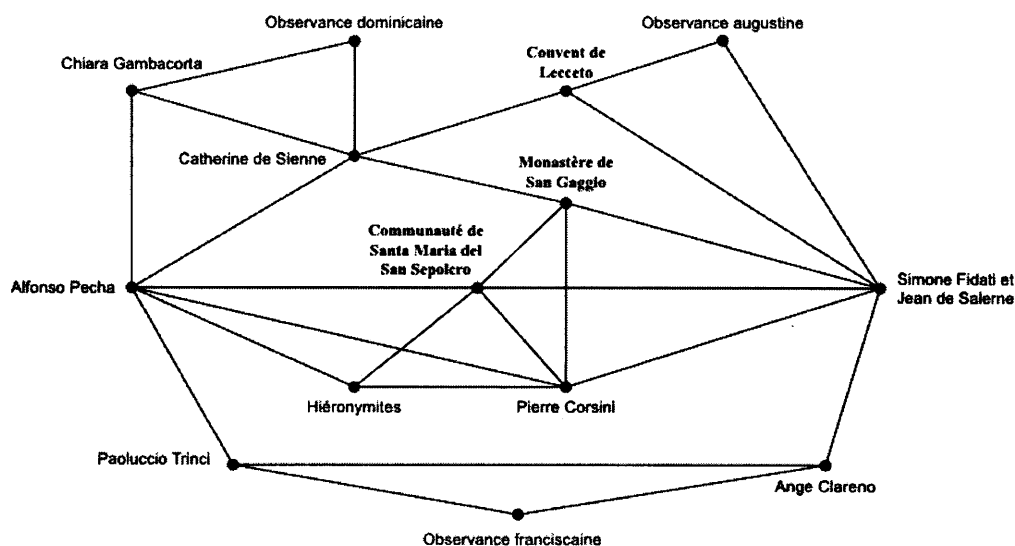


Figure 6.1 Toile du réseau des observances italiennes

Alfonso Pecha est, avec Catherine de Sienne, un personnage clé reliant le réseau de Simone Fidati à celui des Observances franciscaines et dominicaines. En effet, comme on peut le visualiser dans la figure 6.1, Pecha est lié au mouvement de l'Observance franciscaine en Ombrie par ses relations avec les claréniens proches de Paoluccio Trinci, mais l'est aussi au mouvement de l'Observance dominicaine par ses

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 49.

liens avec Chiara Gambacorta et Catherine de Sienne. En effet, Alfonso a entretenu une correspondance avec ces deux femmes liées de près aux réformes observantes dominicaines en Toscane⁵⁶⁷. En intégrant Simone Fidati et Alfonso Pecha au sein d'un réseau commun, il est possible de lier entre elles les Observances franciscaines, dominicaines et augustines ; lesquelles voient le jour à la même époque en Italie centrale. Ce faisant, la spiritualité clarénienne se diffuse au sein de différents mouvements religieux d'Italie centrale par le biais de Simone et des communautés religieuses qui lui sont rattachées. Comme signe de cette diffusion, on note la présence de la *Scala paradisi* de Jean Climaque dans les bibliothèques de l'Observance dominicaine⁵⁶⁸.

6.5 Les relations avec les autres communautés religieuses

Avant de conclure ce chapitre, il convient de mentionner les relations qu'a entretenues Simone Fidati avec les autres communautés religieuses florentines. En effet, comme le démontre l'exemple de la communauté de Santa Maria del San Sepolcro, une part de son pastorat est dédiée à des religieux qui ne sont pas liés à l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin. *L'Epistolarium* nous indique le nom de trois frères d'ordres établis dans la région de Florence qui ont sollicité Simone Fidati pour des conseils spirituels : le frère carmélite Bartolomeo de Florence, lié au couvent de Santa Maria del Carmine ; Francesco de Lucques, frère camaldule à Santa Maria degli Angeli ; et Giovanni dalle Celle, moine vallombrosain et pour un temps abbé du monastère Santa Trinità.

⁵⁶⁷ Sur l'impact des femmes dans le développement du mouvement d'observance dominicain, voir Sylvie Duval, « *Comme des anges sur terre* » : les moniales dominicaines et les débuts de la Réforme observante, Rome, Éditions de l'École française de Rome, 2015.

⁵⁶⁸ Ils ont sans doute entre leurs mains le *volgarizzamento* réalisé par Gentile da Foligno. cf. *Ibid.*, p. 92.

Le couvent carmélite de Santa Maria del Carmine, fondé en 1322, se situe tout juste à côté de Santo Spirito dans le quartier d'Oltrarno. Bien que nous n'en sachions pas plus sur Bartolomeo, qui devait être un simple frère, nous savons que l'Ordre carmélite avait une vocation purement contemplative qui devait entrer en résonance avec le message de Fidati et son idéal évangélique. Ordre érémitique arrivé de Palestine au XII^e siècle, il est organisé en ordre mendiant entre 1247 et 1274, à l'image de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin⁵⁶⁹. La connexion locale et la proximité religieuse entre Simone et les carmélites florentins semblent expliquer cette amitié spirituelle. Malheureusement, cette lettre ne contient aucune information susceptible de nous aider à en établir une datation.

Contrairement aux carmélites, qui sont considérés comme des mendiants, l'Ordre camaldule est un ordre véritablement monastique qui obéit à la Règle de saint Benoît⁵⁷⁰. Il s'agit d'un ordre fondé au XI^e siècle par saint Romuald de Ravenne, dont la *Vita* rédigée par Pierre Damien est un classique de la littérature hagiographique. Le monastère original de l'ordre est situé tout près de Florence, à Camaldoli dans la haute vallée de l'Arno. Au début du XII^e siècle, une église dépendante de l'ordre fut construite dans le quartier d'Oltrarno à Florence, église nommée San Salvatore di Camaldoli. Par la suite, vers la toute fin du XIII^e siècle, l'ordre entreprit la construction d'un second monastère en zone urbaine grâce à une donation du poète Guittone d'Arezzo en 1294⁵⁷¹. C'est dans le monastère de Santa Maria degli Angeli qu'environ cent ans après Ange Clareno, Ambrogio Traversari a réalisé une nouvelle traduction latine de la *Scala paradisi* de Jean Climaque⁵⁷². Enfin, pour l'anecdote, il

⁵⁶⁹ Sur le développement parallèle des augustins et des carmélites au XIII^e siècle, voir Emanuele Boaga, « Carmelitani e Agostiniani : sviluppo paritetico », *Analecta Augustiniana*, 70, 2007, p. 99-118.

⁵⁷⁰ Sur les camaldules, l'ouvrage de référence est Cécile Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2000.

⁵⁷¹ Monica Cerroni, « Guittone d'Arezzo », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 61, 2004. En ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/guittone-d-arezzo_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/guittone-d-arezzo_(Dizionario-Biografico)). Guittone est par ailleurs connu comme membre actif des *Fрати Gaudenti*.

⁵⁷² Paolo Varalda, « Prime indagini sulla tradizione manoscritta della versione climachea di Ambrogio Traversari », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 38, 2002, 107-144.

est intéressant de savoir que c'est un pape camaldule, Grégoire XVI (1831-1846), qui approuva la béatification de Simone Fidati en 1833. Si Francesco da Lucca est le seul camaldule qui apparaît dans l'*Epistolarium*, des documents externes au corpus fidatien indiquent que Simone avait une relation spirituelle avec un dénommé Silvestre, un frère convers. Reconnu comme bienheureux au sein de l'Ordre camaldule, Silvestre est une figure rattachée au monastère florentin de Santa Maria degli Angeli, mais qui a aussi passé de nombreuses années à l'ermitage de Camaldoli où il serait entré vers 1315 en tant que cuisinier. Les Bollandistes rapportent l'existence d'une *Vita* versifiée de Silvestre rédigée en vernaculaire par un certain Zénobe. Elle est datée de 1394 et aurait été trouvée dans un codex de la collection Strozzi dont nous n'avons plus la trace. La *Vita* rapporte qu'en raison de sa simplicité, son conseil était recherché par plusieurs théologiens florentins, dont Simone Fidati⁵⁷³. Il se pourrait donc qu'après le départ et la mort d'Ange Clareno, Simone se soit tourné vers Silvestre comme référence spirituelle. De plus, Zénobe mentionne en prologue tenir ses informations du confesseur de Silvestre, un frère nommé François entré au monastère vers 1332. C'est sur cette base que Nicola Mattioli identifie le Francesco da Lucca de l'*Epistolarium* au François confesseur de Silvestre⁵⁷⁴. Cette hypothèse paraît tout à fait crédible puisque la *Vita* de Silvestre mentionne un épisode où les deux moines camaldules se rendent visiter San Gaggio. Outre le monastère florentin, Fidati entretenait aussi des relations avec le monastère siennois du même ordre. En effet, l'*Epistolarium* contient une lettre envoyée aux moines de Santa Maria di Rosa à Sienne, aussi connue sous le nom de Santa Maria Mustiola, dont la fondation date de 1324⁵⁷⁵. On voit ainsi que les relations entre Simone et les camaldules étaient développées par-delà la ville de Florence. Pour ce qui est de la

⁵⁷³ Société des Bollandistes, *Acta sanctorum*, Juin, tome II, 1698, p. 255-260 ; Guiseppe Maria Brocchi, *Vite de santi e beati florentini*, Florence, 1752, p. 48; Johanne-Benedicto Mitrarelli et Anselmo Costadoni, *Annales camaldulenses ordinis santi benedicti*, Venise, 1760, t. 5, lib. 49, p. 348-349.

⁵⁷⁴ Nicola Mattioli, *Il beato Simone...*, *op. cit.*, p. 410-411

⁵⁷⁵ *Ibid*, p. 417.

datation, la première de ces deux lettres, celle à Francesco da Lucca, fut rédigée un 8 août à Rome et la seconde, celle au monastère de Sienne, un 29 septembre à Cascia. Comme Francesco da Lucca serait entré chez les Camaldules vers 1332, il faudrait dater les lettres après cette date. Ainsi, en parallèle avec le fait que Silvestre et Francesco fréquentaient San Gaggio, il serait possible de proposer les années 1344-1347 comme datation à ces lettres.

En dernier lieu, Giovanni dalle Celle est un auteur spirituel important du *Trecento* italien⁵⁷⁶. Un seul échange de lettres nous est parvenu de la correspondance qu'il a entretenue avec Fidati : une demande de conseil de la part de Giovanni et une réponse de la part de Simone. Cet échange épistolaire doit nécessairement être daté de 1347 puisque Giovanni confesse dans sa lettre avoir commis un péché pour lequel il a été condamné cette année-là, peu de temps après avoir été nommé abbé du monastère florentin de Santa Trinità en 1346⁵⁷⁷. Une fois sa pénitence terminée, il a tenté un retour à la tête du monastère mais a préféré tout abandonner en 1351 pour réaliser le rêve de Simone Fidati : mener une vie solitaire dans les *celle* qui lui ont donné son nom⁵⁷⁸. Les enseignements de Simone Fidati semblent l'avoir grandement marqué. En effet, dans une correspondance qu'il a entretenue avec Jean de Salerne vers la fin des années 1370, il mentionne cette lettre de Simone et précise qu'il la conservait encore dans sa cellule⁵⁷⁹. Il est intéressant d'observer que dans cette même lettre, Giovanni se

⁵⁷⁶ À l'image de Simone Fidati, Giovanni dalle Celle n'a pas fait l'objet d'une étude dédiée depuis le tout début du XX^e siècle avec le travail de Pia Cividali, *Il beato Giovanni dalle Celle*, Rome, Atti della R. Accademia dei Lincei : Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, 1906. Autrement, il a surtout fait l'objet d'entrées de dictionnaire et d'encyclopédie, par exemple Maurizio Moschella, « Giovanni dalle Celle », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 55, 2001, en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-dalle-celle_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-dalle-celle_(Dizionario-Biografico)). En dernier lieu, voir Simona Brambilla, *Itinerari nella Firenze di fine Trecento fra Giovanni delle Celle e Luigi Marsili*, Milan, CUSL, 2002.

⁵⁷⁷ *Epistolarium*, ep. 22, vol. 8, p. 356 : « quia propter remorsum peccati mens refugit respersa et confusa verecundia peccatorum, [...] cogor nunc plangere modum culpae videns navim mentis tantum periculose descendisse cum flumine »,

⁵⁷⁸ Giorgio Petrocchi, « Il problema ascetico di Giovanni dalle Celle », dans idem, *Ascesi e mistica trecentesca*, Florence, 1957, p. 203-231.

défend d'avoir accusé un groupe des *pauperes* d'être des excommuniés suspects aux yeux de l'Église et se rectifie en affirmant avoir seulement écrit à des chrétiens portant avec ferveurs la croix du Christ et de la plus grande pauvreté⁵⁸⁰. Ce passage est intéressant car on voit que Jean de Salerne poursuivait la mission clarénienne de veiller sur le sort de communautés religieuses irrégulières. De plus, cette lettre témoigne d'un intérêt de la part de Giovanni envers les communautés dites fraticelles, avec qui il a aussi entretenu une correspondance, mais sans pour autant partager leurs opinions⁵⁸¹. Enfin, la suite de la lettre de Giovanni à Jean est une justification de l'admiration vouée par le premier à Catherine de Sienne, à propos de qui le second entretenait des doutes. Bien que la relation entre Giovanni delle Celle et Jean de Salerne mériterait plus d'attention, celle-ci sort cependant du cadre de cette thèse. Pour revenir à la correspondance avec Simone, il est important de noter que Giovanni précise en être venu à solliciter ses conseils spirituels sur la recommandation d'un frère nommé Benoît⁵⁸², qui est selon toute vraisemblance le Benoît de la communauté de Santa Maria del San Sepolcro. Ainsi, à l'instar de la présence des frères camaldules à San Gaggio, toutes ces communautés religieuses étaient en contact l'une et l'autre, et toutes contribuaient à renforcer et diffuser à Florence le projet spirituel de Simone.

Pour terminer, il convient de mentionner trois dernières lettres envoyées à des destinataires religieux. La première est une courte missive envoyée au monastère clunisien, devenu couvent olivetain en 1373, de San Miniato al Monte près de

⁵⁷⁹ *Giovanni dalle Celle e Luigi Marsili Lettere II*, ep. 27, Francesco Giambonini (ed.), Florence, Leo Olschki, 1991, p. 366. : « et audiens memoriam tanti patris, fratris Simonis de Cassia, lacrimatus sum. Recordatus sum enim epistole sue [...] quam epistolam semper teneo in cella mea et audio eum loquentem mecum ».

⁵⁸⁰ *Ibid* : « Dixisti quod ad manus vestras pervenerunt due littere mee, quarum una dirigebatur quibusdam pauperibus, sic vocatis, Ecclesie suspectis et excommunicatis. Ego, pater mi, talibus non credidi scripsisse, sed christianis ferventer portantibus crucem Christi et maxime paupertatis ».

⁵⁸¹ À ce sujet, voir l'article de Clara Gennaro, « Giovanni dalle Celle e i Fraticelli », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 35, 1999, p. 31-69.

⁵⁸² *Epistolarium*, ep. 22, vol. 8, p. 356 : « Referente mihi venerabili valde viro fratre Benedicto vestrae beatitudinis caritatem ».

Florence. Cette lettre, très générale, exprime les préoccupations de Simone pour la bataille spirituelle, la bataille entre le vice et la vertu, qui doit être l'objectif principal de tout religieux. Il y a très peu de matière historique à retirer de cette lettre, si ce n'est qu'elle pourrait être le témoignage d'une volonté de concorde entre les différents monastères et ordres religieux florentins. On se rappelle que Simone avait des ennemis à Florence et parmi ceux-ci, les dominicains en faisaient assurément partie. Or, on sait notamment que Jacopo Passavanti était prieur de l'abbaye de San Miniato dans les années 1330⁵⁸³. Il est ainsi probable que Fidati ait écrit à San Miniato, où pouvaient se trouver certains de ses ennemis, pour tenter de régler un conflit en mettant en avant la cause spirituelle supérieure qui doit normalement unir tous les religieux. De plus, on sait que la paix conclue entre Pise et Florence grâce aux efforts de Thomas Corsini a été signée sur le territoire de San Miniato en 1341⁵⁸⁴. Ce message de paix religieuse peut alors avoir été fait en référence à la paix politique.

La deuxième lettre est adressée à un clerc inconnu de passage à Florence lors d'un déplacement vers la curie pontificale d'Avignon. Simone semble connaître d'autres membres de sa famille car il indique que ses frères vont bien et qu'il a reçu une lettre de son petit frère charnel (*germanus vester minor*), nommé R., alors qu'il était à Rome. De plus, il demande de le recommander à l'abbé de Caserta (sans doute Thomas Imperiali qu'on sait être l'abbé de San Pietro ad Montes en 1339⁵⁸⁵) qui serait aussi présent à Avignon. Difficile de donner plus de précision sur l'origine du destinataire (et de sa famille) outre qu'il ne provient sans doute pas de Florence et qu'il connaît l'abbé du monastère bénédictin San Pietro ad Montes à Caserta ; il proviendrait peut-être de la province de Terra di Lavoro, au sud de Rome. Il convient de préciser que ce monastère était très proche des Angevins de Naples, favorables aux

⁵⁸³ Ginetta Auzzas, « Jacopo Passavanti », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 81, 2014, En ligne URL : [http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-passavanti_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-passavanti_(Dizionario-Biografico)).

⁵⁸⁴ Luigi Passerini, *Genealogia e storia...*, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁸⁵ Giuseppe Tescione, « Note storiche sull'Abbazia di S. Pietro ad Montes presso Caserta », *Monastica : studia monastica commentarium ad rem monasticam historice investigandam*, 7, 1987, p. 67-121 (p.75).

franciscains spirituels qu'ils abritaient sur leur territoire. Comme on le verra au prochain chapitre, cette lettre témoignerait d'une connexion entre les ambitions spirituelles de Simone et les visées politiques angevines.

La dernière lettre est curieuse car elle est adressée à *quosdam fratres* et est écrite en italien vernaculaire. De plus, Simone s'adresse à eux en tant que « voi che siete chiamati angeli ». Deux possibilités pour comprendre cette adresse : il peut soit s'agir des frères camaldules du couvent florentin de Santa Maria degli *Angeli*, soit il s'agit d'une communauté de frères reliée à *Angelus* Clarenò. Comme la lettre est rédigée en vernaculaire, la seconde option me paraît plus crédible. Dans cette optique, il serait probable que la lettre date d'après la mort de Clarenò en 1337 alors que Simone aurait pu être sollicité pour ses conseils spirituels de la part d'une communauté en manque de direction. Malheureusement, il est difficile d'en dire plus à leur sujet.

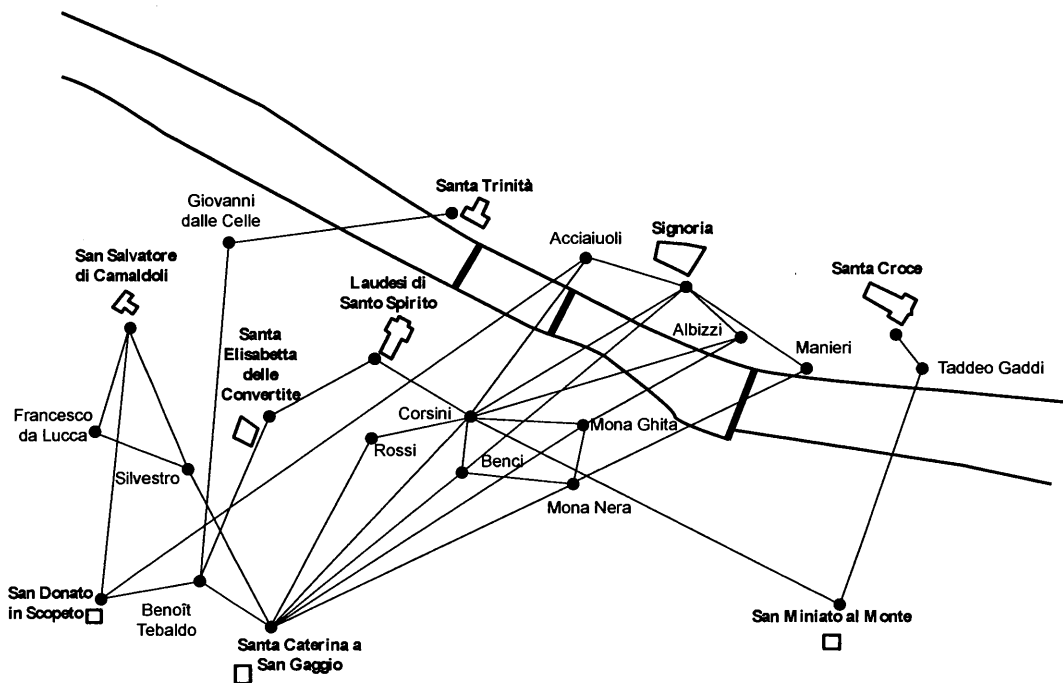


Figure 6.2 Toile du réseau de Simone Fidati à Florence

Au cours des deux derniers chapitres, nous avons rencontré plusieurs noms de personnages formant un réseau d'amitiés dont les membres sont d'origines sociales très diversifiées et dont les contours se dessinent grâce à un noyau d'intérêts spirituels communs. Conformément à la visée vernaculaire de sa théologie, le message de Simone Fidati semble avoir eu un maximum d'impact dans son quartier : l'Oltrarno. Cela illustre bien l'ancrage social de son enseignement spirituel, autant chez les grandes familles aristocratiques que chez les communautés religieuses installées dans le quartier. On remarque aussi l'importance des femmes dans l'extension du réseau, car c'est par elles qu'il rejoint les familles Albizzi et Manieri, familles très importantes à Florence. Néanmoins, la figure centrale du réseau florentin de Simone est Thomas Corsini. De fait, si l'on rajoute à ce groupe les Acciaiuoli, proches de Thomas Corsini et de la communauté de Santa Maria del San Sepolcro, Simone avait des liens avec des familles de l'élite politique florentine. Il était donc à même de leur transmettre son enseignement et de les faire participer à son projet spirituel. Les modalités de la communication de son message aux classes dirigeantes florentines seront l'objet du prochain chapitre.

6.6 Conclusion

Les communautés religieuses, masculines et féminines, sont au centre de l'action pastorale de Simone Fidati. Malgré l'effet de morcellement engendré par la personnalisation de la direction spirituelle, l'objectif visé par celle-ci est le même pour chacun : recréer une communauté évangélique unifiée par l'obéissance à la volonté divine exprimée par le Christ et transmise par l'Évangile. Puisque la situation

de chaque chrétien est différente, Simone devait moduler son message évangélique afin qu'il ait le plus de portée possible. Dans les cas des groupes sociaux marginalisés, le regroupement communautaire reste le mode le plus simple et le plus efficace pour se débarrasser des iniquités, source du péché. Dans un contexte où, surtout à Florence, ces communautés sont de plus en plus nombreuses et se développent dans une relative confusion, Simone Fidati cherche à donner un cadre régulier strict au désir monastique des femmes, que ce soit par l'octroi d'une règle personnalisée, ou par le regroupement dans une communauté soumise à une règle reconnue comme celle de saint Augustin. Outre la noble recluse romaine, trois groupes florentins ont bénéficié des soins spirituels de Simone Fidati : les prostituées converties, regroupées dans le monastère de Santa Elisabetta, les veuves de nobles familles, regroupées au monastère de San Gaggio, et un groupe d'ermites vivant en situation irrégulière, régularisé et installé au monastère de Santa Maria del San Sepolcro. Ces trois nouveaux monastères sont situés aux abords de l'actuelle Porta Romana, dans le quartier d'Oltrarno, où réside Fidati, formant ainsi un noyau de fondations à l'instar des communautés religieuses associées aux dominicains qui sont elles situées sur la rue San Gallo.

Richard Trexler et Anna Benvenuti Papi relèvent l'importance du zonage de ces communautés régularisées. Bien que leur positionnement à l'extérieur de la troisième muraille (*terza cerchia*) de Florence puisse témoigner d'un désir de recherche du désert, Trexler fait remarquer qu'une telle programmation urbanistique ne date en fait que du XVI^e siècle⁵⁸⁶. Il suggère plutôt des raisons économiques, liées à la disponibilité de l'espace, puis évoque aussi un rôle de protection spirituelle aux abords des portes de la ville. De son côté, Benvenuti Papi évoque elle aussi la cause économique et ajoute la concurrence du clergé séculier qui voyait d'un mauvais œil ces nouvelles fondations religieuses mendiantes qui sortaient du cadre paroissial⁵⁸⁷.

⁵⁸⁶ Richard Trexler, « Le célibat... », *op. cit.*, p. 1332.

⁵⁸⁷ Anna Benvenuti Papi, *'In castro poenitentiae'*, *op. cit.* p. 631.

Insistons sur l'importance de la présence féminine autour de Simone Fidati : dans la *Vita*, Jean de Salerne souligne la présence imposante des membres féminins de son cercle spirituel, il mentionne que les femmes voulant faire partie de la famille spirituelle de Simone étaient si nombreuses, que même des nobles *dominae* devaient attendre pendant des mois et des années avant d'être admises⁵⁸⁸. Bien qu'en proportion l'*Epistolarium* comporte peu de lettres adressées à des femmes, nous pouvons néanmoins conclure que l'objectif des fondations féminines était le même que pour les fondations masculines : celui de mener un mode de vie évangélique en imitant le Christ. Dans cette optique, Simone transmettait notamment des exercices spirituels visant à conformer l'âme des fidèles à la figure du Christ, ce dont il sera question dans la prochaine partie de la thèse. C'est ce qu'expose Simone aux *ancillas christi* de San Gaggio en évoquant le parcours de Jésus comme modèle de progression spirituelle. Il est intéressant de noter qu'Ange Clareno n'adresse aucune lettre à des femmes spirituelles. Cela est probablement lié au fait que Clareno n'était pas prêtre et, vivant pour la grande majorité du temps dans la réclusion, il avait très peu de contacts avec des populations urbaines. Enfin, l'importance des femmes tient aussi au fait que c'était par elles que Simone Fidati gagna un accès aux hommes politiques florentins pour leur présenter son projet spirituel. Il convient donc maintenant de nous tourner vers les modalités de la communication politique de Simone.

⁵⁸⁸ *Tractatus de vita et moribus fratris simonis*, vol. 8, p. 592 : « Ut quaedam dominae, non de minoribus, per menses, quaedam per annos interpositis mediaticibus ab ipso audiri et in filiam recipi vix poterant obtinere ».

CHAPITRE VII

CONSTRUIRE UNE *URBANITAS* CHRETIENNE

Au cours des décennies 1330-1340, Florence traverse une période difficile. Outre les ravages causés par l'inondation de 1333, la cité est aux prises avec de nombreux problèmes économiques et politiques : guerres, banqueroute des grandes familles, dissensions internes, etc. Andrea Zorzi parle ainsi d'une époque d'angoisse, d'un temps où la peur domine la vie publique⁵⁸⁹. Selon Zorzi, c'est pour cette raison qu'on réalise dans à peu près toutes les grandes villes de l'Italie centrale des fresques à connotation morale où sont idéalisés certains aspects de la vie civique. Ce sont le *Triomphe de la Mort* à Pise, le *Bon Gouvernement* à Sienne, les peintures aujourd'hui perdues de Giotto au Palazzo del Podestà à Florence et les fresques de Cola di Rienzo sur le Capitole à Rome, elles aussi disparues. Il s'agit d'œuvres exécutées à l'époque même et aux endroits mêmes où Simone Fidati prêchait, et toutes célébraient des idéaux sociaux et politiques empreints d'un message moral. Dans le même ordre d'idées, l'œuvre spirituelle de Fidati, transmise par des textes et par la prédication, était elle aussi porteuse d'un idéal social : celui d'une nouvelle urbanité (*urbanitas*), basée sur l'expérience évangélique et la justice chrétienne, une urbanité céleste opposée à l'urbanité mondaine. Il proposait ainsi une alternative politique qui serait apte à favoriser l'atteinte du salut dans un contexte où la peur eschatologique était source d'angoisse. Comme le Christ peut revenir d'un instant à l'autre et mettre fin à l'histoire lors de son jugement final, il y avait urgence d'agir. L'objectif de ce chapitre

⁵⁸⁹ Andrea Zorzi, « L'angoscia delle repubbliche. Il 'timor' nell'Italia comunale degli anni trenta del Trecento », dans Andrea Gamberini, Jean-Philippe Genet et Andrea Zorzi (dir.), *The Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, Rome, Viella, 2011, p. 287-324.

est donc de saisir l'articulation entre politique, morale et affectivité dans l'action pastorale de Simone Fidati.

À l'image de la cité italienne idéale, l'urbanité idéale de Fidati est basée sur un système judiciaire juste avec des lois inflexibles : tous sont égaux devant la justice de Dieu. Dans la perspective de Simone, la justice divine est parfaite car le juge suprême, Dieu, est lui-même parfait, incorruptible, ses lois sont énoncées dans la Bible, et personne n'est au-dessus de lui, pas même la nature. Il s'agit, en quelque sorte, de transposer le modèle de la *communitas* religieuse dans un contexte de communauté urbaine. En effet, Fidati s'inspire du mode de vie monastique pour proposer un idéal chrétien adapté à un mode de vie urbain, comprenant un cadre juridique ancré dans une morale évangélique et visant une harmonie sociale synonyme d'unité chrétienne. Comme l'explique Rosa Maria Dessi, la parole prophétique de paix qu'incarne Simone s'est institutionnalisée avec François d'Assise. En effet, ce dernier a su réunir dans ses sermons deux types différents d'oraisons : la parole religieuse (la *praedicatio*), utile au salut des hommes, et la parole politique (la *concionatio*), utile au salut de la république⁵⁹⁰. De fait, la prise de parole publique mendicante réunissait les vocations religieuse et sociale car le salut individuel coïncidait avec le salut de la *communitas* ; les thèmes de la paix, de la justice et du bien commun étant les principaux utilisés. De la même manière, Cecilia Iannella évoque l'exemple du prédicateur dominicain Giordano da Pisa qui, au tout début du XIV^e siècle, investit le champ politique par un programme de pacification collective se concentrant sur le plan éthique, en condamnant notamment l'esprit partisan florentin⁵⁹¹. Bien que Giordano soit resté très prudent dans ses dénonciations, il répondait comme Simone à des besoins pratiques en recourant à des thématiques relevant du champ éthique : les fractures politiques et celles qui relevaient du privé

⁵⁹⁰ Rosa Maria Dessi, « Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine », dans *Eadem* (dir.), *Prêcher la paix et discipliner la société : Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 245-278 (p. 259).

⁵⁹¹ Cecilia Iannella, « La paix dans la prédication de Giordano de Pise (vers 1260-1310) », dans Rosa Maria Dessi (dir.), *Prêcher la paix et discipliner la société...*, *op. cit.*, p. 367-382 (p. 381).

représentaient un péril analogue en tant que négation de l'unité divine. Ainsi, l'ordre moral, fondamentalement affectif en ce qu'il s'agit de discerner la valeur de l'intention, est la clé du projet spirituel fidatien car lorsqu'arrivera le jour du Jugement, Dieu scrutera le cœur des hommes, c'est-à-dire qu'il examinera leur *affectus*.

Au cours de ce chapitre, il sera question de démontrer, d'une part, dans quelle mesure le projet spirituel de Fidati a recours à un vocabulaire juridique et civique dans le but de proposer une alternative politique concrète ; il s'agira donc d'analyser la relation entre ordre politique et ordre moral. D'autre part, il conviendra de montrer que ce projet est avant tout affectif, car l'objectif est de mettre en place une paix spirituelle respectant la justice chrétienne, paix dont l'effet escompté est de calmer l'angoisse et la haine des hommes puis de stimuler en eux l'amour, la foi et l'espérance ; le partage de cette *urbanitas* revient donc à créer un esprit d'unité qui dispose favorablement les âmes chrétiennes en prévision du Jugement dernier. Thomas Corsini, dont l'activité politique est centrée sur la recherche du consensus et de l'unité, est l'interlocuteur principal de Simone Fidati sur ce sujet. Ainsi, une grande partie du chapitre sera centrée sur la situation florentine. Enfin, il conviendra de présenter la scène romaine où Simone a aussi été très actif et où son projet spirituel a aussi pu rallier des appuis.

7.1 Florence et ses angoisses

Nous avons rapidement présenté au chapitre 3 les bases du système politique florentin de la première moitié du XIV^e siècle : celui des *Ordinamenti di giustizia*. La mise en place de cet ordre politique est le fruit d'un long conflit entre guelfes, partisans de la papauté, et gibelins, partisans de l'empereur, qui s'enflamma après la mort de Frédéric II en 1250. À la suite de diverses péripéties et d'affrontements souvent

violents, les gibelins sont définitivement vaincus en 1289 et le pouvoir passe aux mains du *popolo*. Le *popolo* se définit par opposition aux *magnati*, les puissantes familles guerrières qui sont vues comme étant les responsables des violences et de la discorde urbaines. Ainsi, à partir de 1292, dans un effort pour purger la vie politique de la violence, les *magnati* sont exclus du pouvoir. Désormais, la condition pour participer au gouvernement populaire de la cité est de faire partie des guildes professionnelles, les *arti*, dont l'une des plus puissantes était celle de la laine, l'*arte della lana*. Comme les familles gibelines avaient été chassées de la cité, le gouvernement dit *popolare* était fondamentalement guelfe. De fait, malgré sa dimension populaire, le *popolo* regroupait aussi des familles aristocratiques ; l'opposition *popolo-magnati* n'était pas une opposition entre le peuple et l'élite. Pour reprendre les mots d'Enrico Artifoni, le *popolo* est porteur d'une culture des institutions comme lieu de l'activité politique, en opposition à une culture du pouvoir personnel issue de la tradition aristocratique-chevalresque⁵⁹².

Il convient de noter que cette période de la vie politique florentine a bénéficié d'un traitement historiographique soutenu en raison de sa contemporanéité avec un dynamisme culturel qui a jeté les bases de la littérature italienne : c'est l'époque de Dante Alighieri, le père de la littérature italienne. Ce dynamisme culturel doublé d'une situation politique relativement inédite a donc donné l'image d'un particularisme florentin, porte-étendard des régimes populaires (du *popolo*) face aux gouvernements de type oligarchique, voire tyrannique à l'image du pouvoir personnel d'un Cangrande della Scala à Vérone⁵⁹³. Cette perception idéalisée du régime communal florentin est aujourd'hui nuancée par le travail d'Amedeo de Vincentiis et d'Andrea

⁵⁹² Enrico Artifoni, « I governi di 'popolo' e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII », *Reti Medievali Rivista*, 4, 2003, disponible en ligne : <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/4540/5084> (consulté le 17 août 2018).

⁵⁹³ Andrea Zorzi, « Toscana, terra anche di signori », dans *Idem* (dir.), *Le signorie cittadine in Toscana : esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII-XV)*, Rome, Viella, 2013, p. 7-18 (p. 8).

Zorzi qui s'intéressent au pouvoir personnel et seigneurial en Toscane⁵⁹⁴. Bien que les gibelins aient été chassés, la menace de leur retour était encore bien réelle pour les Florentins. Ainsi, c'est grâce à l'alliance avec le roi de Naples, bras séculier de la papauté en Italie, que la survie politique et militaire du gouvernement guelfe florentin était garantie. Bien que cela semble aller à l'encontre de l'idéal de la liberté communale, cette alliance s'est exprimée à travers une forme de tutelle seigneuriale exercée par les Angevins sur la cité toscane. Dans la tradition communale italienne, il était courant de faire appel à un tiers étranger pour faire office d'arbitre. Suivant cette logique, le duc Charles de Calabre, fils du roi Robert de Naples, a été nommé seigneur de Florence en 1326 dans le but d'assurer le soutien angevin face à la menace gibeline incarnée par le duc de Lucques Castruccio Castracani et, surtout, de diminuer les tensions entre Florentins et établir un consensus politique à l'intérieur de la cité suite à une défaite militaire aux mains de ce même duc⁵⁹⁵. L'emprise de Charles de Calabre sur Florence était alors quasi totale. Par exemple, les prieurs étaient tenus de faire leurs requêtes au prince angevin sous forme de prières et, très vite, les différents Conseils, tout en gardant le caractère participatif original, furent limités dans leur autonomie car il revenait au duc de nommer les chefs des magistratures communales⁵⁹⁶. Il est intéressant de noter que le gouvernement personnel du seigneur angevin était sensible aux revendications populaires. En effet, Charles de Calabre a restauré l'imposition directe, l'*estimo*, basée sur la fortune familiale. L'abolition de cet impôt en 1315, au grand dam du *popolo minuto*, est identifiée comme une des causes de l'augmentation de la dette publique, enjeu

⁵⁹⁴ Amadeo De Vincentiis, « Politica, memoria e oblio a Firenze nel XIV secolo. La tradizione documentaria della signoria del duca d'Atene », *Archivio storico italiano*, 161, 2003, p. 209-248; et surtout Andrea Zorzi, *Le signorie cittadine in Toscana...*, *op. cit.*

⁵⁹⁵ Amadeo de Viencetiis, « L'ultima signoria. Firenze, il duca d'Atene e la fine del consenso angioino », in Andrea Zorzi (dir.), *Le signorie cittadine in Toscana...*, *op. cit.*, p. 83-120 (p. 105).

⁵⁹⁶ Rosa Maria Dessi, *Les spectres du Bon Gouvernement*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 51 ; cf. Robert Davidsohn, *Storia di Firenze*, vol. 4, Florence, Sansoni, 1981 [d'abord publié en allemand en 1927 sous le titre *Geschichte von Florenz*], p. 1057.

politique de premier plan⁵⁹⁷. Signe de la reprise du pouvoir par le *popolo grasso*, cette taxe a été de nouveau abolie peu après la mort de Charles de Calabre le 28 février 1329, et une vaste réforme électorale fut mise en place afin de réduire le nombre des conseils, ce qui ouvrit la voie à l'affirmation d'une puissante oligarchie à Florence⁵⁹⁸. Thomas Corsini faisait partie du comité responsable de la réforme électorale de 1328 et, signe de son appartenance à la classe dirigeante, il a compté parmi les 302 citoyens qui se sont partagés les 584 postes du priorat entre 1329 et 1342⁵⁹⁹.

Malgré ce différend au sujet de la taxation, il semble que les élites politiques toscanes considéraient d'un bon œil la présence d'un seigneur en temps de crise. En effet, les cités guelfes toscanes dépendaient du soutien militaire des Angevins. De fait, ce n'est pas un hasard si la présence de Charles de Calabre à Florence correspond aux années où Louis de Bavière et son armée sillonnent l'Italie⁶⁰⁰. Descendu à Rome pour se faire couronner empereur en 1327, la présence impériale a suscité une résurgence du mouvement gibelin, auparavant mis à mal par les victoires du légat pontifical Bertrand du Pouget en Lombardie. Cette année-là, Castruccio Castrani a été nommé vicaire impérial après s'être emparé de la ville de Pise. Toutefois, malgré son couronnement en janvier 1328, l'empereur n'a pas été en mesure de s'assurer le soutien de la ligue gibeline et a dû retraiter en Allemagne dès 1329. À la suite de l'échec du Bavarois, l'influence de Robert d'Anjou, chef militaire de la ligue guelfe, devint très importante. Jean XXII et Bertrand du Pouget entreprirent alors de la limiter en voulant créer un royaume lombard indépendant des Angevins, grâce à une alliance avec le roi Jean de Bohême. L'hostilité envers ce projet pontifical mena à la constitution en 1332 d'une ligue guelfe-gibeline regroupant notamment Florence et

⁵⁹⁷ John M. Najemy, *A History of Florence 1200-1575*, Maiden, Blackwell, 2006, p. 121-123.

⁵⁹⁸ Rosa Maria Dessì, *Les spectres du Bon Gouvernement...*, *op. cit.*, p. 53 ; cf. Piero Gualtieri, « Les pratiques institutionnelles de la République florentine », *Revue française de science politique*, 64/6, 2014, p. 1109-1121 (p. 1118-1121).

⁵⁹⁹ John M. Najemy, *A History of Florence...*, *op. cit.*, p. 129-131.

⁶⁰⁰ Sur le contexte et les aléas de l'alliance papo-angevine, voir Norman Housley, *The Italian Crusades : The Papal Angevin Alliance and the Crusades against Christian Lay Power*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

Milan, sous la direction de Robert d'Anjou. Jean de Bohême fut chassé en 1333 et Bertrand du Pouget, réfugié à Bologne, le fut en 1334. Cet épisode montre à quel point l'indépendance de Florence était liée à son alliance avec les Angevins, même si cela implique de s'opposer à la papauté.

Les Florentins font encore une fois appel à un seigneur angevin en 1342 pour répondre à une nouvelle crise. À partir de 1336, les problèmes financiers et économiques devinrent de plus en plus graves en raison du début de la guerre de Cent Ans entre les royaumes de France et d'Angleterre, auxquels les banquiers florentins avaient volontiers prêté d'énormes sommes⁶⁰¹. Les faillites se succédèrent et les problèmes économiques nourrissaient la corruption des instances du pouvoir florentin, à l'image d'inquisiteurs condamnant des citoyens pour hérésie afin de récupérer leur fortune⁶⁰². Enfin, la guerre menaçait Florence directement alors qu'elle affrontait le tyran Mastino di Verona pour le contrôle de Pise et de Lucques entre 1336 et 1338, opérations militaires qui avaient en outre fait exploser la dette communale⁶⁰³. Dans ce contexte de crise, le chroniqueur Giovanni Villani observa que le principal problème de sa cité consistait en l'opposition entre les partis et groupes sociaux, chacun se mobilisant seulement pour son propre intérêt, ce qui menait à la ruine de l'État⁶⁰⁴. C'est finalement à la suite d'une grave défaite militaire devant Lucques en 1342 que les Florentins décidèrent de faire de nouveau appel à un seigneur « étranger » pour diriger leur cité. L'appel au duc d'Athènes Gauthier de Brienne avait comme objectif de ramener le consensus politique à Florence⁶⁰⁵. Gauthier mena alors une grande campagne de pacification et décréta une amnistie

⁶⁰¹ Sur cette question, voir Edwin S. Hunt, *The Medieval Super-Compagnies. A Study of the Peruzzi Company of Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

⁶⁰² Dinora Corsi, « Firenze 1300-1350 : 'non conformismo' religioso e organizzazione inquisitoriale », *op. cit.*, p. 58.

⁶⁰³ John M. Najemy, *A History of Florence...*, *op. cit.*, p. 132-134.

⁶⁰⁴ Amadeo de Viencetiis, « L'ultima signoria... », *op. cit.*, p. 89 ; cf. Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, lib. 13, ch. 1-17, *op. cit.*, vol. III, p. 291-342.

⁶⁰⁵ Amadeo de Viencetiis, « L'ultima signoria... », *op. cit.*, p. 90.

quasi générale pour des affaires fiscales⁶⁰⁶. La fiscalité fut encore une fois au centre de l'action politico-judiciaire du seigneur angevin. Comme le remarque Amadeo de Vicentiis, Gauthier s'était assuré d'être le seul maître à Florence en remettant le système judiciaire à zéro. Toutefois, à la suite de la mort du roi de Naples en 1343, il fut fragilisé et tenta de consolider son pouvoir grâce à des alliances avec des familles tyranniques⁶⁰⁷. Sans le rempart traditionnel contre le gibelinisme fourni par le roi Robert, les Florentins, craignant le retour des gibelins, chassèrent le duc d'Athènes un an après l'avoir eux-mêmes appelé à la rescousse. Cette relation complexe, et parfois confuse, entre l'élite civique des cités de Toscane et les seigneurs angevins conduit les historiens à en proposer des interprétations contraires. Par exemple, Rosa Maria Dessi soutient que la réalisation de la fresque du *Bon Gouvernement* à Sienne dans les années 1330 est une célébration du pouvoir angevin⁶⁰⁸, alors que Patrick Boucheron conçoit cette même fresque comme une manière de rappeler aux citoyens les valeurs communales face à la menace seigneuriale⁶⁰⁹.

Simone Fidati se montre bien informé quant à l'histoire politique récente de Florence. Il est conscient que la survie du régime guelfe est assurée grâce au soutien angevin et il démontre une connaissance des implications reliées au conflit entre Louis de Bavière et Jean XXII. Il en fait état dans sa lettre-sermon adressée aux Florentins à la suite de l'inondation de l'Arno en 1333 :

Florence, où sont tes dieux terrestres, tes seigneurs, tes amis en qui tu avais confiance ? Qu'ils se lèvent et vous assistent et vous protègent dans le besoin ! Où sont tes Charles, rois de Sicile seulement par le nom, ceux que tu as souillés par ton esprit de parti guelfe ? Où est Robert le survivant, que tu as entretenu dans la même souillure ? Où [est] son fils le duc [Charles de Calabre], que tu as fait venir jusqu'à toi pour ta défense grâce à tes soldes ? Où sont les nobles lombards, rebelles à Dieu et à l'Église, parmi ceux qui

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 118-119.

⁶⁰⁸ Rosa Maria Dessi, *Les spectres du Bon Gouvernement...*, *op. cit.*

⁶⁰⁹ Patrick Boucheron, *Conjurer la peur : Sienne, 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, Seuil, 2013, p. 147.

t'affrontent ainsi sur le champ de bataille, aspirant à s'enrichir de ton butin, avec qui tu t'es déshonorée par des pactes. Tu as allié tes étendards aux leurs et ajouté tes chevaliers aux leurs dans l'espoir de résister à leurs seigneurs et d'éviter les dominations venues des régions du Nord, afin de pouvoir échapper à la tyrannie du légat lombard⁶¹⁰.

Dans ce texte, Simone Fidati se montre bien au fait de la situation politique italienne. D'abord par son allusion aux Vêpres siciliennes, puis à l'alliance inédite formée par Robert de Naples entre les villes guelfes et gibelins pour vaincre l'armée de Jean de Bohême et du légat pontifical Bertrand du Pouget en 1332. Ce dernier avait par ailleurs développé une réputation de tyran en raison de ses exactions fiscales pour financer ses mercenaires, ce à quoi Fidati fait allusion. Comme on l'a vu, Florence s'était alliée aux Visconti de Milan, famille gibeline ennemie, qui avait auparavant été en guerre ouverte contre la papauté. Simone dénonce l'immoralité d'une telle alliance qui range Florence aux côtés de rebelles de l'Église. Cette façon de compromettre ses idéaux religieux pour réaliser un gain à court terme est pour Fidati l'une des causes de la colère divine qui a causé l'inondation de 1333. Ainsi, il se moque des Florentins en disant :

Le Seigneur t'a exposé à la dérision de tout le peuple. Ceux qui te détestent se réjouissent de ton sort. Ceux qui t'aiment se moquent de toi. Ceux qui t'entendent te jugent. Ceux qui te voient, te tournent en dérision, comme si tous parlaient ensemble d'une même voix en disant : le Seigneur a vengé le monde entier de la malice florentine, qui a infecté les pontifes de l'Église, qui a enlaidi les rois de la terre, et a vicié tous les hommes de près ou de loin⁶¹¹.

⁶¹⁰ *Epistolarium*, ep. 1, vol. 8, p. 221-222 : « Ubi sunt, Florentia, dei terreni, domini, amici tui, in quibus habebas fiduciam? Surgant et opitulentur vobis et in tanta necessitate vos protegant. Ubi Caroli tui, nomine solum reges Siciliae, quos tua Guelfina partialitate foedasti? Ubi Robertus superstes, quem simili foedatione nutristi? Ubi dux eius genitus, quem ob tuam defensionem usque ad te stipendiis conduxisti? Ubi Lombardi nobiles, dei ecclesiaeque rebelles, quorum aliqui te in campo taliter conflixerunt tuis ditari spoliis aspirantes, cum quibus te maculasti foederibus, ut resistere posses dominis eorumque vitare dominia venientibus de partibus aquilonis, et ut legati Lombardi tyrannidem posses effugere, sociasti vexilla vexillis et milites tuos eorum militibus aggregasti ».

⁶¹¹ *Epistolarium*, ep. 1, vol. 8, p. 222 : « Posuit te dominus omni populo in derisum. Et qui oderunt te, laetantur super te. Qui diligunt te, derident te. Qui audiunt, iudicant te. Qui vident, subsannant te, ita ut omnes pariter loquantur ore concordii dicentes : Vindicavit dominus orbem terrarum de malitia Florentina, qua infecti sunt ecclesiae pontifices, terrae deturpati sunt reges et finitimi omnes atque remoti vitati sunt homines ».

Comme on l'a vu au chapitre 3, Fidati fait de l'avarice le vice principal des Florentins. C'est en raison de leur avidité qu'ils sont prêts à remettre en question leur soumission à l'Église et à Dieu, et qu'ils ont entraîné les papes, faillibles aux yeux de Simone puisqu'ils rejettent la pauvreté du Christ, dans le vice. La morale corrompue des Florentins a des ramifications politiques importantes dont Fidati est bien conscient. Ainsi, en réaction à la colère divine, ce Spirituel augustin, empreint de la morale rigoriste et paupériste d'Ange Clareno, a voulu inciter les chrétiens à entreprendre une réforme personnelle basée sur un idéal de vie collective. Stimuler les vertus, notamment celle de pauvreté pour contrer l'avarice, et éradiquer les péchés constituent la mission évangélique de Simone Fidati. Pour ce faire, la perspective eschatologique de sa lettre-sermon est fondamentale afin d'instiller chez les chrétiens un sentiment d'urgence. En effet, puisque la fin de l'histoire peut survenir à tout moment, il convient d'entreprendre au plus vite la réforme morale nécessaire dans le but de se positionner favorablement en vue du Jugement dernier. Pour exprimer comment cette conception de l'histoire agit dans la vie des chrétiens du Moyen Âge, les concepts de champ d'expérience et d'horizon d'attente élaborés par Reinhart Koselleck peuvent être mis à profit⁶¹². Toutefois, si Koselleck cherche avant tout à établir les conditions d'une histoire à l'époque moderne⁶¹³, ce qui nous intéresse ici est plutôt de déterminer comment les hommes médiévaux concevaient la relation entre leur expérience historique immédiate, et leurs attentes devant l'éventualité du Jugement dernier. Koselleck définit l'expérience en tant que passé actualisé (les événements pouvant être remémorés) et l'attente comme un futur actualisé (les événements non encore expérimentés)⁶¹⁴. Sans prendre en compte les nuances de la

⁶¹² Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 307-329. [D'abord publié en allemand sous le titre *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1979].

⁶¹³ *Ibid.*, p. 308.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 311.

pensée eschatologique, il affirme que la doctrine chrétienne des fins dernières limitait l'horizon d'attente des sociétés prémodernes. Selon lui, la Révélation biblique a figé la tension existante entre l'expérience et l'attente de manière à ce qu'elles ne puissent pas être dissociées⁶¹⁵. Sa thèse veut qu'à mesure où l'on avance dans la modernité, les attentes sont de plus en plus éloignées des expériences passées. Toutefois, Koselleck fait preuve d'une vision caricaturale de l'eschatologie médiévale car tout l'enjeu des réflexions consiste justement à prévoir ce qui adviendra entre le présent actuel et le retour du Christ ; ainsi, l'horizon d'attente n'est pas aussi proche qu'il le soutient. Comme le salut de l'âme passe par l'adoption d'un mode de vie moralement bon établi par Jésus dans les Évangiles, l'horizon d'attente chrétien demande une préparation à compléter au cours du laps de temps séparant le présent du retour futur du Christ, préparation consistant à s'exercer dans les vertus. Dès lors, le projet spirituel de Simone Fidati est de recréer l'expérience évangélique passée, non seulement afin de préparer les chrétiens en vue du Jugement dernier, mais aussi pour les libérer de l'angoisse créée par l'actualisation constante de l'attente eschatologique annoncée dans l'Évangile. Fidati cherche à modifier l'expérience sociale des chrétiens et pour ce faire, il doit adapter son message au contexte urbain dans lequel il évolue.

7.2 Justice terrestre et justice chrétienne

C'est après l'inondation que Simone noue des liens avec le docteur en lois et homme politique influent Thomas Corsini. Comme on l'a vu, le début de leur correspondance peut être daté de l'année 1336. Ils seraient donc progressivement entrés en contact au cours des années précédentes, notamment par l'intermédiaire de Mona Ghita et lors de rencontres de confraternités, alors que Thomas occupait des postes au sein des

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 316-317.

conseils florentins⁶¹⁶. Puisque l'idéal d'unité représenté par les *Ordinamenti di Giustizia* était avant tout un idéal judiciaire⁶¹⁷, Simone accordait une grande importance aux lois et à la justice divines afin de passer son message. En effet, selon Rosa Maria Dessi, la sentence du Livre de la Sagesse *Diligite iustitiam vos qui iudicatis terram* (« Aimez la justice, vous qui êtes juges de la Terre », Sagesse, 1,1) servait de slogan de communication politique⁶¹⁸. Dans la perspective où toute justice émane de Dieu, Simone conçoit la fonction judiciaire des hommes comme un relais de la volonté divine. Ainsi, toujours dans sa lettre-sermon, Simone exhorte les dirigeants florentins à renforcer la vie morale de la cité via la législation :

Tu aurais plutôt dû couper [tes fautes] par des lois, Florence, en l'honneur de ton Christ. Sois ferme dans tes statuts, lorsque la possibilité s'offre, que la décence l'exige et que l'honnêteté le requiert. Le Très-Haut demande l'honneur et le culte de Dieu, alors que tu l'as offensé si souvent par tes statuts. Que la crainte des lois contienne entièrement l'audace des femmes qui n'est pas empêchée par la peur de Dieu, elle-même reléguée au second plan. Puisque, improbe cité, si tu ne te corriges pas comme il se doit de ces torts dont tu souffres, je te dis que ce n'est alors que le début de pires choses encore, de torts certainement plus entiers et plus grands, de manière à ce que tu sois abandonnée et désertée, comme une cité qui est cruellement dévastée par l'immensité hostile⁶¹⁹.

Fidati offre deux cas où les lois peuvent favoriser l'ordre moral : d'abord par le contrôle de la prostitution, sujet sur lequel, on l'a vu, Simone était bien impliqué ; puis en corrigeant le vice d'avarice, la raison du châtement dont souffre Florence, qui

⁶¹⁶ Il a fait partie des seize gonfaloniers de compagnie en 1334 et des douze *buonumini* en 1335.

⁶¹⁷ Sur l'importance des lois à Florence, voir Lorenzo Tanzini, *Il Governo delle leggi. Pratiche istituzionali a Firenze dalla fine del Duecento all'inizio del Quattrocento*, Florence, Edifir, 2007.

⁶¹⁸ Rosa Maria Dessi, « 'Diligite iustitiam vos qui iudicatis terram' (Sagesse I,1). Sermons et discours sur la justice dans l'Italie urbaine (XII^e-XV^e siècle) », *Rivista internazionale di diritto comune*, 18, 2007, p. 197-230.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 229-230 : « Hoc potius debuisti resecare legibus, Florentia, in honorem Christi tui. Firma statutis, ut se possibilitas offert, decentia exigit, honestas requirit. Altissimus quaerit honorem et cultum dei, quae tuis statutis deum totiens offendisti. Penitus metu legis mulierum arceatur audacia, quae dei timore postposito non arceatur. Quia nisi tu, improba, debite corrigaris, haec damna, quae pateris, tibi dico initia esse peiorum, immo penitus et maiorum, ut relinquare deserta, velut civitas, quae a vastitate hostili crudeliter devastatur ».

est à la racine de ses problèmes de corruption. Vu l'urgence, la réforme morale doit être insufflée par le haut, par la classe dirigeante, afin que tous les Florentins s'engagent ensemble à se corriger dans le but d'éviter d'être à nouveau la proie de la colère divine. Il s'agit d'institutionnaliser la justice divine au sein de la cité terrestre. Outre les conflits politiques, le problème de l'avarice se manifeste de manière bien concrète par rapport à la fiscalité. Comme on l'a vu, les riches Florentins s'opposent à l'impôt direct, sur la fortune, préférant les taxes indirectes, sur les produits de consommation. Toutefois, aux yeux de Simone, les exactions fiscales sont nécessaires au bon déroulement de la vie en société, ce qu'il exprime dans ce passage du *De gestis* commentant la sentence de Jean Baptiste « N'exigez rien au-delà de ce qui vous a été ordonné » (Lc 3,13) :

Le monde a besoin du gouvernement des princes et de la constitution des lois, pour empêcher que s'élève la méchanceté des mauvais, qu'en se dressant elle ne prévale, que l'innocence succombe sans défense, que la ville bien établie ne soit perturbée injustement, que les mœurs humaines ne s'avancent dans l'iniquité sans être punies. C'est pourquoi le prélèvement des biens fiscaux est opportun, pourvu que l'intention et l'action des percepteurs soient justes et sincères, afin que [la situation de] ceux qui exercent des offices publics ne soit pas détériorée sans raison. Ceci est en effet la règle appropriée pour tous les hommes, qu'ils accomplissent de manière juste ce dont ils sont chargés par la justice publique⁶²⁰.

Simone se montre ici en faveur d'un idéal de gouvernement proche de celui en vigueur sous les seigneurs angevins : il s'agit du gouvernement d'un seul dont l'action est officiellement limitée par les lois. Il semble accorder sa préférence au gouvernement des lois puisqu'il déclare que tous les hommes doivent accomplir ce qui est décrété par la justice publique. En arrière-plan à ce commentaire, on retrouve

⁶²⁰ *De gestis, Tertius liber De praecursore*, ch. 16, vol. 1, p. 290 : « Indiget gubernatione principum et legum constitutione mundus, ne malorum insurgat improbitas, insurgens praevaleat, ne succumbat innocentia non defensa, ne improbe perturbetur bene civitas constituta, ne hominum mores impunita iniquitate procedant, ex quo fit opportunitas, exactio fiscalium rerum, dum tamen sit vera et iusta intentio et actio exigentium, ne publica exercentes officia pessimentur ratione privati. Nam haec est recta ordinatio quorumcumque hominum, ut iuste perficiant, ad quod sunt per publicam iustitiam instituti ».

la distinction aristotélicienne entre le *regimen politicum* et le *dominium regale*, présente notamment dans le *De regimine principum* de Gille de Rome. Le premier consiste à gouverner selon les lois instituées par les citoyens, le second à gouverner selon les lois instituées par le prince⁶²¹. Dans ce traité composé vers 1287 pour le roi de France Philippe le Bel, Gille se montre favorable au régime monarchique, qu'il oppose au *gubernatio populi* des cités italiennes⁶²². À l'inverse, le dominicain Ptolémée de Lucques, lui aussi auteur d'un traité *De regimine principum*, se positionne en faveur du *regimen politicum* car il le juge plus proche de l'état d'innocence où il n'y avait pas de servitude⁶²³. Simone se place donc à mi-chemin entre ces deux options en mettant sur un pied d'égalité le gouvernement personnel du prince et celui « populaire » des lois, tout en accordant la prééminence à un idéal de justice auquel tous les hommes doivent être soumis. De fait, cela correspond à la description officielle de la fonction assumée par les seigneurs angevins à Florence qui, en échange du pouvoir sur la cité, s'engageaient à en respecter les lois instituées par le *popolo*. De plus, le gouvernement idéal de Simone passe par une fiscalité égalitaire afin que ceux qui administrent la chose publique, les princes et ses officiers,

⁶²¹ Gille de Rome, *De regimine principum Libri III*, 2.1.14, réimpression de l'édition Rome, 1556, Francfort, Minerva, 1968, f 154v-155r : « Dicitur autem quis praeesse regali domino, cum praeest secundum arbitrium et secundum leges, quas ipse instituit. Sed tunc praeest regimine politico, quando non praeest secundum arbitrium, nec secundum leges quas ipse instituit; sed secundum eas quas cives instituerunt ».

⁶²² James M. Bythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 68-69; cf. Gille de Rome, *De regimine principum...*, 3.2.3, *op. cit.*, f. 269r-269v.

⁶²³ James M. Bythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution...*, *op. cit.*, p. 100; cf. Ptolémée de Lucques, *De regimine principum ad regem Cypri*, 2.9, texte auparavant attribué à Thomas d'Aquin et édité dans Thomas d'Aquin, *Opera Omnia necnon Opera Minora*, Joannes Perrier (éd.), tome 1, Paris, P. Lethielleu, 1949, p. 221-445 (p. 286) : « Primo quidem, si referamus dominium ad statum integrum humanae naturae, qui status innocentiae appellatur, in quo non fuisset regale regimen sed politicum, eo quod tunc non fuisset dominium quod servitutem haberet, sed praeceminentiam et subiectionem in disponendo et gubernando multitudinem secundum merita cuiuscumque, ut sic vel in influendo vel in recipiendo influentiam quilibet esset dispositus secundum congruentiam suae naturae ». Voir aussi Delphine Carron, « Unde dominium exordium habuit. Origine et légitimation du pouvoir politique chez Ptolémée de Lucques », dans Celia López Alcalde, Josep Puig Montada et Pedro Roche Arnas (dir.), *Legitimation of political power in medieval thought: acts of the XIX annual colloquium of the Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, Alcalá, 18th-20th september 2013*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 101-118.

n'aient pas à le faire à leurs frais. Ainsi, Fidati serait de fait favorable à l'*estimo*, l'impôt sur la fortune restauré par les princes angevins contre la volonté du *popolo grasso*. Il est donc possible de conclure que Simone Fidati a été favorable à la tutelle seigneuriale sur Florence, y voyant une manière de brider l'avidité de sa classe dirigeante. Toutefois, le gouvernement du prince doit être juste et ses intentions sincères ; comme on vient de le voir, les lois civiles doivent servir à renforcer la morale chrétienne. Il y a une concomitance nécessaire entre l'ordre social, extérieur, et l'ordre spirituel, intérieur. La paix, associée à la *caritas*, constitue le thème principal de la religion communale, elle est la condition de son unité. C'est pour cette raison qu'il est possible de parler d'une « théologie communale », illustrée notamment par le dominicain Remigio de' Girolami⁶²⁴. Citoyen florentin et défenseur des libertés civiques, il expose sa théologie de la paix devant le roi Robert d'Anjou, qui représente pour lui un bon seigneur en mesure de garantir la concorde⁶²⁵. En effet, ce roi n'est pas un tyran car, entre autres choses, il prend les armes pour obtenir la paix alors que le tyran le fait pour attiser la haine. Ainsi, quelque cinquante ans après Remigio, Simone Fidati voyait d'un bon œil l'arrivée d'un seigneur comme Gauthier de Brienne, qui entreprit une politique de pacification afin de rétablir l'unité politique à Florence. La volonté de Simone est claire : il lui importe que la société soit en ordre dans ses dimensions à la fois politiques, par des alliances cohérentes ; sociales, par une fiscalité juste ; et morales, par un contrôle juridique des mœurs. C'est ainsi qu'une communauté chrétienne peut instaurer un ordre nécessaire à la préparation spirituelle en vue du Jugement dernier.

⁶²⁴ Maria Consiglia De Matteis, *La teologia politica comunale di Remigio de' Girolami*, Bologna, Pàtron, 1977 ; Teresa Rupp, « Damnation, Individual, and Community in Remigio dei Girolami's *De Bono Communi* », *History of Political Thought*, 21, 2000, p. 217-236 ; et Delphine Carron, « Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante (1293-1302) », *Reti medievali*, 18/1, 2017, p. 443-471.

⁶²⁵ Rosa Maria Dessi, « Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine », *op. cit.*, p. 261.

Bien qu'il ait participé à la chute du gouvernement du prince angevin, Thomas Corsini était un interlocuteur parfait pour Simone Fidati car son engagement politique était caractérisé par la recherche de la paix et de l'unité. En effet, ses principales réalisations étaient d'ordre diplomatique et consistaient en la négociation de traités entre cités italiennes. En tant que bon représentant du *popolo grasso*, Thomas Corsini utilisait les outils juridiques à sa disposition afin de renforcer les prérogatives de sa classe, tout en militant pour maintenir le *statu quo* des *Ordinamenti di Giustizia*, garant de la paix sociale. Toutefois, dans la longue lettre d'instruction spirituelle qu'il lui adresse, Simone tente de le détourner de la justice des hommes :

Écoute donc, ce qui t'est dévoilé pour l'identification des vices, pour la mise en ordre des vertus et pour l'utilité des choses. Le Code de Justinien n'est pas tout à fait divin puisqu'il a augmenté considérablement les richesses en diminuant les vertus. [...] Alors que le vieux Digeste dégénère dans les péchés, le nouveau ne régénère pas les vertus. [...] Les statuts de la majesté impériale n'établissent pas ta vie dans le royaume des cieux, ce à quoi aspire misérablement l'intention chrétienne⁶²⁶.

Simone Fidati dénonce la faiblesse morale du *Corpus Iuris Civilis*, cette grande compilation du droit romain antique réalisée par l'empereur Justinien (le Code recueille les lois impériales romaines et le Digeste réunit la jurisprudence), qui, à ses yeux, n'est pas utile pour la progression spirituelle et ne favorise pas la croissance des vertus et ne fait que stimuler l'avarice. Afin de favoriser le salut, les lois de la cité doivent être inspirées par la justice chrétienne, soit la justice de la charité, et non pas celle contenue dans des codes de lois issus de la pratique juridique impériale romaine. Ainsi, Fidati oppose la majesté impériale, qui agit selon sa propre justice terrestre, à la majesté divine, qui agit selon une justice supérieure. Dans un contexte où le chrétien doit se préparer en vue du retour du Christ, la seule loi valable pour accéder

⁶²⁶ *Epistolarium*, ep. 2, vol. 8, p. 234-235 : « Audi igitur, quae tibi pro vitiorum attestazione, virtutum ordinatione rerumque utilitate panduntur. Codex Iustinianus non usquequaque divinus divitias ut plurimum auxit minuitque virtutes. Digestum vetus quandoque inveterat in peccatis, nec novum innovat ad virtutes. [...] Nec statuta imperatoriae maiestatis in supremo regno te statuent, ad quod miserabiliter suspirat intentio christiana ».

au royaume des cieux est celle de l'Évangile, car seules les vertus portées par le Christ ont une valeur pour le seigneur suprême qu'est Dieu. Il continue :

Seules les vertus christifères résonnent aux oreilles du Seigneur des armées célestes (*sabaoth*), et seuls les affects enflammés par la pure charité touchent son affect, puisqu'il connaît l'affect de chacun et recherche le nôtre parmi eux et l'attend. [...] Et si nous voulons accéder à ce qui nous est proposé (Héb 12,1) dans cette vie en lutte pour le royaume indéfectible, dont toute chose terrestre s'avilit en comparaison, il nous est prescrit une autre forme de vie et d'action qui nous est d'abord demandée sous une forme invisible⁶²⁷.

L'accès au royaume des cieux s'ouvre à ceux qui adoptent un mode de vie évangélique et vertueux, dont les effets se manifestent dans l'*affectus*. La justice chrétienne est une justice affective, dont la référence normative n'est pas un code de lois mais des modèles d'actions et d'émotions fournis par l'expérience de Jésus sur Terre. Comme nous le verrons au prochain chapitre, le rôle du directeur spirituel est d'ordonner les émotions de ses sujets en fonction des vertus, de manière à développer certains réflexes émotionnels et comportementaux considérés comme moralement bons, car conformes aux enseignements du Christ. La loi morale est une justice affective : c'est sur les affects que Dieu base son jugement, affects qu'il lit dans le cœur des hommes. Simone explique à Thomas que la justice chrétienne prend racine dans la vertu de charité, à laquelle est assignée la fonction d'assistante de la justice⁶²⁸. La charité est le liant communautaire qui donne un sens au message du Christ : sans elle le chrétien est un exilé de la vie céleste, un citoyen de l'enfer⁶²⁹. Toujours en parallèle avec l'ordre politique des hommes, Simone fait de la charité la reine des

⁶²⁷ *Epistolarium*, ep. 2, vol. 8, p. 234-235 : « Solae virtutes christiferae clamant in auribus domini sabaoth, et affectus pura caritate succensi tangunt eius affectum, qui omnium novit affectum et nostrum ex ipso quaerit et praestolatur affectum. Et si accedere volumus ad propositum nobis in hac vita certamen pro indefectibili regno, cuius comparatione omnis portio terrena vilescit, alia nobis praescribitur norma vivendi et agendi nobis forma invisibilis praeerogatur ».

⁶²⁸ *Epistolarium*, ep. 2, vol. 8, p. 236 : « Assumit ipsa [caritas] sibi in assistendo iustitiam, ut minora minus et maiora magis debite diligat, et indigna non appetat, et impediencia, si qua condemnat, ut soli amato digno amore Christo liberaliter serviat ».

⁶²⁹ *Ibid.* : « Sine qua [caritas] civis efficitur quis inferni, exsul supernae vitae. Cum qua civilitas et exsulatio versa vice mutantur ». (Sans elle [la charité], celui qui vient de l'enfer est fait citoyen, et celui de la vie céleste un exilé. Avec elle, la citoyenneté et l'exil sont inversés l'un et l'autre.)

vertus, celle qui montre comment il convient d'agir dans le royaume de Dieu⁶³⁰. Il s'agit là d'une référence à Cicéron, pour qui la reine des vertus est la justice⁶³¹. Si, lors de son retour, le Christ jugera les hommes sur leurs intentions et leurs affects profonds, la conséquence du jugement sera elle aussi affective car chacun sera mu dans une direction différente selon la tendance morale de son cœur :

Mais, à la fin des siècles, le voile sera définitivement levé. Aux bons ira la gloire grâce au mérite de la juste croyance, les incrédules seront cependant affligés par les peines par le juste jugement de Dieu⁶³².

Ainsi, la qualité de la vie morale, basée sur la *caritas*, est fondamentale dans la perspective du Jugement dernier car c'est la *norma vivendi* qui garantit la voie que prendra l'âme dans la vie après la mort. Il importe dès lors d'être sincère dans ses démarches spirituelles afin d'être prêt lorsque surviendra, de manière imprévisible, la fin des temps. « S'il ne nous revient pas de connaître le futur, que le Père a placé en sa puissance, il nous revient toutefois de nous préparer au futur par les vertus »⁶³³, écrit Simone Fidati. Dans cette perspective, il importe de constituer une véritable *communitas* chrétienne, une communauté spirituelle de nature à la fois affective et politique basée sur une justice chrétienne. La notion de justice chrétienne est le fondement de ce qu'on pourrait appeler la philosophie politique de Simone Fidati et il lui dédie un traité complet intégré au livre quinze du *De gestis Domini Salvatoris*. Dans le *Tractatus de iustitia christiana*, cette notion est définie comme une justice invisible, une opération théorique et une action visible qui va au-delà des lois et de la

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 239 : « Procedit ulterius Regina ista virtutum, quam caritatem vocat, qui [fortitudo] eius est sponsus, ut vitam agat debitam regno dei ».

⁶³¹ Cicéron, *De officiis*, lib. 3, ch. 6.28, Karl Atzert (éd.), Leipzig, Teubner, 1963, p. 93 : « iustitia enim una uirtus omnium est domina et Regina uirtutum ».

⁶³² *De gestis, Tredecimus liber De passione et morte*, ch. 77, Vol. 6, p. 197 : « Sed in fine saeculorum elevabitur omnino velamen, bonis merito iustae credulitatis in gloria, incredulis vero cum iusto dei iudicio affligentur in poena ».

⁶³³ *De gestis, Quartus decimus liber De morali gloria*, ch. 29, Vol. 6, p. 508 : « Ac per hoc, si non est nostrum scire futura, quae Pater posuit in sua potestate (Act 1,7), nostrum tamen est ad illa ventura virtutibus praeparari. [...] Plus enim est gratia seu praesentia Spiritus Sancti, quam quaelibet praescientia futurorum ».

justice naturelle ; c'est elle qui protège au mieux l'ordre divin présent de manière visible et invisible en chacun⁶³⁴. Si la justice des hommes est rationnelle et compréhensible par la faculté de l'intellect, la justice divine s'éprouve dans l'affect, c'est quelque chose qu'il convient de ressentir afin que l'homme soit parfait et atteigne la béatitude :

Nous disons que la rectitude de l'intellect ou sa vérité est une sorte de justice, mais ce n'est pas ce qui rend l'homme complet. Cette rectitude n'est qu'imparfaitement transmise à la mémoire, si ce n'est du fait qu'elle n'est jamais oubliée ou qu'elle n'est pas multipliée, mais elle ne conserve que ces choses qui peuvent être utiles à celui qui en a la mémoire. On peut dire de quelque chose que c'est la justice de la mémoire, [qui] au lieu de multiplier [les choses mémorisées], se souvient des choses utiles. L'affect ou la justice de la volonté est ce qui parfait l'homme, lorsqu'elle existe ; sinon, il reste souvent imparfait et s'adonne au mal. La justice chrétienne de l'affect ou de la volonté sera la perfection de l'ordre dans l'amour ainsi que dans le vouloir.

Assurément tout affect est revêtu d'un certain amour et toute volonté veut quelque chose. [...] De sorte que, l'affect sera affecté vers quelque chose comme l'amour aura un objet. L'ordre s'acquiert et ordonne la charité chez les hommes, comme le dit l'épouse éprise d'amour (*philocapta*) dans le Cantique⁶³⁵.

Contrairement à la justice naturelle qui relève surtout de l'intellect et de la mémoire, la justice chrétienne relève avant tout de la volonté et de l'affect, qui sont pour Fidati des facultés équivalentes. La justice de l'affect rend l'homme parfait et, ultimement, bienheureux⁶³⁶. Il s'agit d'une expérience émotionnelle par laquelle les membres de la

⁶³⁴ *De gestis, Tractatus de iustitia christinana*, ch. 3, vol. 7, p. 8 : « Iustitia christiana est invisibilis et theoretica operatio atque visibilis actio supra naturam et leges, et divini ordinis invisibiliter et visibiliter in omnibus summa custodia ».

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 8 : « Rectitudinem intellectus atque veritatem eius quandam dicimus esse iustitiam, sed haec non est, quae hominem perficit. Memoriae improprie traditur, nisi eo solo, quod numquam obliviscatur ipsius, sive quod non multiplicatur, sed illorum tantum memoretur, quae possunt expedire habenti memoriam. Quaedam potest dici iustitia memoriae, non multiplicari, sed tantum memorari utilium. Affectus autem sive voluntatis iustitia est, quae hominem perficit, si est, si non, imperfectus atque malis additus saepe manet. Erit autem affectus et voluntatis iustitia christiana ordinis perfectio in amore atque in velle. Sane omnis affectus aliquo amore vestitur seu aliquid vult voluntas. [...] Ita et afficietur affectus ad aliquid, et amor habebit obiectum. Accedit autem ordo et ordinat in hominibus caritatem. Et philocapta sponsa dicit Cant. 2,4 ».

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 9 : « Haec profecto iustitia hic perfectos, in superis vero facit beatos ».

communauté chrétienne sont spirituellement conduits au salut, car les vertus se développent dans l'affect par l'entremise de l'amour⁶³⁷. Bien que la charité soit une forme d'amour, elle n'est pas un affect en tant que tel, elle est une vertu qui stimule l'affect d'amour. Ainsi, la dilection (*dilectio*) est l'affect d'amour que doivent volontairement ressentir les gouvernants (*rectores*), en fonction de la sentence « Aimez la justice, vous qui êtes les juges de la terre » (Sap 1,1)⁶³⁸. La justice morale, faite d'amour, est fondamentale au bon gouvernement des hommes, puisque si la bonne morale ne règne pas dans le cœur des gouvernants et que l'affect est injuste, il ne peut qu'en résulter des effets injustes, nécessitant une correction par la peur⁶³⁹. Fidati affirme qu'il n'y a pas de *res publica* plus vraie que celle ordonnée par la justice chrétienne⁶⁴⁰. Si l'on se rapporte au commentaire sur l'impôt, les bonnes intentions du prince sont une manifestation de la qualité de son *affectus* et la justesse de son gouvernement se mesure au degré d'application de la justice chrétienne. Plus que la seule politique, cette justice régit aussi l'ensemble des rapports sociaux et familiaux. En intégrant au sein de la justice chrétienne les affaires publiques ainsi que les affaires familiales, Simone rejette implicitement la séparation aristotélicienne entre le gouvernement civil et le gouvernement domestique⁶⁴¹. Dans son traité, Fidati explicite la manière dont chacun devrait se comporter dans divers cadres relationnels : entre les parents et leurs enfants, entre les membres d'un couple, entre les membres de la famille élargie et entre les amis. Pour faire court, il exhorte à ordonner ces relations toujours selon l'amour (*dilectio*), afin d'éviter les vices et favoriser la communauté. En faisant la promotion d'une justice chrétienne informée

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 19 : « Actualiter in hac parte pro iustitia loquimur, quia in affectu omnes possunt per dilectionem adesse virtutes ».

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 42 : « Dilectio vero actus est voluntatis et per sapientiam mundi rectoribus dicitur : Diligite iustitiam, qui iudicatis terram (Sap 1,1) ».

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 44-45 : « Moralis hominum iustitia, qua invicem conversantur, si non regnat in intimis, ut plurimum in externis obliquatur, ut, sicut est iniustus affectus, omnino fiat iniustus effectus, nisi desuper terreat iustitiae puniens actus. Nam saepe timore iustitiae ipsius erit patens bonus effectus, ubi latens est iniquus affectus ».

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 60 : « Nam nulla verior res publica, quam quae ordinat iustitia christiana ».

⁶⁴¹ cf. James M. Bythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution...*, *op. cit.*, p. 63.

par l'Évangile, Simone se fait lui-même juriste chrétien en vertu de sa capacité à lire le message de Dieu et d'en déduire les lois à respecter afin de bénéficier d'un jugement favorable lorsque le Christ reviendra pour juger les chrétiens, et en vue de ne pas être victime de la justice divine à l'image de ce qu'a vécu Florence en 1333. La justice chrétienne est donc le meilleur moyen de ne pas enfreindre la justice divine, dont le raisonnement est par ailleurs impénétrable⁶⁴².

7.3 La justice divine et la *ratio dominandi*

Ce n'est pas un hasard si Fidati a recours à la figure de Noé pour construire son *Tractatus de iusto iure dominii et moribus dominandi*, puisqu'il a été responsable de gouverner la création au temps de la grande purge que fut le Déluge. Ce traité dissertant sur le gouvernement des hommes reprend en grande partie les leçons du *De iustitia christiana* et en développe l'arrière-plan exégétique en puisant des exemples d'action de l'Ancien Testament. Noé est donc « un héraut de la justice d'inspiration divine dont il a préservé la connaissance, la reproduction et la consolation avec un certain artifice humain [l'arche], et il est celui par qui Dieu a fait connaître la justice originale aux autres hommes naissants, justice qu'il a voulu préserver de tous ses prédécesseurs »⁶⁴³. Comme la loi prévalant dans l'Eden avait été déformée par le péché d'Adam, ce n'est qu'avec Noé que la justice divine a été rétablie lorsque ce dernier fut désigné en tant que premier seigneur de l'humanité (*a deo permissus dominus universi*), responsable d'établir une *ratio dominandi* basée sur la justice chrétienne. Le traité suit donc l'histoire de ce *dominium* qui est parfois utilisé à bon escient, d'autres fois à mauvais escient, selon les aléas de l'histoire biblique. S'il n'y a

⁶⁴² *De gestis, Primus liber De mysteriis verbi*, ch. 22, p. 96 : « Iudiciorum iustitiae dei ratio est imperscrutabilis ».

⁶⁴³ *De gestis, Tractatus de iusto iure dominii et moribus dominandi*, prolog., vol. 7, p. 236 : « Noe octavus iustitiae praeco divinitus cum quodam humano artificio ad eius eruditionem, repropagationem atque solamen reservatus est, per quem Deus innotuit nascentibus ceteris originalem iustitiam, quam servari voluit a suis praecedentibus cunctis ».

rien de bien nouveau dans la trame narrative suivie par Simone, il est toutefois intéressant de noter quelques particularités de vocabulaire. En effet, il utilise les mots hébraïsans ou hellénisants de *elogica/eloiflua* et d'*anthropologica* pour distinguer la bonne *ratio dominandi* de la mauvaise :

La justice, ou le vrai principe de toute domination, soit surgit d'elle même, et elle est alors propre à Dieu (*elogica*), soit elle découle d'elle même, et elle est alors un flux de Dieu (*eloiflua*). De la première, aucun esprit sain ne met jamais en doute qu'elle soit entièrement en tout ce qui est, sans aucun défaut et qu'elle soit donc vraie, juste, inaltérable et immuable. La justice qui découle de Dieu (*eloiflua*) consiste plutôt en la dispensation providentielle et la permission continuelle. [...]

L'injustice ou l'irrationalité des gouvernements procède soit de cette racine damnée, qui est fondée dans le plaisir découlant de Dieu méprisant la raison (*placito eloiflua ratione contempta*), et est ainsi dite propre à l'homme (*anthropologica*), emporté par le seul désir de dominer, et non pas mû par la visée de ce qui serait utile ; ou alors elle procède par cette défiance, par laquelle les hommes sont détournés de leur créateur par une loi défiante, servent le diable et rendent un culte aux idoles changeantes⁶⁴⁴.

La justice s'incarne dans l'homme de deux manières : la première est celle de la justice chrétienne et la deuxième est celle de la justice des hommes. La première étant celle qui doit être favorisée (*ut debita sit gubernatio creati homini*) et elle est apprise via l'action de l'Esprit saint (*Spiritus Sanctum interne docentem*). La seconde, au contraire, relève de ce qui est propre à l'homme et elle est une forme d'injustice car elle va à l'encontre de la volonté divine. La mention de la *libido dominandi* (désir de domination) est une référence directe à Augustin, qui en fait le vice par excellence des tyrans dont le désir de dominer est hors de contrôle et mène aux injustices ; elle

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 257 : « Iustitia seu vera ratio dominandi aut a se ipsa consurgit, quae tantum elogica est, aut ab ipsa effluit, quae eloiflua est. De prima compos sanae mentis numquam vertit in dubium, quoniam tota tote in omni, quod est, reprehensione caret, et sic vera et iusta et invitiabilis atque impermutabilis est. Eloiflua vero providentia dispensatione, permissione usquequaque consistit. [...] Iniustitia sive irrationabilitas regiminis aut ex hac damnata radice procedit, quae tantum fundatur in placito eloiflua ratione contempta, quae dumtaxat anthropologica nominatur, dominandi solum concitata libidine non mota intuitu prodessendi, aut ab illa nefidia, qua per nefidam legem a suo creatore homines avertuntur et diabolo serviunt et idola muta colunt ».

est l'une des caractéristiques de la cité terrestre⁶⁴⁵. Bien qu'elle soit création divine, la *civitas* terrestre peut entrer en contradiction avec la volonté divine ; à condition que Dieu le permette. Toutefois, cette permission ne saurait être continuelle et la création est rappelée à l'ordre en cas d'errance prolongée. L'opposition allégorique entre la justice, rationnelle et pacifique, et l'injustice, guerrière et irrationnelle, est une méthode commune pour représenter le bon et le mauvais gouvernement. Ce « modèle giottesque d'idéologisation de la commune » pour reprendre les mots de Patrick Boucheron⁶⁴⁶, est notamment l'apanage des artistes toscans, incluant, outre Giotto, Taddeo Gaddi qui peint une allégorie communale dans la salle de l'Audience du *Palazzo dell'Arte della Lana* à Florence. La rectitude rationnelle consiste à s'aligner aux vertus et à obéir à la reine charité, alors que l'irrationalité est de vivre selon le vice en désobéissance envers Dieu. En référence à ce qu'écrivait Simone à Thomas Corsini, la tradition juridique romaine païenne (le Code de Justinien) n'est pas utile pour parvenir au salut, l'unité salutaire s'acquiert plutôt par une voie intérieure, par la mise en place d'une justice chrétienne de nature affective et volontaire.

Simone Fidati conçoit l'injustice et le désordre politique comme voulu (et permis) par Dieu afin de favoriser le développement d'une unité spirituelle dans la foi. Dans un chapitre du *De gestis* intitulé *De iustitia Dei*, Simone présente Dieu siégeant sur son trône judiciaire et procédant par éclair, voix et tonnerre (Apoc 4,5)⁶⁴⁷. Son action est fulgurante puisque son jugement et les peines sont instantanés, ses lois sont promulguées par sa voix incarnée dans les tables de Moïse et la prédication de Jésus, et l'âme des hommes est frappée par le choc du tonnerre afin qu'elle soit mue vers le

⁶⁴⁵ Peter Brown, « Saint Augustine », dans Beryl Smalley (dir.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, Blackwell & Mott, 1965, p. 1-21 (p. 9-10); cf. Augustin, *Civitate Dei*, 14.28, Alfons Kalb et Bernhard Dombard (éd.), *Corpus christianorum series latina* 48, Turnhout, Brepols, 1955, p. 401 : « Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur ».

⁶⁴⁶ Patrick Boucheron, *Conjurer la peur...*, *op. cit.*, p. 86.

⁶⁴⁷ *De gestis, Primus liber De mysteriis Verbi*, ch. 22, vol. 1, p. 90 : « Thronus Dei est iustitia Dei, nam thronus idem est quod sedes. Et in psalmo (88,15) legitur : iustitia et iudicium correctio sedis eius. Et thronus angelicus velut iudiciaria, immo iustitiarum virtus semper assistit, de quo throno, secundum quod in Apocalypsi (4,5) Johannes se vidisse testatur, procedebant fulgura, voces et tonitrua ».

salut. L'aspect tonitruant de la justice divine est particulièrement intéressant car c'est de cette façon que Fidati explique le désordre du monde. En effet, bien que Dieu aime les hommes, la foi est stimulée par l'adversité et la crainte :

La foi aurait été impuissante, si elle n'avait pas été consacrée dans la terreur par la cruauté des hommes et des tyrans. [...] Et comme le monde était transformé par le Christ en une nouvelle vie, il était nécessaire qu'il le soit par un nouveau type de mort⁶⁴⁸.

Remarquons encore ici l'influence d'Ange Clareno pour qui l'adversité et la tribulation sont des facteurs favorisant la progression spirituelle. S'adressant à un public urbain, composé de laïcs mais aussi de religieux impliqués dans les affaires politiques de la cité, Fidati évoque la tyrannie comme source d'adversité. De plus, il convient de noter l'aspect psychologique de la justice de Dieu qui vise à « entrer dans l'esprit humain » par la peur et la terreur suscitées par le coup de tonnerre divin. Le coup de tonnerre choque l'esprit des hommes afin de les mouvoir, affectivement, vers la charité. Simone justifie ainsi les divisions sociales allant à l'encontre de l'idéal d'unité sous-jacent à la justice chrétienne :

Dieu tonne à partir du siège de la justice, ce qui remue assurément les esprits humains. Mais pourquoi la chrétienté n'est-elle pas protégée par le Christ, dont la majorité est écartée de lui par les infidèles, et que survienne la désolation dans les villes, des morts d'hommes innombrables ? Pourquoi donc la chrétienté se lacère-t-elle elle-même, un royaume s'élevant contre un autre, un peuple contre un peuple (Mt 24,7), ville contre ville, parents contre parents, homme contre homme ? Pourquoi cette dissension entre les partis guelfe et gibelin, termes frivoles introduits par le diable ? [...] Quelle est donc cette justice divine, pour que les chrétiens s'attaquent ainsi l'un et l'autre, et descendent vers les profondeurs infernales dans leurs guerres justes ?

Mais si ce n'était de ce que le Seigneur a prédit dans l'Évangile, que la fin du monde et le Jugement doivent être précédés par de telles choses, en disant à ses disciples : 'Quand vous entendrez parler de guerres et de soulèvements, ne soyez pas effrayés, car il faut que ces choses arrivent premièrement. Mais ce

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 102 : « Invalidior fuisset fides, nisi hominum cruore et tyrannorum fuisset consecrata terrore. [...] Et quoniam in novam vitam per Christum transformandus erat mundus, id fieri oportebat per novum moriendi genus ».

ne sera pas encore la fin. Un peuple s'élèvera contre un peuple, et un royaume contre un royaume' (Lc 21,9-10).⁶⁴⁹

La justification de ces divisions est donc eschatologique car l'intention de Dieu est de préparer les chrétiens en vue de la fin des temps. La responsabilité paradoxale de l'homme revient donc à trouver la quiétude au milieu de ces divisions afin de recréer sur terre l'harmonie de la cité céleste. Les divisions introduites par le diable sont voulues par Dieu afin de stimuler chez les fidèles le désir de se réformer et de bâtir une urbanité basée sur une justice chrétienne les protégeant des horreurs du monde. L'idéal de la cité céleste s'oppose donc à la situation urbaine contemporaine caractérisée par l'opposition entre les guelfes et les gibelins. Simone renvoie ainsi à l'action diabolique comme source de cette division car, dans l'esprit chrétien, le diable est l'ange rebelle, celui qui a tenté d'instiller la division dans la communauté angélique, les anges étant les représentants ultimes de l'unité et de l'égalité du royaume des cieux :

[De ce qui précède] découle une autre cause de la réponse : si la dignité et la grandeur de la foi et de la vie chrétienne, et si la haine, l'envie et la ruse de l'ennemi diabolique du nom chrétien sont parfaitement connues à l'avance des chrétiens grâce à l'enquête la plus subtile, l'esprit se calmera dans la tempête et et rendra d'immenses grâces à Dieu. En effet, la grandeur et la dignité de la foi transcendent l'intellect humain en toute chose. Ils [les chrétiens] en déduisent comment ils doivent agir [pour obtenir] le royaume céleste. L'égalité des anges est chrétiennement promise en retour aux chrétiens par le fils unique de Dieu⁶⁵⁰.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 102-103 : « Tonitruat de sede iustitiae, quod nimirum humanas commovet mentes, cur christianitas a Christo non protegatur, quod plerumque ab ipsis infidelibus propulsatur, ut innumerabilium hominum mortes, civitatum desolationes (p. 103) evenerint? Cur etiam in se ipsa christianitas se lacessat, ut regnum insurgat adversus regnum, gens contra gentem (Mt 24,7), civitas contra civitatem, progenies adversus progeniem, homo adversus hominem? Cur discissa partialitatibus Guelfinis et Gibellinis, vocabulis frivolis per diabolum introductis ? [...] Quae ergo est ista divina iustitia, ut sic ad se invicem se confodiant Christiana sic in iustis bellis ad inferni profunda descendant ? Sed absque eo, quod dominus in evangelio praenuntiaverit, debere talia mundi finem et iudicium praevenire, dicens discipulis suis (Lc 21,9-10) : Cum audieritis proelia et seditiones noli te terri, oportet primum haec fieri, sed nondum statim finis. Surget gens contra gentem et regnum adversus regnum ».

Face aux adversités figurées par le tonnerre de la justice divine, l'âme chrétienne doit s'émouvoir vers la charité et la foi doit être sublimée dans la préparation en vue d'affronter les mauvais affects suscités par les divisions diaboliques. Cette préparation calme les angoisses des hommes et la puissance de la foi permet aux fidèles d'établir une harmonie spirituelle semblable à celle vécue par les anges. L'ensemble de ce processus spirituel sera abordé en détail dans la prochaine partie de la thèse.

À la toute fin du traité sur le droit de gouverner, Simone rappelle que le pouvoir suprême revient à Dieu. De fait, il semble chercher à présenter le morcellement politique médiéval comme succédant à l'unité de l'Empire romain antique :

Dieu ne permet pas qu'il y ait un roi universel du monde en cette chrétienté désormais consolidée, afin que les hommes n'adorent pas dans ce monde comme quelque chose de perpétuel un seigneur doté du pouvoir séculier, ni ne deviennent idolâtres à son égard ou croient qu'il possède par lui-même, à titre héréditaire, par succession ou reproduction, un pouvoir temporel perpétuel, en tombant dans la mauvaise croyance que Dieu ait voulu que le monde soit gouverné par un seul monarque par un droit de domination héréditaire, ou que l'autorité spirituelle ne fut pas crue stable si le pouvoir humain ne lui est pas totalement soumis et subordonné⁶⁵¹.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 104 : « Alia responsionis causa suboritur, si dignitas et sublimitas fidei et vitae christianae pensetur et diaboli christiani nominis inimici subtilissima indagazione odium, invidia et astutia in Christianos per omnia praesciatur et quietabitur mens in tali tonitruo et immensas gratias refert deo. Nam sublimitas et dignitas fidei transcendunt humanum omnimode intellectum, inferunt agibiles suos in superum regnum et christianice Christianicis per unigenitum dei Filium repromittitur aequalitas angelorum ».

⁶⁵¹ *De gestis, Tractatus de iusto iure dominii et moribus dominandi*, ch. 22, vol. 7, p. 289 : « Non permittit Deus nunc firmata christianitate universalem mundi regem, ne homines quasi quid in mundo isto perpetuum adorent dominum potentiae saecularis et efficiantur idolatrae in eo, quod ex se ipso et hereditario more aut successione aut carnis propagatione perpetuum crederent temporale dominium, aut male credentes, quod sub uno monarcha tamquam sub hereditario iure dominandi mundum gubernari disposuerit, nec stabilia crederetur spiritualis auctoritas, si sibi ex toto non subiceretur aut superferetur humana potestas ».

Comme on l'a vu, Noé est le premier « dominus universi » chrétien et le Christ est le monarque ultime, consolidant la chrétienté. De fait, après Jésus, il n'est plus besoin d'un roi universel car ce rôle est occupé spirituellement par l'Église, héritière du Christ, faisant d'Auguste le dernier empereur universel utile, ayant établi la paix et la concorde présageant la venue du Christ, le monarque éternel gouvernant la terre et le ciel, les anges et les hommes⁶⁵². Cette question nous fait entrer de plain-pied dans la querelle entre la papauté et l'empire dans sa configuration du XIV^e siècle. En effet, la mention du terme « monarcha » est une référence implicite à la *Monarchia* de Dante, texte polémique rédigé entre 1312 et 1313 où il fait l'éloge de la monarchie universelle comme système politique idéal pour garantir la justice et la paix⁶⁵³. Ce livre a par ailleurs été jugé hérétique puis brûlé par Bertrand du Pouget à Bologne en 1329. Dante considère l'autorité temporelle impériale plus apte à restaurer l'unité, confinant celle du pape au seul domaine spirituel. Son propos est amplifié et nuancé par Marsile de Padoue dans le *Defensor pacis*, publié en 1324 et lui aussi condamné en 1327⁶⁵⁴. Marsile s'étant réfugié auprès de Louis de Bavière, son texte est alors surtout utilisé dans le cadre du conflit entre l'empereur et Jean XXII. Pour contrer cette offensive idéologique, le prieur général des augustins à cette époque, Guillaume de Crémone, reçoit du pape la commande de rédiger une réfutation au *Defensor pacis*. En résulte la *Reprobatio errorum*, où sont réfutées six questions tirées de l'œuvre de Marsile dans le but d'établir la priorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel,

⁶⁵² *De gestis, Primus liber De mysteriis verbi*, ch. 2, vol. 1, p. 20-21 : « In unam monarchiam mundus devenerat, si unius monarchae praecepto universus describi poterat. [...] Itaque sub uno temporali monarcha temporaliter imperante unus aeternus monarcha mundo nasci dignatus est aeternae, iuste, ubique in caelo et in terra, angelis et hominibus dominans ».

⁶⁵³ Voir l'introduction dans Dante Alighieri, *Monarchia*, Introduction, commentaire et traduction allemande par Ruedi Imbach et Christoph Flüeler, Stuttgart, Reclam, 1989. Pour l'édition, Prue Shaw (éd.), Società Dantesca Italiana / Edizione Nazionale, Florence, Le Lettere, 2009.

⁶⁵⁴ Sur Marsile, voir en premier lieu Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova*, Rome, Carocci, 2013 ; pour l'édition voir Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, Annabel Bret (éd. Et trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

affirmant de fait le primat pontifical sur l'empire⁶⁵⁵. Bien qu'il soit difficile de retracer des références explicites à la *Monarchia* dans les textes issus de cette querelle⁶⁵⁶, son esprit est néanmoins bien présent⁶⁵⁷. Bien que Simone se range dans le camp de son prieur général en affirmant la prééminence de l'autorité spirituelle sur le temporel, il ne mentionne cependant jamais le pape comme détenteur de cette autorité. Ce qui témoigne sans doute de l'influence d'Ange Clareno. Il s'en distingue aussi par son affirmation très étonnante selon laquelle Dieu ne permet pas de roi universel. En effet, même les augustins les plus pro-papes comme Augustin d'Ancône disent qu'un monarque universel est souhaitable (sur la base de Luc 11,17 : « Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté ») tant qu'il est soumis au pouvoir spirituel du pape⁶⁵⁸. La seule référence repérée allant dans le sens de Simone provient du publiciste dominicain Jean Quidort de Paris qui, en se basant sur un passage de la *Cité de Dieu* où il est dit que la dilatation de l'empire romain est le résultat d'une *libido dominandi*, défend la pluralité des monarques et affirme qu'un *monarcha mundi* n'est pas possible en raison de la diversité des peuples⁶⁵⁹. Enfin, il convient de signaler que certains juristes rejettent également la légitimité d'un empereur universel, à l'image d'Oldrado da Ponte († entre 1343 et 1348), proche de la famille Colonna et partisan des

⁶⁵⁵ Ugo Mariani, « Un avversario di Marsilio da Padova : Guglielmo Amidani da Cremona », *Giornale Dantesco*, 36, 1933, p. 73-88 ; pour l'édition, voir *Guillelmus Cremonensis O.S.A., Tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*, Darach Mac Fhionnbhairr (éd.), Rome, Augustinianum 1977.

⁶⁵⁶ Francis Chevenal, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559 : Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, Munich, Fink Verlag, 1995.

⁶⁵⁷ Carlo Dolcini, « Nuove ipotesi e scoperte su Dante, Marsilio e Michele da Cesena. Il nodo degli anni 1324 e 1330 », dans *Etica e politica. Le teorie dei frati mendicanti nel due e trecento ; atti del XXVI Convegno Internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1998*, Spolète, Fondazione CISAM, 1999, p. 281-297.

⁶⁵⁸ Roberto Lambertini, « Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento », dans *Etica e politica...*, *op. cit.*, p. 231-277.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 260 ; cf. *Johannes Parisiensis, De regia potestate et papali*, III, Fritz Bleienstein (éd.), dans *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt*, Stuttgart, Ernst Klett, 1969, p. 83-84 : « Augustinus etiam IV De civitate Dei dicit quod melius et magis pacifice regebatur res publica cum uniuscuiusque regnum suae patriae terminis finiebatur. Et ibidem etiam dicit quod causa dilatationis imperii Romani fuit ambitio propria dominandi vel provocans iniuria aliena. Et sic non ita trahitur a iure naturali quod in temporalibus sit unus monarcha sicut in spiritualibus ».

Angevins, dont nous sont parvenus quelques 264 *consilia* et *quaestiones*, incluant le *consilium 69* où il est question du pouvoir de l'empereur⁶⁶⁰.

Une autre problématique intéressante émanant de ce passage est l'emphase mise par Simone sur la perpétuité du pouvoir temporel. Dans son classique *Les deux corps du roi*, Ernst Kantorowicz perçoit au XIII^e siècle un changement de mentalité par rapport au temps. En effet, il distingue une conception augustinienne du temps négative, symbole de la fragilité du monde présent opposé à l'éternité divine, et une conception plus positive associée à Aristote⁶⁶¹. À partir du XIV^e siècle, les juristes ont commencé à remettre en question, sans toutefois les abandonner, les limitations dans le temps et le caractère transitoire des actions et des institutions humaines⁶⁶². Ainsi, en attaquant la notion de perpétuité du pouvoir séculier, Simone Fidati se trouve à attaquer du même coup les juristes défendant une théorie aristotélicienne du temps. Il convient finalement de remarquer qu'il s'opposait ainsi à la théorie largement répandue de la continuité quasi infinie de l'Empire romain. En effet, la question de la perpétuité impériale repose sur l'interprétation par Jérôme de la vision de Daniel des quatre monarchies universelles, dont la quatrième devant perdurer jusqu'à la fin des temps est Rome⁶⁶³. Toutefois, dans son *De regimine principum*, Ptolémée de Lucques ajoute une cinquième monarchie, celle du Christ, roi et prêtre gouvernant la terre et le ciel⁶⁶⁴. Il semble donc y avoir une filiation implicite entre

⁶⁶⁰ Chiara Valsecchi, « Oldrado da Ponte », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 79, 2013, disponible en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/oldrado-da-ponte_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/oldrado-da-ponte_(Dizionario-Biografico)) (consulté le 37 août 2018). Sur le *consilium 69*, voir Gerald Montagu, « Roman Law and the Emperor. The Rationale of 'Written Reason' in Some Consilia of Oldradus da Ponte », *History of Political Thought*, 15, 1994, p. 1–55.

⁶⁶¹ Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989 [D'abord publié en anglais sous le titre *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1957], p. 201-202.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 207.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 214. cf. *Hieronymus Commentarii in Danielelem*, liber 2, ch. 7, Franciscus Glorie (éd.), Corpus christianorum series latina 75A, Turnhout, Brepols, 1964, p. 78.

⁶⁶⁴ Ptolémée de Lucques, *De regimine principum*, 3.12, *op. cit.*, p. 313 : « Secundum autem quod hic attendimus, est de processu istius imperii, quia supra est tactum de quadruplici monarchia ; sed nos

Simone et Ptolémée sur le gouvernement du Christ, bien que ce dernier n'aille pas jusqu'à affirmer que Dieu ne permet pas un gouvernement universel ni ne parle du pouvoir temporel du pape⁶⁶⁵.

Simone Fidati fait donc ici preuve d'une originalité inusitée en élaborant une position guelfe et pro-angevine, car il est à la fois contre un empereur universel tout en étant favorable à la présence d'un monarque ou d'un prince pour garder la paix et veiller sur la chose publique en assurant la concorde entre seigneurs⁶⁶⁶. Pour Simone, les divisions politiques sont une nécessité afin de stimuler l'unité chrétienne, en Dieu, non pas au sein de l'Église institutionnelle, corrompue, mais dans l'Église spirituelle, seule apte à protéger les fidèles lors de la fin des temps. Bien que, comme on l'a vu, la pratique pastorale de Simone Fidati accentuait le morcellement spirituel en raison de la manière différenciée dont il disséminait son message, son dessein était néanmoins unitaire : il cherchait à instaurer une concorde sociale, une unité entre les chrétiens. Si l'on peut entrevoir une volonté de la part de Fidati d'influencer les hauts cercles de pouvoir en « judiciarisant » son projet communautaire chrétien, il faut aussi admettre un probable désir de la part de Thomas Corsini de s'appuyer sur un directeur spirituel pour remédier aux angoisses inhérentes à la situation politique dans laquelle il était engagé. Les deux partageaient donc un même projet spirituel aux implications politiques : celui de mettre en place une *urbanitas* chrétienne afin de favoriser la paix et la concorde entre les cités et à l'intérieur des cités.

quintam possumus addere, et de qua infra dicemus. [...] nascitur Christus, qui fuit verus rex et sacerdos, et verus monarcha : unde post resurrectionem suam apparens discipulis suis dixit : data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. »

⁶⁶⁵ *Ibid.*, 3.10, p. 308 : « Ubi quatuor ponuntur clausulae, omnes significativae domini Petri suorum que successorum super omnes fideles, et propter quas merito summus pontifex Romanus episcopus dici potest rex et sacerdos ».

⁶⁶⁶ *De gestis, Decimus liber De verbis montanis*, ch. 10, vol. 5, p. 30 : « Nam pro pace quaeritur princeps unusque monarcha, qui tueatur rem publicam, iudicet uniformiter et ne sit discordia principatus ac etiam eorum, qui sub diversis ducibus militant ».

7.3 Le concept d'*urbanitas*

Dans le *De iustitia christiana*, Simone Fidati définit le mode de vie idéal en reprenant les conseils donnés par Tobie à son fils : faire l'aumône, éviter la fornication et les péchés d'orgueil, récompenser le travail d'autrui, ne pas offenser les autres, nourrir et vêtir ceux qui en ont besoin, rendre hommage aux morts sauf à ceux qui ont péché, demander conseil aux sages et à Dieu⁶⁶⁷. Après avoir cité l'entièreté du passage, Fidati déclare :

Voici l'urbanité du royaume des cieux, laquelle est accomplie sur terre par ceux qui en étaient instruits à l'avance. Voici l'urbanité des anges, voici l'urbanité des vrais saints, voici l'urbanité de la justice chrétienne. [...]
 À quoi sert de connaître les morales d'Aristote, pourquoi connaître sa rhétorique, à quoi bon comprendre la matière philosophique, à quoi sert d'être le médecin du pape, pourquoi connaître les lois des augustes, pourquoi apprendre Cicéron, pourquoi connaître Sénèque, Homère, Varron, à quoi répond la fine connaissance des satyres, pourquoi être accepté des rois et par des régulations et des mœurs d'apparence, à quoi bon être parfait dans la beauté et les capacités, si l'urbanité chrétienne est manquante et si la justice chrétienne n'est pas présente ?⁶⁶⁸

⁶⁶⁷ Tobie 4, 7-20 : « Fait l'aumône selon ton bien et ne détourne pas ton visage d'aucun pauvre, car ainsi il arrivera que le visage du Seigneur ne se détournera pas de toi ; Sois miséricordieux de la manière dont tu le peux ; Si beaucoup t'est donné, donne abondamment ; si peu t'est donné, prends soin de donner ce peu de bon cœur ; Car tu t'amasseras une grande récompense pour le jour de la nécessité ; Car l'aumône délivre de tout péché et de la mort, et elle ne laissera pas tomber l'âme [les âmes] dans les ténèbres ; L'aumône sera le sujet d'une grande confiance devant le Dieu suprême, pour tous ceux qui l'auront faite ; Garde toi, mon fils, de toute fornication ; et hors de ton épouse, ne te permets pas de commettre le crime ; Ne permets jamais que l'orgueil domine dans tes pensées ou dans tes paroles, car c'est par lui que tous les maux ont commencé ; Lorsque quelqu'un aura travaillé pour toi, paie lui aussitôt son salaire, et que la récompense du mercenaire ne demeure jamais chez toi. Ce que tu serais fâché qu'on te fasse, prends garde de ne jamais le faire à autrui ; Mange ton pain avec les pauvres et avec ceux qui ont faim, et couvre ceux qui sont nus de tes vêtements ; Utilise ton pain et ton vin à la sépulture du juste et garde-toi d'en manger et d'en boire avec les pécheurs ; Demande toujours conseil à un homme sage ; Bénis Dieu en tout temps, et demande-lui qu'il dirige tes voies, et que tous tes desseins demeurent fermes en lui ».

⁶⁶⁸ *De gestis, Tractatus de iustitia christiana*, ch. 10, vol. 7, p. 61 : « Ecce urbanitas regni caelorum, quae in terris peragitur ab ista urbanitate praedoctis. Ecce urbanitas angelorum, ecce urbanitas verorum sanctorum, ecce urbanitas christianae iustitiae. [...] Quid iuvat scire Aristotelis moralia, quid eius nosse rheoricam, quid philosophicam scire, quid prodest esse archiatrum, quid leges noscere augustorum, quid Ciceronem apprehendisse, quid Senecam nosse, quid Homerum, quid Varronem, quid refert peritum esse satyrum, quid acceptum fieri regibus et regulatis et comptis moribus, quid in pulchro et apto esse completum, si christiana urbanitas desit, si iustitia christiana non assit ? ».

Dans la lignée de ses charges anti-scolastiques, Simone Fidati dénonce l'insuffisance du mode de vie et de l'éducation païens pour vivre selon l'idéal chrétien : tout savoir et toute façon d'agir sont vains, si la justice chrétienne n'est pas ressentie intérieurement, dans l'affect. La notion même d'*urbanitas*, que l'on pourrait traduire par civilité, est particulièrement apte à capter l'attention des hommes politiques justement en raison de sa référence sous-jacente à l'Antiquité romaine. En effet, ce terme est très populaire dans les écrits d'auteurs classiques comme Cicéron et Quintilien, dont les textes ont rapidement fait l'objet de *volgarizzamenti*. Simone christianise ainsi un concept proprement laïque et même païen, pour en faire un idéal de vie religieuse au sein de la cité terrestre. De par son attaque contre les auteurs classiques, il semble bien conscient de la provenance antique du concept, qu'il cherche à récupérer pour en détourner l'arrière-plan référentiel païen vers une idéologie chrétienne. Il convient par ailleurs de remarquer que cette appellation est inusitée pour désigner le mode de vie des citoyens de la Cité de Dieu⁶⁶⁹. Dans un contexte où la littérature classique est en vogue, surtout parmi la classe dirigeante florentine, cette entreprise de christianisation est lourde d'implications politiques.

Dans sa conception première, l'*urbanitas* s'oppose à la *rusticitas*⁶⁷⁰. Toutefois, au sein de la tradition monastique chrétienne, le fait que l'*urbanitas* soit liée à la rhétorique païenne en faisait une expression péjorative, celle de la vaine éloquence, opposée à la simplicité du moine⁶⁷¹. Au XIII^e siècle, la notion retrouve sa

⁶⁶⁹ Ce n'est pas une appellation notée par Elisa Brilli dans son étude sur la Cité du diable, cf. *Una Vicina città : storia del paradigma della 'ciuitas diaboli' nell'occidente medievale*, thèse non publiée soutenue en 2009 à l'École des hautes études en sciences sociales en cotutelle avec l'Università degli studi La Sapienza (Rome).

⁶⁷⁰ Jules Marouzeau, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1949, p. 11.

⁶⁷¹ Rémi d'Auxerre, *Commentum Einsidlense in Donati artem maiorem*, liber III, Hermann Hagen (éd.), Leipzig, Teubner, 1870, p. 273 : « Inde 'urbanitas' pro eloquentia ponitur, 'rusticitas' uero e contra pro simplicitate »; Pierre Damien, *Epistulae CLXXX*, ep. 40, Kurt Reindel (éd.), *Monumenta germanica historica : Briefe der deutschen Kaiserzeit IV*, München, 1983 - 1993, vol. 1, p. 506 : « Non hic, quaeso, elucubratae dictionis falerata discutiatur urbanitas, non accurate dicacitatis acrimonia requiratur, sed rudis simplicitas et sermo pauperculus, qui vix queat explicare, quod sentit ». (Je ne

signification politique, notamment grâce à la traduction de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote. En effet, Thomas d'Aquin parle d'urbanité en tant qu'ordre « politique » (du mot grec *polis*), dont les liens sont similaires à ceux de l'amitié et sont basés sur ce qui est juste⁶⁷². En parallèle, le chroniqueur franciscain Salimbene d'Adam évoque l'urbanité pour définir le mode de vie courtois, la bienséance urbaine⁶⁷³. Dante utilise plutôt le terme *civilitas* pour désigner la même chose. En effet, dans une lettre où il dénonce lui aussi les vices des Florentins, l'Alighieri affirme que telle une nouvelle Babylone, Florence recherche une *civilitas* différente de celle romaine⁶⁷⁴. De leur côté, les prédicateurs dominicains du début du XIV^e siècle comme Giordano da Pisa ou encore Remigio de' Girolami préfèrent la notion de *communitas* pour identifier le regroupement urbain des fidèles, et celle de *civitas* pour désigner la Cité de Dieu soumise à l'*ordo caritatis*⁶⁷⁵. Sans doute en raison du fait qu'il est un promoteur de fondations religieuses, Simone Fidati semble bien distinguer la *communitas*, qui implique la vie commune suivant une règle, et l'*urbanitas*, qui serait plutôt un mode de vie inspiré des Évangiles mais vécu hors du cadre de la communauté religieuse. Néanmoins, les deux sont fondamentalement liés dans leur idéal d'unité et de paix spirituelles.

demande pas que l'urbanité soit dispersée par la fioriture des discours énoncés, que l'acrimonie de la causticité soit requise de manière inexacte, mais je demande plutôt la grossière simplicité et le sermon pauvre, qui est à peine capable d'expliquer ce qu'il ressent).

⁶⁷² Thomas D'Aquin, *Sententia libri Ethicorum*, liber 8, l. 11, n. 1688, édition Léonine, tome XLVII, Rome, 1969, p. 481 : « Et dicit quod secundum unamquamque urbanitatem id est politicae ordinem, videtur esse quaedam amicitiae species accipienda, eo quod in unaquaque politia invenitur aliquid iustum ».

⁶⁷³ Salimbene de Adam, *Cronica*, Giuseppe Scalia (éd.), Bari, Laterza, 1966, p. 749 : « Item his diebus erat in civitate Parmensi quidam pauper homo operans de opere cerdonico (faciebat enim subtellares), purus et simplex ac timens Deum et curialis, id est urbanitatem habens, et illitteratus, sed illuminatum valde intellectum habebat, in tantum ut intelligeret scripturas illorum qui de futuris predixerunt ». (En ce temps-là vivait dans la cité de Parme un certain pauvre homme, un cordonnier [il fabriquait des sandales], un homme pur, simple et craignant Dieu. Il était courtois, c'est-à-dire qu'il avait de la civilité, et bien qu'il fut illettré, il avait un esprit très éclairé, parce qu'il pouvait comprendre les écrits de ceux qui prédisaient le futur).

⁶⁷⁴ Dante Alighieri, *Epistole*, ep. 6, *op. cit.*, p. 581 : « Quid, fatua tali opinione summoti, tanquam alteri Babilonii, pium deserentes imperium nova regna temptatis, ut alia sit Florentina civilitas, alia sit Romana? »

⁶⁷⁵ Cecilia Iannella, « La paix dans la prédication de Giordano de Pise », *op. cit.*, p. 368-371.

Bien que Simone Fidati soit un fervent admirateur de la simplicité, cela ne l'empêche pas d'opposer l'urbanité à la rusticité, présentant la première sous un jour plus favorable que la seconde lorsqu'il commente le verset de Luc 15,15 où Jésus raconte l'exemple du fils ayant dilapidé son héritage et se trouvant réduit aux travaux des champs :

‘Il fut envoyé dans les champs garder les pourceaux’ (Lc 15,15). Les campagnards se trouvent dans les champs, les urbains dans la ville. De fait le campagnard l'est pour une bonne raison, puisqu'il rejette l'urbanité céleste, celle qu'enseignent la vertu et la grâce⁶⁷⁶.

Homme de la ville, Simone oppose donc l'ignorance et la rusticité des campagnes à la civilité évangélique enseignée à la ville par un prédicateur comme lui-même. Le lien entre l'urbanité et la Cité de Dieu augustinienne est clair pour Simone⁶⁷⁷. Dans son éloge de la charité adressé à Thomas Corsini, où il en fait la reine des vertus, il la qualifie aussi de *Regina urbana* car elle enseigne l'urbanité, soit le mode de vie du royaume des cieux et non les mœurs défaillantes des hommes⁶⁷⁸. Il est donc clair que pour lui, l'urbanité est le mode de vie de la Cité de Dieu, alors que la rusticité est plutôt le mode de vie « campagnard » ; l'un a un rapport au ciel, l'autre à la terre ; l'un est citoyen de la cité céleste, l'autre réside à l'extérieur.

Outre la charité, c'est par le ministère de Jésus que l'urbanité céleste a été enseignée. Simone affirme : « puisque le Sauveur de tous dévoile l'urbanité du royaume des cieux dans sa chair, et il a invité les auditeurs présents et futurs à la

⁶⁷⁶ *De gestis, Octavus liber De vitiis a salvatore reprehensis*, ch 30, vol. 4, p. 220 : « Quem misit in villam ad pascendum porcos (Lc 15,15). In villa rustici sunt, in civitate urbani. Merito namque efficitur rusticus, qui dimittit urbanitatem caelestem, quam virtus et gratia docent ».

⁶⁷⁷ Ailleurs, Simone oppose l'entrée étroite de la cité de Dieu à l'entrée spacieuse de la cité du diable, sous-entendant ainsi la difficulté à vivre l'urbanité céleste et la facilité de vivre selon ses propres désirs, cf. *De gestis, Decimus liber De verbis montanis*, ch. 40, vol. 5, p. 123 : « Porta quidem et via civitatis dei angustum habet ingressum, civitatis diaboli porta et via spatiosum introitum possident ». Sur la question de la cité du diable et de comment Florence est ainsi caractérisée par Dante, voir Elisa Brilli, *Firenze e il profeta : Dante fra teologia e politica*, Rome, Carocci, 2012.

⁶⁷⁸ *Epistolarium*, ep. 2, vol. 8, p. 239 : « Regina igitur est, urbana est, urbanitatem docet, sed regni caelorum, non morum defectibilium humanorum ».

suivre en disant : 'si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive' (Mt 16,24) ; et ailleurs : 'Je suis la lumière du monde, qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres' (Jn 8,12) ; et ailleurs : 'Si quelqu'un me sert, qu'il me suive' (Jc 12,26) »⁶⁷⁹. Ce mode de vie est donc celui de l'imitation du Christ, mode de vie évangélique conforme à la spiritualité franciscaine qui a influencé Simone Fidati. En effet, cette idée d'urbanité évangélique est d'abord présente chez Bonaventure, qui en fait l'une des quatre parties de la bienveillance (*liberalitas*) du Christ⁶⁸⁰. En lien avec l'influence des Spirituels franciscains et avec l'idée d'une Église spirituelle devant être mise en place en prévision du retour du Christ, l'adoption du mode de vie évangélique de la Cité de Dieu est la clé de l'unité chrétienne :

Cette unité est passée dans l'unité de la foi et de toutes les vertus. Elle désigne non pas deux ou plusieurs, mais un seul couvent des vrais fidèles. De plus, cette unité montre l'unité de celui qui est guéri (Jean 5,4), sans laquelle il ne peut y avoir de salut pour personne, et qu'il n'y ait qu'une seule foi, une seule charité et une seule Église catholique orthodoxe ; et que toutes les vertus soient conçues comme procédant de l'un, et tournées vers la seule fin de la loi et des prophètes, vers Jésus Christ ; qu'elles soient ramenées à la foi de Dieu, qui est trine par ses personnes, unique dans sa substance, puisque l'on chante à propos de l'état des fidèles : 'qu'il est bon, qu'il est agréable pour des frères d'habiter ensemble' (Ps 132,1), et 'Dieu fait habiter ensemble ceux qui ont les mêmes mœurs' (Ps 67,6). Personne ne pourrait habiter dans l'unité ni être rassemblé dans une unité de manière harmonieuse, si les habitants ne partageaient pas les mêmes mœurs. Les mœurs de l'Église ne font qu'un, une est son urbanité qui ne s'affaire que pour obtenir le monde céleste⁶⁸¹.

⁶⁷⁹ *De gestis, Quintus liber De miraculis*, ch. 21, vol. 2, p. 341 : « Nam in sua carne omnium salvator ostendit urbanitatem regni caelorum, ad quam sequendam invitavit praesentes atque futuros audientes dicens (Mt 16,24) : Qui vult venire post me, abneget semetipsum et sequatur me. Et alibi (Jo 8,12) : Ego sum lux mundi, qui sequitur me, non ambulat in tenebris. Et alibi (Jo 12,26) : Qui mihi ministrat, me sequatur ».

⁶⁸⁰ Bonaventure, *Commentarius in Euangelium sancti Lucae*, ch. 9, v. 14, dans *Opera omnia*, tome VII, édition des pères du Collège San Bonaventura, Rome, 1895, p. 223 : « Manifestatur autem Salvatoris liberalitas in quatuor : in convivantium ordinatione, victualium multitudine, ministrantium urbanitate, manducantium saturitate ; ut sic ostendatur perfecta liberalitas per ordinem discumbentium, multitudinem victualium, promptitudinem ministrantium et plenitudinem manducantium ».

⁶⁸¹ *De gestis, Quintus liber De miraculis*, ch. 29 (vol. 2, p. 382) : « Unitas quidem haec in unitatem traicitur fidei omniumque virtutum signatque non duos aut plures, sed unum conventum verorum fidelium. Illam porro unitatem unius sanati unitas ostendit (Jean 5,4), praeter quam esse potest nemini ».

Bien que Fidati soit un esprit plutôt traditionnel, sa conception positive de l'urbanité est bien éloignée de celle professée par les auteurs monastiques, pour qui la ville était un lieu de vanité. L'idéal du couvent, ce désert urbain dont il a été question au chapitre précédent, est paradigmatique pour exprimer l'espace métaphorique de l'unité chrétienne. Bien que Simone voie le désert comme le lieu de la proximité avec Dieu, la ville offre néanmoins un milieu communautaire qui, lorsqu'il est ordonné à la loi évangélique, peut être favorable au salut. De fait, on se rappelle que la fuite vers la montagne d'Ange Clareno est une disposition spirituelle plus qu'un déplacement physique. Ce qui importe est donc de maintenir un ordre moral, soit la vie selon les vertus du Christ, afin de créer cette unité qui est celle de l'Église et de la *religio*. Son projet est donc clair : il faut enseigner cette civilité à tous les chrétiens afin qu'ils prennent part à l'unité évangélique. Toutefois, Dieu demeure le seul juge et puisque son jugement est impénétrable, personne ne peut être assuré de son salut. C'est exactement ce qu'il explique à Thomas Corsini :

Que nous soyons distingués par les fleurs des mœurs célestes, et que nous imitions sur terre la vie des citoyens célestes, avec lesquels ceux qui auront vécu comme de vrais chrétiens doivent être réunis. Dans cette urbanité, il y a eu, il y a et il y aura des patriarches, des prophètes, des juges et des rois, des seigneurs et des serviteurs, des sages et des ignorants, des hommes et des femmes. Des apôtres, des martyres et des confesseurs, des docteurs, des anachorètes, des cénobites, des vierges et des veuves, des continents et des chastes, des prélats et des mariés, tous qui par le mérite du sang du Christ, par l'habitus et l'exercice des vertus et des caractères sacrés, par la défense des commandements, par l'observance des conseils, par l'abstinence, la prière, les veilles, la charité, le pèlerinage, sont prédestinés au royaume des cieux depuis l'éternité de leur digne *habitus*. Leur nombre est connu de Dieu seul et nous

salus, ut in unam coeatur fides unamque caritatem unamque catholicam ecclesiam orthodoxam, et cunctae virtutes ex uno prodire credantur, ad unumque finem legis et prophetarum, Jesum Christum, referantur sub fide dei, qui est trinus in personis, unus in substantia, quoniam de statu canitur fidelium (Ps 132,1) : Quam bonum quamque iucundum habitare fratres in unum, et deus habitare facit unius moris in domo (Ps 67,6). Non habitatur in unum neque in una concorditer convenitur, nisi habitatores unius moris exstiterint. Unus est mos ecclesiae, una est urbanitas eius solum satagens in superna ».

est incertain. Et si nous faisons partie de ce nombre ou pas, nous l'ignorons complètement⁶⁸².

L'urbanité céleste est universelle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas limitée à un ordre religieux ou à une classe sociale. Ce qui fait le citoyen céleste, ce sont plutôt les pratiques de piété qui servent à stimuler les vertus. Ce sont ces pratiques qui prédestinent certaines personnes au salut, bien qu'il soit impossible de savoir qui fait réellement partie des élus. Cela contribue à nourrir l'angoisse spirituelle de Simone, qui a le désir d'en faire toujours plus dans l'exercice des vertus afin d'augmenter ses chances de salut, et lorsqu'il lui est impossible d'assurer cette pratique, il se désole de voir ses chances diminuer. Fidati veut toutefois se faire encourageant auprès de son ami Thomas et insiste sur le fait que la pratique spirituelle est la clé de l'élection :

Il nous est toutefois ainsi offert une norme pour bien vivre par la miséricorde de Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés, mais s'ils se rapprochent de lui, sa miséricorde persiste à être toujours prête à nous recevoir et c'est par notre bonne et active volonté qu'il est possible d'intégrer le nombre des élus. Oh si seulement toi et ta femme, tes fils et toute ta famille étiez éduqués dans l'urbanité du royaume des cieux ! Oh si seulement vous pouviez espérer la vie éternelle par le mérite d'être pourvus de ses mœurs !⁶⁸³

Voici comment Simone Fidati communique son projet spirituel à Thomas Corsini : il s'agit d'une éducation urbaine, mais qui détourne de l'urbanité mondaine vers l'urbanité céleste. Il s'agit d'une norme de vie basée sur la justice chrétienne, une

⁶⁸² *Epistolarium*, ep. 2, vol. 8, p. 240 : « Et morum supernalium floribus simus insignes, et imitemur super terram vitam civium supernorum, cum quibus in fine saeculorum sociandi sunt, qui vixerunt veraciter christiani. In hac urbanitate fuerunt, sunt et erunt patriarchae, prophetae, iudices et reges, domini et servi, sapientes et indocti, masculi et feminae. Apostoli, martyres et confessores, doctores, anachoritae, coenobitae, virgines et viduae, continentes et casti, praelati et coniugati, qui ex merito sanguinis Christi et habitu et exercitio virtutum et sacrorum characteribus, mandatorum custodiis et consiliorum observationibus, abstinentiis, orationibus, vigiliis, eleemosinis, peregrinationibus, praedestinati ab aeterno digni habiti sunt regno caelorum. Quorum soli deo numerus cognitus est, nobis autem incertus. Et utrum de illo numero simus, penitus ignoramus ».

⁶⁸³ *Ibid.* : « Nec non ex hoc offertur nobis norma bene vivendi, cum ex misericordia dei, qui vult omnes homines salvos fieri (1 Tim 2,4), sed si accedant ad eum, quae nos recipere semper parata persistit et ex nostra bona et activa voluntate possimus ingredi numerum electorum. O utinam tu et uxor tua, filii tui et tota familia tua urbanitate regni caelorum essetis edocti ! O utinam eius moribus subornati merito sperare possetis vitam aeternam ! »

justice éminemment affective, basée sur la bonne volonté. Il semble que ce projet ait bien été accepté par Thomas, qui, avec les autres grandes familles d'Oltrarno, a beaucoup aidé à mettre en place la communauté de San Gaggio, comme on l'a vu au chapitre précédent. Cette volonté d'aider à la fondation de communautés religieuses a aussi été partagée par les fils de Thomas, notamment Pierre, qui a favorisé le développement de la communauté de Santa Maria del San Sepolcro. Thomas Corsini est en quelque sorte la clé de voûte du projet spirituel de Fidati : il est le lien entre la haute politique et la vie spirituelle des communautés religieuses sous sa direction, en plus d'être un relais important de sa spiritualité au sein des hautes sphères du pouvoir florentin. Rejoignant autant les plus humbles que les plus riches, les laïcs que les religieux, le projet spirituel de faire coïncider l'urbanité céleste à l'urbanité florentine pouvait être envisagé, à défaut d'avoir pu réellement être appliqué.

L'*urbanitas* proposée par Simone Fidati nous permet aussi d'enrichir la discussion entamée par Jacques le Goff sur les relations entre le christianisme et la société urbaine⁶⁸⁴. Cette grande enquête sur l'implantation urbaine des ordres mendiants avait pour objectif de résoudre les tensions entre l'Église et la ville en démontrant dans quelle mesure la première avait participé au développement urbain caractéristique des XIII^e et XIV^e siècles. La fondation de couvents mendiants dans les villes était alors perçue par Le Goff comme un signe du caractère urbain de la mission évangélique de l'Église. Bien que cette enquête ait été limitée géographiquement à la France, la situation italienne présente un terrain d'enquête plus fructueux⁶⁸⁵ et Simone Fidati est un exemple fort intéressant pour mesurer le niveau d'adaptation d'un message religieux à une situation urbaine. Le cas de l'*urbanitas* est en ce sens révélateur : en reprenant les caractéristiques de la communauté religieuse pour les accoler à un mode de vie urbain, Simone rebrasse les oppositions ville-désert (de

⁶⁸⁴ Jacques le Goff, « État de l'enquête sur les ordres mendiants et l'urbanisation dans la France médiévale », *Annales*, 25/4, 1970, p. 924-946; pour le contexte de cette enquête, voir Sylvain Piron, « L'enquête sur les ordres Mendiants et l'urbanisation », dans Étienne Anheim, Massimo Miglio, Catherine Virlouvet (dir.), *Jacques Le Goff. L'Italie et l'histoire*, Rome, EFR-ISIME, 2017, p. 57-71.

⁶⁸⁵ Sylvain Piron, « L'enquête sur les ordres Mendiants et l'urbanisation », *op. cit.*, p. 62.

tradition chrétienne-monastique) et ville-campagne (liée à la civilisation romaine). Pour Simone, la ville est le nouveau désert, lieu de culture alors que la campagne était un lieu d'ignorance. Il est ainsi possible d'imaginer que pour lui, les murailles citadines créaient un espace de réclusion. De plus, les monastères qu'il avait contribué à fonder étaient installés près des portes, lieu hautement symbolique de la distinction ville-campagne. Toutefois, cette tension entre ville et désert n'est pas réglée chez Fidati, qui recherche une solitude qu'il est difficile de trouver en ville ; l'ermitage demeure le lieu de réclusion idéal et l'*urbanitas* est une adaptation de la *communitas* religieuse de manière à mieux évangéliser l'ensemble de la société urbaine. Cela expliquerait donc pourquoi l'*urbanitas* n'a pas fait partie de l'héritage spirituel fidatien, alors que Jean de Salerne a plutôt mis l'accent sur le désert comme lieu de solitude extra-urbain, ce qui est conforme à l'idéologie des observances religieuses, qualifiée d'anti-urbaine par Jacques Le Goff⁶⁸⁶.

7.4 Rome, les Savelli et Cola di Rienzo

Si Florence était le centre de l'activité pastorale de Simone Fidati et qu'une grande partie de son projet spirituel était construit en référence à la situation florentine, Rome représentait aussi un lieu où le message fidatien avait une résonance. Bien que ses présences dans la Ville éternelle soient bien moins documentées que celles à Florence, nous savons qu'il y est passé vers 1326 dans le cadre d'une pénitence, puis en 1338 pour entamer la rédaction du *De gestis Domini Salvatoris* ; il y est aussi tombé malade au printemps 1347, sans doute pour y mourir l'année suivante. L'*Urbs* est donc présente tout au long de sa carrière et il est impossible d'identifier une période romaine véritablement distincte d'une période florentine. De plus, le peu d'information dont nous disposons au sujet de ses séjours romains crée une sorte de distorsion quant à l'importance de son activité florentine par rapport à son activité

⁶⁸⁶ Jacques Le Goff, « État de l'enquête... », *op. cit.*, p. 941.

romaine. Sans dire que cette dernière était plus importante que la première — en effet, Fidati est inscrit dans l'histoire comme prédicateur florentin —, il ne faut pas perdre de vue l'importance de sa prédication dans la Ville éternelle.

Au cours de la première moitié du XIV^e siècle, la situation politique romaine est caractérisée par deux traits principaux : le vide laissé par le départ des papes vers Avignon et les conflits armés perpétuels entre les familles de l'aristocratie urbaine. Si les dissensions étaient nombreuses entre les familles florentines, elles étaient calmées en temps de crise par l'appel à un seigneur angevin, comme on l'a vu. Bien que Robert de Naples ait parfois réussi à établir un semblant d'ordre parmi les barons romains, son ascendant politique était beaucoup moins important qu'il ne le fût à Florence. Les *faide* successives entre les clans familiaux ont fait de Rome une ville quadrillée en quartiers massivement fortifiés, où la justice était appliquée de manière aléatoire⁶⁸⁷. La rivalité entre les familles Colonna et Orsini structurait la dynamique des affrontements urbains. Ces dernières étaient des familles dites baronniales, distinctes de la noblesse citadine en ce qu'elles basaient leur puissance sur leurs possessions rurales ; au niveau idéologique, elles étaient en quelque sorte l'équivalent romain des *magnati* florentins. Toutefois, à la différence de Florence, les barons participaient au gouvernement communal tout comme les nobles et les membres du *popolo*⁶⁸⁸. Au niveau économique, le départ de la curie pontificale a tari la principale source de capitaux nourrissant l'activité commerciale, ce qui provoqua un appauvrissement général de la population citadine. Ainsi, entre pauvreté et fragmentation politique, Rome offrait une terre fertile pour un prédicateur comme Simone Fidati. Enfin, la brutalité des affrontements entre barons laissait dans le deuil de nombreuses femmes, à l'image de la *donna* à qui Simone adresse une règle de vie religieuse ; la réclusion étant, dans ce contexte, le meilleur moyen de se protéger de la violence du monde extérieur.

⁶⁸⁷ Sur le contexte romain, l'étude incontournable est celle de Jean-Claude Maire-Vigueur, *L'autre Rome. Une histoire des Romains à l'époque communale (XII^e-XIV^e siècle)*, Paris, Tallandier, 2010.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 327-328.

Afin de convertir la ville et d'instaurer une justice chrétienne visant la paix et l'unité, Simone Fidati a tissé des liens avec des personnages hauts placés dans le gouvernement romain, notamment au sein de la famille Savelli, connue pour avoir donné les papes Honorius III (1216-1227) et Honorius IV (1285-1287). Plus précisément, l'*Epistolarium* contient une lettre envoyée à Jacopo Savelli, identifié par Willigis Eckermann et Nicola Mattioli comme le baron romain vicaire du roi de Naples Robert d'Anjou de 1320 à 1327 et sénateur en 1341⁶⁸⁹. Toutefois, cette lettre est très problématique en raison d'une phrase où Simone donne quelques précisions sur le lignage de ce Jacopo Savelli. Il écrit : « votre père, que j'ai connu, vivait encore lorsque j'ai eu connaissance de vous et j'ai entendu le discours qu'il a déclamé à votre sujet après la mort de Luc votre ancêtre »⁶⁹⁰. Deux éléments importants ressortent de cette phrase : Fidati a connu le père de Jacopo et ce dernier avait un ancêtre du nom de Luc. Toutefois, s'il s'agissait de Jacopo (aussi connu sous le nom de Giacomo) le puissant baron et sénateur romain, Simone Fidati aurait connu son père Pandolfo mort en 1306⁶⁹¹, ce qui ne cadre pas dans la chronologie fidatienne. Il est donc plus probable qu'il s'agisse d'un autre Jacopo Savelli, mieux connu sous le nom de Buccio. Son père Giovanni Savelli est mort en 1325 et son grand-père était aussi nommé Luc⁶⁹², ce qui respecte la chronologie de Simone et rejoint l'hypothèse d'une pénitence à Rome vers 1326. Enfin, ce baron a eu quatre fils, dont trois auront une carrière ecclésiastique, ce qui est conforme à ce qu'indique Fidati⁶⁹³. Marié à une

⁶⁸⁹ Francesco Antonio Vitale, *Storia diplomatica de' Senatori di Roma dalla decadenza dell'Imperio Romano fino a nostri tempi con una serie di monete senatorie*, vol. 1, Rome, 1791, p. 225-233 et p. 257-258 et Francesco Sansovino, *Origine e fatti delle Famiglie illustri d'Italia*, Venise, 1582, p. 493.

⁶⁹⁰ *Epistolarium*, ep. 34, vol. 8, p. 432 : « Vivebat enim pater vester, quem cognovi, dum de vobis scientiam habui. Et sermonem prolatum de vobis a patre vestro post mortem Lucae antenati vestri audivi ».

⁶⁹¹ Toutes les indications généalogiques sont prises dans Sandro Carroci, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel duecento e nel primo trecento*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1993, p. 415-422.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 422.

⁶⁹³ *Epistolarium*, ep. 34, vol. 8, p. 431 : « Cur filiis vestris de vestro semine sine dubio generatis ».

Orsini en 1326, Buccio semble avoir été impliqué dans l'affrontement particulièrement intense entre la famille Savelli et la famille Caetani au cours des années 1330. Ce conflit se déroulait en parallèle à la « guerre civile » entre les Colonna et les Orsini, auxquels étaient alliés les Savelli, entre 1333-1337⁶⁹⁴. Sur la base du portrait laissé par le chroniqueur Anonimo Romano ainsi que d'une missive du nonce pontifical Angelo Tignosi écrite au pape en 1331 pour décrire le comportement barbare des barons, Jean-Claude Maire-Vigueur décrit la situation des années 1330 comme étant « apocalyptique ». Dans cette dernière lettre, le nonce évoquait notamment le comportement sauvage de Buccio Savelli⁶⁹⁵. C'est probablement l'arrière-plan de la lettre de Fidati, où il cherche à corriger son comportement erratique, et pourquoi il affirme que Jacopo est absent de Rome et gravement blessé⁶⁹⁶ : il s'agirait d'une blessure qui l'aurait possiblement mené à sa mort avant 1337. On peut ainsi en déduire une datation de la lettre aux années 1336-1337, vers la fin de la vie de Buccio. Cet intérêt pour la religion peut nous amener à croire que la veuve à qui Simone adresse la *Regola* soit la femme de Buccio.

En plus de la famille Savelli, l'*Epistolarium* montre que Simone entretenait une relation avec un dénommé Ceccho Bove. En raison de son nom de famille, ce dernier serait sans doute l'un de ces *bobacterii*, soit ces marchands de bétail figures de l'aristocratie commerciale romaine⁶⁹⁷. Beaucoup moins puissants que les barons, ces marchands s'étaient progressivement établis en ville au XIV^e siècle afin de veiller à leur commerce et ont su acquérir un certain poids politique au fil des années. En contexte urbain, Ceccho, tout comme les barons, a eu accès à une éducation relativement bonne qui, sans atteindre les standards florentins, lui permettait d'acquérir une connaissance minimale du latin ; d'où la rédaction latine des lettres de

⁶⁹⁴ Jean-Claude Maire-Vigueur, *L'autre Rome...*, *op. cit.*, p. 286-287.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 330-331.

⁶⁹⁶ *Epistolarium*, ep. 34, vol. 8, p. 430 : « Credebam crebrius vestram visitare personam, si tam cito de urbe non fecissetis abscessum, post quem audiui vos quadam infirmitate gravari, de quo dolui ».

⁶⁹⁷ Sur ce sujet, voir Clara Gennaro, « Mercanti e bovattieri nella Roma della seconda metà del Trecento (da una ricerca su registri notarili) », *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo*, 78, 1967, p. 157-203.

Fidati. Cette éducation allait aussi de pair avec une plus grande dévotion religieuse : on comprend par sa lettre que Simone a remarqué Ceccho en raison de sa piété lors d'une messe dominicale⁶⁹⁸.

Au cours des années 1340, les Romains ont assisté à un événement politique spectaculaire : la montée en puissance de Cola di Rienzo. Ce dernier était un notaire épris de culture classique désirant restaurer l'ordre politique romain à l'image de l'ancienne Rome. Naviguant entre les rivalités familiales, il réussit à s'élever à la tête de la commune et à se faire nommer Tribun du peuple, en référence à l'antique magistrature. Ses premières actions furent de rétablir l'ordre judiciaire en faisant table rase sur les coutumes nobiliaires et en rendant sa prééminence au droit romain. Il est possible de comparer sa démarche anti-barons à la politique anti-magnats florentine, dont l'objectif était similaire : endiguer le flot de la violence privée entre les grandes familles. Bien que l'historiographie se soit avant tout concentrée sur l'aspect antiquisant du projet impérial de Cola di Rienzo⁶⁹⁹, Gustav Seibt fait remarquer la dimension profondément ecclésiologique de l'ambition politique du tribun⁷⁰⁰. En effet, à travers les actions symboliques et les formules juridiques, Seibt perçoit chez Cola une intention de révoquer la Donation de Constantin et, tel un nouveau Constantin, d'assumer son rôle de *Pontifex maximus*. Ce qui est intéressant pour nous est que cette intention, bien que non réalisée, semble répondre à l'une des revendications principales des mouvements religieux rigoristes : réformer l'Église pour qu'elle retrouve sa vocation purement spirituelle et qu'elle se détache du monde et de ses richesses. Selon le raisonnement attribué à Cola par Gustav Seibt, la

⁶⁹⁸ *Epistolarium*, ep. 35, vol. 8, p. 436 : « Inter meas occupationes innumeras aliquando tua memoria me contingit. Et exulto utique, cum te recolo ad sacerdotis pedes humiliter provolutum, cum te considero sacris altaribus astitisse, ut participares dominico sacramento. [...] Si scirem, qua voluntate io agitaris, qua intentione deduceris, quid in tuis moribus serves vitii vel honesti, aut te litteris saepius visitarem, aut a scribendo manum et calamum more solito prohiberem ».

⁶⁹⁹ Sur cette question, voir Paul Piur, *Cola di Rienzo : Darstellung seines Lebens und seines Geistes*, Vienne, L.W. Seidel & Sohn, 1931.

⁷⁰⁰ Gustav Seibt, « La rivoluzione di Cola di Rienzo. Un progetto per la salvezza del mondo », dans Gabriele Scalessa (dir), *Cola di Rienzo : dalla storia al mito*, Rome, Il Cubo, 2009, p. 15-28.

Donation de Constantin, en tant qu'origine du pouvoir temporel de l'Église, attise l'avidité de l'institution ecclésiastique qui cherche à vouloir toujours plus de prestige et de richesses. La révocation de la Donation couperait ainsi la source du vice dans l'Église. De plus, comme l'analyse Ronald Musto, le projet de Cola di Rienzo s'inscrit dans une dynamique eschatologique nette, tout à fait similaire à la doctrine des Spirituels franciscains⁷⁰¹. Sans dire que la prédication de Simone Fidati a eu un impact sur la montée de Cola, il convient de noter que son message spirituel concernait des problématiques auxquelles le gouvernement du tribun a tenté de répondre : la restauration d'un ordre judiciaire basé sur une morale chrétienne et le soin des pauvres. Bien qu'il nourrissait sa pensée de la sagesse païenne dénoncée par Simone, les actions de Cola montrent qu'il partageait en bonne partie les idéaux de l'urbanité chrétienne⁷⁰². De plus, il y a une certaine concordance chronologique entre les années de la prédication de Fidati à Rome jusqu'à sa maladie fatale au printemps 1347, et la formation intellectuelle de Cola au cours des années 1330, sa première apparition sur la scène politique en 1342 et la prise du pouvoir en mai 1347. Enfin, une partie de la famille Savelli et la majorité des classes bourgeoises, comprenant des personnes comme Ceccho Bove, ont été parmi les premiers à se rallier au projet de Cola ; Francesco Savelli, le frère de Buccio, étant par ailleurs le seigneur féodal de Cola⁷⁰³. Ainsi, en prenant en compte ces données, il est possible de conclure que le message de Simone répondait à des problèmes qui étaient particulièrement criants à Rome, problèmes qui ont suscité une solution radicale incarnée par la prise du pouvoir de

⁷⁰¹ Ronald Musto, *Apocalypse in Rome. Cola di Rienzo and the Politics of the New Age*, Berkeley, University of California Press, 2003. Aussi Amanda Collins, *Greater than Emperor. Cola di Rienzo (ca. 1313-54) and the World of Fourteenth-Century Rome*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002, p. 101-127.

⁷⁰² Ce que montre notamment sa politique artistique, dont les fresques qu'il commande reprennent les thèmes abordés au cours de ce chapitre, cf. Philippe Sonnay, « La politique artistique de Cola di Rienzo (1313-1354) », *Revue de l'art*, 55, 1982, p. 35-43.

⁷⁰³ Amanda Collins, *Greater than Emperor...*, *op. cit.*, p. 147 ; Andreas Rehberg et Anna Modigliani, *Cola di Rienzo e il Comune di Roma*, tome 1. *Clientele e fazioni nell'azione politica di Cola di Rienzo*, Rome, RR Inedita, 2004, p. 126 ; et Ronald Musto, *Apocalypse in Rome...*, *op. cit.*, p. 88.

Cola di Rienzo. Si son message était d'abord adapté à la situation florentine, le cas romain se prêtait lui aussi à l'instauration d'une urbanité chrétienne.

Ce projet a toutefois été voué à l'échec. La mortalité extrême provoquée par l'épidémie de peste noire de 1348 frappe les esprits et les dynamiques politiques, sociales et religieuses dont nous avons parlé au cours de ces derniers chapitres changent de forme. Dans un premier temps, la culture vernaculaire florentine se latinise progressivement. En effet, Ronald Witt remarque qu'à partir des années 1340, l'esthétique latine associée à l'humanisme padouan des Albertino Mussato et Lovato Lovati prend pied à Florence, mouvement auquel il rattache notamment Coluccio Salutati et, un peu plus tard, Leonardo Bruni⁷⁰⁴. Ce renouveau de la culture latine à Florence va de pair avec ce que Christiane Klapisch-Zuber a nommé le « retour des Magnats »⁷⁰⁵. En effet, à partir des années 1340, les magnats, d'abord exclus de tout office public, réintègrent progressivement les institutions florentines via un effort de « popularisation » (soit leur inscription officielle au sein du *popolo*) et par une diminution de l'endogamie du groupe. Il ressort de ce processus la mise en place d'une noblesse civique qui mélange « la marchandise et l'épée », pour reprendre le titre d'un des chapitres du livre de Klapisch-Zuber, c'est-à-dire un groupe qui allie les valeurs des nouvelles grandes familles ayant fait fortune dans le commerce avec celles des anciennes grandes familles ayant bâti leur prestige par la guerre. Ce mélange se retrouve aussi au niveau culturel, alors que la littérature vernaculaire, qui reste bien vivante, doit partager son statut de culture civique avec la littérature du nouvel humanisme, qui s'exprime surtout en latin. Au cours de la seconde moitié du XIV^e siècle, les institutions politiques et religieuses accroissent toujours plus leur contrôle sur la société. À l'image des magnats, d'abord marginalisés puis réintégrés à l'ordre politique, les communautés religieuses irrégulières réintègrent elles aussi les

⁷⁰⁴ Ronald Witt, « *In the Footsteps of Ancients* »..., *op. cit.*, p. 229.

⁷⁰⁵ Christiane Klapisch-Zuber, *Retour à la Cité. Les magnats de Florence (1340-1440)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

structures des ordres religieux. On l'a vu au chapitre 4 avec le mouvement d'observance de l'Ordre augustin, mais ce sont les communautés religieuses féminines qui sont la cible principale du processus de régularisation. En effet, au sujet de l'Ordre augustin, les communautés féminines dont Simone Fidati a contribué à la fondation sont reconnues comme faisant officiellement partie de l'Ordre en 1358 et le tiers-ordre féminin l'est en 1399. Il est aussi possible de remarquer le même phénomène avec la communauté de Santa Maria del San Sepolcro, intégrée à l'Ordre hiéronymite au début du XV^e siècle. Ce processus de régularisation est lié à une dynamique de centralisation du pouvoir au sein d'institutions de plus en plus hégémoniques en Italie centrale. Au niveau du gouvernement urbain, cela passe par un changement dans la perception de la justice et du pouvoir de coercition. Selon Andrea Zorzi, le développement de l'iconographie représentant la justice avec une épée plutôt qu'avec une balance est le signe de ce changement⁷⁰⁶. Dans le même ordre d'idées, Jérôme Baschet remarque un changement dans les représentations de l'Enfer à partir de la première moitié du XIV^e siècle, où sont figurés des supplices qui relèvent de la justice des hommes⁷⁰⁷. Ainsi, les liens se développent progressivement entre le pouvoir judiciaire des hommes et la justice divine de sorte que la première s'en trouve légitimée. C'est l'inverse du message de Simone Fidati qui visait plutôt à reproduire sur Terre la justice divine.

7.5 Conclusion : convertir la société par les femmes, les religieux et les puissants

Cette deuxième partie de la thèse a tenté de montrer dans quelle mesure et de quelles façons le message religieux de Simone Fidati était diffusé dans la société florentine. Dans un premier temps, nous avons vu qu'il était adapté afin d'être communiqué de multiple manière selon le public visé, dynamique qui a été exprimée par l'idée de

⁷⁰⁶ Andrea Zorzi, « L'angoscia delle repubbliche... », *op. cit.*, p. 311.

⁷⁰⁷ Jérôme Baschet, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (12e-15e siècle)*, Rome, École française de Rome, 1993, p. 526-530.

« vernacularisation ». Ainsi, afin d'être plus à même de répondre à leurs besoins, Simone propose à ses partisans une théologie vernaculaire qui n'est pas rattachée à une institution comme l'université ou le monastère. Cette théologie s'exprime parfois en toscan, parfois en latin, mais toujours selon une matrice culturelle locale, proprement vernaculaire, à l'image de la poésie chantée dans le cadre de rencontres confraternelles. Dans un deuxième temps, il a été question de l'ancrage urbain de la spiritualité fidatienne, notamment à partir de petits déserts que Fidati aide à installer en zone urbaine. Parmi ses démarches, on note l'intérêt qu'il porte aux groupes marginalisés : les ex-prostituées, les veuves et les hommes religieux vivant en situation irrégulière. Ces communautés religieuses sont les vecteurs de l'urbanité céleste dont Fidati se fait le porte-parole. Enfin, dans un troisième temps, Simone a voulu étendre la portée de son message aux classes dirigeantes, en l'adaptant de manière à parler leur langage, un langage avant tout juridique. L'ordre politique doit être moralisé sur la base des valeurs évangéliques défendues par les Spirituels franciscains et augustins. Ainsi, au centre de ce message, l'exhortation à vivre selon la vertu de pauvreté est omniprésente, soit de manière implicite par la condamnation répétée de l'avarice, soit de manière explicite, comme l'indique Jean de Salerne dans la *Vita* : Simone demande à ses fidèles laïcs de ne pas s'attacher à leurs biens matériels, d'être toujours prêts à tout abandonner pour suivre la vertu, sans leur demander de le faire dans l'immédiat. La pauvreté est une pratique spirituelle plutôt qu'un état matériel. Il s'agit d'un bel exemple montrant comment le discours sur la pauvreté tenu par les Spirituels est transformé pour être adressé à de riches laïcs. L'*urbanitas* de Simone Fidati est un projet politique de nature ecclésiologique qui brise les cadres de l'Église-institution pour repenser la chrétienté selon son sens premier : celui d'une communauté universelle de croyants, unis entre eux par la foi et par l'obéissance en un Dieu unique et tout puissant, plutôt que par le biais d'une foi institutionnalisée dans l'Église⁷⁰⁸.

⁷⁰⁸ En ce sens, Simone Fidati se rapproche beaucoup plus de la vision qu'avait Augustin de la foi et de

Ce projet alternatif, inspiré du projet de vie évangélique des Spirituels franciscains et illustré par son recours à la notion d'Église spirituelle, distingue Simone Fidati par rapport aux autres prédicateurs de son époque. Par exemple, Nicoluccio d'Ascoli, prédicateur dominicain de la même génération que Simone, est une figure de consensus et de prudence, défenseur du statut quo⁷⁰⁹. Ce dernier était lui aussi porteur d'un projet de société, celui de l'Église d'Avignon, basée sur la raison scolastique et le respect de la hiérarchie. Bien qu'on ait souvent eu le réflexe d'opposer à ce discours généralement tenu par des dominicains celui des franciscains, on se rend bien compte qu'à Florence, c'était un augustin qui offrait un contre-discours. Les franciscains, comme on l'a vu, rejoignaient plutôt les dominicains dans leur opposition à Simone Fidati. Dans un contexte où l'autorité de l'institution ecclésiale était remise en question, le projet de Simone Fidati pouvait bien être perçu comme subversif. En effet, le point principal est sans aucun doute l'emphase qu'il porte sur la responsabilité fondamentale qu'a chaque personne d'appliquer l'urbanité céleste, sans égard envers une institution jugée corrompue comme l'Église d'Avignon. Lorsqu'on considère l'importance qu'il donne à la responsabilité individuelle face à Dieu, on comprend mieux pourquoi Alfons Müller a identifié Fidati comme source de Martin Luther.

Cette emphase portée sur la responsabilité individuelle vient de pair avec l'importance donnée à l'affectivité dans son projet d'*urbanitas*. En effet, la justice chrétienne est affaire d'affects car lors du Jugement dernier, les hommes seront jugés sur la qualité de leur *affectus*. Ainsi, l'orientation morale de la vie affective est primordiale afin non seulement de parvenir au salut, mais aussi pour assurer les bonnes relations entre chrétiens. Pour Simone l'ordre politique doit être conforme à

l'Église, que de celle qu'en avaient les théologiens de l'Église grégorienne. Cf. Dominique Iogna-Prat, « Socialiser la foi. Une esquisse de parcours ecclésial », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* | BUCEMA, Hors-série no 7, 2013, disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/cem/13140> (consulté le 13 mars 2019).

⁷⁰⁹ Xavier Masson, *Une voix dominicaine dans la cité. Le comportement exemplaire du chrétien dans l'Italie du Trecento d'après le recueil de sermons de Nicoluccio di Ascoli*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

un ordre affectif : la division est associée à la peur et l'unité à l'amour. De fait, comme on le verra au chapitre 8, mouvoir l'âme des chrétiens de la peur à l'amour, ou de la tristesse au bonheur, est l'apanage d'un directeur spirituel comme Fidati, véritable juriste des affaires du cœur.

TROISIÈME PARTIE

LA DIRECTION SPIRITUELLE ET LA FORMATION D'UNE « FAMIGLIA IN CRISTO »

Simone Fidati avait donc élaboré un projet politique de nature ecclésiale visant à instaurer une *urbanitas* chrétienne qui engloberait l'ensemble de la société dans un tissu de relations spirituelles et affectives fondées sur une justice chrétienne. Dans les faits, l'ambitieux projet d'Église spirituelle de Simone Fidati a plutôt accouché d'une modeste communauté au sein de laquelle seuls ses plus sincères partisans appliquaient réellement ses préceptes spirituels dans leur vie quotidienne. Ce noyau de fidèles forme une communauté de type familiale dont Fidati est le père spirituel. Comme on l'a vu au chapitre 2, l'autorité du supérieur est relative à sa capacité à mener un mode de vie évangélique et il est responsable de stimuler et de développer l'imitation du Christ chez ses subordonnés ; dans ce cadre, il ne s'agit pas d'un rapport de domination, mais d'une relation pédagogique. La communauté des partisans de Simone est composée en premier lieu de femmes, d'origine aristocratique comme d'origine modeste ; en deuxième lieu, d'hommes, de statut laïque ou religieux ; et en troisième lieu, cachée derrière la part alphabétisée de la communauté, il faut aussi compter la nébuleuse des partisans interpellés par la prédication populaire du frère augustin. Comme le fondement vernaculaire de la théologie de Fidati implique que personne ne soit désavantagé face à Dieu et que chaque âme puisse atteindre la béatitude indépendamment de son statut social : les deux sexes, pauvres ou riches, sont égaux dans le cheminement spirituel vers le salut. À ce propos, lorsqu'il

commente l'épisode de la quatrième apparition de Jésus à Emmaüs (Luc 24, 13-24), Simone relève le fait que les deux disciples qui rencontrent le Christ sans le reconnaître lui mentionnent que des femmes de leur communauté (*ex nostris*) sont allées au sépulcre et ont constaté la disparition du corps de Jésus. L'exégète explique alors : « Ils réfèrent aux femmes étant allées au sépulcre en disant 'des nôtres' de manière à ce qu'on note pleinement la communauté et l'égale participation des deux sexes sous le Christ, le rédempteur de tous, où *il n'y a ni homme ni femme* (Gal. 3,28) »⁷¹⁰. Cette dernière référence paulinienne est révélatrice de l'idéal de Simone : « il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ (*omnes enim vos unum estis in Christo*) ». C'est là l'essence de sa communauté : il n'y a pas de distinctions entre hommes et femmes, riches et pauvres, religieux ou laïcs, tous peuvent être, au même titre, membre de sa *famiglia in Cristo*. S'inspirant des enseignements franciscanistes d'Ange Clareno, le dessein de Simone Fidati s'enracine dans l'expérience évangélique. Ce qui crée la communauté est la mise en commun d'un idéal spirituel fort, atteignable à la suite d'expérimentations permettant de connaître et de ressentir la voie tracée par le Christ. Ainsi, les expériences évangéliques doivent être actualisées dans l'esprit et le corps des fidèles afin de se rapprocher du Christ et de saisir son message dans toute sa profondeur. Au niveau pratique, cela se traduit par la mise en place d'exercices méditatifs et contemplatifs visant à orienter les émotions des membres de la communauté selon une direction commune. Le rôle du directeur spirituel est alors d'extraire des modèles expérientiels et de les rendre applicables dans la vie quotidienne des fidèles. Les exercices spirituels doivent permettre d'ajuster le jugement moral du chrétien dans le but de modifier ses comportements et ses désirs en fonction de ce qui est considéré comme le bien commun suprême : le salut de l'âme et l'atteinte de la béatitude. Cette communauté n'était pas simplement théorique,

⁷¹⁰ *De gestis, Quartus decimus liber De morali gloria*, ch. 7, Vol. 6, p. 412 : « Accessum mulierum referunt ad monumentum dicentes ex nostris, ut plena notetur communitas et aequa participatio utriusque sexus sub redemptore omnium Christo, in quo non est masculus neque femina (Ga 3,28) ».

les liens entre ses membres étaient nombreux et ils se rencontraient régulièrement dans le quartier d'Oltrarno, notamment autour de San Gaggio, comme l'illustre la figure 6.2 présentée au chapitre 6.

L'objectif de cette troisième partie de la thèse vise à comprendre le rôle du supérieur de la communauté selon une approche d'anthropologie historique. De manière plus précise, la perspective envisagée ici engage les diverses formes qu'a prises la *cura animarum* de Fidati, notamment sa prédication, sous l'angle de la direction spirituelle. Ce concept, formalisé et institutionnalisé dans le cadre de la Contre-Réforme du XVI^e siècle, peut être défini en tant que programme visant à façonner les consciences des individus et à faire en sorte qu'ils assimilent des modèles comportementaux. En Italie, l'histoire de la direction spirituelle a fait l'objet d'une vaste enquête collective dirigée par Giovanni Filoramo, qui a publié trois volumes de contributions abordant le sujet de l'Antiquité à l'époque moderne⁷¹¹. Pour Filoramo, la direction spirituelle répond à un besoin fondamental de la religion de salut qu'est le christianisme : le désir de construire son identité en fonction de la recherche de la béatitude. Un tel processus passe soit par un apport mimétique provenant de modèles qui fascinent par leur sublimité, soit par les conseils d'un expert qui aide à individualiser et à développer les moyens et les outils nécessaires pour atteindre un état de bonheur perpétuel⁷¹². En s'appuyant sur ce constat, Guy Stroumsa distingue deux types de direction spirituelle : l'une est le fait d'un « maître de vérité » à l'autorité charismatique qui fournit un mode de vie digne d'être imité ; l'autre est le fait d'un « maître de sagesse » dont l'autorité provient de la persuasion et qui fournit

⁷¹¹ Giovanni Filoramo (dir.), *Storia della direzione spirituale I. L'età antica*, Brescia, Morcelliana, 2006 ; Giovanni Filoramo et Gabriella Zarri (dir.), *Storia della direzione spirituale III. L'età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008 ; Giovanni Filoramo et Sofia Boesch Gajano (dir.), *Storia della direzione spirituale II. L'età medievale*, Brescia, Morcelliana, 2010 ; avec en amont le recueil programmatique de Giovanni Filoramo (dir.), *Maestro e discepolo : temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Brescia, Morcelliana, 2002.

⁷¹² Giovanni Filoramo, « Introduzione », *Storia della direzione spirituale I., op.cit.*, p. 6.

une pédagogie basée sur le conseil et le dialogue⁷¹³. Le Christ serait l'exemplification parfaite de ces deux types de direction spirituelle. Toutefois, puisque le phénomène n'atteint sa maturité qu'au XVI^e siècle lors de la Contre-Réforme, Filoramo met en garde de ne pas tomber dans la téléologie lorsqu'on aborde la notion dans son cadre médiéval. Malgré cette intention, il conclut que l'unité et la spécificité de la direction spirituelle est son caractère individuel : ce qui prime est la recherche d'un salut personnel qui coïncide avec une vision normalisée de la perfection spirituelle⁷¹⁴. Nous ne pouvons en revanche pas porter la même conclusion pour le Moyen Âge puisque, bien que certains exercices liés à la recherche du salut soient en effet menés de manière individuelle, la caractéristique principale de la direction spirituelle médiévale est la recherche de la béatitude en communauté. En effet, pour Simone Fidati, la communauté est ce qui permet d'atteindre la béatitude car elle est le remède contre les iniquités, sources des maux spirituels.

L'idée de direction spirituelle est intéressante d'un point vue anthropologique car elle permet d'entrer dans le monde de la « psychologie » médiévale ; terme compris en son sens étymologique premier de « science de l'esprit » (*psukhê-logos*), soit un domaine de connaissance qui s'intéresse aux choses de l'âme et qui vise le bien-être de l'homme. La direction spirituelle joue un rôle affectif en ce qu'elle vise à orienter les mouvements de l'âme afin qu'ils ne dérivent pas vers le vice et que l'esprit ne soit pas perturbé par les passions de la chair, conséquence de la Chute de l'homme. Dans la perspective augustinienne qui est celle de Simone Fidati, la psychologie chrétienne est fondamentalement morale car elle s'inscrit dans une économie du salut qui fait de la vie de l'homme chrétien un pèlerinage vers la « Terre promise », vers le salut et la béatitude. Si un mouvement de l'âme est dirigé en fonction du vice, le chrétien erre ; et s'il est dirigé en fonction de la vertu, le chrétien avance dans la bonne direction, suivant une voie droite. Ainsi, la spiritualité

⁷¹³ Guy G. Stroumsa, « Du maître de sagesse au maître spirituel », dans Giovanni Filoramo (dir.), *Maestro e discepolo...*, *op. cit.*, p. 13-24 et Giovanni Filoramo, « Introduzione », *op. cit.*, p. 14-16.

⁷¹⁴ Giovanni Filoramo, « Introduzione », *op. cit.*, p. 10.

chrétienne est avant tout une forme de psychologie qui se rapporte à la gestion des émotions que sont les mouvements de l'âme.

Le mot émotion est une notion inventée au XIX^e siècle dans le cadre des sciences psychologiques⁷¹⁵. Ainsi, le chapitre 8 visera à expliquer ce qui fait la particularité de l'émotion médiévale, comment elle est conceptualisée par Simone Fidati et comment elle est au centre de son activité de directeur spirituel. Tenir compte de l'émotion dans son discours nous permet de mieux saisir les modalités d'accès au salut qu'il propose et de mieux mesurer l'impact qu'il pouvait potentiellement avoir sur ses « enfants dans le Christ ».

Dans un cadre chrétien, toute pratique de direction spirituelle est fondée sur l'Évangile, source de la vie de Jésus. Comprendre ce modèle suprême qu'est la figure du Christ et bien l'appliquer dans sa vie nécessite donc un effort de compréhension et de méditation qui demande souvent le recours à une aide extérieure qu'est celle du prédicateur-exégète. Par conséquent, l'objectif du chapitre 9 est de montrer comment la prédication peut être considérée comme une *lectio* méditative offerte à un public en demande de direction spirituelle. Il s'agira avant tout d'expliquer le fonctionnement pratique de la prédication ainsi que la manière dont elle pouvait affecter l'esprit des hommes. Un accent important sera mis sur la rhétorique, lien fondamental entre la pratique de l'exégèse et celle de la prédication. En effet, ce n'est pas un hasard si, dans le *De doctrina christiana* d'Augustin, véritable traité de rhétorique chrétienne, il est à la fois question de la manière dont on doit lire la Bible et de celle dont on doit l'enseigner ; ce sont les deux composantes d'une même action.

Afin d'illustrer la manière dont la prédication pouvait affecter l'esprit des fidèles, je proposerai au chapitre 10 une analyse phénoménologique du sermon en ayant recours à la notion de script émotionnel. Cette notion est définie comme une séquence d'affects devant être *inscrite* dans le cœur (apprise *par cœur*) afin de créer des *habitus* d'actions positives : les vertus. Ce qui engendre la famille spirituelle de

⁷¹⁵ Thomas Dixon, *From Passions to Emotions : The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Fidati serait alors le partage et l'expérience commune de scripts émotionnels. Il s'agit de la visée ultime de la direction spirituelle : modeler et standardiser des processus expérientiels afin que tous aient en commun la connaissance et les ressentis favorisant l'atteinte du salut.

Enfin, dans un chapitre final, il conviendra d'aborder ce qui est présenté comme l'idéal spirituel ultime du message évangélique fidatien : la conformité au Christ, la *christiformitas*. L'expérience de cet idéal est le meilleur moyen de faire face à l'attente eschatologique, car c'est de cette façon que le chrétien peut se rapprocher le plus du Christ et ainsi s'assurer une plus grande chance d'accéder à la béatitude éternelle. Bien que l'imitation du Christ soit une pratique bien établie dans l'Occident latin, elle comporte chez Simone Fidati quelques nuances qui lui confèrent une certaine originalité. Parmi celles-ci, la notion d'*apatheia* (l'impassibilité de l'âme), transmise notamment par l'*Échelle du Paradis* de Jean Climaque traduite par Ange Clarenno, se distingue comme trait représentatif d'une forte influence orientale. Ce chapitre permettra de boucler la boucle ouverte avec l'éducation clarénienne de Simone, puisqu'on verra à quel point l'ensemble de sa spiritualité est teinté d'influences relativement nouvelles, qui sont elles-mêmes un effet de la direction spirituelle d'Ange Clarenno.

CHAPITRE VIII

L'EMOTION ENTRE HISTOIRE CULTURELLE ET HISTOIRE SOCIALE

L'objectif de ce chapitre est de montrer dans quelle mesure l'activité de direction spirituelle en est une de gestion d'émotions. Pour ce faire, il conviendra dans un premier temps de proposer une réflexion sur la possibilité d'étudier la vie affective d'une société du passé. Dans un deuxième temps, nous verrons en quoi l'anthropologie augustinienne des émotions peut servir d'étalon pour rendre compte d'une conception générale de l'émotion médiévale. Dans un troisième et quatrième temps, il sera question de la manière dont Simone Fidati est un héritier de la conception augustinienne de la vie affective et de la manière dont il conçoit l'aspect mouvant de l'émotion. Enfin, dans un cinquième temps, nous serons amenés à conclure que la direction spirituelle de Simone est une véritable pratique thérapeutique, entendue dans son sens moderne de traitement des maladies, visant à réorienter les émotions de ses fidèles vers le bien-être, vers le salut de l'âme.

8.1 L'histoire et les émotions historiques

La direction spirituelle consiste essentiellement à orienter les mouvements de l'esprit d'un chrétien, de guider son âme vers le salut. L'âme est le principe animateur du corps, « anima vita est corporis » comme l'écrit Augustin dans son *De trinitate*⁷¹⁶. Elle est commune aux animaux en ce qu'elle peut être affectée, ou mue, par des sensations. Toutefois, ce qui est propre à l'homme est la faculté de contrôler ces mêmes sensations, ou mouvements, grâce aux trois puissances de l'âme :

⁷¹⁶ Augustin, *De Trinitate*, lib. 4, ch. 1.3, *op. cit.*, p. 342-343.

l'intelligence, la mémoire et la volonté. En partant de cette définition augustinienne de l'âme qui est à la base de l'anthropologie chrétienne, on peut considérer que toute direction spirituelle implique une gestion, ou un contrôle, des émotions, soit ces « mouvements » dans l'âme qui ne sont rien d'autre que des mouvements de la volonté et qui, s'ils ne sont pas contrôlés, mènent le chrétien au vice et à la damnation.

Pourquoi donc utiliser le terme « émotion » pour désigner les mouvements de l'âme ? Et d'abord, qu'est-ce que l'émotion même ? Quiconque a jeté un rapide coup d'œil à l'immense littérature sur les « sciences de l'émotion » ne peut que conclure qu'il est très difficile de parvenir à une définition universelle du phénomène⁷¹⁷. Il en est de même à l'époque médiévale. Afin de dégager les tendances intellectuelles repérables sur le long terme, il convient d'aborder la question du point de vue de l'anthropologie historique. La méthode utilisée consiste à prendre Augustin comme base conceptuelle dans le but de comprendre comment les médiévaux concevaient les émotions. Comme l'évêque d'Hippone était une référence incontournable pour tout auteur médiéval et que son anthropologie était globalement connue et acceptée à travers les siècles, il est justifié d'y avoir recours comme source principale afin de proposer une définition générale de ce qu'était l'émotion médiévale. En partant d'Augustin, tout en prenant en compte les nuances apportées par les différents auteurs, il est possible de parvenir à une conceptualisation de l'émotion qui permet de lui donner un sens intelligible pour le lecteur contemporain. Bien que la manière dont on comprend le phénomène aujourd'hui soit liée à une vision psychologique de l'homme élaborée au XIX^e siècle⁷¹⁸, ce concept ne naît pas *ex nihilo*. Il s'inscrit dans la tradition de la philosophie morale qui avait comme concept clé la passion – mot qui tire son origine du grec *pathos*. Si le contenu sémantique de ce mot se modifie au gré de ses translittérations en différentes langues, sa forme lexicale nous permet

⁷¹⁷ Pour une tentative, voir Julien A. Deonna et Fabrice Teroni, *Qu'est-ce qu'une émotion ?*, Paris, Vrin, 2008.

⁷¹⁸ Thomas Dixon, *From Passions to Emotions...*, *op. cit.*, 2003.

d'établir une certaine continuité entre le *pathos* grec, la *passio* latine et la passion moderne. Au-delà du lexique, c'est l'aspect affectif du *pathos* grec qui conduit Augustin à établir une équivalence entre ce terme et les mouvements de l'âme :

Il y a deux opinions chez les philosophes sur les mouvements de l'âme (*motus animi*) appelés par les Grecs *pathè*, par certains des nôtres comme Cicéron, *perturbationes* ; par d'autres *affectiones* ou *affectus*, par d'autres encore [comme Apulée], *passiones*, ce qui exprime mieux le terme grec⁷¹⁹.

À la lecture de ce court passage, il apparaît que pour Augustin, et pour toute la tradition chrétienne latine qui s'en est inspirée, ces mots latins qui servent à traduire *pathos* désignent tous la même chose : les mouvements de l'âme. Ce n'est donc pas anodin si la racine étymologique du mot émotion est *ex-motio*, qui signifie « ce qui provient d'un mouvement ». L'analyse de ce qu'est l'émotion à l'époque médiévale doit donc prendre en compte cette donnée : c'est un mouvement de l'âme, un mouvement de l'esprit. On peut aussi dire qu'il s'agit d'un mouvement du cœur, puisque c'est dans cet organe que la vie spirituelle de l'homme se déroule⁷²⁰. Ainsi, toute connaissance visant à comprendre l'esprit humain, toute spiritualité et tout type de direction spirituelle s'intéresse à ce qui meut l'âme, et donc s'intéresse à ce que l'on nomme aujourd'hui « émotion ».

On pourrait dès lors poser l'objection suivante : puisqu'on parle de mouvements de l'âme, pourquoi utiliser le mot moderne « émotion » ? Au-delà de la connexion étymologique déjà mentionnée, il s'agit avant tout d'un choix heuristique visant à conférer une perspective de longue durée à cette étude, et ainsi à l'inscrire dans le champ de l'anthropologie historique. C'est pourquoi l'approche adoptée ici recoupe celle défendue par l'historien allemand Jan Plamper dans son livre *History of*

⁷¹⁹ Augustin, *Civitate Dei*, 9, 4, *op. cit.*, p. 371 : « Duæ sunt sententiae philosophorum de his animi motibus, quae Graeci pathè, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut iste [Apuleius], de Graeco expressius passionem vocant ».

⁷²⁰ Au sujet d'Augustin, voir notamment Anita Guerreau-Jalabert, « 'Aimer de fin cuer'. Le cœur dans la thématique courtoise », dans *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, vol. 11 : *Il cuore/The Heart*, Florence, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2003, p. 343-372 ; pour Aristote, l'origine du mouvement volontaire se situe dans le cœur, cf. Danielle Jacquart, « Cœur ou cerveau ? Les hésitations médiévales sur l'origine de la sensation et le choix de Turisanus », dans *Ibid.*, p. 73-95.

Emotions, où il affirme qu'il est insuffisant de définir l'émotion de la manière dont les acteurs de l'époque l'ont fait⁷²¹. Lorsque l'historien aborde un phénomène sur une longue période, en l'occurrence celle de l'Occident médiéval, il est important qu'il puisse avoir recours à une catégorie d'analyse qui transcende celles de ses acteurs afin de pouvoir ancrer son objet d'étude dans l'actualité de sa propre époque. Bien qu'il puisse être tout à fait légitime de penser le contraire, le recours à un métaconcept moderne comme « émotion » permet néanmoins de donner à un phénomène du passé une plus grande intelligibilité vis-à-vis du lecteur contemporain, et ce, même si ce métaconcept peut parfois entrer en contradiction avec le concept utilisé dans la langue des auteurs du passé. Cette position heuristique offre aussi une voie de sortie hors du socioconstructivisme radical qui peut devenir un frein à la réflexion si l'on relativise tout élément problématique d'une culture en fonction de son indépassable altérité⁷²².

Cette position ne permet toutefois pas de faire l'économie d'une définition, même si elle ne pourrait prétendre à être autre chose qu'une « définition de travail ». Elle doit cependant avoir comme impératif de rendre à la fois le sens du *motus animi* médiéval et celui de notre émotion moderne. La définition proposée est la suivante : l'émotion est un phénomène socioaffectif — qui relève autant du ressenti individuel que de l'interactionnel — conditionné par la culture et permettant l'évaluation de situations de la vie courante. L'émotion n'est donc pas l'affect propre au champ des *affects studies*, qui recouvre plutôt ce qui est animal dans l'homme, ce qui est inné et involontaire, ce qui constitue une sorte d'état de nature irrationnel⁷²³. Au contraire, l'émotion telle qu'elle est comprise dans cette thèse est complémentaire à la raison.

⁷²¹ Jan Plamper, *The History of Emotions. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 12 [d'abord publié en allemand sous le titre *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München, Siedler Verlag, 2012].

⁷²² Pour une plus ample discussion sur cette question, voir William M. Reddy, « Against Constructionism : The Historical Ethnography of Emotions », *Current Anthropology*, 38, 3, 1997, p. 327-351.

⁷²³ Sur les *affects studies*, voir en dernier lieu Brian Massumi, *The Politics of Affect*, New York, Polity Press, 2015. Pour un regard critique, voir Ruth Leys, « The Turn to Affect : A Critique », *Critical Inquiry*, 37, 3, 2011, p. 434-472.

Elle est le résultat d'un processus complexe, parfois immédiat, qui est une forme de réponse à une conjoncture événementielle. L'émotion est le résultat de ce que les psychologues appellent le processus d'appréciation (*appraisal*), processus qui consiste en la prise en compte (plus ou moins instantanée) de diverses données physiologiques, cognitives, mémorielles, événementielles et relationnelles liées au sujet de l'émotion de manière à (ré)agir d'une manière appropriée à une situation vécue⁷²⁴. Cette théorie se transpose tout à fait à l'anthropologie médiévale de type augustinienne selon laquelle l'âme est mue, ou affectée, par des éléments externes, que ce soit des situations ou des sensations, ressentis par le corps et pouvant être traités par l'activité rationnelle afin de créer ou d'orienter un mouvement de retour, une réponse souvent exprimée corporellement et toujours codifiée socialement.

8.2 L'émotion médiévale et l'anthropologie chrétienne

Ce qui est toutefois spécifique à l'émotion médiévale — un élément qui n'était donc pas présent chez les philosophes classiques et que la psychologie contemporaine n'a pas tout à fait conservé — est son caractère fondamentalement salvateur. L'une des grandes transformations que le christianisme impose au *pathos* classique est d'en faire une conséquence de la Chute de l'homme, d'en faire un défaut qu'on subit, un vice à purifier afin de gagner son salut⁷²⁵. Bien que cette idée soit présente dès les premiers auteurs chrétiens grecs, il convient ici de se concentrer sur Augustin en raison du poids de son autorité dans la tradition latine médiévale. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin affirme que la conséquence du péché d'Adam, qui a désobéi à Dieu,

⁷²⁴ Klaus R. Scherer, Angela Schorr et Tom Johnstone (dir.), *Appraisal Processes in Emotion : Theory, Methods, Research*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

⁷²⁵ Damien Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 56 ; voir aussi les chapitres de Carla Casagrande et Silvana Vecchio sur les auteurs patristiques dans *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Florence, SIMEL - Edizioni del Galluzzo, 2015.

est l'indiscipline de la vie affective⁷²⁶. L'homme passe d'une vie parfaite au Jardin d'Éden, où les mouvements de l'âme obéissent à la volonté divine, à une vie imparfaite où ces mouvements sont perturbations, car ils désobéissent au Créateur. Le propre de l'homme mortel est alors l'instabilité spirituelle et il risque à tout moment de basculer dans le vice et de s'éloigner de Dieu et du salut. Dans ce cadre, la passion, *passio* en latin, est un mouvement perturbateur dont l'homme souffre (du verbe latin *patior*, souffrir). C'est un phénomène lié à la chair, la partie corruptible de l'homme devant être domptée par l'esprit afin de rétablir l'état de perfection originel. Pour comprendre l'émotion dans un sens neutre, les auteurs ont plutôt recours au vocable *affectus*, une réaction de l'âme qui se décline soit en opposition soit en approbation aux désobéissances de la chair. Comme l'expliquent Damien Boquet et Piroska Nagy, l'enjeu fondamental de l'homme chrétien est la responsabilité de ses émotions, de savoir dès l'enclenchement du mouvement émotionnel si son âme est amenée vers le vice ou la vertu⁷²⁷. C'est pourquoi Augustin écrit :

L'Écriture assujettit à Dieu l'esprit pour qu'il le dirige et lui prête appui, et à l'esprit elle soumet les passions pour les modérer, les tenir en bride et les changer en auxiliaires de la justice. J'ajoute que dans notre doctrine on ne demande pas tant à l'âme pieuse si elle se met en colère que pourquoi elle s'y met ; on ne lui demande pas si elle est triste, mais le sujet de sa tristesse, ni si elle craint, mais ce qu'elle craint. S'irriter contre le pécheur pour le corriger, s'attrister avec celui qui souffre pour le soulager, s'effrayer à la vue d'un homme en péril pour l'empêcher de périr, je ne vois pas ce que la saine considération peut trouver là à critiquer.⁷²⁸

⁷²⁶ Sujet abordé par Augustin au livre 14, chapitre 15 de la *Cité de Dieu* ; cf. Damien Boquet et Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, p. 33-50.

⁷²⁷ Piroska Nagy et Damien Boquet, *Sensible Moyen Âge, op. cit.*, p. 40.

⁷²⁸ Augustin, *Civitate Dei*, 9.5, *op. cit.*, p. 358-361 : « Deo quippe illa ipsam mentem subicit regendam et iuuandam menti que passiones ita moderandas atque frenandas, ut in usum iustitiae conuertantur. Denique in disciplina nostra non tam quaeritur utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur ; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis ; nec utrum timeat, sed quid timeat. Irasci enim peccanti ut corrigatur, contristari pro adflicto ut liberetur, timere periclitanti ne pereat nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat ».

La valeur sotériologique des émotions provient du fait qu'avec l'incarnation du Christ, il est de nouveau possible, par la grâce de Dieu, de soumettre les mouvements de l'âme à la volonté divine en adoptant un mode de vie chrétien inspiré de la Bible. L'objectif du chrétien est donc, par la force de la vertu, non pas de *réprimer*, tels les stoïciens, mais de *diriger* les mouvements de son âme vers le salut. En faisant de la mise en ordre affective la condition du salut, Augustin rompt avec la tradition stoïcienne antique et donne aux émotions un potentiel salvateur. En effet, et il en sera question en détail au chapitre 11, Augustin s'érige contre la conception négative des émotions qu'ont les stoïciens, qui font de l'absence d'émotions le propre du sage. L'objectif de toute spiritualité chrétienne est alors de réguler les mouvements de l'âme par la force de la volonté :

Ce qui importe en l'homme est le statut de la volonté : si elle est dérégulée ? Les mouvements [de l'âme] sont déréglés. Si la volonté est droite ? Ces mouvements sont irréprochables et même dignes de louanges. Car la volonté est en tous ces mouvements, ou plutôt tous ces mouvements ne sont rien d'autre que des volontés. Que sont le désir ou la joie, sinon la volonté qui consent à ce que nous voulons ? Que sont la crainte ou la tristesse, sinon la volonté qui nous détourne de ce que nous refusons ? [...] Bref, la volonté de l'homme est attirée ou rebutée selon la diversité des objets qu'elle recherche ou qu'elle fuit et ainsi se change et se transforme en ces différentes émotions (*affectus*). C'est pourquoi il faut que l'homme qui ne vit pas selon l'homme mais selon Dieu aime le bien, et alors il haïra le mal⁷²⁹.

Ce passage indique que l'*affectus* est le mouvement émotionnel dans lequel la volonté se transforme pour agir dans le monde. La spiritualité chrétienne, soit les techniques mentales visant à améliorer les chances d'accès au salut par l'adoption d'attitudes moralement bonnes, est bien une psychologie car elle vise à comprendre l'origine du

⁷²⁹ Augustin, *Civitate Dei*, 14.7, *op. cit.*, p. 368-371 : « Interest autem qualis sit uoluntas hominis ; quia si peruersa est, peruersos habebit hos motus ; si autem recta est, non solum inculpabiles, uerum etiam laudabiles erunt. Voluntas est quippe in omnibus ; immo omnes nihil aliud quam uoluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia nisi uoluntas in eorum consensione quae uolumus ? et quid est metus atque tristitia nisi uoluntas in dissensione ab his quae nolumus ? [...] Et omnino pro uarietate rerum, quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur uel offenditur uoluntas hominis, ita in hos uel illos affectus mutatur et uertitur. Quapropter homo, qui secundum deum, non secundum hominem uiuit, oportet ut sit amator boni ; unde fit consequens ut malum oderit ».

mouvement émotionnel, à comprendre pourquoi nous ressentons telle ou telle émotion. Elle est aussi thérapie en ce qu'elle vise à rectifier les pensées perverses par la chair, par la faiblesse humaine occasionnée par le péché originel. Cette anthropologie de l'homme chrétien, dont le trait distinctif est sa capacité à être ému et à pouvoir diriger son émotivité, est au centre de toute spiritualité et de toute philosophie morale médiévale.

8.3 Anthropologie des émotions chez Simone Fidati

Un peu moins d'un millénaire après Augustin, l'anthropologie chrétienne des émotions a très peu changé puisque les impératifs salutaires du christianisme déterminent encore la structure culturelle de la société médiévale. Bien que certaines nouveautés commencent à émerger dans le monde scolastique, notamment quant au statut de la passion⁷³⁰, Simone Fidati se range décidément du côté de la tradition augustinienne. Il est à noter qu'il n'y a pas de « traité » des émotions chez Fidati qui offrirait une théorisation complète de la question. Ainsi, afin de reconstruire son anthropologie, il convient d'opérer une sélection de passages qui traitent de la vie affective pour ensuite les assembler de manière à leur conférer une unité explicative qui, bien qu'elle soit artificielle, puisse néanmoins servir à comprendre la manière dont l'émotion était perçue par cet auteur. Commençons par un extrait tiré de *L'Ordine della vita cristiana* où Fidati donne une belle illustration de son anthropologie lorsqu'il aborde le sujet de l'âme perturbée :

Et de cela je donne deux exemples. Le premier est celui de l'arbre, lequel a un bon tronc, des branches et des feuilles, et lorsqu'il y aura du vent, il fera parfois bouger les feuilles, parfois les branches, et parfois il sera si fort qu'il fera bouger aussi le tronc. [Dans cet exemple], l'âme est l'arbre et le tronc est la raison. Les branches et les feuilles sont la mémoire, la volonté, les désirs, les affects et les plaisirs. Lorsque la raison est secouée, alors l'âme est dans

⁷³⁰ Alain Boureau, « Un sujet agité. L'émergence des passions de l'âme au XIIIe siècle », dans Damien Boquet et Piroska Nagy (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 2009, pp. 187-200.

une mauvaise disposition puisqu'il ne reste plus de bien dans l'âme. Et si la raison demeure ferme dans son contrôle, alors toute autre chose est raccommodée et ordonnée⁷³¹.

L'essentiel de son anthropologie est là : l'âme est l'unité de la raison, de la mémoire, de la volonté, des émotions et des désirs. La clé de la bonne mise en ordre de l'âme, afin d'éviter d'être perturbé, est de maintenir une raison droite. Cette raison droite est alimentée par l'intelligence et le discernement moral, soit la connaissance de ce qui est bien et de ce qui est mal aux yeux de Dieu. Dans le *De gestis Domini Salvatoris*, Simone Fidati explique le fonctionnement de ces facultés de la manière suivante :

Dieu le Créateur a constitué chaque homme en trois choses : pour qu'il travaille, pour qu'il soit affecté et pour qu'il médite ou qu'il contemple. Il a justement demandé aux hommes de se comporter conformément aux normes d'action droite qu'il a voulues. Il a dissuadé de faire le contraire par la menace et l'a montré aux disciples, par l'image des membres (Mt 18.8-9), en ayant limité l'offense à la parole des hommes. Ainsi, l'effet est dans les mains, l'affect (*affectus*) est dans les pieds et la contemplation ou l'intelligence est désignée par les yeux. [...] Nous sommes mus à agir par la faculté à ressentir (*affectu*) de la même manière que nous changeons de lieux avec nos pieds. Il est mieux d'aimer par un affect (*affectu*) simple, c'est-à-dire par un affect habillé par la vertu, que d'en compliquer la composition par des choses qui pourraient offenser sa nature [bonne]. De même qu'il revient à l'intellect, qui est désigné par les yeux, de formuler un jugement⁷³².

⁷³¹ *L'ordine della vita cristiana*, Primo libro, cap. 13, vol. 8, p. 76 : « Et di cio porro due exempli. L uno si e dell albero, il quale ae buono pedale et rami et foglie, che verra uno vento, che movera alcuna volta la foglia, alcuna volta i rami, alcuna volta sara si forte, che movera il pedale. L anima si e l albero. Il pedale si e la ragione. I rami e le foglie sono memoria, et volere et desiderii et affecti e piacimenti. Quando questa ragione e mossa, allora l anima sta male, che non rimane veruno bene nell anima. Et se la ragione sta ferma in sua signoria, ogni altra cosa racconcia et ordina ».

⁷³² *De gestis, Septimus liber De similitudinibus*, ch. 26, vol. 3, p. 321 : « In tribus constituit Deus creator omnium hominem, ut operaretur, et afficeretur, ut meditaretur seu contemplaretur. Quae voluit recte agi, in his iuste mandavit hominibus conversari, contrarium vero sub interminatione dissuasit et sub imagine membrorum demonstravit discipulis offensionem ab hominibus verbo arcens (Mt 18,8-9). Hinc effectus in manu, affectus in pede, contemplatio seu intellectus in oculo designatur. [...] Affectu ad agenda movemur, sicut pedibus loca mutamus, simplo affectu, scilicet qui virtute vestitur, melius est diligere, quam addere compositionem in his, quae offendere naturam habent, sic de intellectu, qui signatur in oculo, est proferre sententiam ».

Cet extrait est tiré du livre où Simone Fidati commente tous les passages dans lesquels Jésus parle par similitudes, soit des passages où il a recours à des illustrations concrètes pour exprimer des vérités supérieures. En s'appuyant sur le verset de Mathieu 18.8-9, Fidati explique donc que les mains de l'homme lui servent à produire, ses pieds à ressentir et ses yeux à réfléchir. Il explique le sens de ce saut herméneutique⁷³³ en disant que nous sommes conduits à changer d'attitude avec nos émotions de la même manière que nous sommes conduits à changer de lieux avec nos pieds. Il en va ainsi de l'intelligence qui, en proférant des opinions informées (*sententiae*), nous conduit à percevoir un autre niveau de compréhension. Les yeux de l'intelligence désignent la capacité d'abstraction qui sert à atteindre une intelligence supérieure au sujet d'une chose similaire (*similitudo*), de la même manière que l'on comprend que les parties du corps correspondent aux parties de l'âme. Il y a donc un lien herméneutique entre la façon dont on se « déplace dans la vie » avec nos pieds et la manière dont on vit ses émotions ; le mouvement temporel n'étant que la répercussion du mouvement spirituel⁷³⁴.

Comme on l'a vu avec Augustin, la volonté est fondamentale afin de bien diriger les mouvements de l'âme. L'homme a la responsabilité de ses actes, fruits de son libre arbitre. Toutefois, en bon anti-pélagien comme son maître Augustin, Fidati affirme le primat de la volonté divine sur la volonté humaine :

La volonté de l'homme fut faite libre afin qu'il ne soit mu par personne d'autre que Dieu et lui-même. Seul Dieu possède une véritable emprise sur les cœurs humains de façon à ce qu'il puisse les mouvoir d'une conception à une autre, et ils sont ainsi dotés d'un mouvement libre, sans que personne sauf Dieu ne les forme à désirer ou à renoncer à ceci ou cela. Les cœurs sont menacés [par Dieu], car là se trouve l'intelligence et la raison, les

⁷³³ L'expression est de Gilbert Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge : Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2009.

⁷³⁴ Cette idée des pieds spirituels n'est évidemment pas propre à Simone Fidati, voir par exemple : cf. *Guillelmus Alvernus Sermones de sanctis*, Franco Morenzoni (éd.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 230B, Turnhout, Brepols, 2012, p. 333 : « Sequere eum [Ihesum] utroque pede, intellectus scilicet et affectus » ; et *Petrus Iohannis Olivi Lectura super Lucam*, Fortunato Iozzelli (éd.), *Collectio Oliviana* 5, Rome, Grottaferrata, 2010, p. 238 : « directio uero nostrorum pedum, id est nostri intellectus et affectus nostrorum que processuum, in uiam pacis est perfectio nostra ».

concupiscences, les mouvements de colère et tout ce qui doit être réprimé, ne peuvent pas se former en eux par des affections et des plaisirs contraires à la volonté du Seigneur créateur, et qu'ils ne tombent dans un acte réprouvé, abandonnant l'obéissance à Dieu, par la menace des peines imprimée [en eux].⁷³⁵

Cet extrait est tiré du commentaire à Luc 8,22-25, où Jésus et les apôtres affrontent une tempête sur le lac de Tibériade. Par similitude, l'exégète Fidati comprend la mer comme le cœur des hommes. Si la volonté humaine permet de conduire la barque, elle est malgré tout soumise à l'imprévu météorologique qu'est la volonté divine, laquelle peut donc en changer la trajectoire. L'esprit de l'homme sage doit donc reconnaître la menace divine de manière à rectifier la trajectoire de leur âme. L'esprit raisonné par Dieu ne sera ainsi pas victime d'émotions ou de sensations contraires à la volonté divine. Être conscient de l'orientation des mouvements de l'âme est donc fondamental afin de discerner ce qui est une faute de ce qui n'en est pas une. L'ambivalence des émotions est très claire pour Simone, qui identifie quatre affects principaux pouvant donner la paix à l'âme s'ils viennent de Dieu, mais la guerre s'ils en sont contraires⁷³⁶. L'identification de ces quatre affects — le bonheur, la peur, l'espoir et la douleur — provient de la psychologie de tradition cistercienne représentée par le texte anonyme *De spiritu et anima*⁷³⁷. Ce texte, attribué à Augustin, est daté des années 1170 et a connu une importante circulation au XIII^e siècle, même

⁷³⁵ *De gestis, Quintus liber De miraculis*, ch. 4, vol. 2, p. 206 : « Voluntas enim hominis libera facta fuit, ut a nemine praeterquam a deo et a se ipsa in aliquo moveatur. Solus enim deus super humana corda habet imperium verum, ut illa mutare possit ab uno concepto in aliud, et ipsa siquidem sunt liberae motionis nullo praeter deum cogente ad appetendum vel renuendum hoc vel illud. [...] Cordi etiam comminatur, quia ibi ratio et intelligentia sunt et concupiscentia et motus irae ac illa, quae reprimenda sunt, ne coalescant in eo per affectiones et placita contra voluntatem domini creatoris, et ne impressa per interminationem poenarum progrediantur in reprobum actum dei oboedientia derelicta ».

⁷³⁶ *L'ordine della vita cristiana*, Libro primo, cap. 13, vol. 8, p. 77 : « Or brevemente, quattro cose sono, che danno pace all anima, se sono da dio, et dannole guerra, se sono d'altra parte. Qualunque sia quella, cioe le quattro passioni overo offensionì dell anima, cioe gaudio, timore, speranza, dolore ».

⁷³⁷ *De spiritu et anima*, Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologia latina* 40, col. 782 : « Affectus vero quadripartitus esse dignoscitur : dum de eo quod amamus, jam gaudemus, vel gaudendum speramus, et de eo quod odimus, jam dolemus, sive dolendum metuimus, et ob hoc de concupiscibilitate gaudium et spes, deirascibilitate dolor et metus oriuntur ».

dans le monde scolastique. On y retrouve l'idée selon laquelle chacun de ces affects peut devenir un vice ou une vertu, dépendamment de la manière dont il est ordonné⁷³⁸. Toutefois, à la différence du pseudo-Augustin, Simone utilise le terme *passione* et *offensione* au lieu de *affectus*, ou encore *affeti* ou *movimenti* comme le fait son contemporain dominicain Domenico Cavalca sur le même sujet⁷³⁹. Il semble qu'à la différence de ce dernier, Simone propose une vision plus négative des émotions humaines, profondément ancrées dans la chair peccamineuse, qui, comme on le verra au chapitre 11, témoigne d'une forte influence de la théologie monastique orientale selon laquelle elles doivent être réprimées. Ainsi, alors que pour Cavalca le péché est d'abord un mouvement du cœur mal dirigé, pour Fidati le péché est avant tout une passion, une conséquence directe de la chute de l'homme inscrite dans sa chaire. Outre cette différence, il convient de remarquer la grande proximité entre la conception de la vie affective proposée par Cavalca et celle présente chez Fidati ; tous deux relevant massivement de l'anthropologie augustinienne⁷⁴⁰.

La coordination entre la compréhension intellectuelle et le ressenti affectif, entre raison et émotion, est ce qui fait l'homme sage ; et c'est en suivant la parole de Dieu que le bon chrétien est en mesure de progresser spirituellement. C'est dans l'Évangile qu'on retrouve la source de la sagesse, la lumière qui éclaire non seulement l'intelligence, mais aussi la voie affective que doit suivre le chrétien. Simone Fidati explique cela lorsqu'il commente le verset 105 du psaume 119 :

⁷³⁸ *Ibid.* : « Qui quidam quattuor affectus animae omnium sunt vitiorum et virtutum quasi quaedam principia et communis materia. Et quoniam virtus est habitus mentis bene compositae, componendi et instituendi atque ordinandi sunt animi affectus, et quomodo debent, ut in virtutes proficere possint, alioquin in vitia facile deficiunt ».

⁷³⁹ Domenico Cavalca, *Specchio de' peccati*, Mauro Zanchetta (éd.), Florence, Franco Cesati Editore, 2015, p. 181 : « E troviamo che 'l cuore nostro ha comunemente sei movimenti in dei quali può consistere lo peccato mortale : amore, odio, dolore, gaudio, timore e speranza ».

⁷⁴⁰ À propos des émotions chez Domenico Cavalca, voir Carla Casagrande, « Motions of the Heart and Sins. The 'Specchio de' peccati' by Domenico Cavalca O.P. », dans Richard Newhauser (dir.), *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005, p. 128-144.

Cette lanterne divine est la sagesse [...] elle seule introduit constamment la lumière (*introducet*) dans nos affects et nos pensées et guide le chemin de nos pas. Ainsi, David a dit : « Ta parole est une lampe à mes pieds, et une lumière sur mon sentier. » (Ps. 119.105). Qu'est-ce que la parole de Dieu sinon l'Évangile formulé par la parole de Dieu ? Que sont les pieds, sinon l'affectivité et l'intelligence par lesquelles l'âme est mue ensemble ? Que sont les sentiers sinon les récompenses que nous obtiendrons dans l'autre vie ? Les Écritures sacrées décrivent le commandement comme la lanterne des âmes afin que nous nous déplaçons d'une marche sans obstacle dans cette vallée de misères.⁷⁴¹

Fidati revient sur cette même idée lorsqu'il commente le verset de Jean 8,12, où Jésus se présente comme la lumière du monde (*ego sum lux mundi*) : « Ainsi la vérité est ce vers quoi se dirige la lumière de manière invisible, de manière à ce que nos deux pieds intérieurs ne s'écartent pas de la route et qu'ainsi on parvienne à la destination finale, l'intelligence et l'affectivité, la peur et l'amour de manière égale »⁷⁴². Pour Simone Fidati, cette vérité est le Christ, dont l'exemple est transmis par les Évangiles, source ultime de la connaissance. Il importe alors d'avoir une connaissance du but à atteindre ainsi qu'une volonté ordonnée qui puisse porter l'âme vers cet objectif par un mouvement émotionnel composé d'affects. On voit bien ici à quel point la recherche de la vérité doit être accomplie grâce à l'action complémentaire de l'*intellectus* et de l'*affectus*. Ce que propose Simone est donc un principe de simplicité affective : l'esprit des hommes doit se laisser guider par Dieu, dont les instructions sont annoncées par le Christ et transmises par les Évangiles, affectivement et intellectuellement dans un même mouvement direct vers le salut, dans l'unité de la foi. C'est le partage de ce chemin simple, unique et direct qui forme

⁷⁴¹ *De gestis, Septimus liber de similitudinibus*, ch. 4, vol. 3, p. 257 : « Haec lucerna divina est sapientia [...] et protinus ipsa sola introducet affectibus et intellectibus nostris et sine offendiculo gressuum nostrorum semitas dirigit. Etenim David dicebat (Ps 118,105) : 'Lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis'. Quid verbum dei, nisi evangelium eructatum Verbo dei ? Quid pedes, nisi affectus et intellectus, quibus anima invise movetur ? Quid semitae, nisi compendia, quae captamus ad aliam vitam ? Mandatum dei lucernam animarum scripturae sacrae diffiniunt, ut inoffenso pede in valle ista miseriae ambulemus ».

⁷⁴² *De gestis, Undecimus liber De Disceptationibus seu disputationibus*, ch. 30, vol. 5, p. 279 : « Igitur veritas est, ad cuius lumen invisibiliter ambulatur, ut non exorbitent duo pedes interiores in via, donec veniatur in terminum destinatum, intellectus pariter et affectus, et timor et amor ».

la communauté familiale « en Christ ». Enfin, comme on l'a vu au chapitre 7, la charité est au centre de tout processus affectif car elle en est à la fois la mesure (en tant que reine des vertus montrant la bonne manière d'agir) et l'objectif, puisque Dieu est charité (1 Jean 4,16).

8.4 De la tristesse au bonheur, l'émotion en mouvement

Comme l'émotion est un mouvement, il s'agit d'un phénomène transitoire. Il est alors possible de passer d'un affect à un autre dans le même mouvement⁷⁴³. Un mot que nous considérons aujourd'hui comme une émotion à part entière, comme « tristitia » par exemple, n'est en fait qu'une étape d'un processus émotionnel regroupant une séquence d'affects. En contexte chrétien, la qualité ou la valeur accordée à une émotion doit être évaluée à l'aune de son contexte éthique, de la direction que suit le mouvement. Ainsi, une tristesse orientée vers la *caritas* ou une tristesse orientée vers la *cupiditas* n'est pas la même émotion. Comme ce qui importe est de savoir d'où le mouvement part et vers où il se dirige, les émotions se transforment malgré des contradictions en apparence insurmontables. Cette idée est clairement expliquée par Alexandre de Halès, premier maître scolastique franciscain. Abordant le sujet de la pénitence dans son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard, il se demande si l'on peut être mu simultanément par l'espoir et la peur. Il répond alors que le fait de s'éloigner d'un point et de s'approcher d'un autre fait partie d'un même mouvement et qu'ainsi, l'éloignement du mal par la peur participe du même mouvement que le rapprochement du bien par l'espoir. Toutefois, précise le théologien, ce type de raisonnement ne s'applique qu'aux émotions (*in motibus spiritualibus*) et non aux

⁷⁴³ William Reddy préfère la métaphore de navigation émotionnelle à celle d'administration (*management*) d'émotions, car la première inclut la possibilité d'un changement radical de direction, en plus de celle de pouvoir apporter des corrections afin de garder la course vers l'atteinte d'un objectif lors d'imprévus, cf. *The Navigation of Feeling : A Framework for the History of Emotions*, New York, Cambridge University Press, 2001, p. 122.

mouvements physiques (*corporalibus*)⁷⁴⁴. Ce principe est repris par Fidati lorsqu'il commente la parabole de la femme enceinte (Jean 16,21)⁷⁴⁵. Le contexte de cette parabole est celui où Jésus annonce aux apôtres l'imminence de sa mort et qu'il leur dit pour les consoler que leur tristesse sera convertie en bonheur (*sed tristitia vestra vertetur in gaudium*), à l'image de la femme enceinte d'abord anxieuse face à l'accouchement, mais qui est comblée de joie une fois son enfant mis au monde. Simone Fidati commence par expliquer le type de tristesse dont il est question :

*Vous serez attristés de corps et non d'esprit. Il ne faut pas que l'esprit de celui qui est prêt à combattre (agonizare) pour le Christ et à lutter pour obtenir les récompenses célestes soit attristé d'esprit bien que le corps soit maintenu dans la peine. Et si parfois s'insinue la tristesse dans son âme, elle doit être immédiatement enlevée si elle advient pour des choses corruptibles. Mais si par contre elle advient en raison des injures faites au Sauveur, en raison d'un manque de vertu, en raison d'abandons de la loi divine, en raison de l'accomplissement de mauvaises actions, il convient alors qu'elle soit conservée*⁷⁴⁶.

À la suite de Paul (II Cor 7,10), Simone Fidati distingue la tristesse du corps et la tristesse de l'esprit. La première est liée au statut déchu de l'homme, le corps étant,

⁷⁴⁴ Alexandre de Halès, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. IV, d. XVIII, I k, édition par les pères du Collège Saint-Bonaventure, Quaracchi, Florence, 1952, p. 273-274 : « Ad illud quod obicitur, utrum simul moveatur, motu spei et timoris, dicendum quod non oportet, sed quos unus sit in actu et aliter in habitu. Nisi velimus hoc modo dicere : cum est recessus ab uno termine et accessus ad alterum, est unus motus ; recessus autem a malo per timorem fit accessus ad bonum per spem. Sed non est omnino simile in motibus corporalibus et spiritualibus ». Cf. Thomas d'Aquin, *Commentum in quartum librum Sententiarum*, lib. 4, d. 14, q. I, a. 4, dans *Opera omnia*, vol. VII.B, Parme, 1858, 693-694. Cité par Casagrande et Vecchio, *Passioni dell'anima...*, op. cit., p. 309-310.

⁷⁴⁵ *De gestis, Sextus liber De parabolis*, ch. 34, vol. 3, p. 237 : « Magna porro distantia inter cor humanum et talium atque invisibilium et futurorum fidem, proinde Jesus pronuntia futura pericula et ex eis causandam tristitiam, quam et per adiectam parabolam mitigat, et pollicetur in laetitiam convertendam dicens ». (Grande est en outre la distance entre le cœur humain et la foi en de telles choses invisibles et futures. Ainsi Jésus a annoncé les dangers futurs et la tristesse qu'ils devaient causer, tristesse qu'il a voulu apaiser en leur proposant une parabole et en leur promettant ainsi qu'elle sera convertie en joie).

⁷⁴⁶ *Ibid.* : « 'Vos autem contristabimini' (Jo 16, 20) corpore, sed non mente. Non enim oportet mente tritari eum, qui pro Christo agonizare disposuit et certare ad captanda caelestia, quamvis enim corpus teneatur in poena. Et si aliquando in animo irreperit ipsa tristitia, si pro re corruptibili fuerit, illico avellatur, si vero pro iniuria salvatoris, pro defectu virtutis, pro derelinquentibus legem dei, pro patratione facinorum, oportet, ut teneatur ».

comme on l'a vu avec Augustin, secoué de passions en conséquence de la peine imposée par Dieu. Ainsi, même l'homme de bonne vie n'échappe pas à la tristesse corporelle liée au péché originel. Il importe toutefois que cette tristesse corporelle ne devienne pas une tristesse spirituelle : l'âme ne doit pas être influencée par les passions du corps. La seconde tristesse, qui est un mouvement de l'âme, peut être évaluée différemment selon l'origine et la direction de son mouvement. Si elle est ressentie en fonction d'intérêts mortels, liés à la vie charnelle et aux passions du corps, elle est mauvaise et doit être supprimée. Toutefois, si elle est ressentie dans des cas de manquement aux commandements divins, elle doit être maintenue. C'est cette tristesse louable qui est alors sujette à être transformée en bonheur éternel⁷⁴⁷. Simone Fidati aborde alors la parabole et en fait l'exégèse typologique suivante :

Sous la figure de la femme donnant naissance est décrite l'Église orthodoxe et toute âme épouse du Christ par l'anneau de la foi, dont la tristesse excède initialement la joie, et qui transforme la cause de la tristesse liée à l'incertitude en cause de joie, puisque ce qui est voulu et espéré est possédé de façon certaine⁷⁴⁸.

Comme Fidati l'explique ensuite, le moment de l'accouchement est un moment de douleur et d'incertitude devant le danger d'une telle opération, autant pour la mère que pour l'enfant. C'est un moment où l'on est balancé entre l'espoir de ce que l'on souhaite voir advenir et la peur que ce que l'on souhaite n'advienne pas. Ainsi, dit-il, entre la crainte et l'espoir, il est impossible de ne pas ressentir de tristesse⁷⁴⁹. Après avoir commenté quelques cas de figure de cette forme de tristesse dans l'Ancien Testament, l'exégète Simone reprend l'idée d'Augustin selon laquelle il ne faut pas se questionner sur le phénomène de la tristesse en soi, mais bien d'en interroger la cause :

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 238 : « [...] illa tristitia de perditione boni honesti, et cum committitur, quod summa iustitia vetat, sed talium tristitia vertetur in gaudium non perfunctorium, sed aeternum ».

⁷⁴⁸ *Ibid.* : « Sub typo mulieris parturientis describitur ecclesia orthodoxa et quaelibet anima fidei anulo desponsata Christo, quae praehabet tristitiam ad gaudium, et quod est causa tristitiae ab incerto, fit causa laetitiae, cum votum aut speratum possidetur ex certo ».

⁷⁴⁹ *Ibid.* : « Inter spem et metum impossibile fit non adesse tristitiam ».

Ainsi, il ne faut pas s'enquérir de la tristesse mais de sa cause, on est amené à la contemplation par la vision de ce qui rend le malheur tolérable et non par ce qui est souffert. [...] Si la condition des choses caduques crée la tristesse dans le siècle, elle fera succomber à la tristesse éternellement, si cependant le Christ en est la cause, elle se terminera en bonheur.⁷⁵⁰

Ainsi, la bonne tristesse, celle qui devient bonheur, est celle qui rend l'homme conscient de son statut déchu, de sa souffrance temporelle, conséquence de la Chute. La contemplation doit être pratiquée en fonction de la cause de la tristesse de l'homme, et non pas en fonction du ressenti affectif pour lui-même. La considération de la cause de l'émotion lui donne donc une vertu purgative, nécessaire pour dissoudre les fautes⁷⁵¹. Nous verrons au chapitre 10 comment la tristesse s'intègre dans le processus émotionnel de la pénitence. Enfin, Simone Fidati termine en expliquant que le souvenir de cette tristesse est primordial pour parvenir au salut et que le fait de la ressentir en son âme facilite la mémorisation du statut déchu de l'homme, source de la tristesse spirituelle, laquelle porte en elle un bonheur à venir :

Ainsi donc, l'âme seule sent la tristesse et la douleur lorsqu'une peine lui est infligée. Le corps, au contraire, ne reconnaît pas cette peine. Quelles que soient les passions de l'esprit, l'âme se rappellera des passions de sa nature bien plus que des autres, qui sont liées au corps⁷⁵².

Les passions sont une conséquence de la chute, elles peuvent être spirituelles, comme la colère et la tristesse, et elles peuvent être corporelles, comme la faim et la soif. Toutefois, elles ont en commun le fait d'être la conséquence de la désobéissance d'Adam. De fait, afin de garder en mémoire cet épisode fondateur de l'histoire chrétienne, qui sous-entend l'objectif bien fidatien de renouer le lien d'obéissance à

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 239 : « Proinde non tristitiam, sed causam oportet inspicere, et cuius intuitu toleratur adversum, non quod patitur, contemplationem inducat. [...] Si rerum conditio labentium tristitiam fecit in saeculo, faciet illam aeternae succidere, si vero Christus est causa, terminabit ad gaudium ».

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 240 : « Purgativam enim habet virtutem tristitia post peccatum, et ipsum solum in hac vita digne sortitur tristitiam, quae, si praevenit, ut sit ex culpa potius quam ex poena, nil decentius reperitur ad diluenda peccata ».

⁷⁵² *Ibid.*, p. 241 : « Sic quidem anima solum sentit tristitiam sive dolorem, cum poena infligitur, corpus vero poenam nesciens, quid et quae et quales sint animi passiones, recordabitur igitur animus passionis suae naturae potius, quam alterius, cuius est corpus ».

Dieu, les passions de l'esprit doivent être méditées et inscrites dans le cœur de manière à diriger l'âme vers le bonheur de la rédemption. La mémoire, l'une des trois facultés de l'âme avec l'intellect et la volonté, est fondamentale pour la progression spirituelle du chrétien. Il en sera question plus en détail dans le chapitre 9, mais on remarque bien à quel point le ressenti, en l'occurrence une passion spirituelle résultant de la prise en compte du statut déchu de l'homme, est ce qui permet de générer un souvenir et de réformer l'âme chrétienne. C'est là toute l'importance de la direction spirituelle qui sert à guider la manière dont l'homme doit ressentir les affects. La pédagogie affective du maître de vie spirituelle consiste à enseigner les modèles bibliques, les similitudes, qui permettent au sujet de connaître la direction à donner à ses mouvements émotionnels. Si l'on reprend l'observation d'Alexandre de Halès selon laquelle la crainte et l'espoir peuvent participer d'un même mouvement, on observe que les mouvements émotionnels peuvent suivre des séquences très complexes en intégrant plusieurs états. Si pour nous, modernes, la crainte, la tristesse, l'espoir et le bonheur sont quatre émotions différentes, pour les médiévaux, l'exemple de la femme enceinte montre bien que ces quatre affects peuvent faire partie d'un même mouvement émotionnel, d'une même émotion. L'enseignement affectif passe par le recours à de telles figures explicatives où sont représentés divers affects reliés au sein d'une même image rhétorique qui donne un sens, une direction, à chacun d'entre eux. C'est là tout l'enjeu et c'est là que le besoin d'une direction spirituelle entre en jeu : l'importance de bien établir le cheminement émotionnel qui donnera une orientation positive aux affects ressentis.

8.5 Simone Fidati *medicus animae*

La fonction thérapeutique de la direction spirituelle n'est pas passée inaperçue aux yeux de ceux qui ont côtoyé Simone Fidati. En effet, afin de se guérir d'une blessure spirituelle, le moine vallombrosain Giovanni dalle Celle se retourne vers Fidati, qu'il

ne connaît pourtant pas encore, car ce dernier a une réputation d'excellent « médecin des âmes »⁷⁵³. Comme cela a été évoqué au chapitre 6, cette blessure spirituelle est due à un péché charnel commis par Giovanni lorsqu'il était abbé du monastère Santa Trinità de Florence. Ainsi, du « fond de l'abysse de ses maux », il demande donc à Simone de l'aider à « reconstruire en moi ce que j'ai détruit »⁷⁵⁴. Conformément à la logique émotionnelle que nous venons de voir, la faute de Giovanni a détourné son âme de la vertu et il se lamente de voir le navire de son esprit descendre dangereusement la rivière alors que s'il était resté droit, il l'aurait montée de manière salutaire⁷⁵⁵. Il est perdu et a besoin de direction, il se présente comme un « mouton égaré, abandonné sans berger dans l'immensité de la solitude »⁷⁵⁶. Si l'on transpose une telle requête dans un contexte psychologique contemporain, nous dirions que Giovanni est en état de dépression et qu'il souhaite une aide thérapeutique afin de rebâtir sa personnalité et de redonner un sens à sa vie. Toutefois, en contexte médiéval, le cadre interprétatif est moral : Giovanni se trouve dans une situation peccamineuse menant au vice et il doit ramener son esprit sur la voie de la vertu. Sans surprise, pour Fidati, le vrai bonheur doit provenir des paroles du Christ. C'est seulement ainsi que le cœur peut être enflammé et qu'il est possible de parvenir au bonheur suprême :

L'ardeur stimulée dans l'âme témoigne du fait que tu auras écouté les paroles de vérité, plutôt que [celles] d'une personne étrangère. Car, en effet, le cœur des disciples brûlait lorsque 'le Christ leur parlait en chemin' (Lc 24,32), même si le visage (*effigies*) de celui qui parle leur était caché. Ils soupiraient à l'écoute de sa parole, ils étaient enflammés par sa parole et étaient attentifs à l'enquête de la parole de celui qui fut crucifié dans la chair, ils invoquaient les paroles de celui qui est mort pour nous. Et ce bonheur est au-delà du sens, qui

⁷⁵³ *Epitolarium*, ep. 22, vol. 8, p. 356 : « Quapropter, amatissime pater, et ut audio multorum fragilium singulare praesidium, servo vestro, qui ad vos refugit tamquam ad peritissimum medicum animarum, mederi velitis aperienti vobis exsecrabile vulnus mentis ».

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 356-357 : « Suscipe me igitur, alumne lactentium, de abyssu malorum clamantem ad tuae clementiae pedes, et in me aedificare incipe, quod destruxi ».

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 356 : « cogor nunc plangere modum culpa videns navim mentis tantum periculose descendisse cum flumine, quantum salubriter ascendisset, si in statu rectitudinis permansisset ».

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 357 : « et ego ovis errans (Dt 22,1) absque pastore in vasta solitudine derelicta ».

jusque-là procède de la croyance en la vertu humaine⁷⁵⁷.

Simone Fidati conseille donc au vallombrosain d'agir comme un apôtre du Christ, d'écouter ses paroles le long de la *via Christi* afin de progresser spirituellement vers le bonheur. Au cours de sa lettre, Simone évoque des moyens de retrouver la voie du salut et, sans surprise, on retrouve parmi ceux-ci la solitude. Toutefois, en lien avec l'idée clarénienne de la fuite vers la montagne différenciée selon la situation de chacun, Simone précise que ce n'est pas une solitude physique qu'il faut rechercher, mais une solitude spirituelle, qui sépare l'âme des affections terrestres⁷⁵⁸. On sent que Fidati sert à Giovanni la même médecine que lui a servie Ange Clareno : le vallombrosain ne doit pas abandonner ses responsabilités pastorales et doit se contenter de vivre une solitude mentale. Le directeur spirituel rejette ensuite toute étiquette de médecin, de père ou de nourrice, car il insiste sur le fait qu'il ne peut pas faire le travail à la place de Giovanni, celui-ci doit accomplir la propre reconstruction en commençant par sa fondation, qui est Jésus Christ :

Tu cherches à ce que je reconstruise ce qui est détruit. Je ne suis pas un architecte ni un rabatteur de chèvres dispersés. La fondation placée en toi est encore là, et personne ne peut en poser une autre à part elle, car il s'agit de Jésus Christ. Il revient donc à toi de réédifier ce que tu sais avoir été détruit. Tu connais mieux où tu as commencé à défaire ce qui était édifié et jusqu'où, du sommet à la fondation, tu es descendu en détruisant. [...] Je crois que tu connais bien les pierres vertueuses que tu as enlevées à cause de ta volonté improbe, mais elles sont restées fondées dans la vertu. Rends grâce à Dieu, dont la fondation divine perdure sans bouger, dont la vertu s'élève et dont toute la force des murs maintient en place⁷⁵⁹.

⁷⁵⁷ *Epistolarium*, ep. 23, vol. 8, p. 360 : « Ardor excitatus in anima testimonium est, quod verbum veritatis audieris, sed de peregrina persona. Nam et ardebant corda discipulorum, dum sibi Christus loqueretur in via (Lc 24,32), quamquam eis absconderetur loquentis effigies. Suspirabant ad verbum, accendebantur a verbo et inquisitioni studebant verbi in carne crucifixi, qui ad verba de pro nobis mortuo incalebant. Et supra sensum est gaudium, quod dumtaxat de credita in homine virtute procedit ».

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 363 : « Durum est et impossibile corpore totaliter fieri extra saeculum et omnino cunctos devitare sodales, sed liber ab affectionibus animus et ab his, quae mundus opportune et importune sensibus nostris obiectat, solitudinem habet ».

La réédification spirituelle de Giovanni dalle Celle passe par la reconstruction mémorielle. Giovanni n'est pas un novice et Simone Fidati lui fait remarquer qu'il possède déjà les fondations lui permettant de rebâtir ce qu'il a lui-même détruit. La clé de la reconstruction est alors de revenir à la fondation divine, le Christ, qui est toujours présente et, par sa force et sa vertu, d'entamer la reconstruction de son édifice spirituel. On retrouve dans ce vocabulaire l'influence de Hugues de Saint-Victor et des victorins, une des sources d'inspiration principales de Simone dont il sera question plus en détail au prochain chapitre. En effet, dans le traité *De Archa Noe*, Hugues explique comment se guérir de maladies spirituelles en édifiant en soi une arche qui, telle celle de Noé, sera la demeure de Dieu. Dans le premier livre de ce traité, il affirme que la maladie spirituelle est un cœur fluctuant, instable et agité, dont la cause est l'amour du monde et le remède, l'amour de Dieu⁷⁶⁰. Un peu plus loin dans le même livre, il écrit que si l'on désire être en santé, il convient d'entrer dans l'arche, une arche devant être construite en soi, et y conduire son esprit pour y habiter⁷⁶¹. Sans entrer dans le détail de l'exégèse visuelle élaborée par Hugues, remarquons avec Patrice Sicard l'importance des exercices spirituels de *lectio* et de *meditatio* dans le

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 367 : « Quaeris, ut destructa reaedificem. Non sum architectus neque reparator dissipatarum aedum. Iactum in te permanet fundamentum, praeter quod aliud ponere nemo potest, quod est Christus Jesus (1 Cor 3,11). Tu igitur reaedifica, quod nosti esse dirutum. Tu melius nosti, ubi coepisti aedificata dissolvere, et usquequo a summis incipiens ad fundamenta destruendo descenderis. [...] Bene nosse te credo lapides virtuosos, quos tua voluntate improba removisti, et qui remanserunt fundati virtute. Gratias referas deo, quod divinum inconcusse permanet fundamentum, cuius virtute insurgit et stat omnis fortitudo parietum ».

⁷⁶⁰ *Hugo de Sancto Vitore De Archa Noe*, lib. 1, ch. 1, Patrice Sicard (éd.), *Corpus christianorum continuatio medievalis* 176, Turnhout, Brepols, 2001, p. 4 : « Ecce ostendimus morbum, cor fluctuans, cor instabile, cor inquietum, et causam morbi, amorem scilicet mundi, et remedium morbi, amorem Dei. Quibus necessario quartum adiungitur, adeptio remedii, scilicet qualiter possimus pertingere ad amorem Dei, sine quo cetera agnoscere aut parum aut nichil proderit ».

⁷⁶¹ *Ibid.*, ch. 3, p. 16 : « Si ergo saluari cupimus, oportet nos intrare hanc archam et, sicut supra dixi, hanc archam in nobis debemus facere, ut possimus intra nos in ea habitare. [...] Ad quod nobis tria principaliter consideranda sunt : primum, qualiter eam debeamus edificare in nobis ; secundum, qualiter eam debeamus intrare in nobis ; tertium, qualiter eam debeamus habitare in nobis. Sed ecce dum de una archa loqui proponimus, ita per consequentiam rerum ducitur mens nostra ».

processus d'élaboration exégétique qu'est la construction de l'arche⁷⁶². Dans ce contexte, il est bel et bien question d'exégèse et Simone Fidati conseille à Giovanni de bien choisir les matériaux évangéliques de la reconstruction :

Si une pierre est posée par dessus [l'édifice du Christ], pierre évidemment posée en raison de l'insensibilité de notre cœur, elle doit être enlevée. Et suivons le bon berger Notre-Seigneur Jésus-Christ dont la discipline, et non la mienne, redressera vers l'objectif de la béatitude céleste. Sa propre discipline enseignera en chemin ce en quoi consistent les manières d'agir pour la patrie [céleste]. L'Évangile est posé devant les yeux de notre cœur et contient les préceptes et conseils pour que nous sachions comment bien vivre. On y trouve les promesses, puisque nous voulons vivre de manière sainte. On y trouve les exemples, grâce auxquels nous sommes animés à le faire. La règle à laquelle tu as promis est là pour toi. Il te suffit d'honorer ce que tu as promis⁷⁶³.

Simone conseille donc à Giovanni de méditer les paroles évangéliques avec les yeux (spirituels) du cœur afin de bien comprendre leur sens et de discerner la bonne voie vers les vertus, la *via Christi*. Giovanni n'a cependant pas besoin d'un guide qui le dirige pas à pas, affect par affect, dans sa méditation, car il est un moine qui s'est voué à une règle. Même si pour Simone la vraie règle est la vie de Jésus, les vœux monastiques aident néanmoins à rester dans la bonne voie. Ainsi, lorsqu'il déclare au vallombrosain qu'il lui suffit d'honorer ce qu'il a promis, il sous-entend qu'il possède déjà les vertus de chasteté, pauvreté et obéissance, qui lui sont nécessaires pour le guider dans la reconstruction de son arche spirituelle. Néanmoins, tout comme Fidati lors de sa crise, Giovanni a besoin d'une direction, d'une aide thérapeutique qui soit en mesure de l'orienter vers la perfection évangélique, vers le bonheur spirituel.

⁷⁶² Patrice Sicard, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de formation arche de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, Brepols, 1993, p. 193-198. L'étude pionnière où est développé le concept d'exégèse visuelle est celle d'Anna C. Esmeijer, *Divina Quaternitas : A Preliminary Study in the Method and Application of Visual Exegesis*, Amsterdam, Gorcum, 1978.

⁷⁶³ *Epistolarium*, ep. 23, vol. 8, p. 368 : « Si lapis superpositus, videlicet nostri cordis duritia, praetollatur, et sequamur pastorem bonum nostrum dominum Jesum Christum, cuius non mea disciplina corrigit in finem supernae beatitudinis. Et disciplina sua ipsa docebit in via, quae sunt agenda pro patria. Antepositum est evangelium oculis cordis nostri continens praecepta et consilia, ut bene vivere sciamus. Habet et promissa, ut sancte vivere velimus. Habet et exempla, quibus animemur ad posse. Praesto est tibi quam promisisti regula. Sufficit tibi servare promissum ».

Jean de Salerne offre un autre exemple de « guérison spirituelle » dans la *Vita* :

Il arriva par exemple une fois où, par les prières de certains, il fut demandé par la famille et la mère, qu'il se rendit auprès d'une femme de magistrat de la ville de Sienne qui était tellement désespérée par la tristesse due au meurtre de son mari qu'elle ne voulait ni manger ni boire. Lui parlant en secret en présence de tous, elle fut soudainement changée en une autre femme. Rejetant les rituels des veuves, elle se mit ensuite à le suivre, conduisant sa vie selon sa doctrine et son conseil le plus sain.⁷⁶⁴

On retrouve encore une fois le contexte des violences communales et à quel point Simone est impliqué auprès de ses victimes. Toutefois, ce qui nous intéresse ici est le fonctionnement de la guérison spirituelle comme une conversion. En effet, si la première conversion est la base de la relation spirituelle entre le maître et ses disciples, il peut y avoir des moments où la conversion doit être renouvelée. Dans ce cas-ci, et par rapport à ce qu'on vient de voir au sujet de la tristesse, Simone Fidati guide sa fille en Christ dans une conversion émotionnelle qui la fait passer d'une tristesse mondaine à une tristesse salvatrice, il la remet sur la voie du bonheur. La technique de conversion, même si elle n'est pas explicitée, est la même : il s'agit d'un retournement des mouvements de l'âme afin qu'ils soient dirigés vers Dieu plutôt que vers les désirs charnels. Ainsi, la direction spirituelle comporte une forte composante thérapeutique en ce qu'elle pousse le disciple à mieux se connaître lui-même et à s'améliorer spirituellement. Dans le cas extrême d'une situation de dépression, le directeur est là pour rectifier les pensées et les émotions de manière à redonner au disciple une envie de vivre. Cet exemple montre aussi que la direction spirituelle est un exercice personnalisé, bien que les modèles de comportement proposés visent la mise en place d'une forme de vie commune, une *vita communis* d'où sont exclues

⁷⁶⁴ *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis da Cassia*, vol. 8, p. 592 : « Unde semel ad quandam de magistratibus civitatis Senarum quasi desperatam ex viri sui tristitia interfecti, ita ut nec comedere nec bibere volebat, precibus alicuius ipse rogatus a consanguineis atque matre accessit. Et coram omnibus illam alloquens in secreto subito mutata in alteram mulierem, spretis caeremoniis viduarum secuta est deinceps eum, vitam ducens secundum sanissimum eius consilium et doctrinam ».

toutes les volontés propres. Comme on l'a vu, la *communitas* est la solution au défaut originel de l'homme qui est de vivre selon son amour-propre. Ces exemples représentent donc bien ce qui a été abordé dans ce chapitre : la santé spirituelle est une question d'ordre affectif, car il s'agit d'orienter son âme vers l'amour de Dieu.

8.6 La *famiglia in cristo* de Simone Fidati

Afin de saisir la manière dont s'organisait la famille spirituelle de Simone Fidati, il convient de regarder ce qu'en dit son disciple Jean de Salerne dans la *Vita*. L'entrée dans la famille spirituelle de Fidati s'effectue après une conversion, conversion qui pouvait survenir lors d'un prêche. Ainsi, Jean offre une belle illustration de ce processus spirituel alors qu'il met en scène un auditeur qui se convertit à l'écoute d'un sermon de Simone :

Lorsqu'il était enfin arrivé sur les lieux, ayant pris en considération le peuple qui l'entourait, il annonçait l'Évangile avec tant de force selon la capacité de chacun, de sorte que tous ceux comprenant le message plus sagement par admiration et se frappant la poitrine par crainte, l'un s'adressait à l'autre en disant : « Malheur à moi, car toute cette prédication fut faite contre moi, et surtout je n'ai jamais autant vu en moi une telle misère ». Tous l'admiraient, mais tous n'étaient pas convertis. Plusieurs étaient terrifiés par le choc et, afin qu'ils fussent rendus dignes d'assumer la vie, ils aspiraient alors à la changer pour le mieux, se disposant entre ses mains tout entier comme des morts, convertis au Seigneur Jésus Christ⁷⁶⁵.

⁷⁶⁵ *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis da Cassia*, vol. 8, p. 592 : « Cum vera ad locum pervenerat praedicandi respecto semel populo circumquaque, secundum uniuscuiusque capacitatem tanta virtute evangelizabat, ut singuli sanius intelligentes admiratione timoreque sua pectora verberantes alter alterum affaretur dicentes : Vae mihi, quia omnis contra me haec praedicatio facta fuit, talem utique atque tantam in me miseriam numquam vidi. Omnes quidem mirabantur, sed non omnes convertebantur. Quam plures autem tremore perterriti, ut vitam percipere mererentur, mutare vitam in melius anhelabant, in eius manibus totos toteque velut mortuos se ponentes conversi ad dominum Jesum Christum ».

En plus de signifier un changement d'attitude face au monde et à Dieu, le phénomène de conversion doit être compris lui aussi comme un mouvement de l'âme. Il s'agit d'un retournement des pensées qui, d'abord dirigées vers les choses charnelles et mondaines, sont suspendues par l'admiration et la stupeur provoquée par la révélation du message divin et changent ensuite de direction (*con-vertere*) pour être réorientées vers les choses éternelles et célestes. Cela passe par une prise de conscience de ses défauts propres et par l'aveu d'un regret sincère. La pénitence est illustrée dans ce passage par le geste de frapper sur la poitrine, ce qui fait référence à la contrition du cœur — littéralement, l'action de broyer. Chacun de ces deux phénomènes, la conversion et la contrition, sont autant de scripts émotionnels dont nous verrons le détail au chapitre 10. Le succès de ces processus n'est pas garanti, il faut être sincère dans la démarche. C'est ce que veut dire Jean de Salerne lorsqu'il affirme que même si l'admiration frappait chacun, cela ne signifiait pas qu'ils étaient convertis pour autant ; il faut vouloir abandonner un mode de vie précédent et désirer adopter une nouvelle manière de vivre qui rapproche l'âme de Dieu. Une fois devenu converti, il importe pour le fidèle acquis à la cause de Fidati de soumettre sa volonté à l'obéissance des principes évangéliques, l'objectif étant de se libérer de tout ce qui constitue le *proprium* individuel. Il s'agit, comme le spécifie Jean de Salerne, d'une forme de « mort au monde » suivie d'une nouvelle naissance à l'image de la thématique du renouveau de l'homme⁷⁶⁶. Cette idée de nouvelle naissance est ainsi reprise littéralement par Jean qui désigne la conversion des fidèles de Fidati comme un « engendrement » :

⁷⁶⁶ La thématique du renouveau de l'homme en Christ est très fréquente chez Paul. Voici quelques exemples : « si, conformément à la vérité qui est en Jésus, c'est en lui que vous avez été instruits à vous dépouiller, eu égard à votre vie passée, du vieil homme qui se corrompt par les convoitises trompeuses, à être renouvelés dans l'esprit de votre intelligence, et à revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté que produit la vérité » (Éphésiens 4, 21-24) ; « Mais maintenant, nous avons été dégagés de la loi, étant morts à cette loi sous laquelle nous étions retenus, de sorte que nous servons dans un esprit nouveau, et non selon la lettre qui a vieilli » (Romains 7,6) ; « Ne vous conformez pas au siècle présent, mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable et parfait » (Romains 12,2).

Au moment où se présentaient des empêchements majeurs par nécessité, il passait toute la nuit à écrire et à destiner une trentaine et parfois même une quarantaine de lettres et réponses très rapides à ses dévots des deux sexes, lesquels il avait engendrés en Christ par des sermons et exemples évangéliques⁷⁶⁷.

Deux éléments déjà abordés ressortent de ce passage : d'une part, il y a la pratique épistolaire comme forme de direction spirituelle et, d'autre part, l'idée que Simone Fidati « engendre en Christ » sa famille spirituelle selon la formule de Paul 1 Corinthiens 4,15 : « puisque c'est moi qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Évangile ». Ainsi, toujours dans la *Vita*, Jean de Salerne identifie les femmes suivant les enseignements de Fidati comme ses *filiae in Christo*⁷⁶⁸. De plus, dans son prologue au *volgarizzamento* du *De gestis*, Jean affirme qu'il dédie ce texte aux *figliuole in Cristo* de Simone Fidati⁷⁶⁹. Toutefois, cette famille spirituelle ne comprend pas seulement des femmes et inclut aussi, par exemple, les enfants de Thomas Corsini, à qui Simone s'adresse ainsi :

Mes enfants, vous que j'enfante souvent, jusqu'à ce que le Christ soit formé dans vos esprits et que sa vie se manifeste dans votre chair mortelle. Le Christ est formé dans les esprits des hommes par la foi et son caractère (*character*) est imprimé par les vertus vivifiantes, jusqu'à ce que vos esprits se subordonnent sans mouvement à ses impressions. [...] C'est pourquoi vous, qui êtes encore d'âge tendre, pouvez être modelés selon la forme du Christ (*christiformis formabiles*)...⁷⁷⁰

⁷⁶⁷ *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis da Cassia*, vol. 8, p. 591 : « Tunc impedimenta maiora sibi saepius occurrebant ex necessario sibi tota nocte scribendis destinandisve triginta et quandoque quadraginta litteris citissime responsivis ad suos devotos utruisque sexus, quos in Christo evangelicis sermonibus et exemplis genuerat ».

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 594.

⁷⁶⁹ Nicola Mattioli, *Gli Evangelii del b. Simone da Cascia esposti in volgare...*, op. cit., p. 2.

⁷⁷⁰ *Epistolarium*, ep. 36, vol. 8, p. 440 : « Filioli mei, quos saepe parturio, donec formetur in mentibus vestris Christus et vita eius in vestra mortali carne moribus manifesta fiat. Formatur autem per fidem Christus in mentibus hominum et vivificativis virtutibus eius character imprimitur, dum irremote suis impressionibus substernuntur. [...] Proinde vos, quos adhuc tenera aetas fovet, qui christiformis formabiles estis ».

Encore ici, la formule est paulinienne : « Mes enfants, pour qui j'éprouve de nouveau les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que Christ soit formé en vous » (Galates 4,19)⁷⁷¹. Je laisse pour le moment de côté l'idée de christiformité puisqu'elle fera l'objet d'un chapitre dédié, mais il importe de noter que Simone voit dans l'adolescence le moment opportun pour *former* l'esprit des hommes. Ainsi, lorsqu'il « accouche » d'enfants en Christ, c'est qu'il réussit à leur inculquer un principe de vie évangélique qui est celui de l'imitation du Christ. Ainsi, dans la logique émotionnelle que nous venons de voir, on « naît en Christ » à partir du moment où notre esprit suit le modèle du Christ, où les mouvements de notre âme sont dirigés en fonction d'un idéal exprimé par la vie de Jésus. Comme on le verra en détail au cours des prochains chapitres, il s'agit de marquer le caractère christique, soit les vertus évangéliques, dans l'âme des fidèles. C'est là tout l'enjeu de la direction spirituelle car le père est responsable du bien-être spirituel de ses enfants⁷⁷². Il est, conformément aux enseignements de Basile de Césarée, l'œil qui veille sur chacun et s'assure que tous soient toujours sur la voie du salut.

8.7 Conclusion

Ce chapitre a servi à poser les fondations de ce qui suivra. L'anthropologie augustinienne de Simone Fidati est le fondement théorique qui permet de voir dans son activité pastorale une forme de thérapeutique, comprise comme traitement des maladies de l'âme. En effet, puisque l'objectif du directeur spirituel est de diriger l'âme de ses ouailles, cela implique d'orienter les mouvements de leurs âmes ; soit de régir leur activité émotionnelle. Afin d'être salubre, la direction émotionnelle des fidèles doit correspondre à des modèles de vérité que le pasteur, en tant que prédicateur et exégète, trouve dans la Bible. Ainsi, l'un des exercices principaux du

⁷⁷¹ En latin : « filioli mei quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis ».

⁷⁷² Aspect fondamental de la direction spirituelle chrétienne comme le fait remarquer Giovanni Filoramo dans « Introduzione », *op. cit.*, p. 25.

directeur spirituel est d'opérer des conversions, soit de réorienter des émotions négatives vers des émotions positives — à l'exemple du mouvement émotionnel qui fait passer de la mauvaise tristesse à la bonne tristesse, vers le bonheur — par le biais de figures littéraires comportant une dimension salvatrice, telle la parabole de la femme enceinte utilisée par Jésus. Comme le caractère psychologique de l'enseignement fidatien est proéminent, on a souvent considéré qu'il pratiquait une *théologie affective*⁷⁷³. Selon l'interprétation commune, la théologie affective, en tant que théologie basée sur l'expérience émotionnelle et sur la dévotion amoureuse à l'humanité du Christ, serait une composante importante de la pensée développée par l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin⁷⁷⁴. Théologie fondée sur l'*affectus* plutôt que l'*intellectus*, la théologie affective se distinguerait de la théologie scolastique en plaçant en son centre le primat de l'amour de Dieu. Toutefois, cette distinction est basée sur l'opposition anachronique entre raison et émotion, opposition qui n'a pas de prise dans l'anthropologie religieuse médiévale. En effet, dans la pensée médiévale, toute forme de connaissance vise un rapprochement avec la divinité, source ultime du savoir. Comme Dieu est amour, il y a une équivalence profonde entre connaissance et amour de Dieu, et ce, même chez les auteurs scolastiques. Sans vouloir remettre en cause la distinction bien réelle entre le style de théologie pratiquée dans les écoles et celle pratiquée par Simone Fidati, il convient de dépasser la fausse opposition entre une théologie affective et une théologie intellectuelle pour caractériser l'enseignement non scolastique. Ce n'est pas parce qu'une théologie est élaborée à l'école qu'elle est

⁷⁷³ Vittorino Grossi, « La teologia affectiva di tradizione agostiniana », *Lateranum*, 61, 1995, p. 177-187 ; et Raffaella Tortorelli, « I lineamenti della spiritualità dell'O. S. A. nel Medioevo : il beato Simone Fidati da Cascia », dans Perantonio Piatti et Raffaella Tortorelli (dir.), *Omnia religione moventur. Culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, Galatina, Congedo, 2006, p. 15-170. La notion pléonasmique de « pietas affectiva » est utilisée par Gino Ciolini, « Scrittori spirituali agostiniani dei secoli XIV e XV in Italia », dans *Sanctus Augustinus - Vitae spiritualis magister*, vol. 2, Rome, Analecta augustiniana, 1959, p. 339-387 (p. 343).

⁷⁷⁴ Eric L. Saak, *High Way to Heaven. op. cit.*, p. 365 ; et Martijn Schrama, « Theologia Affectiva. Traces of Monastic Theology in the Theological Prolegomena of Giles of Rome », *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie*, 57, 1996, p. 381-404.

moins affective que celle conçue au couvent⁷⁷⁵. Pour mieux qualifier l'enseignement de Simone, il importe alors de recourir à un concept qui implique plutôt une forme théologique non institutionnelle, une théologie dite « vernaculaire » comme on l'a vu au chapitre 5. À partir de là, tournons-nous maintenant vers la question de la transmission de son enseignement spirituel par le biais de la prédication.

⁷⁷⁵ Par exemple, un théologien séculier comme Henri de Gand considère que le degré ultime de la sagesse est la dégustation affective des objets connus de manière intellectuelle. Cf. Catherine Koenig-Pralong, *Le bon usage des savoirs...*, *op. cit.*, p. 86.

CHAPITRE IX

LE *DE GESTIS DOMINI SALVATORIS*, UNE ŒUVRE DE DIRECTION SPIRITUELLE ENTRE EXEGESE ET PREDICATION

L'objectif de ce chapitre est de mieux comprendre le fonctionnement du *De gestis Domini Salvatoris* du point de vue de la direction spirituelle. Il conviendra ainsi d'aborder le maniement de la méthode exégétique par Simone Fidati, soit comment, entre la technique de composition de sermons et leur réception par son public, il extrait un enseignement spirituel des Évangiles et l'organise afin qu'il soit plus facilement mémorisé. Cette méthode est largement inspirée de la *lectio divina* de tradition monastique et se distingue en de nombreux points de l'*ars praedicandi* mis en place par les scolastiques. Retracer le fondement rhétorique de l'exégèse fidatienne nous permettra de voir comment un savoir théologique est transféré à un public large, composé de gens à la littéracie limitée. En effet, aborder le *De gestis* sous l'angle de la rhétorique nous permettra de saisir en quoi son exégèse est utilisable autant dans le cadre de la prédication que de la méditation. En mettant l'accent sur le *movere* affectif de l'acte rhétorique⁷⁷⁶, il sera possible d'expliquer comment Simone Fidati orientait l'âme de ses fidèles selon des figures évangéliques.

Ce chapitre vise donc à démontrer qu'en raison de leur technique de composition, l'exégèse et la prédication sont les deux faces d'une même médaille. Pour ce faire, il conviendra en premier lieu d'aborder le mode de prédication privilégié par Simone Fidati qui se distingue des traditionnels *sermo modernus* et *sermo antiquus*. En deuxième lieu, un rapprochement entre la prédication et l'exercice

⁷⁷⁶ En amont, voir l'article de Carla Casagrande, « *Sermo affectuosus*. Passions et éloquence chrétienne », dans Peter Von Moos (dir.), *Zwischen Babel und Pfingsten...*, op. cit., p. 519-532.

de lecture spirituelle sera proposé sur la base de leur proximité avec l'activité exégétique. Il s'agira de voir comment fonctionne la pratique de l'exégèse et comment elle fait appel aux trois puissances de l'âme : l'intellect, la mémoire et la volonté. Au centre de cette démonstration se trouvera la notion de *figura*, comprise comme le message à retrouver au moment de la lecture et à transmettre lors de la prédication. Enfin, en troisième lieu, le rôle et les devoirs du prédicateur comme les conçoit Simone Fidati seront définis. En s'interrogeant sur la particularité de sa prédication, on en arrive à la conclusion que ses prêches visent à offrir une forme de lecture spirituelle contrôlée à un public n'ayant pas la capacité ou l'autorité d'interpréter les Écritures par lui-même. Tout d'abord, regardons en quoi le *De gestis* se prête à une telle analyse.

9.1 Le genre du *De gestis Domini Salvatoris*

Étant donnée sa perspective christocentrique, le *De gestis* se rapproche d'œuvres contemporaines similaires comme les *Meditationes vitae Christi* du franciscain Jean de Caulibus (rédigées entre 1336 et 1364). Ces textes font partie de la tradition des *vitae Christi*, dont le *Lignum vitae* de Bonaventure est sans contredit le texte inaugural⁷⁷⁷. Ce dernier a comme objectif de mettre en ordre les trois facultés augustinienne de l'âme que sont l'intellect, la mémoire et la volonté, dans une perspective méditative⁷⁷⁸. Dans son prologue au *De gestis*, Simone exprime une

⁷⁷⁷ Pour une étude récente du genre, voir Tobias A. Kemper, *Die Kreuzigung Christi : motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters*, Tübingen, Niemeyer, 2006.

⁷⁷⁸ *Lignum vitae*, prologus, 1, dans *Decem opuscula ad theologiam spectantia*, édition du Collège Saint-Bonaventure, Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1965, p. 137-180 (p. 137) : « Porro hujusmodi affectum et sensum is dumtaxat apud se vivaciter experiri meretur, qui Dominicæ passionis non immemor, nec ingratus, laborem, et dolorem, amoremque crucifixi Jesu, tanta memoriae vivacitate, tanto intellectus acumine, tanta voluntatis charitate considerat ». Cité par Cédric Giraud,

intention similaire, soit de vouloir parfaire par les exercices chrétiens l'intelligence, la mémoire, la volonté et l'action corporelle⁷⁷⁹. On remarque ici un ajout important : la mise en ordre des actions corporelles. Après tout, le titre de son œuvre est « Les *gestes* de notre Seigneur Sauveur », plaçant ainsi les actions du Christ au centre de son propos. La perspective de Simone est donc plus large que la méditation, car l'ordre de la vie spirituelle doit se refléter dans la vie en société. De fait, le *De gestis* diffère de la tradition des *vitae Christi* en ce qu'il est avant tout un commentaire exégétique alors que le récit de Bonaventure est purement narratif. Selon Cédric Giraud, cet accent mis sur la narration représente un tournant dans la tradition des textes méditatifs. Bien qu'il se base sur une tradition déjà séculaire, Bonaventure donne une nouvelle priorité à ce genre de texte : la *lectio divina*, soit la traditionnelle lecture de la Bible, voit son importance diminuer au profit de la lecture méditative de « manuels » résumant la matière biblique, une pratique plus axée sur la connaissance de soi⁷⁸⁰. Il s'agit d'une transformation car il n'est plus question de limiter la perfection contemplative à une élite de moines capable de méditer sur la vie du Christ à partir du seul matériau biblique. Grâce au support fourni par une narration imagée, l'exercice de la méditation est facilité et prend définitivement racine hors du monastère. Ce renouvellement de la spiritualité n'est cependant pas limité à l'Ordre franciscain. En effet, le frère augustin Michel de Massa (†1337) compose lui aussi une *vita Christi*⁷⁸¹. Ce texte serait d'ailleurs la source d'inspiration directe d'une autre

Cédric Giraud, *Spiritualité et histoire des textes entre Moyen Âge et époque moderne : genèse et fortune d'un corpus pseudépigraphe de méditations*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2016, p. 107, n. 285.

⁷⁷⁹ *De gestis, Prologus primus*, vol. 1, p. 4 : « Igitur primo christianice seu christiana exercitatione perficiemus intelligentiam, secundo memoriam, tertio voluntatem, deinde totam christianam corporeamque actionem ».

⁷⁸⁰ Cédric Giraud, *Spiritualité et histoire des textes...*, *op. cit.*, p. 115-116.

⁷⁸¹ Karl-Ernst Geith, « Die Vita Jesu Christi des Michael von Massa », *Augustiniana*, 38, 1988, p. 99-117; et Willigis Eckermann, « Angesicht und Gestalt Jesu in der Vita Christi des Michael von Massa († 1337) », *Augustiniana*, 60, 2010, p. 283-301.

vita Christi beaucoup plus populaire, celle du chartreux Ludolf de Saxe (†1378)⁷⁸². Il ne faut pas exclure une éventuelle influence de Michel sur Simone Fidati puisqu'il a été *definitor* pour la province augustine de Sienne entre 1332 et 1337, couvent fréquenté par le frère de Cascia au cours de ces années. Toutefois, le *De gestis* diffère de ce genre par son style et par son contenu. En effet, plutôt qu'une lecture chronologique de la vie du Christ, le texte de Simone propose une double lecture à la fois chronologique et thématique : un livre est dédié à Marie, un autre aux miracles et un autre encore aux vertus mises en œuvre par le Christ ; et ce bien que la trame générale de la narration soit bien chronologique, allant de l'Incarnation à la Résurrection. La division thématique s'explique notamment par le fait que la matière et la forme du *De gestis* sont directement tirées de sa prédication. Ainsi, elle convient mieux à l'établissement d'une continuité entre les sermons, généralement construits selon une logique thématique. Ce choix de composition témoigne également de la volonté de faire du *De gestis* un texte à visée didactique, soit un texte d'où il est possible d'extraire une *doctrina*. Pour discuter du genre du *De gestis*, il est encore une fois instructif de rapprocher Simone Fidati d'Ubertain de Casale, dont l'œuvre principale, l'*Arbor vitae*, comporte plusieurs ressemblances avec lui. En effet, il s'agit aussi d'un assemblage de textes de styles différents - entre les sermons issus de sa prédication, une méditation sur la Passion et un commentaire sur l'Apocalypse - centré sur la vie de Jésus-Christ. Ainsi, ces deux textes traitent le commentaire exégétique, la méditation et la prédication selon une même technique et dans une même perspective : l'impression de la figure du Christ dans l'âme du fidèle.

Ainsi, en parallèle à sa visée méditative, le style de l'exégèse fidatienne fait du *De gestis* une source doctrinale apte à être utilisée comme matière pour composer des sermons. C'est ce que montrent certains manuscrits identifiés en tant que recueils de

⁷⁸² Karl-Ernst Geith, « Ludolf von Sachsen und Michael von Massa zur Chronologie von Zwei Leben Jesu-Texten Geith », *Ons geestelijk erf*, 61, 1987, p. 304-336 et Walter Baier, « Michael von Massa OESA († 1337) - Autor einer Vita Christi : Kritik der Diskussion über ihre Zuordnung zur Vita Christi des Kartäusers Ludolf von Sachsen († 1378) », dans Adolar Zumkeller et Achim Krümmel (dir.), *Augustiniana : Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag*, Würzburg, Augustinus Verlag, 1994, p. 495-524.

sermones qui reprennent directement l'exégèse de Fidati⁷⁸³. De plus la division thématique du *De gestis* permet d'adapter son contenu exégétique au calendrier liturgique. C'est pour cette raison qu'un manuscrit du *De gestis* comme le BNCF II.I.312 contient en annexe des tables liturgiques qui identifient les moments de l'année où certains passages spécifiques doivent être prêchés. Tout cela montre bien à quel point cette œuvre a été conçue et utilisée pour la méditation comme pour la prédication.

9.2 Le *modus praedicandi* de Simone Fidati

Dans le recueil de la série *Typologie des sources du Moyen Âge occidental* dédié au sermon, ce genre littéraire est défini comme un discours oral basé sur un texte sacré et exprimé vocalement par un prédicateur à un auditoire afin de l'exhorter et de l'instruire au sujet des affaires de la foi et de la morale⁷⁸⁴. Bien que l'auteure de cette définition soit consciente que le sermon est un témoin *écrit* d'un genre d'abord oral, elle ne tire pas toutes les conséquences du fait que ce qui nous est parvenu comme sermon est toujours un texte composé en amont ou en aval de l'acte même dont il est un reflet⁷⁸⁵. Le fossé entre le sermon écrit et la performance oratoire est infranchissable pour l'historien, rendant cet aspect de la prédication irrémédiablement inaccessible. En effet, on s'entend généralement pour dire que la part orale de la prédication médiévale nous échappe à jamais⁷⁸⁶. Par conséquent, il convient de poser les distinctions suivantes : le mot latin *sermo* recoupe le *discours* selon le sens

⁷⁸³ Comme le Leipzig, Universitätsbibliothek 344 et le Oxford, Bodleian Library 20189.

⁷⁸⁴ Beverly M. Kienzle, « Introduction », dans Eadem (dir.), *The Sermon*, Turnout, Brepols, 2000, p. 143-174 (p. 151).

⁷⁸⁵ Michel Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Honoré Champion, 1976, p. 204-210.

⁷⁸⁶ Nicole Bériou, « Introduction », dans Nicole Bériou et Franco Morenzoni (dir.), *Prédication et liturgie...*, *op. cit.*, p. 7-22 (p. 15).

contemporain du terme, soit celui d'un propos suivi qui peut être écrit ou exprimé oralement, et qui sert à instruire ou à exhorter ; si le sermon fait référence au *contenu*, la prédication (*praedicere*) fait plutôt référence à la *forme* du discours. C'est pour cette raison qu'au Moyen Âge, le contenu du sermon, lorsqu'il est orthodoxe, pose moins problème que la forme qu'on lui donne ; d'où l'importance de la distinction entre *praedicatio* et *exhortatio* mise en lumière par Philippe Buc et Michel Lauwers, la première étant réservée à ceux qui possèdent l'office sacerdotal, la seconde étant ouverte à tous⁷⁸⁷. De plus, l'acte de *praedicere*, compris en tant qu'annonce orale de la bonne nouvelle, fait partie de l'office sacerdotal et se trouve intimement lié à la liturgie⁷⁸⁸. Dès lors, le sermon ne devient événement qu'à partir du moment où il est énoncé soit en prêche, soit en exhortation. Enfin, définir le sermon comme un discours *oral* a comme défaut d'évacuer complètement la notion de *sermo ad legendum*, à l'image des célèbres *Sermones super Cantica canticorum* de Bernard de Clairvaux⁷⁸⁹. La manière dont Fidati utilise le mot *sermo* concorde avec cette distinction. Dans le neuvième livre du *De gestis Domini Salvatoris*, il répertorie les *sermones* du Christ concernant les vertus, puis commente le *sermo* du Christ sur la montagne dans le dixième livre. De son point de vue, le sermon est la parole du Christ, parole qui nous a été transmise par les Évangiles. Le sermon du prédicateur est ainsi un travail exégétique visant à *traiter* les contenus bibliques afin d'en tirer un

⁷⁸⁷ Philippe Buc, « Vox clamantis in deserto ? Pierre le Chantre et la prédication laïque », *Revue Mabillon*, 4, 1993, p. 5-47 ; Michel Lauwers, « Praedication - Exhortatio. L'Église, la réforme et les laïcs (XI^e-XIII^e siècles) », dans *Idem* et Rosa Maria Dessi (dir.), *La parole du prédicateur, V^e-XV^e siècle*, Nice, Centre d'études médiévales de Nice, 1997, p. 187-232 ; et l'introduction incontournable sur la question : Rudolf Zeffass, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1974.

⁷⁸⁸ Augustine Thompson, « From texts to preaching : retrieving the medieval sermon as an event », dans Carolyn Muessig (dir.), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2002, p. 13-40 (p. 19) : « One result of the contrasts among diverse forms of preaching is a greater sense that sermons are simultaneously a ritual and a communication medium, and that even ritualized activities are a form of communication ». Pour une approche globale de la question, voir Nicole Bériou et Franco Morenzoni (dir.), *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2008.

⁷⁸⁹ Christopher John Holdsworth, « Were the Sermons of St. Bernard on The Song of Songs ever preached ? », dans Carolyn Muessig (dir.), *Medieval Monastic Preaching*, 1998, Leiden, Brill, p. 295-318.

enseignement et une compréhension, d'où la proximité lexicographique entre les termes *sermo*, *praedicare* et *tractare* étudiée par Christine Mohrmann⁷⁹⁰. Comme le *sermo* est d'abord parole évangélique, tout sermon composé par quelqu'un d'autre que Jésus est fondamentalement une exégèse, car il s'agit soit d'annoncer (*praedicare*) le message divin, soit d'exhorter à une vie morale basée sur des exemples bibliques. Leo Carruthers avance l'idée que depuis le début du christianisme, la proclamation du « sermo » qu'est le Nouveau Testament (la *predicatio* ou *kerygma* en grec) est au centre de la construction des communautés chrétiennes (orthodoxes comme hétérodoxes)⁷⁹¹. C'est la mission que se donne Simone Fidati : annoncer par la prédication un contenu, le sermon, qui reprend ce qui a été annoncé par le Christ. Le sermon est donc avant tout un discours qui vise à inculquer des façons de faire et de penser à mettre en commun au sein de la communauté qu'est, littéralement, *l'eccllesia*.

Si l'étude de l'art, ou des techniques, du sermon offre une bonne image de la prédication universitaire⁷⁹², la réalité du prédicateur populaire est toutefois plus difficile à pénétrer⁷⁹³. En effet, dans son étude de l'exceptionnel corpus que constituent les *Reportationes* de la prédication populaire de Giordano da Pisa, soit la transcription de sermons prononcés publiquement à Florence par ce prêcheur dominicain au tout début du XIV^e siècle, Carlo Delcorno montre que tout en utilisant des techniques répertoriées dans les *Artes*, la prédication populaire possède une

⁷⁹⁰ Christine Mohrmann, « Praedicare, tractare, sermo, Essai sur la terminologie de la prédication chrétienne », *La Maison-Dieu*, 39, 1954, p. 97-107.

⁷⁹¹ Leo Carruthers, « The Word Made Flesh : Preaching and Community from the Apostolic to the Late Middle Ages », dans Georgiana Donavin (dir.), *Speculum Sermonis: Interdisciplinary Reflections on the Medieval Sermon*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 3-27.

⁷⁹² Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, tome 1, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998 ; et Louis-Jacques Bataillon, « Approaches to the study of medieval sermons », *Leeds Studies in English*, 11, 1980, p. 19-35 (p. 21-22).

⁷⁹³ David L. D'Avray, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 242 : « The artes praedicandi can take us a long way, but they can also be an inadequate and misleading guide precisely because most men are very imperfectly aware of the own calculi [mode] of thought ». Charland dit dans ses éditions que les traités de Thomas Waley et de Robert de Basevorn, ainsi que les autres traités du même genre, sont principalement dédiés à la composition de sermons savants à prononcer à l'Université ; ce n'est qu'incidemment qu'ils abordent le sujet du sermon adressé au peuple. cf. Thomas-Marie Charland, *Artes praedicandi...*, *op. cit.*, p. 110.

importante flexibilité par rapport à celles-ci et que ses méthodes dépassent les prescriptions des manuels⁷⁹⁴. Ainsi, entre l'étude de recueils de sermons-modèles, composés en amont de la prédication, et l'étude du *De gestis*, composé en aval, il y a peu de différence puisque dans les deux cas, c'est le contenu qui est l'objet de l'analyse.

On retrouve néanmoins un indice quant au style de Simone Fidati dans un texte sur l'art de prêcher rédigé par le dominicain anglais Thomas Waleys. Exact contemporain de Fidati, ce maître de théologie d'Oxford a passé plusieurs années en Italie, notamment à Arezzo en Toscane⁷⁹⁵, avant de revenir en Angleterre en 1342 et d'écrire son *De modo componendi sermones*. Dans un passage révélateur, il explique qu'il a souvent entendu en Italie des prêches populaires faits selon l'antique art de la prédication, comme les pères de l'Église le faisaient dans leurs homélies⁷⁹⁶. Il précise que ce mode de prédication se base sur l'exposition de l'Évangile entier et non sur un seul *thema*, comme le font les prédicateurs modernes. Reprenant cette constatation, Delcorno affirme que la prédication augustinienne, dont Fidati serait un représentant fidèle, représentait un renouvellement du style homilétique du *sermo antiquus*⁷⁹⁷. Il est cependant difficile de caractériser la prédication fidatienne selon la classification traditionnelle, entre *sermo modernus* et *sermo antiquus*⁷⁹⁸. Si les instructions

⁷⁹⁴ Carlo Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antiqua predicazione volgare*, op.cit., p. 108-111 et 233-237.

⁷⁹⁵ Thomas Kaeppli, *Le procès contre Thomas Waleys*, Rome, Istituto domenicano storico, 1936, p. 241.

⁷⁹⁶ Thomas Waleys *De modo componendi sermones*, dans Thomas-Marie Charland (éd.), *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Ottawa, Institut d'études médiévales, 1936, p. 344 : « Licet autem sic accipiatur thema breve, quando praedicatur clero, tamen, in aliquibus partibus, puta in Italia, communiter, quando praedicatur non clero sed populo, non accipitur breve thema, sed totum evangelium quod legitur in missa accipitur pro themate, et totum exponitur, et in ejus expositione multa pulchra et devota dicuntur. Et, meo judicio, iste modus praedicandi populo non solum est facilius ipsi praedicatori, sed etiam utilior auditori inter omnes modos praedicandi. Et iste fuit antiquus modus praedicandi sanctorum, ut patet in eorum homeliis ».

⁷⁹⁷ Carlo Delcorno, « La predicazione agostiniana (sec. XIII-XV) », dans *Gli agostiniani a Venezia e la chiesa di s. Stefano. Atti della giornata di studio nel V centenario della dedicazione della chiesa di santo Stefano Venezia 10 novembre 1995*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 1997, p. 87-108.

contenues dans les *artes praedicandi* sont plutôt associées à ce qui est nommé *sermo modernus*, un sermon de type universitaire et largement inspiré de la méthode scolastique, le *sermo antiquus*, plus proche de l'homélie patristique, serait quant à lui le résultat de la méthode exposée dans le *De doctrina christiana* d'Augustin et dans la *Regula pastoralis* de Grégoire le Grand. Fort heureusement, Fidati nous fournit une indication importante dans son prologue, au moment où il explique sa manière de commenter l'Évangile :

Plusieurs choses sont dites dans l'Évangile, l'une pouvant être comprise selon un certain sens, l'autre dans un autre, une autre encore dans les deux en même temps. Moi, cependant, toujours vigilant quant à la simplicité évangélique, j'ai veillé, de manière nouvelle, à éviter autant le mode d'extraction du sens des Écritures propre aux anciens, qui ont plutôt cherché à dissenter sur l'écrit d'un seul des évangélistes, que celui des modernes, qui ont divisé l'écrit des évangélistes pour en faire des significations à déclamer et qui ont mis sous forme de « questions » la pureté et la vérité évangélique, en semblant souvent s'écarter de cette compréhension simple de l'Évangile. Pour ma part, me tournant de manière nouvelle à la vérité des dits apostoliques, ne voulant pas, à l'instar d'Ève qui a été séduite par l'astuce du serpent, que soient corrompus nos sens loin de la simplicité qui est en Jésus-Christ, je me suis disposé à déclarer tout le corpus évangélique aux mineurs (*minoribus*), selon le mode le plus simple et le plus souple. L'ordre du commentaire suivra donc cette façon de faire la plus haute.⁷⁹⁹

⁷⁹⁸ Il est difficile de classer Simone Fidati au sein d'une école d'exégèse, à l'image de ce que fait Beryl Smalley avec Pierre le Chantre et l'école biblique-morale, cf. Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre-Dame, University of Notre Dame Press, 1964 [1941]. De plus, le fait que Fidati refuse de distinguer et questionner le contenu biblique ne l'empêche pas de différencier les sens de l'écriture. Toutefois, conformément à ce qu'en dit Henri de Lubac, il reconnaît d'abord la différence entre le sens littéral (l'histoire) et le sens spirituel ou mystique (l'interprétation), ensuite seulement il différencie le second entre les sens allégorique, tropologique et anagogique. Cf. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, tome 1, Paris, Aubier, 1959, p. 305.

⁷⁹⁹ *De gestis, Prologus*, vol. 1, p. 5-6 : « Multi locuti sunt in evangelio, aliqui in uno sensu, aliqui plus in alio, aliqui in utroque. Ego autem novissime vigilans simplicitati evangelicae studui in modo tractandi devitare antiquos, qui tantum unius evangelistarum scriptionem optime disserere curaverunt, et modernos, qui evangelistarum inscriptionem ad declarandum assumentes diviserunt et in quaestionibus veritatem et puritatem evangelicam posuerunt, ut saepe videatur ab illa simplici evangelii intelligentia fuisse recessus. Ego autem quasi novissime advertens apostolicum dictimi veritus, ne sicut serpens seduxit Evam astutia sua, ita ne corrumpantur sensus nostri a simplicitate, quae est in Christo (2 Cor 1 1,3) Jesu, disposui iuxta simpliciore et molliorem modum minoribus totum corpus evangelicum declarare. In quo negotio praestante altissimo iste servabitur ordo ».

On voit bien ici comment Simone Fidati a recours à une distinction associée aux sermons pour expliquer sa méthode exégétique, ce qui implique une continuité entre exégèse et prédication, sur laquelle nous reviendrons. Il se distingue donc de l'exégèse moderne, trop liée à la méthode scolastique du questionnement, comme de l'ancienne, qui divise les Écritures selon les évangélistes. Plutôt, il opte pour une méthode *novissime* : un *modo simplice*, soit une approche unitaire du message évangélique dans laquelle il évite de multiplier les interprétations. Au lieu de construire son commentaire sur la base d'un « thema », soit un verset unique, comme le fait le *sermo modernus* ou de le construire à partir d'une péricope entière comme le fait le *sermo antiquus* avec l'homélie, Fidati approche les épisodes de la vie du Christ indépendamment du fait qu'ils soient transmis par un seul verset ou par plusieurs, qu'ils proviennent d'un seul ou de plusieurs évangélistes. Bien que Simone revendique une innovation exégétique, il convient de rappeler que le commentaire unitaire des Évangiles est une pratique fort répandue, notamment depuis la rédaction de l'*Unum ex quatuor* de Zacharie de Besançon au XII^e siècle⁸⁰⁰. Il s'agit d'une volumineuse *expositio* commentant à l'aide de citations patristiques le *Diatessaron* de Tatien, une *concordia* où les quatre Évangiles sont harmonisés en un texte continu. Le succès de l'*Unum ex quatuor* est indéniable si l'on se fie au nombre imposant de manuscrits qui le transmettent (plus de 100) et la diversité de leurs provenances (de l'Angleterre au Mont-Cassin, de la Bohême au Portugal). Toutefois, à la différence de Zacharie qui enchaîne les citations patristiques, le commentaire de Simone peut être jugé plus original en ce qu'il prétend ne pas avoir utilisé d'autres autorités que la Bible. En ce sens, Fidati s'inspire du style de Bonaventure, qui lui non plus ne cite aucune autre source que la Bible dans son *Lignum vitae*.

⁸⁰⁰ Bernard de Vregille, « Notes sur la vie et l'œuvre de Zacharie de Besançon », *Analecta Praemonstratensia*, 41, 1965, p. 293-309 ; sur la tradition du Diatessaron de Tatien, voir Ulrich B. Schmid, *Unum ex quattuor : eine Geschichte der lateinischen Tatianüberlieferung*, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 2005. Sur cette question chez Simone, voir Willigis Eckermann, « Die Harmonisierungstendenzen im Evangelienkommentar des Simon Fidati von Cascia OESA (ca. 1295-1348) », dans Christoph Burger, August den Hollander et Ulrich Schmid (dir.), *Evangelienharmonien des Mittelalters*, Assen, Van Gorcum, 2004, p. 111-122.

Afin d'illustrer la particularité du *De gestis* quant au style de son exégèse, il convient de faire une comparaison avec celui de l'*Arbor vitae* nous permettant de mesurer le décalage entre le style de Simone et celui d'Ubertain. Prenons comme exemple leur traitement de la fatigue du Christ (« Jésus, fatigué du voyage, était assis au bord du puits », Jean 4,6). Fidati commence par expliquer que cette fatigue, une *passio* du corps, relève de la part humaine de Jésus, alors que sa forme divine est impassible⁸⁰¹. Comme nous le verrons en détail au chapitre 11, les passions de la forme humaine du Christ servent avant tout à montrer un exemple. Ainsi, la fatigue du Christ invite les chrétiens à endurer les passions corporelles, s'ils veulent être béatifiés dans leur corps⁸⁰². À ses yeux, les douleurs sont nécessaires au salut car le Christ a souffert pour le salut des hommes. De son côté, Ubertain est beaucoup plus « historique », c'est-à-dire qu'il expose les raisons expliquant la fatigue de Jésus. Il commence donc par mentionner le fait qu'il se déplaçait à pied et non à cheval (chose aussi évoquée par Simone, mais dans un second temps seulement). Par la suite, il convoque une série d'autorités patristiques — Origène, Jean Chrysostome, Ambroise, Jérôme, Augustin, Eusèbe, Grégoire, Bède et Bernard — afin d'établir si Jésus portait des souliers ou non (« *utrum nudis pedibus vel calciamentis incederet* »⁸⁰³). Après avoir conclu par la négative, il établit une série de divisions et de distinctions énumérant les raisons de la fatigue christique, à partir de quatre actions faites en Samarie : le voyage, le regroupement des fidèles, l'enseignement et la prédication. Cela l'amène à mettre en avant l'extrême pauvreté des moyens de Jésus pour mener à bien sa mission, ce qui lui donne l'occasion d'évoquer François d'Assise, au sujet duquel il entame une longue digression. Outre le recours aux autorités, le traitement

⁸⁰¹ *De gestis, Quartus liber De vita Christi*, ch. 24, vol. 2, p. 135 : « Pro forma servi dicitur, quod fatigatus erat et quod sedebat. Forma dei omnino infatigabilis et impassibilis est ».

⁸⁰² *Ibid.*, p. 136 : « Etsi speramus in corpore beatificari, expedit secundum decentiam iuris, quod toleremus in corpore passionem ».

⁸⁰³ Ubertain de Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, Charles T. Davis (éd.), Torino, Bottega d'Erasmus, 1961, p. 179a.

que fait Ubertain du verset de Jean 4,6 montre plusieurs facettes de différenciation avec celui de Simone. D'abord, l'importance de l'explication historique, dimension caractéristique des *vitae Christi*⁸⁰⁴, passe en second plan chez Fidati, ce dernier préférant mettre l'emphase sur la leçon morale, pédagogique, du verset. Dans un deuxième temps, il convient de remarquer l'importance des distinctions, qui rapproche Ubertain du *sermo modernus*. C'est à partir de celles-ci que Marina Soriani Innocenti identifie des lieux à l'intérieur de l'*Arbor vitae* où Ubertain suit le mode du sermon scolastique⁸⁰⁵. Bien qu'il arrive parfois à Simone de faire des divisions, il a plutôt l'habitude d'identifier une seule leçon morale à retirer d'un épisode de la vie du Christ. C'est seulement une fois la morale identifiée qu'il lui donne une profondeur exégétique en la raccordant à des passages tirés soit de l'Ancien Testament, soit des Actes des Apôtres et des Épîtres de Paul. C'est ce en quoi consiste sa méthode *simplice*. De fait, en comparant sa façon de faire à celle d'Ubertain, plus commune, sa prétention à faire quelque chose de « novissime » n'est peut-être pas si exagérée. Enfin, une dernière différence entre l'*Arbor vitae* et le *De gestis* réside dans la nature intensément polémique du premier et alors que Simone affirme explicitement ne pas avoir cette intention⁸⁰⁶.

Œuvre didactique alliant doctrine et méditation, le *De gestis* offre un accès à la perfection évangélique à un public plus large que celui des monastères (les *minores* ciblés dans le prologue). En effet, ce qui intéresse Simone est moins la *vita Christi*

⁸⁰⁴ En effet, dans les *Meditationes vitae Christi*, l'auteur justifie la fatigue de Jésus en indiquant qu'il avait parcouru plus de soixante-dix bornes : « que via est septuaginta miliarium et amplius ut pluries tibi dixi, et transiret per Samariam, fatigatus est ex itinere », cf. *Iohannes de Caulibus Meditationes vite Christi olim S. bonaventuro attributae*, ch. 31, Mary Stallings-Taney (éd.), *Corpus christianorum continuatio medievalis* 153, Turnout, Brepols, 1997, p. 120.

⁸⁰⁵ Marina Soriani Innocenti « Ubertino da Casale, 'fervens praedicator evangelicae veritatis' », dans *Ubertino da Casale : atti del XLI Convegno internazionale...*, *op. cit.*, p. 94.

⁸⁰⁶ *De gestis, Prologus primus*, vol. 1, p. 4 : « non curabimus contraria haereticae ponere seu refellere, sed tantum quae sunt utilia et necessaria ad salutem asserere ». Quant à Ubertain, Marina Soriani Innocenti remarque à quel point il est porté à toujours dénoncer et accuser l'Église institutionnelle, cf. « Ubertino da Casale... », dans *Ubertino da Casale : atti del XLI Convegno internazionale...*, *op. cit.*, p. 83-112 (p. 108).

que la *vita christiana*, soit la manière de vivre selon le Christ⁸⁰⁷. D'où l'importance qu'il accorde au message moral plutôt qu'à l'explication historique. Enfin, à la différence de l'*Arbor vitae*, il est difficile d'associer le *modus tractandi* de Simone Fidati à un style caractérisé par le *sermo modernus* ou encore, à l'inverse, d'en faire une mise en récit méditative à l'image du *Lignum vitae*. Il est véritablement à mi-chemin entre le genre narratif de la *vita Christi* et celui de l'exégèse traditionnelle, la *lectio divina*.

9.3 Exégèse et lecture spirituelle

La relation entre exégèse et prédication a entre autres été mise en lumière par Louis-Jacques Bataillon⁸⁰⁸. Suivant l'invitation du premier à étudier côte à côte les commentaires exégétiques et les sermons en milieu universitaire, le second a cherché à savoir si l'objectif de toute exégèse n'était pas la prédication. Pour Gilbert Dahan, la réponse à cette question est sans équivoque : non⁸⁰⁹. Sa justification, dont les nuances ne sont pas rendues ici, passe par le fait que, d'une part, le commentaire exégétique peut aussi servir à des fins de méditation personnelle, notamment en contexte monastique, et que, d'autre part, le type d'exégèse contenu dans les sermons est différent de celui des commentaires. Gilbert Dahan établit donc une séparation entre les sens littéral et allégorique, qui relèvent de l'exégèse proprement dite (l'explication et l'interprétation de la Bible), et les sens tropologiques et analogiques, qui sont le prolongement de l'exégèse vers la prédication (l'application du contenu biblique). Il distingue ainsi la fonction méditative de la fonction morale d'un texte commenté. Si les considérations de Gilbert Dahan peuvent très bien s'appliquer au contexte

⁸⁰⁷ Il est intéressant de noter que quinze des quarante-deux manuscrits du *De gestis* recensés par Willigis Eckermann sont intitulés *De vita christiana*.

⁸⁰⁸ Louis-Jacques Bataillon, « De la *lectio* à la *praedicatio*. Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle », *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, 70, 1986, p. 559-75.

⁸⁰⁹ Gilbert Dahan, « Exégèse et prédication au Moyen Âge. Hommage au P. Louis-Jacques Bataillon, o.p. », *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, 92, 2011, p. 557-579.

universitaire où la part méditative relève plutôt de la spéculation intellectuelle, dès lors qu'on sort de cet environnement spécifique, les classifications et distinctions perdent leur sens. Dans la pratique, la méditation sert à mieux comprendre le message divin afin de mieux progresser sur la voie morale. En contraste avec Gilbert Dahan, qui pose la question de la continuité entre exégèse et prédication, il convient de reprendre la question première de L.-J. Bataillon, qui est celle de la continuité entre *lectio* et *praedicatio*, et la sortir du contexte scolastique pour en faire une question de théologie vernaculaire. Afin de retrouver la manière de composer un sermon au peuple, il convient d'élargir l'angle d'approche et de s'intéresser à la technique exégétique en général, soit l'art rhétorique et la *lectio*. Il est ainsi possible d'affirmer que l'exégèse est bien l'objectif de toute *lectio*, laquelle est intrinsèquement liée à l'activité de méditation, et mène soit à la prédication (la vie active), soit à la contemplation (la vie contemplative).

Plus que la simple lecture, la *lectio* est la compréhension profonde d'un message (le plus souvent écrit). Ensuite, la *meditatio/disputatio* en est l'interprétation et la *praedicatio/contemplatio* en est l'application. Cela est la base du travail monastique qui a été repris et adapté à l'univers scolaire lors de la mise en place des universités et de la méthode scolastique. La lecture spirituelle, qui s'inscrit dans une longue tradition de lecture monastique, reste néanmoins très pratiquée sur l'ensemble de la période médiévale et même au-delà, comme en témoigne l'importance quantitative du corpus de textes méditatifs étudié par Cédric Giraud⁸¹⁰. L'idée de la *lectio* comme méthode d'investigation d'un texte est notamment articulée par Hugues de Saint-Victor, auteur du *Didascalicon*, un guide de lecture très important dans les milieux intellectuels médiévaux. Afin d'exprimer au mieux ce qu'est la *lectio* chez Hugues, il convient de laisser la parole au grand spécialiste du victorin, Dominique Poirel :

On voit donc que, chez [Hugues], il y dans la *lectio* bien plus que la simple lecture, au sens où nous l'entendons. Lire c'est apprendre, lire c'est diviser,

⁸¹⁰ Cédric Giraud, *Spiritualité et histoire des textes...*, *op. cit.*

mais c'est aussi relier ce qui a été ainsi distingué ; c'est regarder le monde en tâchant de découvrir la trame invisible qui relie tous ses éléments et fait d'eux, comme Hugues l'écrit dans le *De tribus diebus*, un livre unique qui a Dieu pour auteur : « Tout cet univers visible est pareil à un livre écrit du doigt de Dieu, c'est-à-dire créé par la force divine, et chaque créature est comme un caractère (*figura*), non pas imaginé au goût des hommes, mais établi selon le choix de Dieu pour manifester et, pour ainsi dire, signifier d'une certaine manière sa sagesse invisible »⁸¹¹. Le sage véritable selon Hugues est au contraire celui qui sait lire, c'est-à-dire selon l'étymologie, « recueillir » : il sait rassembler les lettres en mots, les mots en phrase et les phrases en texte ; en d'autres termes il est celui qui sait, en contemplant la création, y découvrir un ordre, une harmonie, un sens et un message divin, adressé à l'homme⁸¹².

La lecture authentique consiste donc à rassembler la matière lue et distinguée par le lecteur afin de découvrir un ordre aux choses. Cette matière se retrouve notamment dans les *figurae*, qu'on doit interpréter afin de saisir le message profond d'un texte. Hugues affirme que ces figures, authentiques car directement créées par Dieu, se retrouvent autant dans le monde visible que dans la Bible. Le monde physique étant l'œuvre de Dieu, il doit être interprété comme on interprète la Bible ; on lit donc la figure du monde comme on lit les figures bibliques. La *figura* est ainsi l'élément clé de la définition du *lector*, qui se distingue du *legens* lisant sans interpréter les figures. En continuité avec cette définition, Simone Fidati demande que le *lector verus* comprenne ce qui est signifié par la parole divine. Commentant le verset 4.12 du *Cantique des cantiques* « hortus conclusus, fons signatus », il déclare que : « le vrai lecteur comprend que la fontaine scellée [du sceau divin] est dans le jardin et que cette fontaine est la largesse divine et son abondance. [...] Et comme toute chose est scellée pour ne pas être confondue avec d'autres, elle doit être distinguée afin qu'on

⁸¹¹ *Hugonis de Sancto Victore De tribus diebus*, dans Dominique Poirel (éd.), *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 177*, t. II, Turnhout, Brepols, 2002, p. 9 : « Uniuersus enim mundus iste sensilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est uirtute diuina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt, non humano placito inuentae, sed diuino arbitrio institutae ad manifestandam et quasi quodammodo significandam inuisibilem Dei sapientiam ».

⁸¹² Dominique Poirel, « *Prudens lector*. La pratique des livres et de la lecture selon Hugues de Saint-Victor », *Cahiers de recherches médiévales*, 17, 2009, 209-226 (p. 218-219).

soit sauvé. Vois l'allégorie, vois, toi qui lis, les mystères des mœurs »⁸¹³. On discerne ici le *lector* au travail : il doit lire les figures dans l'allégorie, dans le mystère, afin de distinguer la voie du salut cachée dans la création divine. De fait, l'interprétation doit mener à une pratique afin d'être utile au salut.

9.3.1 *Compositio figurae*

Pour définir ce qu'est une *figura*, il importe de se référer à l'étude fondatrice du philologue allemand Erich Auerbach justement intitulé « *Figura* », où il retrace le parcours sémantique du lemme chez les auteurs classiques ainsi que chez les premiers auteurs chrétiens⁸¹⁴. Il y suggère que *figura* passe d'une signification générale liée à « constitution », « aspect » ou « formation » chez les auteurs païens, à une signification plus prophétique chez les chrétiens. En effet, chez eux c'est *forma* qui absorbe la signification classique de *figura*⁸¹⁵. Dans ses épîtres aux Corinthiens (1 Cor. 10, 11), Paul l'apôtre dit : « Ces choses leur sont arrivées pour servir d'exemples (*haec autem omnia in figura contingebant*), et elles ont été écrites pour notre instruction, à nous qui sommes parvenus à la fin des siècles »⁸¹⁶. On comprend donc que les figures, qui sont inscrites (*scripta sunt*) dans la Bible, requièrent une interprétation spirituelle orientée vers un accomplissement historique, car c'est par celles-ci que la vérité se fait histoire. Auerbach distingue ensuite la *figura* de l'*historia* : *historia*, tout comme *littera*, désigne le sens littéral, soit l'événement raconté, alors que la *figura* renvoie plutôt à l'accomplissement à venir, dissimulé dans

⁸¹³ *De gestis, Tredecimus liber De passione et morte Iesu Christi*, ch. 33, vol. 6, p. 81 : « Lector verus intelligit fontem signatum esse in horto, non extra, fons iste divina largitas seu redundantia est. [...] Nam ideo cuncta signantur, ne confundantur cum ceteris et ut discernantur a ceteris atque ut salva fiant. Vide allegorica, vide, qui legis, morum mysteria ».

⁸¹⁴ Erich Auerbach, *Figura*, Paris, Belin, 1993 [d'abord publié en allemand sous le même titre en 1938].

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁸¹⁶ En latin : *haec autem omnia in figura contingebant illis scripta sunt autem ad correptionem nostram in quos fines saeculorum devenerunt*.

l'événement. Il s'agit du « sens mystique », du sens caché. Comme cet accomplissement est lui-même vérité, *figura* est ainsi un terme annonciateur entre *littera-historia* et *veritas*⁸¹⁷ : Josué est la figure, Jésus l'histoire et le Christ la vérité. La figure est donc ce qu'on interprète entre l'acte lui-même (la *gesta* historique) et la vérité à découvrir. De plus, même si *figura* peut recouper le terme *imago*, l'image a plutôt un sens d'imitation, de portrait : l'homme est créé *ad imaginem Dei*. Enfin, Erich Auerbach distingue *figura* de *symbolum* : le symbole détient une puissance magique qui le rend efficace dans l'immédiat, il est fondé dans l'actuel tandis que la *figura* est ancrée dans une histoire, dans une longue durée⁸¹⁸. On retrouve cette idée chez Simone Fidati lorsqu'il commente le même verset paulinien :

« Toutes ces choses leur sont arrivées en figure », ces choses qui se sont déroulées sous l'Ancien Testament. Leurs vérités nous sont présentées de manière explicite à nous militant sous le Nouveau Testament. Alors que le testament était caché sous un voile, ce que Moïse a montré en portant lui-même un voile sur son visage nous est maintenant révélé puisque nous progressons vers le Christ. [...] Il convient alors que le scribe averti établisse la foi dans l'auditoire en fonction de l'Ancien et du Nouveau Testament comme si l'induction de leurs [enseignements] soit ainsi célébrée à partir du signe vers le signifié, du superficiel au plus profond, de l'ombre vers la solidité, de la figure vers la vérité, du discours au sens du discours, de la lettre à l'intelligence de la clarté⁸¹⁹.

Ce qui étonne dans ce passage est l'idée qu'un scribe, celui qui écrit, établit la foi chez ceux qui écoutent. Comment expliquer cette combinaison entre écriture et audition ? Fondamentalement, la composition d'une figure est une technique tirée de l'art oratoire. En effet, la figure *dit quelque chose* sur le plan rhétorique, elle transmet une

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁸¹⁹ *De gestis, Sextus liber De parabolis*, ch. 9, vol. 3, p. 67 : « Omnia enim in figura contingebant illis (1 Cor 10,11), qui debebant sub veteri testamento, nobis autem sub novo militantibus veritates explicite apponuntur. Sub velamine vestus testamentum erat, ad cuius ostensionem Moyses velamen gestabat in facie, a nobis vero velamen ablatum est (2 Cor 3,14.16), quoniam transimus ad Christum. Expedit quidem scribae sollerti ex novo et veteri (Mt 13,52) in auditoribus fidem astruere, velut si sic eorum celebraretur inductio ex signo ad signatum, ex cortice ad medullam, ex umbra ad soliditatem, ex figura ad veritatem, ex sermone ad sensum, ex littera ad intelligentiam claritatis ».

vérité liée à une composition. En effet, l'aspect rhétorique de la figure, la *figura dicendi* cicéronienne qui engage le style de composition, ne disparaît pas avec l'arrivée de la *figura* prophétique : c'est la *compositio* de la figure qui permet sa compréhension, son interprétation et sa mémorisation. Comme le fait remarquer Dominique Poirel, le mot *lectio* est construit à partir du verbe *legere*, qui veut signifier à l'origine « recueillir ». Pour Mary Carruthers, il renvoie donc naturellement à la procédure mnémonique de *recollectio*⁸²⁰. C'est pour cela que dans la *Rhétorique à Herennius*, texte attribué par les médiévaux à Cicéron, l'*ars memoriae* est intégré à l'art rhétorique. Le livre 3 du pseudo-Cicéron est d'ailleurs fondamental pour comprendre la méthode de lecture spirituelle. Il y distingue deux formes de mémoire : une naturelle, qui naît en même temps que la pensée, et une artificielle, qui doit être induite (*inductio*) par une forme d'entraînement (*ratio praeceptionis*) consistant en une construction figurative de lieux (*loci*) et d'images (*imagines*)⁸²¹. Les lieux sont des petites unités mémorielles facilement reconnaissables par la mémoire naturelle et les images sont des sortes de formes (*sunt formae quaedam*) qui doivent constituer un lieu (*in locis imagines constituere*)⁸²². Le pseudo-Cicéron précise que ce travail rhétorico-mnémonique de découverte de lieux (*inventio*) doit préférablement être effectué dans la solitude afin de pouvoir rester concentré et de conserver les figures complètes des images dans son esprit (*conservat integras simulacrorum figuras*)⁸²³. Dans ce contexte, le terme *figura* dénote une composition d'images, les contours d'une mémorisation : *figura* étant utilisé dans le sens du *skhêma* grec. Sans que ce soit explicite dans le texte pseudo-cicéronien, on peut facilement supposer que le travail de réminiscence s'effectue au mieux par la lecture silencieuse, qui consiste en la recomposition de figures mentales à partir de lieux retrouvés par l'*inventio*. Il s'agit donc d'un exercice complexe qui est l'apanage de spécialistes que sont les moines.

⁸²⁰ Mary Carruthers, *The Book of Memory...*, *op. cit.*, p. 30.

⁸²¹ *Cicero Ad C. Herennium de ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium)*, lib. III, 16. 28, Friedrich Marx (éd.), Leipzig, Teubner, 1923, p. 95.

⁸²² *Ibid.*, lib. III, ch. 16. 29, p. 96.

⁸²³ *Ibid.*, lib. III, ch. 19.31, p. 97.

C'est pourquoi, par exemple, Simone Fidati écrit à Giovanni dalle Celle qu'il est capable de retrouver (*invenire*) la voie du Christ par lui-même. À l'inverse, les non-spécialistes ont besoin d'aide pour accomplir cet exercice. Dans sa lettre aux enfants de Thomas Corsini, Simone explique « la vérité de toute chose est formée dans l'esprit de l'apprenant du moment qu'elle y est transfusée par la voix d'un docteur, de la même manière qu'une chose réelle est imprimée dans l'esprit d'un lecteur, du moment qu'il lit intelligemment »⁸²⁴. Il y a donc aux yeux de Fidati une équivalence claire entre la lecture et l'audition dans le processus cognitif menant à la vérité, car cette dernière est à retrouver en suivant une technique similaire : celle de la rhétorique.

Contrairement à notre vision souvent réductrice de la rhétorique, celle-ci offre bien plus qu'une méthode de persuasion, elle est véritablement un guide éthique. Avec le passage au Moyen Âge, la culture rhétorique antique est intégrée dans la spiritualité chrétienne⁸²⁵. Au cours de l'Antiquité tardive, il s'est produit ce qu'on peut appeler une « intériorisation » de l'activité rhétorique. Comme l'explique Brian Stock, tandis que l'Orateur antique orientait son propos selon l'intentionnalité de son public, le Lecteur chrétien orientait sa lecture selon son intentionnalité propre⁸²⁶. On peut alors distinguer une rhétorique de tradition antique qui, par le discours, vise principalement un public extérieur et une rhétorique de tradition chrétienne qui, par la

⁸²⁴ *Epistolarium*, ep. 36, p. 442 : « Formatur alicuius rei veritas in animo addiscentis, dum sibi per aures a doctoris voce transfunditur. Similiter in animo legentis, dum intelligibiliter legit, aliquid verum imprimitur. [...] Sic formetur in vobis veritas et scientia christiana, quae magis in simplicitate quam in acuitate fundatur ».

⁸²⁵ En opposition à cette thèse d'abord proposée par Frances A. Yates dans son ouvrage classique *The Art of Memory* (Chicago, University of Chicago Press, 1966), Sabine Heimann-Seelbach affirme que l'*impetus* qui a mené à la rédaction d'une multitude de traités mnémoniques au XV^e siècle ne provient pas des pratiques médiévales, mais plutôt du désir humaniste de mémoriser des textes entiers pour des raisons éthiques et aussi grâce à la connaissance des techniques venues des sources grecques. Elle ne voit donc presque aucune preuve du recours à la méthode du *Ad Herrenium* au Moyen Âge. *Ars und scientia : Genese, Überlieferung und Funktionen der mnemotechnischen Traktatliteratur im 15. Jahrhundert ; mit Edition und Untersuchung dreier deutscher Traktate und ihrer lateinischen Vorlagen*, Tübingen, Niemeyer, 2000, p. 477-488.

⁸²⁶ Brian Stock, *Bibliothèques intérieures*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 61 ; et en amont, voir *Idem, Augustine the Reader : Meditation, Self-knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge (MA), Press of Harvard University Press, 1996.

lecture, vise d'abord l'introspection. D'où le *soliloque* (mot inventé par Augustin), signifiant entretien avec soi-même, dont l'objectif est de créer une conversation intérieure où l'individu prend progressivement conscience de son ignorance de soi, qui peut le conduire à la connaissance de soi. Cependant, pour que le dialogue ait lieu, il faut construire une image ou une figure de notre interlocuteur, et celle-ci est construite par l'*inventio* rhétorique. Comme l'a montré Pierre Hadot, l'activité philosophique du dialogue peut être considérée comme un exercice spirituel, dont l'objectif est l'atteinte d'un état de béatitude. Bien qu'il ait surtout étudié les exercices stoïciens, il observe que cette tradition a été reprise par les chrétiens et développée tout au long du Moyen Âge⁸²⁷.

Les médiévaux héritent donc d'une notion de *figura* qui a des implications à la fois littéraires et théologiques. Rappelons que l'exégèse, en tant que *lectio divina* — ou en grec *mnêmê theou* (mémoire de Dieu) — est un exercice autant théologique que littéraire centré sur la mémorisation de figures bibliques à des fins éthiques et salutaires. Bien que, comme Erich Auerbach le fait remarquer, Quintilien donne une plus grande importance à la *figura* dans le travail de composition rhétorique que Cicéron⁸²⁸, on voit bien l'importance que peut prendre la figure cicéronienne pour un chrétien, chez qui il importe de cultiver la mémoire des figures prophétiques afin de modeler son comportement moral en prévision du Jugement. La lecture est ainsi un exercice spirituel à part entière qui vise la reconfiguration de l'âme à son image originelle, Dieu. C'est un exercice où l'émotion, le mouvement de l'âme, joue le rôle fondamental du convoyeur spirituel, du mouvement suivant le *ductus* d'une

⁸²⁷ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981 ; et en amont, voir Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, Kösel, 1954.

⁸²⁸ Erich Auerbach, *Figura*, *op. cit.*, p. 30. Sur la question du rôle rhétorique de la *figura*, James Murphy appelle à reprendre l'analyse historique de la relation entre la figure et le topos, car selon lui les chercheurs se sont trop enfermés dans leurs définitions et ont créé une séparation entre les deux. James Murphy, « Topos and figura : Historical Cause and Effect ? », dans Geoffrey L. Bursill-Hall, Sten Ebbesen, Ernst F. K. Koerner (dir.), *De ortu grammaticae. Studies in Medieval Grammar and Linguistic Theory in Memory of Jan Pinborg*, Amsterdam, John Benjamins, 1990, p. 239-253.

composition rhétorique. En addition à son grand livre *The Craft of Thought* où il en est longuement question, Mary Carruthers a publié un article spécialement consacré au concept de *ductus*, défini comme une « voie par laquelle une composition guide une personne vers une variété d'objectifs, réalisant le plan des arrangements [rhétoriques] autant dans ses parties que dans son tout »⁸²⁹. Selon Carruthers, le *ductus*, ou le guide, n'est pas le fruit direct de la volonté de l'auteur (qui serait le *consilium*), mais plutôt la qualité de l'œuvre elle-même. C'est par sa composition, par la disposition des arrangements rhétoriques, qu'est exprimée l'agentivité (*agency*) du texte. L'âme du lecteur est alors mue en fonction de celle-ci plutôt qu'en fonction de la volonté de l'auteur (bien qu'elles ne s'excluent pas nécessairement). Ainsi, lorsqu'il est question de *l'intentio auctoris*, l'idée n'est pas tant de chercher à comprendre la volonté première de l'auteur en tant qu'agent historique que de comprendre l'intention de l'œuvre en elle-même, selon son mode de composition⁸³⁰. Cette idée selon laquelle la vérité d'un texte est à retrouver dans l'intention exprimée par des figures littéraires est bien connue de Simone Fidati :

Tout lecteur comprend ce qu'il lit en rapportant la vérité de la lettre à l'intention de la chose dite et non pas à l'intention de la lettre tracée. Parce que la vérité de toute lettre est celle que l'auteur exprime ou bien sous une similitude, ou bien sous une propriété locutoire, ou bien par une parabole, ou bien par expression, ou bien par des exemples ou bien par un argument⁸³¹.

L'idée derrière ce passage est que toute bonne lecture est exégétique : il faut voir plus loin que la lettre tracée pour en saisir le message profond. L'âme du *lector* doit suivre le mode de composition de la figure prophétique afin de poursuivre la voie tracée par

⁸²⁹ Mary Carruthers, « The concept of *ductus* or journeying through a work of art », dans *Idem* (dir.), *Rhetoric beyond Words : Delight and Persuasion of the Arts of the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 190-213 : « So *ductus* is the way(s) that a composition, realizing the plan(s) set within its arrangements, guides a person to its various goals, both in its parts and overall ».

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 200-201.

⁸³¹ *De gestis, Sextus liber De parabolis*, ch. 1, vol. 3, p. 3 : « Omnis lector, quod legit, intelliget, ut litterae veritatem intentioni supponat dicentis, non intentionem litteris exaratis, nam omnis litterae veritas est illud, quod auctor pronuntiare sive sub similitudine sive sub proprietate loquendi sive parabolice sive per expressionem sive per exempla sive per rationem ».

l'exemple évangélique (*ego sum via, vita et veritas*, Jean 14,6) et pour qu'au terme du parcours spirituel, il parvienne à une vérité cachée : le salut de l'âme. Commentant le verset de l'Évangile de Jean 8,12 *Ego sum lux mundi*, Simone Fidati dit :

Ainsi la vérité est ce vers quoi est dirigée la lumière de manière invisible, de manière à ce que nos deux pieds intérieurs ne dévient pas de la route et qu'ainsi l'on parvienne à la destination finale, l'intellect et l'affect, la peur et l'amour de manière égale⁸³².

La lumière est fournie par l'exemple du Christ et il importe de la suivre spirituellement afin de parvenir au salut. La lumière est suivie de la même manière dont on construit une pensée, selon la composition rhétorique : le lecteur doit découvrir (*inventio ; lectio*) les *loci* lui permettant de suivre un *ductus* qui guide les mouvements de son âme en cours de lecture. La configuration (*ratio*) des pensées, qu'on saisit grâce au travail méditatif (*meditatio*), nous permet alors de parvenir aux vérités (*contemplatio*). C'est la base du travail exégétique monastique. Dans les monastères, lieux de silence et de méditation, la rhétorique est avant tout textuelle et est intégrée au travail spirituel des moines. En cela, ils suivent l'enseignement de la *Rhétorique à Herrenius* qui recommande un lieu de silence pour procéder à l'activité mnémonique qu'est la *lectio*. Ce que propose Simone Fidati relève donc de ce que Mary Carruthers appelle l'orthopraxie monastique : une voie normative issue de la méthode méditative des moines qui vient influencer une façon de faire extra-monastique. Utilisant comme matériau primaire les textes bibliques, non pas considérés comme « objets d'études » relevant de l'analyse scientifique, mais plutôt comme lieux (*loci*) de réminiscence pour de nouvelles compositions, le méditatif construit sa pensée, ou tisse son texte (*texere*), par extraction (*tractanda*) à partir d'une racine textuelle qui est la figure. Bref, qu'on parle de théorie littéraire ou de théologie monastique, la composition rhétorique occupe une place prépondérante dans la façon de construire la pensée. Elle est au centre de ce que Brian Stock appelle

⁸³² *De gestis, Undecimus liber De disceptationibus seu disputationibus*, ch. 30, vol. 5, p. 279 : « Igitur veritas est, ad cuius lumen invisibiliter ambulatur, ut non exorbitent duo pedes interiores in via, donec veniatur in terminum destinatum, intellectus pariter et affectus, et timor et amor ».

la *lectio spiritualis* : une forme de lecture qui descend de la *lectio divina* monastique. Il s'agit d'une lecture qui met en scène des réflexions mentales (méditatives) et qui fait revivre la vie du Christ au moyen d'images intérieures issues de l'Évangile⁸³³. C'est exactement ce type d'exercice que Simone Fidati offre à ses lecteurs-auditeurs.

9.3.2 *Memoria informat*

Comme l'explique Simone Fidati au tout début du prologue au *De gestis Domini Salvatoris*, l'homme est fait *ad imaginem et similitudinem Dei*⁸³⁴. La voie vers le salut consiste à retrouver l'image divine dans les Écritures et d'y conformer l'âme et le corps. C'est à la faculté de mémoire que revient le rôle de « former » l'âme à l'image de Dieu afin que, par la mémorisation de souvenirs bibliques, celle-ci se meuve (par la volonté) dans la bonne direction (discernée par l'intellect). En revenant encore une fois à Hugues de Saint-Victor, nous trouvons dans son opuscule sur l'instruction des novices (*De institutione novitiorum*) un passage où il évoque la métaphore du sceau qui imprime une *figura* sur la cire pour exprimer l'importance de modeler son comportement en fonction de l'exemple des saints⁸³⁵. Hugues enseigne : « C'est dans les bons hommes que la forme de la similitude à Dieu est exprimée, et c'est pour cela qu'il nous faut nous imprégner d'eux par imitation, afin qu'à leur image de similitude nous en soyons aussi faits des figures »⁸³⁶. Et plus loin, au sujet de la centralité des Écritures :

⁸³³ Brian Stock, *Bibliothèques intérieures*, op. cit., p. 155.

⁸³⁴ *De gestis, Prologus primus*, vol. 1, p. 4 : « qui [Deus] hominem creavit ad imaginem et similitudinem (Gn 1,26) suam non secundum corpus, sed secundum animam. Sed et corpus creavit, cui univit et animam ».

⁸³⁵ Hugues de Saint-Victor, *De institutione novitiorum*, PL 176, 933B : « Figura namque quae in sigillo foris eminet, impressione cerae introrsum signata apparet, et quae in sigillo intrinsecus sculpta ostenditur, in cera exterius figurata demonstratur ».

⁸³⁶ *Ibid.*, 932C : « In ipsis siquidem similitudinis Dei forma expressa est, et idcirco cum eis per imitationem imprimimur, ad eiusdem similitudinis imaginem nos quoque figuramur ».

Je ne comprends pas que l'homme, auquel il fut déjà démontré tant de voies par lesquelles il peut être en mesure de parvenir à la vérité, puisse ensuite avoir l'excuse de l'ignorance. Voilà qu'après la discrétion de la raison propre par laquelle il est dirigé, après la doctrine des sages par laquelle il peut s'instruire, après l'exemple des bons par lequel il peut s'éduquer, auxquels s'ajoutent les préceptes des Écritures selon lesquels il peut être informé de chaque manière de vivre. Enfin, y sont adjoints les tentations, par lesquelles il s'exerce en expérimentant quotidiennement la vérité des préceptes bibliques, de manière à ce qu'il puisse s'accomplir plus assurément.⁸³⁷

Pour Hugues, l'ignorance n'est pas une excuse. L'homme a la responsabilité de connaître les voies par lesquelles l'âme se dirige : il doit connaître la direction de ses émotions. Ainsi, en relayant l'anthropologie affective augustinienne, Hugues explique comment le discernement (*discretio rationis*) permet de distinguer le bien du mal afin de se diriger dans la bonne direction ; cette *discretio* devant être instruite par la sagesse doctrinale, l'exemple des saints et, surtout, les préceptes bibliques afin d'avoir un bon « plan de vie » (*ratio vivendi*). Par la suite, l'homme sage expérimente et ressent cette vérité au gré des tentations du monde, ce qui renforce et confirme son apprentissage. L'instruction du novice se fait donc non seulement à partir de la Bible (*praecepta Scripturarum*), qui demeure centrale, mais aussi à partir de l'hagiographie (*exempla bonorum*) et des écrits des Pères de l'Église (*doctrina sapientium*). C'est par imitation, on pourrait aussi dire par mémorisation, que le novice est formé (*informatur*), telle la cire est formée par la *figura* du sceau⁸³⁸.

Bien que Hugues écrive tout cela à l'intention de jeunes chanoines, ce type d'instruction spirituelle basée sur la *lectio* est massivement transmis par la prédication qui utilise les mêmes méthodes rhétoriques pour former les auditeurs à la bonne vie

⁸³⁷ *Ibid.*, 933C-933D : « Nescio quam homo deinceps habeat excusationem ignorantiae, cui tot jam viae demonstratur, quibus possit ad scientiam veritatis pervenire. Ecce post discretionem rationis propriae per quam dirigitur, post doctrinam sapientium per qua eruditur, post exempla bonorum quibus instruitur, adduntur etiam praecepta Scripturarum, quibus ad omnem vivendi rationem informatur. Postremo adjunguntur tentationes, quibus exercitatus per quotidianam experientiam de veritate praeceptorum certior efficitur ».

⁸³⁸ Cette idée se retrouve aussi explicitement chez Simone Fidati, cf. *Epistolarium*, ep. 36, vol. 8, p. 440 : « Formatur autem per fidem Christus in mentibus hominum et vivificativis virtutibus eius character imprimitur, dum irremote suis impressionibus substernuntur ».

chrétienne. En effet, à partir du XIII^e siècle, la pratique de la lecture spirituelle tend à sortir du monastère pour deux raisons : pour répondre à la demande laïque de direction religieuse d'une part et, d'autre part, à cause du recours de plus en plus fréquent aux techniques venues du monde monastique, notamment dans le cadre de la prédication mendicante. Il est donc tout à fait plausible de voir une influence directe de la lecture spirituelle sur l'art de la prédication : le prédicateur doit mettre en scène des représentations imagées (fournir une *lectio*) afin de susciter des réflexions mentales (provoquer une *meditatio*) et faire revivre ces images intérieures chez le fidèle (conduire à la *contemplatio*). Dans une étude consacrée à la « lecture » des images, Lina Bolzoni note la présence d'un code rhétorique élaboré par les prédicateurs. Ce code, riche de correspondances entre la parole et les images, a permis de mettre en place un système d'interprétation univoque des figures dans les œuvres d'art⁸³⁹. Il s'agit d'une façon de *voir*, il permet une réception efficace et crée un pont entre une image sensible particulière et une image mentale chargée d'une valeur universelle. Ainsi, plus un événement historique est décrit en détail, plus il est aisé pour le public de le reconnaître et de se le remémorer. C'est la méthode utilisée notamment par les *vitae Christi*, comme on l'a vu, et on la retrouve autant dans la prédication que dans la réalisation d'œuvres visuelles comme les fresques politiques toscanes du XIV^e siècle.

En somme, ce qu'il s'agit de démontrer, et ce qui explique pourquoi nous nous sommes attardés ainsi à un auteur du XII^e siècle, c'est que la culture théologique monastique ne disparaît pas avec le développement d'une culture intellectuelle liée au milieu des écoles urbaines du XIII^e siècle. Dans le cadre de la théologie vernaculaire de Simone Fidati, la spiritualité monastique est toujours très vivante et fait office de *vera theologia* aux dépens de la spéculation des *scholasticos*. De fait, les victorins sont porteurs d'une sagesse théologique alliant spéculation et spiritualité. Bien que Simone ne cite jamais explicitement les auteurs victorins, on sent bien qu'il les connaît et s'en inspire. Par ailleurs, Jean de Salerne est l'auteur d'un *volgarizzamento*

⁸³⁹ Lina Bolzoni, *La rete delle immagini predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Turin, Einaudi, 2002, p. XXV.

du commentaire de la Règle de saint Augustin attribué à Hugues de Saint-Victor⁸⁴⁰. De fait, le disciple de Fidati voyait une connexion directe entre la tradition représentée par le chanoine régulier augustin et son ordre des ermites augustins ; même si à ce moment les deux congrégations s'affrontaient à propos de la primauté de leur ordre respectif⁸⁴¹. Ainsi, au-delà de la politique ecclésiastique, le recours aux victorins semble avoir été vu comme un retour à la *vera theologia* après la bifurcation scolastique.

9.4 Méditation et expérience affective

La méditation sur les Évangiles est pour Simone Fidati l'aspect le plus important du processus d'édification spirituelle. Certes, la contemplation des mystères de la création est un moyen de parvenir à la connaissance du Créateur, mais la méditation des Écritures est le moyen le plus efficace pour comprendre l'œuvre de Dieu :

Grande est la contemplation des grandes créatures, du ciel et des étoiles, grande est la considération des éléments des choses affectées par eux, grande est la spéculation sur le processus naturel, de son ordre et de sa beauté, et la progression depuis le moment où l'on naît jusqu'à l'âge adulte, afin que puisse être connu par contemplation le créateur des créatures. Mais plus grande encore est la méditation, l'action de spéculer sur l'œuvre de la grâce divine, la sainteté des âmes, la gravité des mœurs, la sagesse des choses divines, l'*habitus* des vertus dans l'âme, lesquelles transcendent les opérations de la nature⁸⁴².

⁸⁴⁰ Sur la question de l'attribution, voir en dernier lieu Jean Châtillon, « Un commentaire anonyme de la Règle de saint Augustin (f. 110r-134r) », dans Béatrice Weis (dir.), *Le Codex de Guta-Sintram, manuscrit 37 de la Bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg*, Strasbourg, Coprur, 1982, p. 180-191. Autrement, l'*Esposizione volgare della Regola di S. Agostino secondo Ugo da S. Vittore* est éditée dans Nicola Mattioli, *Fra Giovanni da Salerno...*, *op. cit.*, p. 27-126.

⁸⁴¹ Eric L. Saak, « The Creation of Augustinian Identity in the Later Middle Ages », *op. cit.*

⁸⁴² *De gestis, Liber secundus De virgine Maria*, ch. 12, vol. 1, p. 164 : « Magna est contemplatio creaturarum magnarum, caeli atque stellarum, magna consideratio elementorum et elementatorum ex

On retrouve encore ici la distinction entre l'étude de la nature et l'étude de la grâce, si centrale à la théologie fidatienne. Toutefois, dans les deux cas, il s'agit d'une investigation intellectuelle sur ce qu'il considère comme la *vera scientia*, soit l'œuvre divine. La base du travail méditatif est alors autant rationnelle que l'étude de la nature, et le fruit de cet effort doit être conservé dans la mémoire pour parvenir au Christ :

Qu'y a-t-il à être entreposé dans le cœur si ce n'est que de ces choses qui sont entendues par la raison ou qu'on découvre par la connaissance de la foi ? Qu'y a-t-il à être entreposé dans le cœur, si ce n'est par la méditation studieuse de l'esprit et en investiguant la plus puissante vérité des choses par un mouvement de la raison et de la foi ? La conservation de l'amour des verbes divins nous mène au Christ⁸⁴³.

Lire l'Évangile est donc un cheminement spirituel qui doit être parcouru avec les pieds spirituels, l'*affectus* et l'*intellectus*. Il faut à la fois comprendre et ressentir la matière évangélique, en faire l'expérience, afin de parvenir à la connaissance de Dieu et à la béatitude. Dans la tradition exégétique, surtout mendiante, c'est la figure de Jésus-Christ qui sert de *ductus* vers la contemplation. Il importe alors de suivre la *via Christi* (une voie composée d'affects et non de lieux, comme dit Augustin⁸⁴⁴) exposée dans la Bible afin de conduire l'âme au salut. Comme l'émotion est un mouvement de l'âme, la *lectio*, qui vise à mouvoir l'âme vers l'amour et la béatitude, est

eis, magna speculatio processus naturalis ordinis eiusque pulchritudinis, et climatio inde nascitur ad maiora, ut ex contemplatione creaturae creator possit agnosci. Sed maior est meditatio, speculari opus divinae gratiae, sanctitatem animorum morumque gravitatem, sapientiam divinatorum, habitum virtutis in anima, quae naturae operationes transcendunt. Sed maior est meditatio, speculari opus divinae gratiae, sanctitatem animarum morumque gravitatem, sapientiam divinatorum, habitum virtutis in anima, quae naturae operationes transcendunt ».

⁸⁴³ *Ibid.*, ch. 20, vol. 1, p. 187 : « Quae enim est conferre in corde, nisi eorum, quae audiuntur per rationem aut per fidem notitiam invenire ? Quid est conferre in corde, nisi studiosa meditatio mentis ducatu rationis vel fidei veritatem rerum potissimam investigans ? Et conservatio divinatorum verborum dilectionem habet ad Christum ».

⁸⁴⁴ Augustin, *De doctrina christiana*, I.17, *op. cit.*, p. 200 : « Porro quoniam in via sumus, nec via ista locorum est, sed affectuum, quam intercludebat ». Voir aussi Augustin, *De Trinitate*, *op. cit.*, liber 8, 7.11 : « non intervallis locorum, sed diversitate affectum ».

nécessairement affective. Elle est le moyen de la spiritualité, une psychologie, en ce qu'elle est la méthode « scientifique » du cheminement spirituel, combinant expérience et connaissance. Bien ancrée dans la tradition de la *lectio divina*, la *lectio* spirituelle se veut une ingestion du texte sacré. Jean Cassien, père du monachisme occidental, explique :

Les divines Écritures se découvrent à nous plus clairement, c'est en quelque sorte et leurs artères et leur moelle qui nous sont manifestées, lorsque notre expérience (*experientia*), non seulement permet d'en saisir la signification (*notionem*), mais nous fait la prévoir elle-même. Le sens des mots ne nous est pas révélé par l'explication, mais par les références vécues (*documenta*). Recevant dans notre cœur le même sentiment (*affectum cordis*) avec lequel chaque psaume a été chanté ou composé, nous en sommes, pour ainsi dire, faits les auteurs ; nous procédons plus à sa compréhension (*intellectum*) que nous la suivons, c'est-à-dire que nous recueillons la capacité (*virtutem*) des dits plus que leur signification (*notitiam*).⁸⁴⁵

Ce passage de Jean Cassien renvoie au psaume abondamment commenté : *gustate et videte* (Ps 33,9). Il faut goûter et voir, ou, autrement dit, sentir et comprendre. L'expérience biblique est la *magistra intelligendi*⁸⁴⁶, car plus qu'un livre d'explications et de causes, la Bible est un livre de faits. Puisque les raisons de Dieu sont impénétrables à l'activité purement intellectuelle, il ne reste plus qu'à lire le *liber experientiae*, pour emprunter l'expression célèbre de Bernard de Clairvaux⁸⁴⁷, afin de

⁸⁴⁵ Jean Cassien, *Collationes XXIII*, X.11, Michael Petschenig (éd.), Vienne, CSEL 13, 1886, p. 304 : « Tunc enim scripturae diuinae nobis clarius perpatescunt et quodammodo earum uenae medullae que panduntur, quando experientia nostra earum non tantum percipit, sed etiam praeuenit notionem, sensus que uerborum non per expositionem nobis, sed per documenta reserantur. Eundem namque recipientes cordis affectum, quo quisque decantatus uel conscriptus est psalmus, uelut auctores eius facti praecedemus magis intellectum ipsius quam sequemur, id est ut prius dictorum uirtutem quam notitiam colligente ».

⁸⁴⁶ Hugues de Saint-Victor, *In hierarcham*, PL 175, 1061 B : « Idcirco lucidissimam doctrinam uocat, quae in habitu uirtutis constat, quia magistra intelligendi experientia est ; et ille optime uirtutem uouit, qui eam non audiendo solum, sed et gustando et faciendo didicit. In experientia et habitu uirtutis, cognitio ueritatis perficitur, quae in sola intelligendi illuminatione inchoatur ».

⁸⁴⁷ *Bernardi opera, Sermones super Cantica Canticorum*, 3.1, Jean Leclercq, Charles H. Talbot et Henri M. Rochais (éd.), vol. 1, Paris, Éditions cisterciennes, 1957, p. 14 : « Hodie legimus in libro experientiae. Convertimini ad uos ipsos, et attendat unusquisque conscientiam suam super his quae dicenda sunt ». Sur la question de l'expérience religieuse au XIIe siècle, voir le livre récent

parfaire son éducation chrétienne en ressentant l'affect biblique dans son cœur. En parallèle aux victorins, les cisterciens ont élaboré un mode de lecture tourné vers la méditation et l'expérience des sens spirituels. Il convient ainsi d'évoquer l'exemple d'Aelred de Riveaulx, abbé cistercien du XIIe siècle, comme représentant de ce type d'exégèse très imagée, apte à enflammer l'*affectus* et à favoriser la mémorisation des scènes bibliques⁸⁴⁸. Dans le même ordre d'idées, Simone Fidati affirme : « puisque les faits de Dieu sont ineffables, c'est comme si la langue du prophète échouait à en faire le récit. Le psalmiste, en disant « goûte et vois », invite donc plutôt à goûter ou bien à faire l'expérience des faits divins afin de découvrir par le goût de l'esprit et de comprendre par la vision intellectuelle »⁸⁴⁹. Toute activité cognitive passe par la complémentarité entre affect et intellect, car la connaissance suprême passe par l'amour de Dieu. C'est seulement par ce couple qu'on peut bien comprendre la *doctrina* contenue dans les Écritures, et qu'on peut cheminer droitement (*recta via*) vers le salut. L'expérience biblique continue de vivre à travers la mémorisation des *figurae* bibliques. C'est pour cette raison que l'exercice mnémonique de la *lectio* est une forme d'induction de l'expérience christique qui sert à informer et à former l'âme ; et c'est le même exercice que le prédicateur propose à ses auditeurs.

9.5 L'office du prédicateur

d'Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017.

⁸⁴⁸ Pierre-André Burton, « Un art de lire les Écritures selon Aelred de Riveaulx. Principes herméneutiques : transposition et fragmentation », *Collectanea cisterciensia*, 73, 2011, 244-278. L'étude incontournable sur l'affect chez Aelred est celle de Damien Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge*, *op. cit.*

⁸⁴⁹ *De gestis, Nonus liber De virtuosus et pro virtute sermonibus*, ch. 8, vol. 4, p. 316 : « Proinde propheta quasi lingua enarrando deficeret, quam sint ineffabilia facta dei, invitabat ad experientiam sive gustum dicens : Gustate et videte (Ps 33,9) [...] mentis gustus inveniatur et visio intellectualis intelligat ».

Partant du postulat selon lequel les liens entre les activités de *lectio* et de *praedicatio* sont étroits, il a été possible d'expliquer le fonctionnement de la lecture exégétique et la manière dont elle (é)meut l'âme du lecteur ou de l'auditeur dans une direction salutaire. En continuité avec ce développement, il convient finalement de démontrer que l'objectif du prédicateur qu'est Simone Fidati consiste à fournir une *lectio* aux *minores*, c'est-à-dire aux humbles. Comme le dit Paul Gehl dans son étude des écoles de grammaire florentines au XIII^e siècle, même si bien des gens avaient un niveau élémentaire de latin, peu en possédaient une connaissance érudite⁸⁵⁰. Ainsi, Fidati fournissait un enseignement spirituel basé sur une analyse fine du texte évangélique latin à ceux n'ayant pas un niveau de compréhension suffisant pour accomplir par eux-mêmes une lecture des Évangiles et en tirer des enseignements. Ces enseignements moraux, qu'on comprend et ressent par la *lectio*, sont donc le fondement de ce que Fidati appelle la « science du salut ».

Afin de bien comprendre l'activité du prédicateur, il peut être utile de regarder ce qu'en disent les traités théoriques sur l'art de prêcher. Thomas de Chobham, dont la *Summa de arte praedicandi* rédigée vers 1220 est l'un des plus importants traités du genre, explique en bon scolastique que la *praedicatio* se distingue de la *lectio* car la première annonce (*nuntiatio*) l'Évangile et la seconde l'explique (*expositio*), et que s'il en est autrement, cela pervertirait l'ordre des choses qui sont associées à chacune des trois étapes de la formation scolastique : *lectio, disputatio, praedicatio*⁸⁵¹. Toutefois, Thomas de Chobham évoque un peu plus loin l'idée que si prophétiser est une façon d'expliquer [l'Évangile] au peuple, cela pourrait aussi être dit prêcher⁸⁵². Ainsi, saisie hors du cadre scolastique, la prédication comporte bien la part explicative de

⁸⁵⁰ Paul Gehl, *A Moral Art : Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p. 236.

⁸⁵¹ *Thomas Chobham Summa de arte praedicandi*, Franco Morenzoni (éd.), Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 82, Turnhout, Brepols, 1990, p. 12 : « Differt etiam a lectione predicatio, quia in lectione potius fit expositio quam nuntiatio diuini uerbi. [...] Si de aliis fiat predicatio, peruertitur ordo, quia alia lectioni et disputationi reseruanda sunt ».

⁸⁵² *Ibid.* : « Prophetare est ea que dicuntur ad populum exponere, et istud est utile, et secundum hoc prophetare est predicare ».

l'annonce évangélique. Thomas développe la prédication prophétique lorsqu'il est question de « qui peut et doit prêcher » :

L'Apôtre nomme prophétiser l'action de connaître l'esprit de la lecture sacrée et de l'expliquer au peuple. Cela est réservé aux plus grands dans l'Église et, à leur propos, Salomon dit dans les Proverbes (19,7-8) : « celui qui poursuit [les] paroles ne trouvera rien ; celui qui acquiert [leur] sens aime son âme », c'est-à-dire l'intellect et les leçons des paroles. Donc tous ceux qui ont entrepris la cure des âmes doivent comprendre au moins superficiellement le sens et la leçon de la lecture sacrée qu'ils lisent afin qu'ils sachent l'expliquer au peuple⁸⁵³.

Le prédicateur doit avant tout être un bon *lector*, il doit comprendre le sens de ce qu'il lit dans les Écritures. Ainsi, l'idée de prophétie est comprise non pas comme prédiction de l'avenir, mais comme connaissance des figures prophétiques contenues dans les livres bibliques. En effet, comme on l'a vu au chapitre 3, les prophéties bibliques sont comprises comme préfigurant la vie de Jésus, tout comme elles peuvent servir à annoncer le retour du Christ avant le Jugement dernier ; de fait, la figure prophétique sert, pour reprendre la belle formule de Lina Bolzoni, à « enseigner à se souvenir du futur »⁸⁵⁴.

Si nous avons déjà vu les besoins du prédicateur selon Simone Fidati, soit l'importance de la prière et de la contemplation afin de parfaire la performance oratoire, il nous reste maintenant à en identifier les devoirs. Fidati saisit l'occasion offerte par le commentaire au cantique de Zacharie (Lc 1,68-80) pour aborder le sujet, notamment le verset de Luc 1,76 : « Et toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut ; car tu marcheras devant la face du Seigneur, pour préparer ses voies ».

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 58 : « Prophetare uocat apostolus scire mentem sacre lectionis et eam populis exponere. Et hoc pertinet ad maiores in ecclesia, et de talibus ait Salomon in Prouerbiis : qui tantum uerba sectatur nichil habebit ; qui autem possessor mentis est diligit animam suam, id est intellectus et sententie uerborum. Omnes enim qui curam animarum susceperunt debent intelligere saltem superficialiter sensum et sententiam sacre lectionis quam legunt, ut eam sciant populo exponere ».

⁸⁵⁴ Lina Bolzoni, *La rete delle immagini...*, op. cit., p. 97

Simone nous offre plusieurs informations intéressantes sur la manière dont il perçoit les devoirs du prédicateur :

L'office et l'intention des prédicateurs se retrouvent en ce que Zacharie prévoit ou annonce au sujet de l'enfant [Jean Baptiste], il est montré qu'il doit précéder le Christ non par lui-même, mais en étant envoyé soit par le Christ soit par celui qui a l'autorité. Il doit précéder son visage de manière à ce que s'ensuive toujours la renommée du Christ. Il doit préparer ses voies, c'est-à-dire prêcher les vertus, dans lesquelles on retrouve l'itinéraire par lequel le plus haut Fils de Dieu vient vers les hommes. C'est aussi de cette manière qu'est donnée la science du salut aux auditeurs, en montrant à la plèbe que le vrai salut ne se trouve pas dans les choses corporelles, mais dans les choses de l'âme ; afin qu'elles instruisent au peuple qu'en elles se trouve la rémission totale des péchés⁸⁵⁵.

Celui qui précède le Christ est Jean Baptiste. Ainsi, il est intéressant de voir que Simone associe sa figure du prédicateur idéal à la figure de l'ermite idéal ; ce qui est logique lorsqu'on prend en compte la situation même de Fidati. Parmi les caractéristiques du prédicateur, il y a celle de devoir être envoyé par le Christ (*ex gratia*) ou encore par une personne ayant l'autorité (*ex officio*). Ainsi, pour Simone, un prédicateur est soit un apôtre ou un saint, soit un clerc s'étant fait octroyer l'office de prédication par l'Église. Ensuite, le prédicateur doit donc montrer à ses auditeurs les voies du Christ, la science du salut, c'est-à-dire exposer l'Évangile, afin de fournir un enseignement moral (les vertus) et transmettre les techniques permettant la rémission totale des péchés (la pénitence et la rédemption). Ces caractéristiques permettent aux auditeurs de distinguer les faux prophètes, ceux qui ne possèdent pas la sainte autorité pour prêcher et qui, sans être envoyés par le Christ, parlent en son nom. Ces faux prophètes sont inefficaces, car ils ne suscitent pas la peur des maux futurs dans le cœur des hommes, cette chaste crainte qui prévient le mal et qui retient

⁸⁵⁵ *De gestis, Tertius liber De praecursore*, ch. 10, vol. 1, p. 269-270 : « Praedicatorum officium et intentio in his quae Zacharias de puero vaticinatur aut edicit, ostenditur : Praeire Christum non a se ipsis, sed missi ab ipso aut ab auctoritatem habente. Praeire autem faciem eius, ut semper Christi notitia subsequatur. Parare vias eius, scilicet praedicare virtutes, quibus iter est, quo ad homines veniat altissimus Filius altissimi dei. Et ut detur auditoribus scientia de salute, ut ostendant plebi non in quibus corporis, sed in quibus animae salus vera consistit, ut instruant populum, in quibus sit tota remissio peccatorum ».

l'action vertueuse⁸⁵⁶. La sagesse du prédicateur doit correspondre à la sagesse du Christ, transmise par les Évangiles ; la sagesse païenne, celle des philosophes antiques, ne suffit pas car elles ne communiquent pas la volonté divine :

Toute âme doit être détournée par la peur et être mue à écouter la sagesse du Christ, sans laquelle il n'y a pas de salut. La sagesse de Salomon ne suffit pas pour que le monde soit sauvé, ni celle des Juifs ne nous suffit. Ne suffit pas la sagesse de Platon, ni celle d'Aristote, ni celle des autres philosophes. Ni ne suffit la sagesse des Sagesse morales [Sénèque], ni celle de n'importe quel autre poète. Mais la sagesse du Christ suffit, même sans qu'on ait la sagesse de Salomon. La sagesse du Christ est infinie et est incompréhensible. C'est une sagesse qui a créé les cieux, et plus encore c'est par elle que tout a été créé, que tous sont gouvernés, que tout est distribué selon les spécificités de chacun et sous laquelle condition passe toute chose fondée sur terre. [...] Cette sagesse est sans doute et assurément la vie du Christ, laquelle il a vécue dans une forme visible rappelant à tous comment il convient de vivre sur la terre pour tout homme aspirant à la vie futur. La sagesse du Christ est dans son Évangile, écrite par quatre notaires célestes⁸⁵⁷.

Ainsi, la leçon est que ceux qui ignorent les saintes Écritures errent tandis que ceux qui les connaissent sont en mesure de diriger les âmes vers Dieu dans la vérité⁸⁵⁸. La

⁸⁵⁶ *De gestis, Septimus liber De similitudinibus*, ch. 12, vol. 3, p. 282-283 : « Sed multi auctoritatem sanctam non habentes veniunt seu vadunt non missi simulant mores honestos, effigiantes virtutum speciem, ipsarum veritate carentes, veniunt in vestimentis ovium. [...] Sunt prophetae falsi, qui a domino non mittuntur aut ab habente mittendi potestatem, qui loquuntur in nomine illius, a que nihil acceperunt, nec in cordibus hominum timorem futuri mali incutiunt, unde mala vitentur, sed securitatem incertam tamquam certam populo repromittunt, ut cessetur ab actione, quam virtus indicit, et fiat omnino, quod iniquitas praecipit ».

⁸⁵⁷ *De gestis, Octavus liber De vitiis a salvatore reprehensis*, ch. 22, vol. 4, p. 179 : « Terreri debet omnium animus et ad audiendum moveri Christi sapientiam, sine qua non est salus. Non sufficit mundo salvando sapientia Salomonis, non sufficit Iudaeis, non sufficit nobis. Non sufficit sapientia Platonis, non Aristotelis, non sapientia ceterorum philosophorum, non sapientia moralium sapientum, non quorumcumque poetarum, sed sufficit sapientia Christi, etiamsi non esset sapientia Salomonis. Sapientia vero eius infinita est et incomprehensibilis, qua fundati sunt caeli, magis vero creata sunt omnia, gubernantur omnia, disponuntur omnia, variantur varianda, et sub ipsa transit omnis conditio conditi orbis. Non ad hanc invitamur. Est quaedam sapientia Christi humanis mentibus facta conformis, cuius ducatu agitur causa salutis. Ipsa nempe atque firmiter est vita Christi, quam gessit in forma visibili, commune faciens omnibus qualiter oporteat vivere super terram omnem hominem in vitam aspirantem supernam. Sapientia Christi evangelium eius est, per quattuor caelicos notarios scriptum ».

⁸⁵⁸ *De gestis, Undecimus liber De disceptationibus seu disputationibus*, ch. 52, vol. 5, p. 353 : « Inhaesitanter errat sacras scripturas ignorans, directrices enim sunt in luminosissimam veritatem, quae perducit ad deum. Itaque ignoratis scripturis etiam dei veritas ignoratur, qua incognita non

valeur morale de la connaissance et de la méditation sur le savoir est ainsi clairement exprimée. Il importe que le prédicateur serve de modèle afin que, par ses sermons et ses actions (*verbo et exemplo*), la forme de vie et la science que doivent mettre en pratique les doctes soient transmises aux non-doctes⁸⁵⁹.

9.6 Conclusion : La prédication comme lecture aux illettrés

Afin que la croyance soit assurément installée, le sermon du prédicateur, à l'image de la prédication du Christ, doit non seulement être écouté ou lu, mais doit être vu dans le sens où il doit être compris, car c'est la compréhension qui mène à la foi, qui est elle-même solidifiée par la mémorisation du message évangélique :

Ce sont les discours que les disciples auditeurs posèrent dans leur propre cœur, pour qu'ils les tiennent ainsi en mémoire, qu'ils n'échappent rien dans l'oubli, et pour éviter qu'avec le temps il arrive qu'une hésitation conduise à l'erreur, que la crainte conduise à la fuite et que la foi faible conduise au doute fatal⁸⁶⁰.

Si la mémorisation est de retenir un *ductus* souvent composé d'affects en vue de conserver en son âme une *figura* vertueuse, l'oubli est le résultat du mouvement opposé. Comme l'indique Fidati, l'oubli est aussi un cheminement émotionnel de la peur à la fuite. Toutefois ce cheminement est vicié, car il est concomitant avec le passage de l'hésitation à l'erreur, vers le doute qui est vu comme contraire à la foi. C'est ce en quoi consiste la logique affective médiévale : puisqu'une émotion, ou une

pervenitur ad deum, qui sua virtute habet efficere resurrectionem mortuorum, sicut ipse in scripturis sacris multipliciter et mystice pollicitus est ».

⁸⁵⁹ *De gestis, Decimus liber De verbis montanis*, ch. 16, vol. 5, p. 50 : « Et quoniam oportet omnia fieri, ad doctores faciendi et docendi sermo dirigitur, cum ex ipsis forma vivendi et scientia faciendi defluat ad indoctos ».

⁸⁶⁰ *De gestis, Nonus liber De virtuosus et pro virtute sermonibus*, ch. 40, vol. 4, p. 458 : « Id est quod sermones in cordibus propriis ponerent auditores discipuli, ut tenerent ita memoriter, nulli oblivioni tradendos, ne tempore dum fieret, haesitatio deduceret in errorem, metus in fugam, modica fides in dubium exitiale ».

pensée, est un mouvement de l'âme, il est possible de la diriger, de la convertir. Ainsi, pour Fidati, le travail du prédicateur est d'offrir cette *lectio* à ceux qui ne savent pas lire : la tâche des prédicateurs est de donner aux auditeurs la *scientia de salute*, soit de dévoiler au peuple la manière dont on gagne le salut et de l'instruire dans la manière de se faire pardonner ses péchés. Une science du salut qui, lorsqu'elle est écrite dans les tables du cœur, sur les plaques de la raison et dans les chartes de la mémoire, détourne des péchés et instruit les vertus⁸⁶¹.

Comme le remarque Carlo Delcorno, à l'image des franciscains et des dominicains, les augustins expérimentent divers modèles d'éloquence en fonction de l'horizon culturel de leurs auditeurs. S'il est possible de voir une application du *sermo modernus* dans les sermons d'un augustin scolastique comme Gilles de Rome, Delcorno considère que l'école augustine est caractérisée par un style de composition qui évite délibérément la rigueur géométrisante et les divisions symétriques propres à ce style, et renouvelle la tradition homilétique du *sermo antiquus*⁸⁶². Ainsi, il évoque Simone Fidati comme exemple de ce renouvellement. Son analyse rate cependant la cible car elle est basée sur le *volgarizzamento* de Jean de Salerne plutôt que sur le *De gestis* dans sa version latine. La manière dont Jean rend les sermons de son maître est beaucoup plus proche de la méthode d'Ubertin de Casale et de la tradition des *vitae Christi* : il cite ses autorités patristiques et propose une narration plutôt historique. Delcorno remarque donc les techniques d'appel à l'expérience de l'auditeur et à la réminiscence des scènes évangéliques et insiste sur les inflexions « popularisantes » du style de Simone, représentant d'une pastorale « in tono minore », d'autant plus profonde qu'elle est moins solennelle⁸⁶³.

Bien qu'il n'ait pas pris en compte le décalage entre l'original et le *volgarizzamento*, la conclusion de Delcorno demeure juste : afin d'assurer une bonne

⁸⁶¹ *De gestis, Tredecimus liber De passione et morte Iesu Christi*, ch. 25, vol. 6, p. 61 : « Haec scientia scripta in tabulis cordis (2 Cor 3.3), in lamina rationis, in charta memoriae a peccatis avertit et innectit virtutibus ».

⁸⁶² Carlo Delcorno, « La predicazione agostiniana... », *op. cit.*, p. 88-90.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 96.

compréhension du message évangélique, Simone propose au lecteur-auditeur une expérience émotionnelle qui vise la mémorisation. Cette technique passe par la constitution de *figurae* rhétoriques qui offrent un parcours spirituel fait de *loci* servant d'étapes à suivre par l'âme du lecteur-auditeur. Comme le sermon est avant tout une exégèse et que la prédication est la voie par laquelle le message exégétique est transmis, le destinataire et le destinataire ont recours à la même technique rhétorique pour arriver à leur fin. La *lectio* proposée par le prédicateur est une forme d'*inventio* rhétorique qui offre les codes de compréhension que l'auditeur doit ensuite utiliser pour recomposer dans sa mémoire la *figura* transmise par le sermon. Ainsi, que les *sermones* de Simone Fidati aient été lus ou entendus, cela importe finalement peu par rapport au résultat rhétorique recherché : mémoriser les actions du Christ de manière à ce que le lecteur-auditeur s'y conforme. De fait, comme le mentionne Jean de Salerne dans la *Vita*, les partisans de Simone rumaient encore les enseignements du maître après sa mort, enseignements qu'ils avaient fixés dans leur cœur. C'est à eux que Jean adresse son *volgarizzamento*, afin qu'ils puissent continuer à faire l'expérience des modèles évangéliques par la lecture spirituelle, à défaut de pouvoir l'entendre de la voix du prédicateur.

CHAPITRE X

INSCRIRE DANS SON CŒUR UN MODELE DE VIE : SCRIPTS EMOTIONNELS ET PROCESSUS SPIRITUELS

Dans l'imagerie médiévale, la mémorisation est un processus par lequel on « inscrit dans le cœur » un message, de la même manière qu'on imprime un cachet dans la cire. Les partisans les plus fidèles de Simone, ceux qui l'écoutaient attentivement et appliquaient ses directives, formaient leur âme à la figure du Christ en étant spirituellement marqués (*characterizare*) par ses stigmates. Ce marquage, très franciscanisant, est le signe distinctif de la famille spirituelle de Simone, à l'image de ce qu'il explique dans sa lettre aux enfants de Thomas Corsini⁸⁶⁴. En référence à cette idée d'inscription, ce chapitre propose que les *figurae* développées par Simone Fidati dans son exégèse jouent le rôle de script émotionnel, c'est-à-dire que la composition rhétorique d'une figure soit considérée comme un parcours préétabli menant l'âme à un état de béatitude. Tel un script de pièce de théâtre, ce parcours émotionnel doit être mémorisé par les acteurs que sont les lecteurs-auditeurs des sermons de Fidati afin qu'ils ressentent l'expérience spirituelle de situations vécues historiquement par les personnages des Évangiles. Le partage de tels scripts émotionnels est ce qui crée la famille spirituelle, car, une fois ceux-ci appliqués, aucun membre ne ressent plus ses propres affects, mais ceux liés aux figures évangéliques - il perd son *proprium* pour se fondre dans la *communitas*, il devient un « enfant en Christ ». C'est par l'expérience affective procurée par le script émotionnel qu'un chrétien est en mesure de suivre la voie droite de la justice chrétienne et d'être ainsi rassuré face à la perspective du Jugement dernier. Ces scripts fonctionnent comme de véritables

⁸⁶⁴ *Epistolarium*, ep. 36, vol. 8, p. 441 : « Christi formatio facta in anima ipsam characterizat stigmatibus vitae... ».

remèdes, comme des « guérisons spirituelles » dont l'efficacité est attestée par les exemples vus au chapitre 8. Ce sont des exercices spirituels devant être répétés régulièrement dans la vie quotidienne des fidèles de manière à ce que, par la prédication et la lecture, l'âme soit mise en ordre et suive la *via recta* qu'est la vie du Christ. Par exemple, dans *Arbor vitae*, Ubertin de Casale évoque les exercices quotidiens qu'il menait lors de ses années de noviciat : chaque journée de la semaine était dédiée à la méditation sur un moment de la vie de Jésus⁸⁶⁵. Ces exercices permettaient aux jeunes franciscains de bien imprégner en eux la figure du Christ, de la même manière dont Fidati entend l'appliquer aux membres de sa famille spirituelle.

Au cours de ce chapitre, nous verrons trois exemples de scripts émotionnels associés à des manifestations spirituelles de transformation affective : ceux de la conversion, de la componction et de la rédemption. L'idée est de considérer ces étapes fondamentales de la spiritualité chrétienne d'un point de vue phénoménologique : il s'agit de comprendre comment la composition des *figurae* des mages et des bergers, de Marie la pécheresse et de la Vierge Marie au pied de la croix, est porteuse d'un parcours émotionnel menant à une transformation spirituelle. Le but n'est donc pas d'établir en quoi l'exégèse de Simone diffère de celle d'autres exégètes, bien que certaines spécificités seront identifiées à l'occasion. Il s'agit plutôt de donner une idée de l'efficacité affective de sa prédication, soit de saisir à quel point elle a pu, théoriquement, modeler la société en entraînant des modifications de comportement chez les partisans de Simone.

10.1 Les scripts

⁸⁶⁵ Ubertin de Casale, *Arbor vitae*, *op. cit.*, p. 3a : « Sicque mihi indigno tam fortiter se inmisit, quae a novitiatus principio in totum cor meum occupare vellet in artibus vitae suae, quam et mihi distinxit septenario iuxta numerum dierum septimane, ut sic cum in orbem transissent dies totius vitae Iesu et reverendissime matris suae in corde meo volueretur decursus ».

Pour les médiévaux, l'expérience émotionnelle du parcours spirituel de l'âme suivant les *loci des figurarum*, tant littéraires que visuelles, est ce qui construit la mémoire, et permet ensuite de former la pensée et les comportements. La mémoire fonctionne alors comme un réservoir de modèles comportementaux et émotionnels pouvant être actionnés en fonction des situations de la vie courante. Ainsi, la notion moderne de script est d'une grande utilité heuristique afin de comprendre les structures affectives de la mémoire. J'ai choisi de conserver l'appellation de « script » plutôt que de « scénario » afin de bien marquer leur dépendance symbolique envers les *Scripturae* sacrées que sont les Évangiles et pour illustrer l'idée qu'ils sont tels des caractères devant être imprimés dans le cœur de chrétiens. Cela permet du même coup d'établir une continuité terminologique avec la littérature contemporaine qui utilise le terme « script » pour désigner la construction conceptuelle revendiquée ici.

La notion de script a été élaborée en premier lieu par deux chercheurs en psychologie cognitive, Roger C. Schank et Robert Abelson, dans un contexte de réflexion sur l'intelligence artificielle⁸⁶⁶. Ils décrivent le script comme une séquence d'actions prédéterminées et stéréotypées qui définit une situation bien connue⁸⁶⁷. À partir de là, il est opportun de transposer le script sur le plan émotionnel et ainsi analyser les comportements de personnages historiques. Pour l'historien antiquisant Robert Kaster, l'émotion dépasse le seul mot qui sert à la désigner. Ainsi, dans son étude sur l'éthique aristocratique de la Rome classique, Kaster définit le phénomène émotionnel comme le résultat d'une situation d'abord vécue, puis ensuite rendue dans les textes de manière stéréotypée⁸⁶⁸. Au-delà du mot, l'émotion comprend l'intégralité d'un processus qui suit une séquence de perception (par les sens, l'imagination), d'évaluation (par les jugements, croyances, désirs) et de réponse (corporelle, affective, pragmatique ou expressive). Kaster la présente ainsi comme un

⁸⁶⁶ Roger C. Schank et Robert P. Abelson, *Scripts, Plans, Goals and Understanding : an Inquiry into Human Knowledge Structures*, Hillsdale, Erlbaum, 1977.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁶⁸ Robert A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 8.

véritable petit récit, un récit *scripté*, qui est mis en acte à partir du moment où une situation est perçue et évaluée, jusqu'à ses possibles dénouements dans la réponse apportée.

Puisque l'émotion médiévale est un mouvement de l'âme et qu'elle nous est parvenue à nous, historiens, sous une forme codifiée de manière rhétorique par l'écrit ou par l'image, l'idée qu'elle soit comprise comme un petit récit est très utile pour évaluer son rôle dans un texte et, éventuellement, son effet dans la société. Comme on l'a vu, un mot d'émotion comme *ira* n'est pas toujours considéré comme un mouvement : c'est parfois un *peccatum*, ou une *passio*, parfois un *affectus*. C'est parfois un état stable, un des sept péchés capitaux, parfois un affect qui donne l'impulsion au mouvement émotionnel. Pour bien comprendre une situation affective, il importe de situer le mot d'émotion au sein d'une séquence narrative. Ce qui *forme* l'émotion est alors une séquence qui conduit l'âme à travers différents lieux (*loci*) souvent exprimés par un vocabulaire affectif. Un mot que nous considérons aujourd'hui comme une émotion doit donc plutôt être considéré comme un état ou un lieu narratif transitoire dans le cadre d'une progression spirituelle. Le mot d'émotion, qualifié de « résidu lexical » par Kaster, devient dès lors qu'une étape au sein d'une séquence plus complexe. Le script émotionnel se compose d'une suite logique d'états affectifs unis entre eux par une relation solidaire, allant de son ouverture définie par l'absence d'antécédent à une fermeture lorsqu'il n'y a plus de conséquent. S'agit-il alors d'un concept purement métalinguistique ? À cette question, il convient de répondre avec Roland Barthes lorsqu'il parle des séquences dans le cadre de l'analyse structurale des récits :

Les séquences sont sans doute [métalinguistiques] puisqu'elles traitent du code du récit, mais on peut imaginer qu'elles font partie d'un métalangage intérieur au lecteur lui-même, qui saisit toute suite logique d'actions comme un tout nominal : lire, c'est nommer ; écouter, ce n'est pas seulement percevoir un langage, c'est aussi le construire⁸⁶⁹.

⁸⁶⁹ Roland Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, 8, 1966, p. 1-27 (p. 14).

On retrouve encore ici l'idée selon laquelle l'écoute et la lecture se recoupent dans leurs effets cognitifs. Toutefois, ce qui retient notre attention est que le script efficace doit être un processus conscient. L'émotion étudiée ici n'est donc pas celle des scripts dont parlent les théoriciens de l'affect, soit des scripts qui seraient en quelque sorte élaborés et enclenchés inconsciemment ou instinctivement⁸⁷⁰. Pour le fidèle lecteur d'Augustin qu'est Simone Fidati, les émotions que l'on qualifie d'involontaires ne sont en fait que des mouvements incontrôlés, animaux et irrationnels, qui suivent un mouvement perturbateur découlant du statut déchu de l'homme. Le péché survient lorsque le consentement (volontaire) est donné à ces mouvements perturbateurs⁸⁷¹. Dans leurs commentaires aux *Sentences* du Lombard, les grands théologiens du XIII^e siècle, tels Thomas d'Aquin et Bonaventure, spécifient bien la distinction entre l'émotion volontaire et la sensation. Au sujet de la pénitence, ils distinguent la douleur sensible et corporelle qu'on subit (*passio-patior*) et la douleur spirituelle qui relève de l'émotion volontaire (*affectus voluntatis*)⁸⁷². Dans ce contexte anthropologique, les scripts servent justement à assurer le contrôle de l'âme sur le corps lors de situations où l'homme subit (*pati*) en son esprit les passions empreintes du vice de la chute — à l'image de ce qu'on a vu avec la tristesse. Les scripts émotionnels sont alors mis en œuvre pour (re)diriger l'âme vers un but, selon un plan (*ratio*). De plus, les scripts forment une structure référentielle conférant un sens aux relations entre chrétiens. Ainsi, en conformité avec l'idéal ecclésiologique de

⁸⁷⁰ Silvan S. Tomkins, « Script Theory : Differential Magnification of Affects », *Nebraska Symposium on Motivation*, 26, 1978, p. 201-236.

⁸⁷¹ Sur la question des premiers mouvements de l'émotion et du consentement, voir Damien Boquet, « Des racines de l'émotion : les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle », dans *Le sujet des émotions...*, *op. cit.*, p. 163-186.

⁸⁷² Thomas d'Aquin, *Commentum in quartum librum Sententiarum*, lib. 4, d. 17, q. 2, a. I, *op. cit.*, p. 783 : « Ad primum ergo dicendum, quod in contritione est duplex dolor de peccato. Unus in parte sensitiva, qui passio est, et hic non est essentialiter contritio [...]. Alius dolor est in voluntate, qui nihil aliud est quam displicentia alicuius mali, secundum quod affectus voluntatis nominatur per nomina passionum ». Cf. Bonaventure, *In IV librum Sententiarum*, d. XVI, p. 1, a. 1, q. 1, dans *Opera omnia*, tome 4, Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1889, p. 383-384, cité par Carla Casagrande et Sylvana Vecchio, *Passioni dell'anima...*, *op. cit.*, p. 317.

l'*urbanitas* fidatienne, les scripts doivent être incarnés afin de prouver la bonne foi des fidèles, devant leurs prochains et devant Dieu. Les mouvements émotionnels scénarisés doivent être performatifs et efficaces. L'intention doit mener à l'action. Dans un contexte de *lectio*, le contenu spirituel adéquatement expérimenté agit comme le fait un émotif (*emotive*), une notion développée par William Reddy pour exprimer la performativité des émotions⁸⁷³. Cette notion consiste en ce que le fait d'exprimer des émotions transforme notre état affectif ainsi que celui de notre entourage. Bien que l'émotif de Reddy s'applique seulement à l'expression physique d'émotions, il est aussi possible de l'appliquer à l'effet intérieur suscité par la *lectio* : les affects ressentis lors de la lecture spirituelle changent l'état du lecteur, ils l'amènent « ailleurs » au cours d'une navigation émotionnelle intérieure, tout comme l'expression d'émotions agit sur le monde extérieur. L'effet émotif est donc double : les émotions de la *lectio* ont un effet performatif autant sur le lecteur-auditeur que sur le monde réel qui l'entoure en transformant la manière dont il interagit dans la société. Ce qui est proposé ici se distingue de ce qui a été fait jusqu'à présent. Par exemple, Sarah McNamer propose une conception similaire du script, mais laisse de côté son efficacité sociale en se concentrant uniquement sur ce qu'elle appelle ses effets intimes, sur les effets purement littéraires d'un texte qui engagent l'affectivité du lecteur⁸⁷⁴. Du point de vue de l'historien, cette approche comporte le double défaut d'à la fois décontextualiser l'acte de réception d'un message textuel⁸⁷⁵, en plus de

⁸⁷³ William Reddy, *The Navigation of Feeling...*, *op. cit.*

⁸⁷⁴ Sarah McNamer, *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, p. 12.

⁸⁷⁵ Comme l'explique Hans Robert Jauss, « lorsqu'elle atteint le niveau de l'interprétation, la réception d'un texte présuppose toujours le contexte d'expérience antérieure dans lequel s'inscrit la perception esthétique : le problème de la subjectivité de l'interprétation et du goût chez le lecteur isolé ou dans les différentes catégories de lecteurs ne peut être posé de façon pertinente que si l'on a d'abord reconstitué cet horizon d'une expérience esthétique intersubjective préalable qui fonde toute compréhension individuelle d'un texte et l'effet qu'il produit », dans *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 51. Il convient d'ajouter à cela l'importance de reconstituer l'horizon d'expérience *collective* d'un texte comme celui de la Bible en raison de ses effets structurants sur la société médiévale.

prétendre accéder à l'inaccessible : le ressenti intime du lecteur⁸⁷⁶. Ainsi, bien que la notion de script émotionnelle développée ici soit inspirée d'une notion contemporaine, son articulation s'appuie sur une pratique rhétorique familière aux auteurs médiévaux. C'est sur cette base qu'il est possible de percevoir l'effet affectif d'un sermon chez un sujet, un effet se répercute au sein des relations sociales de ce même sujet.

Pour qu'elles soient efficaces, les émotions vécues dans le cadre d'un script doivent être sincères. Pour les médiévaux, la sincérité est une nécessité théologique, car, une fois la Grâce accordée, Dieu lit dans le cœur de tous les hommes et c'est sur la qualité de l'*affectus* que se fondera le Jugement dernier. Toutefois, pour nous, modernes, qui lisons les textes médiévaux, la sincérité ne doit pas nécessairement être considérée comme l'état naturel ou normal dans lequel les médiévaux agissent. En effet, comme le dit William Reddy, l'énoncé émotif (ou le script) est bien plus souvent orienté ou instrumentalisé : on l'utilise comme moyen pour atteindre un objectif qui est plus ou moins relié au contenu de l'énoncé émotionnel⁸⁷⁷. Par exemple, dire qu'on a de la peine face au sort d'un malheureux ne veut pas dire qu'on ait *vraiment* de la peine, ce qui importe est *l'effet* de dire ou de penser qu'on a de la peine, autant sur soi-même que sur autrui. C'est l'acte performatif qui est important. La tromperie n'est pas la seule alternative à la sincérité, elles forment simplement les deux pôles d'un vaste champ d'utilisation de scripts qui doivent être replacés dans leur contexte historique immédiat.

Le script émotionnel fournit donc une structure séquentielle qui donne un sens

⁸⁷⁶ Rüdiger Schnell distingue trois différents niveaux à l'émotion : l'émotion réelle, ressentie dans l'intimité ; l'émotion représentée, celle qu'on retrouve dans les textes et les images ; et l'émotion exprimée, par le corps, dans la société. Ainsi, l'idée qu'il soit impossible d'étudier historiquement le premier niveau est juste puisque ce qui est ressenti dans l'intimité est différent de ce qui est représenté et exprimé ; ce ressenti intime n'est pas encore « codé » par le discours ou des pratiques. Toutefois, affirmer que seul ce premier niveau constitue l'émotion *réelle* est erroné, car l'émotion représentée ou exprimée peut être tout aussi sincère que l'émotion ressentie dans l'intimité, et son effet dans la société est, lui, bien réel. Cf. Rüdiger Schnell, *Haben Gefühle eine Geschichte ? Aporien einer ,History of emotions'*, 2 volumes, Göttingen, V&R unipress, 2015.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 108-109.

et une direction à chaque mot d'émotion, une structure qui trouve sa signification au sein de la trame narrative du texte. Dans le cadre de la prédication de Simone Fidati, dont l'objectif est de bâtir une société véritablement chrétienne, les scripts proposés proviennent exclusivement d'exemples évangéliques, qui sont eux-mêmes des exemples réels, historiques, dont la figure extraite par l'exégèse est apte à servir de modèle pour tout un chacun. Ce sont-là des scripts fondamentalement religieux, participant au projet de la mise en place d'une *ecclesia spiritualis* devant protéger les âmes des bons chrétiens avant le Jugement dernier.

Le script se met donc en place lors de la réception active par le lecteur-auditeur d'un contenu évangélique constitué d'exemples sacrés. Le succès d'un prédicateur et la formation d'une communauté autour de sa personne témoignent de l'efficacité spirituelle et sociale de la tradition textuelle chrétienne. Bien que le script soit un outil importé d'une réflexion contemporaine et qu'il présuppose une efficacité qui n'est pas explicite dans les sources, il est néanmoins utile de l'adapter à la pensée médiévale afin de comprendre comment la prédication pouvait agir socialement. La puissance d'un script émotionnel médiéval n'est pas seulement rhétorique, elle est aussi théologique puisqu'il a été extrait des Écritures sacrées. Il convient ainsi d'être attentif à l'arrière-plan exégétique de chaque script ainsi qu'au contexte liturgique dans lequel il a pu être communiqué⁸⁷⁸. Comme l'efficacité du script émotionnel tient au fait qu'il doit être connu et reconnu de tous, il n'est pas question de dire que tous les scripts traités ici sont propres à Simone Fidati. Néanmoins, le détail de l'*inventio* rhétorique des scripts peut receler des particularités liées au contexte propre à la *lectio* fidatienne. Ainsi, si l'enchaînement séquentiel des émotions est la plupart du temps similaire, son explication et sa justification peuvent changer. C'est alors dans le détail exégétique qu'il est possible de percevoir ce qui fait la spécificité de la prédication de Fidati. Cela nécessiterait cependant une enquête plus approfondie dans les sources de

⁸⁷⁸ Comme l'explique Nicole Bériou, les « praticiens d'un discours de communication sont en quête permanente de supports efficaces de la mémoire », ce que leur fournit la liturgie. Cf. « Introduction », Nicole Bériou et Franco Morenzoni, *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, op. cit., p. 7-22, (p. 16).

l'exégèse biblique, ce qui dépasserait le cadre de cette thèse. D'où le choix de mettre l'emphase sur le fonctionnement phénoménologique du script.

10.2 Le script de la conversion : les bergers et les rois mages

Le sujet de la conversion a déjà été abordé à quelques reprises au fil de cette thèse. Il s'agit d'un phénomène subjectif s'enracinant avant tout dans une histoire personnelle, mais qui en même temps suit un scénario objectif, un scénario déjà connu, car consigné dans les Écritures et révélé par les exemples des saints. C'est ainsi qu'il faut aborder la phénoménologie du script émotionnel. Il sert de guide pour rendre compte des réactions émotionnelles, pour rendre intelligibles des phénomènes subjectifs et donner un sens moral à une expérience spirituelle. Le script s'inscrit donc dans le cadre d'une communauté textuelle comme Brian Stock la définit⁸⁷⁹ : il permet d'objectiver, d'extérioriser une norme qui est, dans ce cas-ci, émotionnelle. Bien que le sujet et le contexte changent d'une situation à l'autre, la séquence émotionnelle demeure inchangée : différents acteurs peuvent lire le même script dans différents décors, l'actualisant pour cadrer avec l'intention du « metteur en scène ». Le script de la conversion est paradigmatique, car il est à la base de tout processus de progression spirituelle. Comme on l'a dit, une conversion peut survenir à plusieurs moments dans la vie d'un chrétien, c'est un retour (*con-versio*) vers Dieu qui doit s'opérer à chaque fois que l'âme dévie et s'éloigne de lui. Les figures évangéliques fournissant le

⁸⁷⁹ À partir du XI^e siècle, l'Occident médiéval devient une société de plus en plus lettrée, une société où les attitudes mentales sont structurées par une logique textuelle. Contrairement à l'ancienne logique basée sur l'oralité, les modèles de comportement ne sont plus transmis par une personne, mais par un texte écrit sur un support matériel. Bien que l'expérience subjective de la relation humaine soit encore importante, son rôle est cependant plus limité, car elle répond à un ensemble de règles standardisées, extérieures à la sphère d'influence d'une personne, cf. Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

modèle scripturaire de ce script sont celles des mages et des bergers, les premiers à se rendre auprès de l'Enfant Jésus. Avec ces deux exemples, il est possible de saisir comment le même script émotionnel entre en jeu dans deux scènes différentes.

Simone Fidati évoque le sujet des mages et des bergers dès les premiers chapitres du premier livre du *De gestis Domini Salvatoris* intitulé *De Mysteriis Verbi*. En conformité avec les versets de Luc 2,8-9 : « Il y avait, dans cette même contrée, des bergers qui passaient dans les champs les veilles de la nuit pour garder leurs troupeaux. Et voici, un ange du Seigneur leur apparut, et la gloire du Seigneur resplendit autour d'eux. Ils furent saisis d'une grande frayeur »⁸⁸⁰, Fidati explique comment les bergers veillaient (*vigilabant pastores*) sur leur troupeau sans s'attendre à quoi que ce soit, vivant dans la simplicité du cœur, respectant la pureté de la loi et en s'adonnant avec soin à l'office de la *cura pastoralis*⁸⁸¹. C'est dans ce contexte de vie simple et vertueuse que l'ange apparut aux bergers et que la clarté de Dieu les enveloppa (*claritas Dei circumfulsit illos*), une lumière christique repoussant les ténèbres de l'idolâtrie et des travers collectifs [païens]⁸⁸². Cette apparition a toutefois produit un choc chez les bergers, qui ne s'attendaient pas à une arrivée si insolite. La scène est similaire à celle d'une autre conversion très connue, celle de saint Paul (Act. 9), qui comporte aussi un choc (Paul tombe de son cheval) et qui implique une enveloppe lumineuse (*circumfulsit eum lux*). Ce genre de choc inattendu provoque alors une frayeur qui, si elle n'est pas nommée dans le cas de Paul, est bel et bien mentionnée par l'évangéliste Luc dans le cas des bergers :

Et ils furent saisis d'une grande peur (Luc 2,9). Une grande peur provenant

⁸⁸⁰ En latin : « et pastores erant in regione eadem vigilantes et custodientes vigiliis noctis supra gregem suum et ecce angelus Domini stetit iuxta illos et claritas Dei circumfulsit illos et timuerunt timore magno ».

⁸⁸¹ *De gestis, Primus liber De mysteriis Verbi*, ch. 5, vol. 1, p. 3 : « Non vigilabant hi pastores super nova nativitate revelata, nec divine humana, humane divina declarari cogitabant, non alta sapientes, non tunc prophetias impleri de dei Filio expectabant, sed vivebant in simplicitate cordis, in puritate legis agentes sollicitate officium curae pastoralis ».

⁸⁸² *Ibid.*, p. 37 : « Et pellendae tenebrae idolatriae cunctarumque pravitatum a corde credentium erant per eum, qui vera lux est illuminans omnem hominem in hunc mundum utique venientem ».

d'une grande chose envahit ces petits bergers. Les humains sont frappés de stupeur, lorsque les réalités divines s'éclairent, et le petit esprit de l'homme est dépassé par la grandeur. Ils s'effraient d'une grande soudaineté, lors de cette descente des choses supérieures vers les choses inférieures. [...] Des choses tristes viennent souvent en premier en vertu de la providence divine, de manière à ce que s'ensuivent les choses joyeuses. C'est pour cela que suit la parole de l'ange : « N'ayez crainte. » Alors que leur peur venait soit de la présence d'un esprit céleste et angélique prenant forme visible en se tenant auprès d'eux soit de la clarté les entourant, elle fut enlevée par l'ange qui leur parlait. Il substitua à la peur une raison de joie, non de plainte, lorsqu'il ajouta en disant : « Je vous annonce une bonne nouvelle (*evangelizo vobis*), qui sera pour tout le peuple le sujet d'une grande joie : c'est qu'aujourd'hui, dans la ville de David, qu'est né pour vous un Sauveur, qui est le Christ, le Seigneur. » La nature humaine a reçu le bonheur au moment de sa création, puisqu'elle est créée à l'image et à la similitude de Dieu [...]. Mais dès qu'elle subit une punition en raison de sa faute volontaire, 'son bonheur s'est transformé en chagrin' (Lam. 5,15). Maintenant, la nature corrompue et punie [de l'homme] est revenue au bonheur grâce à la naissance du Sauveur que le héraut du ciel annonça, en l'affirmant grand pour chasser la grande peur chez ces bergers. Grand en raison de la grandeur infinie de celui qui naît et de l'intégrité de celle qui accouche, grand pour la vertu, grand pour la nouveauté, grand pour le salut commun, grand pour la béatitude éternelle, grand par son incompréhensibilité⁸⁸³.

La séquence d'émotions est donc la suivante : à une peur (*timor*) qui suscite un chagrin (*tristitia*), succède une cause de joie (*laetitia*) qui entraîne le bonheur (*gaudium*) de la peur disparue. Fidati précise qu'il s'agit du cheminement contraire à

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 37 : « 'Et timuerunt timore magno' (Lc 2,9). Magnus timor ex magno parvos hos pastores invasit. Obstupescunt humana, cum divina clarescunt, et parvus hominis animus superatur a magnis, et a superioribus inferiora ex subitatione magna pavescunt. [...] Divina providentia praeunt saepe tristia, ut gaudiosa sequantur ; propterea sequitur : Et dixit illis angelus : 'Nolite timere' (Lc 2,10). Sive ex assistentia caelici seu angelici spiritus in aliqua visibili assumpta forma stantis iuxta illos, sive ex claritate circumfulgente ipsos timor obvenerit, ab angelo loquente removetur, subiciente causam laetitiae, non querelae, cum intulit dicens (Lc 2,10-11) : 'Ecce enim evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo, quia natus est vobis hodie salvator, qui est Christus dominus, in civitate David'. Gaudium humana natura in ipsa creatione accepit, cum ad dei similitudinem et imaginem (Gn 1,26) facta est [...] Sed statim luit pro voluntaria culpa supplicium, et versum est in luctum gaudium eius. Nunc in gaudium redit ipsa corrupta et mulcata natura in nativitate salvatoris, quod evangelizat praeco ille caelestis asserens magnum ad propellendum magnum pastorum illorum timorem. Magnum ex magnitudine infinita nascentis et integritate parientis, magnum pro virtute, magnum pro novitate, magnum pro communi salute, magnum pro aeterna beatitudine, magnum ex incomprehensibilitate ».

ce qui est survenu lors de la chute, alors que la nature humaine est passée du bonheur au chagrin. L'envergure de la peur est égale à l'ampleur de la nouveauté de ce revirement de situation salutaire qui vient contrebalancer le malheur de la chute d'Adam et Ève. Le script émotionnel n'est pas purement affectif, il est aussi un acte d'intelligence en ce qu'il demande de reconnaître la bonne direction du mouvement émotionnel. Le discernement (*discretio*) de l'orientation des mouvements de l'âme doit se faire grâce aux *signa* contenus dans le message. Cette recherche spirituelle est illustrée par le mouvement des bergers qui se mirent à la recherche du Sauveur :

Car vraiment ce n'est pas sans raison qu'il a été annoncé par la voix angélique que celui qui est né est le Sauveur et le seigneur des siècles, mais afin qu'il soit recherché, et cela fut indiqué par un signe afin qu'une fois trouvé, il soit reconnu (*inventus cognosceretur*). Il était donc opportun, selon une convenance due et honnête, que ceux qui ont entendu cet oracle céleste se mettent à sa recherche et qu'ils soient mus d'un mouvement dans l'âme et, pareillement, dans le corps⁸⁸⁴.

Le mouvement des bergers est double : corporel et spirituel. Dans la logique exégétique, on comprend qu'au sens littéral, les bergers se sont mis en mouvement physique vers Bethléem (le *sensus historicus*) et qu'au sens allégorique, ils ont entamé une démarche spirituelle (le *sensus mysticus*). L'*inventio* représentée par le mouvement physique des bergers doit être effectuée de manière rhétorique chez le lecteur-auditeur par le mouvement spirituel. Pour que l'âme se mette en mouvement, il doit y avoir une impulsion. Dans le cas des bergers, il s'agit des vertus théologales infusées dans leur âme lors de l'illumination angélique. Ainsi, l'espoir et la charité ont agité l'âme des bergers, les poussant à agir corporellement et affectivement⁸⁸⁵. La foi, troisième vertu théologale, joue le rôle le plus important, car elle instaure la croyance

⁸⁸⁴ *Ibid.*, ch. 6, p. 43 : « Verum, quia non abs re angelica voce declaratum est, quod qui natus est, salvator est et dominus saeculorum, sed ut quaeretur, et indicatus est per signum, ut inventus cognosceretur. Opportunum erat ex debita et honesta decencia, ut hi, qui hoc caeleste oraculum audierant, quod ad quaerendum illum in animo moti, similiter et in corpore moverentur ».

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 45 : « Spes erexerat pro salute, caritas stimulo pro dignatione illorum animos agitabat. Equidem usquequaque assolitum est velocius agi per corporis effectus, quod agendum in animo maior urget affectus ».

qui permet la connaissance de ce cheminement émotionnel⁸⁸⁶. L'instauration de la foi par la voix de l'ange est aussi à comprendre en lien avec le principe paulinien du « Fides ex auditu » (Rom 10,17). De plus, cela peut aussi être rapproché de la voix du prédicateur portant le message de Dieu aux simples, comme l'est Simone Fidati. Ainsi, grâce à l'éclaircissement des réalités divines, s'ouvre, de manière invisible, par l'infusion de la foi, la voie de la progression physique et spirituelle de l'âme vers un Dieu rendu visible aux hommes par son incarnation. Il s'agit d'une voie identifiée par les *signa* des vraies vertus et des actions divines⁸⁸⁷. Ces vertus christiques — l'humilité, la pauvreté et la foi⁸⁸⁸ — sont à retrouver en tant que signes par les bergers, tout comme elles sont à retrouver dans l'*inventio* rhétorique du texte lors de la *lectio*. Comme ces signes sont cachés dans les différents objets littéraires (l'embaumement de Jésus pour la pauvreté, la crèche et le foin pour l'humilité et la foi), le simple lecteur-auditeur n'est pas en mesure de les retrouver sans l'aide de l'exégète-prédicateur. C'est seulement une fois que ces vertus ont pu être retrouvées, grâce à un travail de recherche rhétorique et méditatif, que le cœur peut être converti, à l'image des bergers qui ont trouvé l'Enfant Jésus et qui se sont ainsi détournés de la stupidité (*aversi a stultitia*)⁸⁸⁹.

Le script émotionnel fait donc partie d'un processus spirituel qui allie affectivité et compréhension, car il fonctionne selon le mode rhétorique de l'*inventio*. Sans les vertus qui stabilisent le mouvement, chacun des affects en jeu peut dévier et se perdre dans l'obscurité du vice. Le script émotionnel est alors balisé par des vertus qui fonctionnent comme autant de *loci* rhétoriques facilitant la mémorisation de la

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 46 : « Quoniam, si non credidissent, non venissent ; igitur primo cognoverunt per fidem ».

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 45 : « Permovet animos vere credentium festinare ad veras virtutes earumque actiones, cum audierunt ad praeseptum festinare pastores ».

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 45 : « Praeseptum et foenum, in quibus Christus infans adhuc iacet, sunt ipsa fides et humilitas ceterarumque fasciculis virtutum non cunctentur, qui de caelo agenda didicerunt » ; et *Ibid.*, ch. 5, p. 39 : « Et mirum supra modum videre Verbum mutum, involutum a matre vilibus pannis ut ex omnibus paupertas ipsa clarescat ».

⁸⁸⁹ *Ibid.*, ch. 6, p. 47 : « Revertabantur pastores ad propria et ad solita conversi et aversi, *conversi ad infantem deum, aversi a stultitia* et a praevaricatione Judaeorum ».

séquence. Bien que la *lectio* soit centrée sur Luc 2,8-20, sa performance en contexte de prédication est toujours entrecoupée de chants liturgiques (ou de prières dans le cas d'une lecture personnelle) marquant les étapes du parcours spirituel. Ce marquage aide à mieux inscrire dans le cœur les étapes exégétiques du cheminement de la peur au bonheur. Ces chants ou prières sont avant tout les psaumes. En effet, au cours des deux chapitres qui couvrent le commentaire de l'annonciation aux bergers, nous retrouvons le psaume 44,8 lié au mystère du choix des bergers, représenté par la joie, vue comme une onction sur les bergers (*unxit te deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis*) ; ensuite le psaume 131,11 pour le mystère de la naissance du Christ (*de fructu ventris tui ponam super sedem tuam*) ; puis le psaume 29,12 pour le mystère de la conversion (*convertisti planctum meum in gaudium mihi*) ; et enfin le psaume 143,3 pour le mystère de la révélation de Dieu aux hommes (*Domine, quid est homo, quia innotuisti ei aut filius hominis, quia reputas eum ?*). De plus, certains versets sont associés à des antiennes et à des répons chantés selon l'office liturgique, ce qui implique la participation du public à la lecture spirituelle. Ainsi, lors d'un prêche, les fidèles les plus pieux avaient en tête les chants liturgiques et entonnaient avec le prédicateur les hymnes appropriés. Bien que cette partie de la performance prédicative nous échappe, on peut se permettre d'imaginer à quel point l'amorce de chants collectifs peut avoir été un moment fort lors de messes comme lors de prêches, autant de moments marquants s'inscrivant dans le souvenir des fidèles, à l'image des bergers écoutant le message de l'ange.

Le script de la conversion est de nouveau à l'œuvre dans l'épisode des rois mages. À la différence des bergers, Simone Fidati présente les mages comme des intellectuels plutôt que des hommes simples. Au lieu de veiller sur leur troupeau de manière vertueuse, ils sont des astrologues qui scrutent le mouvement des étoiles. Toutefois, comme dans le cas de l'apparition de l'ange aux bergers, la découverte d'une nouvelle étoile a sur eux le même effet d'illumination et de stupeur :

Cette chose merveilleuse [l'étoile] attira les yeux de ces observateurs, elle suspendit leurs âmes dans l'admiration et les introduisit dans une profonde concentration. Elle a donné la foi à leur intellect de manière à ce qu'ils crussent qu'une grande chose devait être signifiée par ce nouveau signe.

Ces gentils, instruits dans les sciences naturelles et les mathématiques [astrologie], ont vu cette étoile qui ne leur parlait pas et furent mus corps et âme, comprenant implicitement que la singularité de cette étoile était un signe unique servant à signifier la singulière et incompréhensible excellence de la chose signifiée.

Ainsi la voix angélique et la nouvelle étoile, la première adressée aux bergers, la seconde aux mages, la première apparue en Orient [Perse], la seconde au midi et presque à l'Ouest [Palestine], instaurèrent la foi pour ce nouveau-né admirable. Les cœurs et les corps des auditeurs et des observateurs se mirent en mouvement afin qu'on vienne à l'enfant⁸⁹⁰.

Contrairement aux bergers, les mages sont des scientifiques en bonne et due forme. Ils possèdent déjà une grande érudition, bien qu'il leur manque une chose pour avoir accès à la vraie science : la foi. Leurs connaissances astrologiques ne sont pas suffisantes pour décoder la nouvelle étoile. Puisqu'ils ne possèdent pas encore la foi, ils ne peuvent comprendre que de manière instinctive (*prae-intellectio*). Lorsque la foi leur est infusée par l'action miraculeuse de l'étoile, leurs pensées pré-existantes sont suspendues et ils se mettent en marche vers l'Enfant Jésus. Leur progression physique est doublée d'une progression spirituelle : leur âme aussi se met en mouvement vers le Christ. C'est dans ce double mouvement que se retrouve l'essence du travail exégétique visant à lire le mystère caché dans cet événement historique :

On retrouve dans le mystère de ces Mages huit étoiles qui se présentent de manière différente et cachée (*mystice*), presque comme si elles étaient regroupées dans une sorte d'ombre. Mais une fois regroupées, elles se dévoilent aux esprits sensés dans une sorte de clarté invisible.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, ch. 8, vol. 1, p. 55 : « Quae mire facta oculos intuentium provocavit, et animos in admiratione suspendit, in profundam considerationem intrusit, fidem praestitit intellectui, ut in novo signo magnum signatum crederetur. Gentiles vero naturalibus scientiis et mathematicis intendentes stellam non loquentem viderunt et animo et corpore moti sunt, hoc in animo praesintelligentes, quod singularitas stellae singularitas esset signi ad designandum singularem et incomprehensibilem excellentiam designati. Attamen vox angelica, stella nova, illa pastoribus, ista magis, illa in oriente, ista in meridie fereque in occidente de mire nato astruere fidem, et, ut ad puerum veniretur, audientium et videntium corda et corpora commoverunt ».

- (1) *Nam stellam videbant sidus novitatis*, (Ils voyaient l'étoile, ils voyaient la constellation de la nouveauté)
 (2) *habebant fidem veritatis*, (ils voyaient l'étoile, ils avaient la foi de la vérité)
 (3) *sequebantur ducem claritatis*, (ils voyaient l'étoile, ils suivaient le chef de la clarté)
 (4) *quaerebant regem aequitatis*, (ils voyaient l'étoile, ils recherchaient le roi de l'équité)
 (5) *invenerunt puerum humilitatis*, (ils voyaient l'étoile, ils découvraient l'enfant de l'humilité)
 (6) *cognoverunt archimatum virginitatis*, (ils voyaient l'étoile, ils connaissaient l'archimère de la virginité)
 (7) *adoraverunt Verbum Dei Patris*, (ils voyaient l'étoile, ils adoraient la Parole de Dieu le Père)
 (8) *obtulerunt aromata paupertatis*. (ils voyaient l'étoile, ils offraient les arômes de la vérité)⁸⁹¹

Avec la première phrase, Fidati explicite la logique de la *lectio* spirituelle : il y a un événement biblique historique qui est l'apparition de l'étoile et dans celui-ci se trouvent huit étoiles qui ont un sens caché, un *sensus mysticus*, un sens dissimulé dans l'ombre. Dans le vocabulaire exégétique, *umbra* est équivalent à *figura*⁸⁹². En effet, la figure prophétique cache et maintient dans l'ombre une vérité à venir. À partir de ce qu'on a vu au sujet de la composition rhétorique et de l'exercice mnémonique, le travail de récollection par une intelligence saine dont parle Fidati est la *lectio* spirituelle. Le cheminement accompli par les mages doit alors être mémorisé :

Ainsi un très grand mystère était accompli pour le futur par la divine providence, un mystère dont la sainte Église assure la garde et dont quiconque voulant entrer droitement dans la voie de Dieu doit conserver fermement (*praeifixum*) dans son esprit jusqu'à ce qu'il parvienne au Christ⁸⁹³.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 57 : « Octo autem stellas in mysterio istorum magorum reperimus differenter et mystice se habentes, quae quasi quadam in umbra colliguntur, collectae vero sanis intellectibus se ostendunt in quadam invisibili claritate. Videbant sidus novitatis ; habebant fidem veritatis ; sequebantur ducem claritatis ; quaerebant regem aequitatis ; invenerunt puerum humilitatis ; cognoverunt archimatum virginitatis ; adoraverunt Verbum dei Patris ; obtulerunt aromata paupertatis ».

⁸⁹² Henri de Lubac, *Exégèse médiévale...*, tome 1, *op. cit.*, p. 317.

⁸⁹³ *De gestis, Primus liber De mysteriis Verbi*, ch. 11, vol. 1, p. 66 : « Sed divina providentia mysterium ad futura maximum agebatur, quod ecclesia sancta tenet, quod omnibus recte incedere volentibus via dei, quousque perveniatur ad Christum, in mente debet esse praeifixum ».

Les huit étoiles sont comme huit lieux (*loci*) formant l'image mémorielle qui est à analyser et à fixer en tant que *figura* dans l'esprit du lecteur-auditeur, à l'instar des *signa* donnés par l'ange aux bergers. Le travail spirituel consiste ainsi à trouver le chemin spirituel qui donne au script émotionnel son efficacité :

En voyant l'étoile [au-dessus de Bethléem], les mages se sont réjouis d'un très grand bonheur. Ils ont vu l'étoile et ont reconnu la même qu'ils avaient d'abord observée en Orient, celle qu'ils avaient suivie jusqu'à cet endroit. Ils se sont réjouis de sa vision, qu'ils avaient cru avoir perdue lorsqu'ils sont entrés à Jérusalem. Mais avec grand bonheur par ce qu'ils ont découvert (*invenerunt*) en Jérusalem l'écriture prophétique qui faisait concorder le signe céleste [l'étoile] avec le roi signifié [Jésus]. De la sorte ils sont provoqués par le signe et instruits par l'annonce prophétique, ils ont progressé plus sûrement vers l'accomplissement du culte de latrie [adoration du Christ] et à faire hommage de leurs cadeaux⁸⁹⁴.

Simone Fidati explique pourquoi les mages sont physiquement conduits et spirituellement menés à Jérusalem, Jérusalem étant dans sa lecture exégétique le lieu de toute vertu associée au Christ et à la béatitude⁸⁹⁵. Le processus est donc le même que celui des bergers, même si les émotions ne sont pas nommées explicitement. Le seul mot d'émotion nous donnant un indice sur la direction du mouvement est le *gaudium* associé à l'accomplissement en Jérusalem de la prophétie annoncée par l'étoile. Il est ainsi possible de déduire le même script émotionnel : peur/stupeur face à un événement inattendu ; inquiété/tristesse face à l'incertitude (la perte de l'étoile à Jérusalem) ; joie/bonheur découvert (*inventio*) lors de l'adoration du Christ. Cependant, la recherche spirituelle n'est pas exactement la même. Si c'est par la voix

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 68 : « Videntes autem stellam Magi gavisii sunt gaudio magno valde (Mt 2, 10). Viderunt stellam Magi et recognoverunt eandem esse, quam in oriente primo conspexerant, quam usque illuc praeviam fuerant subsequuti. Et gavisii sunt in visione illius, quam Jerusalem ingredienti perdidisse crediderant. Sed gaudio magno eo, quod in Jerusalem scripturam prophetica cum signo caelesti ad signatum regem consonam invenerunt, ut provocati a signo, eruditi a propheta vaticinio ad peragendum latriae cultum et obsequium munerum securius graderentur ».

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 66 : « Haec omnia sunt in Jerusalem ex adumbrato mysterio ; lex, prophetia, sacramenta, virtutes, oboedientia sancta et templum super omnia sanctum dei, scilicet ipsa christifera fides et visio pacis est Jerusalem ».

de l'ange que les bergers sont conduits à l'Enfant Jésus, c'est par la vision de l'étoile que le sont les mages. Cette différence est liée à l'idée que les simples sont évangélisés par la prédication (l'ouïe) alors que les intellectuels le sont par la lecture (la vision). De plus, les signes par lesquels Jésus doit être recherché sont différents : les bergers doivent trouver l'image de Jésus emmailloté dans la crèche de Bethléem, alors que les mages doivent trouver Jérusalem comme lieu prophétique. Les vertus à rechercher sont au nombre de trois pour les bergers et de huit pour les mages, ce qui témoigne d'une plus grande complexité. Néanmoins, on se rend bien compte que l'effet rhétorique est le même : les mages comme les bergers passent du choc de la stupeur au bonheur de la conversion accomplie dans la simplicité.

Les mages sont repartis, mais convertis à Dieu le Seigneur de tous, qu'ils avaient adoré dans la chair de l'enfant. Ils s'en sont retournés, mais détournés de toute vanité du siècle, de toute science superstitieuse. Puisqu'ils n'avaient ainsi appris dans l'enfant aucune prédiction des étoiles, mais qu'il était nécessaire d'avancer simplement selon celui qui enseigne la doctrine⁸⁹⁶.

On retrouve dans ce passage l'idéal de simplicité tant vanté par Simone, ici appliqué aux intellectuels que sont les mages. Grâce à ce script, il est aussi possible de mieux comprendre le processus émotionnel à l'œuvre au moment de sa propre conversion. Même si aucun mot d'émotion n'est utilisé, il est tout à fait possible d'interpréter cet épisode autobiographique à l'aune du script de la conversion. Reprenons le récit : Simone Fidati est un jeune étudiant doté d'une intelligence précoce, curieux envers la philosophie et les sciences naturelles. Il se dirige donc dans le mauvais chemin, car il ne met pas au centre de sa démarche la recherche de la vérité divine contenue dans la Bible. C'est lors d'une rencontre inattendue, *in via*, qu'un *doctor* vertueux lui fait comprendre la vanité de sa démarche scientifique. Le docteur de la foi lui dit d'abandonner ses *libros naturales* et de se concentrer sur la recherche de la grâce des vérités théologiques. Cette rencontre provoque ainsi une transformation dans le cœur

⁸⁹⁶ *Ibid.*, ch. 12, p. 72 : « Reversi, sed conversi ad dominum omnium deum, quem in carne adoraverunt pueri, reversi, sed aversi ab omni saeculi vanitate, ab omni superstitiosa scientia, quoniam cognoverunt in puero fatum nullum adesse stellarum ac esse per doctrinam docentem simpliciter gradiendum ».

de Simone, qui se concentre désormais exclusivement à l'étude de la Bible. Le script émotionnel de la conversion nous permet de lire entre les lignes et de déceler quelles émotions sont à l'œuvre malgré leur absence textuelle. D'abord, le choc de la rencontre inattendue provoque une stupeur qui fait arrêter Simone sur son chemin, à l'image du mouvement négatif de son âme qui stoppe. Ensuite survient l'anxiété devant l'inconnu, qui est immédiatement transformée grâce à la conversation vertueuse, en l'annonce d'une vérité à rechercher. À partir de cette conversion, son cœur est transformé et il se consacre corps et âme à la lecture des seules écritures bibliques et patristiques afin de découvrir (*inventio*) le bonheur de la proximité avec le divin, la présence du Christ qui se cache dans les signes évangéliques. Ainsi, bien que le contexte d'application soit différent, le script de conversion est bien à l'œuvre et permet d'avoir une idée de la composante émotionnelle du processus spirituel qu'a vécu Fidati. A-t-il réellement ressenti ces émotions précisément ? Impossible de le savoir. Toutefois, comme il est lui-même exégète, il est fort probable qu'il ait envisagé sa propre conversion de cette manière lorsqu'il a rédigé cet épisode autobiographique.

10.3 Le script de la composition et la figure de Marie Madeleine

Dans la tradition exégétique occidentale, la figure de Marie Madeleine est très complexe car depuis Grégoire le Grand, elle englobe trois personnages évangéliques différents : Marie de Magdala, Marie de Béthanie et la pécheresse ointe par Jésus lors d'un repas chez Simon le Pharisien⁸⁹⁷. Toutefois, afin de rester fidèle à l'exégèse de Fidati, je maintiendrai le nom de Marie Madeleine pour désigner la pécheresse

⁸⁹⁷ Les études sur la figure de Marie Madeleine sont trop nombreuses pour être toutes citées ici. Voir avant tout le numéro dédié à la Madeleine dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, 104/1, 1992 et Katherine Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

présente chez Simon le Pharisien. Comme la figure de la Madeleine comprend celle de la pécheresse repentie, elle est au Moyen Âge le modèle par excellence de la pénitence, puisque ses péchés ont directement été pardonnés par le Christ. Nous pouvons croire que la sainte pécheresse représentait un modèle particulièrement important pour Simone Fidati dans la perspective où une partie de sa *cura animarum* était dédiée aux prostituées repentantes. Ce script émotionnel a donc dû être au centre de l'expérience des femmes à Santa Elisabetta.

Le texte de l'évangéliste ne comporte aucun mot d'émotion, si ce n'est l'évocation des pleurs de la Madeleine⁸⁹⁸. Pour compenser, Simone propose une glose psychologique de l'épisode qui rappelle le procédé midrashique propre à l'exégèse judaïque. Comme l'explique Gilbert Dahan, le midrash invente un dialogue intérieur totalement absent du texte biblique et s'efforce de donner une dimension psychologique à l'épisode⁸⁹⁹. Il s'agit d'une sorte d'hypertexte, pour reprendre l'expression de Dahan, fruit d'un travail d'interprétation. Sans dire que Simone s'inspire directement d'une technique exégétique propre à la tradition judaïque, il convient de noter qu'il procède de manière similaire en extrayant de l'épisode un parcours émotionnel qui prend forme dans la tête de la Madeleine, un peu comme le fait Aelred de Riveaulx lorsqu'il explore les états d'âme du jeune Jésus dans son traité *Quand Jésus eut douze ans*⁹⁰⁰.

Avant de passer au commentaire de Simone Fidati, il convient de faire une petite digression sur la relation entre componction, contrition et pénitence, puisque la figure de Marie Madeleine chez Simon le Pharisien réunit ces trois notions. La *contritio*, aux côtés de la *confessio* et de la *satisfactio*, est la première des trois parties composant le sacrement de pénitence. Vaste sujet, il est inutile d'aborder en détail ce

⁸⁹⁸ La première partie de la scène (Luc 7, 36-38) se déroule comme suit : « Un pharisien pria Jésus de manger avec lui. Jésus entra dans la maison du pharisien, et se mit à table. Et voici, une femme pécheresse qui se trouvait dans la ville, ayant su qu'il était à table dans la maison du pharisien, apporta un vase d'albâtre plein de parfum, et se tint derrière, aux pieds de Jésus. Elle pleurait ; et bientôt elle lui mouilla les pieds de ses larmes, puis les essuya avec ses cheveux, les baisa, et les oignit de parfum ».

⁸⁹⁹ Gilbert Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge...*, op. cit., p. 39-40.

⁹⁰⁰ Aelred de Riveaulx, *Quand Jésus eut douze ans*, Dom Anselme Hoste (éd.), Paris, Cerf, 1958.

sacrement déjà bien étudié ailleurs⁹⁰¹. Il importe néanmoins de jeter un bref coup d'œil sur la manière dont il est perçu par Simone Fidati. Celui-ci aborde la question alors qu'il commente l'invitation du Christ à la pénitence (Mt 4,17 : « poenitentiam agite » et Mc 1,15 : « poenitemini »). Il en propose alors plusieurs définitions, toutes basées sur l'idée de mortification de la conscience et de la douleur ressentie à la considération des fautes commises⁹⁰². Toutefois, conformément à son intention de procéder à une analyse *in modo simplice*, il prend le soin de se détacher de la conception tripartite de la pénitence qu'il associe à la théologie scolastique :

Nous ne comprenons pas dans cet exposé cette pénitence, celle divisée en trois parties par les nouveaux théologiens, mais plutôt celle par laquelle le pécheur est piqué par le déplaisir du mal et percé par la peine de la douleur, parce qu'il est séparé de Dieu, il doit être condamné à une mort éternelle avec les démons, sauf s'il est capable de retrouver la bonne voie (*resipiscere*). Si cette pénitence est reconduite à la division tripartite, la partie des trois qui doit être principalement connue, est celle où l'homme contrit par le poids de ses péchés, qu'il a commis avec malhonnêteté contre Dieu pour son propre dommage, les confesse de tout son cœur, et autant qu'il soit légitime et capable, amende d'autant ses erreurs⁹⁰³.

⁹⁰¹ Paul Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Gembloux, J. Duculot, 1949 ; Jean-Charles Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Genève, 1967 et Idem, « La pénitence dans le contexte culturel des XII^e et XIII^e siècles », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 61, 1977, 399-428 ; Karen Wagner, « 'Cum aliquis venerit ad sacerdotem' : Penitential Experience in the Central Middle Ages », dans Abigail Firey (dir.), *A New History of Penance*, Leiden, Brill, 2008, p. 201-218 ; et surtout, par rapport aux émotions, Carla Casagrande, « Le emozioni e il sacramento della penitenza », dans Manlio Sodi et Renata Salvarani (dir.), *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzeria Apostolica*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 213-231 (réimprimé dans Carla Casagrande et Sylvana Vecchio, *Passioni dell'anima...*, op. cit., p. 305-325).

⁹⁰² *De gestis, Nonus liber De virtuosis et pro virtute sermonibus*, ch. 7, vol. 4, p. 309 : « Est autem poenitentia pungens conscientiae stimulus et dolor insatiabilis in consideratione patratum scelerum ».

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 310 : « Non autem intelligamus in his eloquiis illam poenitentiam, cuius partes novi theologi trifarie dividerunt, sed illam, qua peccator punctus ex ipsa displicentia mali et confixus poena doloris, quia separatus a deo, nisi resipiscerit, sit cum daemonibus aeterna morte damnandus. Istam siquidem ad illam trifarie divisam ducit, immo illarum trium ista principalior noscitur pars, ut homo contritus mole peccatorum suorum, quae improbe contra deum suo damno commisit, confiteatur in toto corde suo, et quantum fas est et posse, pro tanto emendet errata ».

On comprend de ce passage que Fidati distingue la confession sacramentelle de la confession intérieure, menée par le fidèle sans médiation sacerdotale. Il se revendique donc d'une conception de la pénitence plus traditionnelle, pré-scolastique, dont Ange Clareno se fait le porte-parole⁹⁰⁴. La contrition est pour lui la partie la plus importante, car l'efficacité de la confession dépend de la qualité de la douleur et du regret : les péchés confessés sont amendés pourvu que le cœur du pécheur soit contrit. En effet, dans un autre contexte, Fidati affirme que le prêtre peut entendre la confession vocale, mais qu'il ne peut jamais voir à quel point le cœur est contrit, seul le Christ le peut⁹⁰⁵. Ainsi, comme la véritable rémission provient du Christ, la contrition du cœur est la priorité⁹⁰⁶.

Dans un article consacré aux émotions du sacrement de la pénitence, Carla Casagrande évoque la dynamique affective de la contrition à partir de textes de théologie scolastique. Elle place alors la douleur au centre d'une séquence qui progresse de la peur à l'espoir, à l'amour et au bonheur⁹⁰⁷. Un élément important soulevé par Casagrande consiste en ce que la contrition efficace doit être accomplie par amour de Dieu plutôt que par la peur de la punition, ce qui implique l'accomplissement d'une *conversio* antérieure⁹⁰⁸. Ainsi, l'orientation morale du

⁹⁰⁴ *Angeli Clareni Opera I. Epistole*, ep. 36 (XL), *op. cit.*, p. 182 : « cum enim spiritus contritionis tangit mentem cuiuscumque peccantis, maculam peccati abstergit intrinsecus et obedientiam et reverentiam docet opportunam ad ministros Eccelsiae et sacramenta divina ». (Quand l'esprit de contrition s'empare de l'âme du pécheur, il efface complètement la tache intérieure du péché et nous enseigne l'obéissance et le respect dus aux ministres de l'Église et aux sacrements divins).

⁹⁰⁵ *De gestis, Quintus liber De miraculis*, ch. 33, vol. 2, p. 383 : « Habet sacerdos dumtaxat de vocali confessione decernere, de interna contritione solum novit altissimus ».

⁹⁰⁶ Cette affirmation de Simone Fidati irait à l'encontre de l'idée répandue en théologie scolastique selon laquelle l'efficacité du sacrement de pénitence réside dans la parole du prêtre plutôt que dans la disposition du cœur du fidèle. En effet, comme le remarque Nicole Bériou dans les sermons de prédicateurs universitaires parisiens, l'aveu de la bouche est au centre de la pratique sacramentelle. Puisque la Madeleine garde le silence, les prédicateurs abandonnent souvent cette figure pour représenter le repentir afin de mieux mettre l'emphase sur la nécessité de la confession. Nicole Bériou, « La Madeleine dans les sermons parisiens du XIII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 104.1, 1992. p. 269-340, (p. 287).

⁹⁰⁷ Carla Casagrande, « Le emozioni e il sacramento della penitenza », *op. cit.*, p. 308.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 321-322.

mouvement émotionnel de la contrition est liée à l'accomplissement préalable du script de la conversion, afin d'assurer la qualité spirituelle du cœur pénitent. C'est ce à quoi fait référence Fidati lorsqu'il évoque le risque de damnation pour le pécheur qui ne réussit pas à « revenir à lui » (*resipiscere*). Toutefois, ce qui distingue la componction de la contrition sont les larmes. En effet, si la contrition renvoie au repentir et au regret douloureux, la componction désigne plutôt l'ensemble du spectre affectif, incluant notamment les larmes, qui accompagne l'âme illuminée par la foi lors de la contrition⁹⁰⁹. Il est ainsi plus juste de parler de componction afin de désigner le cheminement émotionnel que parcourt la Madeleine chez Simon le Pharisien. Voyons comment Fidati introduit l'épisode :

Voici deux personnes qui interrogent Jésus, l'un pour recevoir de lui seulement quelque chose à se mettre sous la dent (*manducationem*), c'est-à-dire le pharisien, et l'autre consacrait un service déférent, mais sans que ses questions ne soient énoncées par des mots. Elle priait profondément de manière invisible, afin de recevoir de lui la rémission des péchés. Les actions d'oraison que cette femme présenta étaient bien plus efficaces qu'elle ne le pensait auprès de Jésus qui les recevait.

Elle avait entendu parler de la réputation de Jésus et, avec la troupe de ses partisans, l'avait parfois entendu prêcher. À l'écoute de sa prédication, elle avait les yeux de son esprit et de son corps pareillement fixés sur lui, contemplant sa vie, réfléchissant à ses mots, considérant sa sainteté et elle estima, comme la plupart, la vertu visiblement présente dans les miracles déjà survenus.

Avec son cœur alors déjà contrit par le poids de ses crimes et touché de componction, cela l'affligeait dans son âme d'approcher physiquement le Christ. En toute pudeur, elle appréhendait d'aller vers lui en public et craignait d'être rejetée, avec raison, alors qu'elle était mauvaise, et qu'elle n'avait pas encore expérimenté la bienveillance du Christ. Elle s'efforçait de présenter sa cause et observait le lieu où s'avancer ou bien s'éloigner, afin d'avoir le moment le plus libre pour disposer de lui et lui révéler son malheur⁹¹⁰.

⁹⁰⁹ Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge : Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 429.

⁹¹⁰ *De gestis, Nonus liber De virtuosus et pro virtute sermonibus*, ch. 13, vol. 4, p. 412 : « Ecce duo rogantes Jesum, unus, ut acciperet ab eo dumtaxat manducationem, scilicet pharisaeus, alter impendebat devotionis obsequia, sed nec verborum praemisso rogamine, sed profunde precabatur invisibili sensu, ut remissionem ab eo acciperet peccatorum. Necnon et illae actiones orationis erant plus agentes apud recipientem Jesum, quam mulier exhibens autumaret. Haec mulier famam audierat

Simone utilise le Pharisien comme miroir inverse de Marie Madeleine. Il pose ses questions de vive voix alors qu'elle les pose par la prière intérieure, ce qui est jugé plus efficace. De plus, l'exégète précise que la pécheresse a déjà assisté aux prêches du Christ et qu'elle est déjà consciente de ses fautes. Elle a déjà le cœur contrit bien que le poids de son passé l'accablait de honte (*pudor*). Cette honte agit à la fois comme prise de conscience des péchés commis, mais aussi comme frein à la progression spirituelle. Marie Madeleine craignait d'être rejetée car elle ne savait pas, elle n'était pas expérimentée (*experta*), et cherchait de manière tatillonne à trouver (*invenire*) par l'effort (*studium*) le moyen d'approcher le Christ en son âme. Bien que son cœur soit déjà contrit et touché de componction, il lui manque encore une direction pour rendre le phénomène efficace et salvifique. C'est ainsi que l'exégète doit expliquer quelle est la bonne direction, et ouvre une fenêtre sur les affects de la Madeleine. Continuons la lecture :

Cette femme entra dans le lieu du repas en tremblant et craignant, et elle ne salua pas les convives selon la coutume humaine, mais elle avait perdu son audace habituelle parmi les hommes. [...] Sans regarder ou considérer l'absence ou la présence de places à la table, sans contempler les faces des convives, elle chercha seulement la manière dont il était possible pour elle de parvenir à Jésus. Elle n'interroge pas, elle n'est pas interrogée, tous étaient en silence. Personne ne parlait, Jésus ne parlant pas. [...] Jésus seul voyait son âme et savait ce qui allait se passer. Il s'attendait à la voir agir et allait le permettre. Le visage de la femme changea, mais puisque son esprit n'était pas encore expérimenté, elle restait cependant prise entre l'espoir et la peur. L'espoir l'encourageait, la peur la retenait, sans qu'elle ne soit incitée à se décider. Les délits unifiés concourraient à la rendre indigne, son visage rougissait de honte⁹¹¹.

de Jesu et cum turbis sequentibus eum aliquando audierat praedicantem, in quem defixit corporis pariter et mentis aspectum contemplans vitam, ponderans verba, considerans sanctitatem, virtutem in iam factis miraculis et ut plurimi aestimavit esse videntem. Haec iam corde compuncta et contrita pondere suorum scelerum affectabat in animo Christo corpore propinquare, pudore verebatur illum publice adire timebatque repelli a iusto existens iniqua, nondum benignitatem ipsius experta. Dabat causae inveniendi studium, et quo incederet aut diverteret, observabat, ut ipsius potiendi ad relevationem suae miseriae esset sibi hora liberior ».

Marie Madeleine était terrifiée par sa propre audace et sa honte l'immobilisait spirituellement, entre la peur et l'espoir. Il lui manquait encore l'expérience, cette connaissance spirituelle qui aide à discerner ce qui est bien de ce qui est mal. Elle devait convertir cette honte afin d'assurer sa progression spirituelle. Néanmoins, elle persévérait à s'avancer physiquement vers Jésus, sans se laisser distraire par les autres convives. Fidati précise que cette recherche du chemin vers Jésus se déroulait dans le silence, à l'image de l'activité méditative que doit réaliser le lecteur-auditeur pour mieux trouver et mémoriser la voie du Christ. Ce tâtonnement correspond à l'effort de composition méditatif, qui est un processus lent et n'est jamais immédiat. La progression de la Madeleine est physique, certes, mais elle est aussi spirituelle en ce que Jésus voit à l'avance ce qui va se passer puisqu'il lit la bonne foi de la marche affective de son âme. À mesure où elle progresse vers lui, Marie Madeleine gagne en confiance, mais reste tiraillée entre la peur et l'espoir. Il y a encore un risque de déviation avant l'atteinte du but, la conversion n'est pas encore tout à fait accomplie :

Finalement, considérant silencieusement le groupe d'hommes en son âme et l'ordre des attablés avec ses yeux, elle observa diligemment Jésus et le lieu où il était assis, [pour voir] s'il y avait une place reculée où elle aurait pu se tenir. L'espoir ayant vaincu la peur et l'emportant sur tout, elle s'approcha par l'arrière jusqu'aux pieds du Seigneur⁹¹².

Marie Madeleine a pris sa décision, elle a vaincu la peur et s'est assise aux pieds du Christ. La conversion est accomplie. Immédiatement après ce passage, Simone Fidati

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 413 : « Ingređitur discubitus locum mulier tremens et pavens, nec humano more ave fecit convivis, sed perdiderat audaciam solitam inter homines. [...] Non intuetur, non considerat, quo deficiat aut clarnus abundet, non contemplatur facies epulantium, id solum agere intenta, qua parte possit adire Jesum. Non interrogat, non interrogatur, omnia in silentio sunt, nemo loquitur non loquente Jesu. [...] Jesus solus videbat animum eius sciebatque, quid esset actura, et permissurus illam agere exspectabat. Mutabatur et mulieris vultus, sed animus expers non erat, attamen inter spem et metum consistebat. Impellebat spes, repellebat metus, ne propelleretur a voto. Conflata in unum scelera occurrebant reddebantque indignam, erubescētia faciem suffundebat ».

⁹¹² *Ibid.*, p. 414 : « Tandem illa tacite in animo cuncta considerans oculisque ordinem discumbendi et Jesum et locum sessionis ipsius diligenter intuita, quod a posteriori parte sibi staret accessus, spe vincente metum et omnia superante, retro accessit ad dominicos pedes (Lc 7,38) ».

déclare que « le Christ est offert par le Père comme guide (*ductus*) pour les hommes. Sans lui, il est impossible d'avancer de manière droite et le conflit s'introduit »⁹¹³. On rencontre ici le concept de *ductus* comme l'a défini Mary Carruthers. C'est ce guide qui permet à l'âme en conflit de trouver son chemin, entre l'espoir et la peur. Le lecteur-auditeur doit, à l'image de la Madeleine, des bergers ou des mages, progresser vers Jésus en repérant ses signes. Fidati insiste sur l'importance de la vision à chaque étape de la progression. Alors le sens de la vue est grandement sollicité dans la lecture de Simone (par les verbes *defigere*, *considerare*, *observare* et *intuetor*), le sens de l'ouïe est quant à lui explicitement mis de côté (*in silentio* et encore *tacite considerans*). Il s'agit donc d'une forme de méditation silencieuse qui vise à repérer les lieux afin de progresser plus directement vers le Christ. La conversion accomplie, le script de componction peut véritablement commencer :

Elle se tint à l'arrière aux pieds du Seigneur non pas de manière oisive, mais progressa dans le travail spirituel (*processit in opus*) avec un cœur brûlant d'un feu purificateur et touchée d'une douleur interne, perforée d'un tourment pénitentiel, admirant la bonté de celui qui l'accueillait, elle fondit en larmes sur ses pieds qu'elle lava de ses mains. [...] Ses larmes lui étaient douces alors qu'elles coulaient. Elles étaient agréables à Jésus du fait de la raison qui les faisait couler, car elles étaient le vrai sacrifice d'un cœur contrit et humilié, bien plus accepté du Christ que toute autre chose offerte⁹¹⁴.

Bien que Simone Fidati ait indiqué que le cœur de la pécheresse avait préalablement été contrit et touché par la componction à l'écoute de la prédication de Jésus, c'est seulement une fois arrivée à ses pieds, une fois la conversion accomplie, que la componction devient efficace. L'action de purification est représentée par le sens du toucher, lorsque Marie Madeleine lave de ses mains les pieds du Christ. L'expérience de la componction atteint alors son niveau le plus élevé, illustrée par la brûlure et la

⁹¹³ *Ibid.* : « In ducem Christus datus est a Patre hominibus, sine quo recte non itur, conflictus inferitur ».

⁹¹⁴ *Ibid.* : « Non autem otiosa stetit retro secus dominicos pedes (Lc 7,38), sed processit in opus ex aestu cordis incensa et dolore tacta intrinsecus, perforata poenitentiae torno, admirata mansuetudinem sustinentis, erumpit in lacrimas super pedes, ut appositis manibus ipsos ipsis ablueret. [...] Dulces illi erant, cum fluerent. Gratae Jesu ex causa, qua manabant, quoniam sacrificium verum erant contriti et humiliati cordis (Ps 50,19) amplius Christo acceptum, quam alterius rerum muneris ».

douleur intérieures. S'ensuit un flot de douces larmes, des larmes de satisfaction, intimement liées à la grâce de Dieu⁹¹⁵. Le repentir (le cœur contrit et humilié) est confirmé par les paroles de Jésus : « C'est pourquoi, je te le dis, ses nombreux péchés ont été pardonnés : car elle a beaucoup aimé. Mais celui à qui l'on pardonne peu aime peu. Et il dit à la femme : 'Tes péchés sont pardonnés' » (Luc 7,47-48). C'était donc une rémission liée à la contrition du cœur et non à la confession verbale, car tout au long du processus, jamais la Madeleine n'a prononcé un mot. Ce qui importe réellement, le vrai sacrifice, n'est pas de s'ouvrir à un prêtre — bien que cela soit néanmoins nécessaire — ni de souffrir physiquement, mais de regretter sincèrement ses péchés dans son cœur et de s'en purifier dans la douleur spirituelle.

Le script de la componction est donc composé de quatre étapes. La première est la honte du péché (*pudor, erubescencia*) qui est une prise de conscience de la faute. Toutefois, pour que la honte soit efficace, elle doit être orientée selon l'amour de Dieu. Cela demande une conversion du cœur, grâce à un exercice de méditation, qui forme la deuxième étape du script de componction. Tout au long de la conversion, la crainte (*timor, vereor, metus*) maintient l'âme en tension. C'est un affect qui, selon Mary Carruthers, permet de réaligner une pensée déviante⁹¹⁶. Afin d'être orienté de manière positive, le mouvement engendré par la peur doit être soutenu par la vertu théologique d'espérance. La peur de la douleur et l'anxiété devant l'inconnu doivent céder le pas à la peur de vivre dans le péché et à la honte de déplaire à Dieu. Ainsi, c'est grâce à l'espoir si la mauvaise peur liée à une mauvaise honte est vaincue, permettant la poursuite du script émotionnel. La troisième étape est la douleur spirituelle (*ex aestu cordis incensa, dolore tacta intrinsecus, perforata poenitentiae torno*), une douleur purificatrice qui nettoie l'âme de ses péchés lorsqu'elle est ressentie par amour. La douleur est positive : elle provoque de douces larmes de satisfaction (*lacrimas dulces*). Le cœur étant contrit, le script accompli, Marie Madeleine se retrouve dans un état second, l'état de *puritas cordis*, très proche de

⁹¹⁵ Sur la question du don des larmes, voir Piroška Nagy, *Le don des larmes...*, *op. cit.*

⁹¹⁶ Mary Carruthers, *Craft of Thought...*, *op. cit.*, p. 113.

l'*apatheia* du christianisme oriental, dont il sera question au prochain chapitre. Désigné par les larmes tombées sur les pieds du Christ lavées par ses cheveux, c'est un état où l'esprit ne souffre plus des passions du corps (*agitur per impassibilitatem mentis in passionibus corporis*)⁹¹⁷. Son cœur est propre tout comme le sont les pieds du Christ. Elle est impassible d'esprit, car elle est détachée de toute mondanité, mais son cœur demeure empreint de passions, car il conserve les défauts de la chair, conséquence du péché originel. On en arrive alors à la dernière étape : la fin du mouvement émotionnel où l'esprit se stabilise. En effet, après avoir lavé les pieds du Christ avec ses larmes et les avoir essuyés avec ses cheveux, Marie Madeleine les couvre de baisers et leur applique un parfum. Pour Simone Fidati, le baiser est le signe du serment, de la paix et de l'amour⁹¹⁸. L'onction des pieds est un acte de consécration au Christ, dont l'application, doublée de l'onction divine antérieure de l'huile de la joie, est un signe de sainteté et exhale aux hommes l'odeur de la suavité donnée par la grâce de Dieu⁹¹⁹.

Ainsi, le script de componction suit le parcours émotionnel suivant : honte-peur-espoir-douleur-amour-bonheur. Les « lieux » à trouver sont les vertus menant au Christ, les vertus théologiques de l'espoir, de la foi et de la charité. La foi est encore ici la vertu principale qui donne l'impulsion au mouvement⁹²⁰. La vertu d'humilité, essentielle au bon déroulement du processus émotionnel, doit elle aussi être retrouvée

⁹¹⁷ *De gestis, Nonus liber De virtuosus et pro virtute sermonibus*, ch. 13, vol. 4, p. 415 : « Et cum ipsa non prohibet defluentes, attamen terminum acceperunt, ut succederet tersio capillorum et adderetur illa virtus, quae agitur per impassibile mentis in passionibus corporis, quoniam et capilli corporum poenalitates non sentiunt, ac etiam quidquid esse potest multiplicatis in animo per potentias naturales et per quascumque affectiones impenduntur divinis obsequiis ». Traduction : « Et comme elle ne pouvait elle-même empêcher les larmes de couler, même si elles arrivaient à leur limite, et pour que puisse s'ensuivre l'essuyage par ses cheveux de manière à ce que lui fût ajoutée la vertu, laquelle est accomplie par l'impassibilité de l'esprit envers les passions du corps, puisque les cheveux ne sentent pas les peines des corps et même tout ce qui provient de la multiplicité dans l'âme par les puissances naturelles et par n'importe quelles affections dédiées aux hommages divins ».

⁹¹⁸ *Ibid.* : « quoniam osculum iuramenti, pacis et amoris est evidentissimum signum ».

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 415-416 : « Dedicacionem sui fecit Christo, cum unxit pedes eius, et ipse iam unctus erat a Patre oleo laetitiae (Ps 44,8 ; Hebr 1,9). Huic uncto addita unctio est, ut omnis actio applicata sibi sanctificationem acciperet odoremque suavitatis deo gratum et hominibus exhiberet ».

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 417 : « sine qua fide non accessisset ad Jesum ».

afin que la honte soit positive. C'est un cheminement sensoriel, expérientiel, qui se joue à travers la participation des cinq sens. Soit le sens de l'ouïe lors de la prédication et la première conversion, le sens de la vue lors de l'arrivée au repas, le sens du toucher avec le lavage des pieds du Christ, le sens du goût avec les baisers et le sens de l'odorat avec l'onction. La figure de la Madeleine et le script de componction doivent être mémorisés par le lecteur-auditeur à qui Fidati s'adresse directement en demandant : « quis non stuperet in isto mysterio ? », « quis non miretur huius impetum mulieris ? »⁹²¹. Qui n'est pas stupéfait par ce mystère ? Qui n'est pas en admiration devant la fougue de cette femme ? Il continue : « C'est un geste mémorable : lui l'appela intérieurement, elle se déplaça vers Jésus par son esprit et par son corps. Geste dans les deux cas admirable et digne, mais l'est bien plus la bienveillance et la bonté de celui qui permet que la nécessité audacieuse et l'audace opportune de celle qui avance »⁹²². Bien que la grâce de Jésus est ce qui permet la componction, et qui prime sur toute chose, le mouvement intérieur de la Madeleine est néanmoins quelque chose de très digne et d'admirable car c'est de cette façon que les péchés peuvent être pardonnés.

Enfin, le script de componction de Marie Madeleine est repris par Simone Fidati dans son traité *De processu peccatoris et reversione eius ad Deum*. Il y reprend les mêmes étapes dans un style plus didactique qu'exégétique et évoque les mêmes références affectives et morales. Outre la Madeleine, Fidati inclut comme *exempla reversionis* saint Pierre et le bon larron. Fidati explique qu'en niant connaître Jésus, Pierre a péché par une mauvaise peur et, s'en rendant compte, a effectué une véritable pénitence confirmée par les larmes qu'il versa⁹²³. La même chose pour le bon larron,

⁹²¹ *Ibid.*, p. 415.

⁹²² *Ibid.* : « Memorabile gestum, quod ille vocavit interne, illa mente atque corpore se admovit ad eum, utrumque mirandum et acceptione dignum, per amplius quidem benignitas et mansuetudo patientis, quam inferentis audaciosa necessitas seu audacia opportuna ».

⁹²³ *De gestis, Tractatus de processu peccatoris*, ch. 39, vol. 4, p. 221 : « Deviavit siquidem Petrus timore perterritus et negavit eum (Mt 26,70), quem dei Filium fuerat ante confessus (Mt 16,16), quem etiam non se negaturum fuerat paulo ante professus (Mt 26,33). Sed respectus a domino (Lc 22,61) per

celui des deux bandits crucifiés aux côtés du Christ qui, par la vertu de la foi, a vu en son âme que Jésus était le Seigneur⁹²⁴. Dans ces deux cas, le même script émotionnel est sous-entendu. La rémission des péchés, nécessaire à l'atteinte du salut, doit être précédée d'une (re)conversion à l'amour de Dieu, puis les péchés nettoyés par la douleur sont pardonnés, ce qui est confirmé par l'écoulement de larmes de satisfaction.

10.4 Le script de la rédemption : la cruciformité de Marie.

Le troisième script est peut-être celui qui caractérise le mieux la spiritualité de Simone Fidati. Il s'agit du script de la rédemption, désigné par le terme de conformité à Jésus sur la croix, la *cruciformitas*. La croix, symbole par excellence du salut chrétien, est le lieu de la rédemption de l'humanité, là où Jésus s'est sacrifié. Ainsi, pour Simone, la crucifixion est l'épisode le plus mystérieux de tout le récit évangélique :

Parmi les écrits évangéliques qui stimulent mon âme par admiration, le plus important est que le si grand mystère de la crucifixion d'un tel homme soit indiqué en omettant toute la série des événements. Ce n'est pas sans mystère occulte que le mode de crucifixion a été omis par tous les évangélistes, à propos de quoi il est plus prudent que nous crussions aux évangélistes qu'à nulle autre personne. D'autant plus que plusieurs informations peuvent mener à ce que la crucifixion soit comprise par le débutant comme une condamnation. Ainsi, l'Esprit saint tempéra la main des évangélistes et ils n'insérèrent pas le mode de crucifixion dans les Écritures. Ou bien l'Esprit saint l'a voulu ainsi afin que la pieuse considération [de la crucifixion], non

revocantem gratiam, per lacrimas cordis veram poenitentiam indicantes, quia flevit amare (Lc 22,62), delevit peccatum reconversus ad dominum ».

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 222 : « fidei perspicuitate vidit in animo alterius ineffabilis regni habere dominia ». Au sujet de la figure du larron dans la société toscane, voir l'étude de Christiane Klapisch-Zuber, *Le voleur de paradis : le bon larron dans l'art et la société (XIVe-XVIe siècles)*, Paris, Alma, 2015.

exprimée par l'encre noire, reste accessible au mérite du fidèle par la pieuse méditation⁹²⁵.

Cet épisode baigne dans le mystère, un mystère que même les évangélistes n'ont pas éclairé afin qu'il soit considéré sur le mode méditatif plutôt que lu sur un support matériel. L'idée derrière cette affirmation est que le bon lecteur-auditeur doit lire l'événement avec ses yeux spirituels plutôt qu'avec ses yeux corporels. De plus, il importe d'en faire une lecture experte, car le débutant pourrait en tirer des conclusions erronées. Ainsi, Simone Fidati entend ici procéder en bon exégète plutôt qu'en historien, il s'agit d'une approche très différente de celle adoptée dans le récit de la Passion proposée par les *Meditationes vitae Christi* par exemple. Comme on l'a vu au chapitre précédent, Fidati ne raconte pas l'histoire de Jésus, il la commente. Ainsi, par rapport au *modus crucifixionis*, l'auteur des *Meditationes* évoque les deux moyens historiquement possibles quant à la manière dont Jésus a été crucifié : soit il est lui-même monté sur la croix, soit il a été cloué sur la croix au sol⁹²⁶. Comme les évangélistes ne mentionnent jamais ces moyens, ce n'est pas quelque chose d'important pour Fidati. Ainsi, au lieu d'inventer quelque chose en se substituant à leur rôle, Simone accepte la volonté du Saint-Esprit qui a voulu retenir leurs mains afin de laisser cet épisode à la considération méditative. Pour lui, la signification spirituelle est tout ce qui importe, afin de conserver la simplicité du message moral.

Simone Fidati évoque l'épisode de la crucifixion à deux reprises dans le *De gestis* : une première fois au deuxième livre au sujet des épisodes de la vie de Marie,

⁹²⁵ *De gestis, Tertius decimus liber De passione et morte salvatoris nostri*, ch. 104, vol. 6, p. 288 : « Et inter cetera evangelica scripta, quae admiratione meum animum pulsent, hoc potissimum est, quod tantum et tanti hominis crucifixionis mysterium dumtaxat omni serie praetermissa edicitur factum. Sed non absque occulto mysterio ita modus omnibus evangelistis exstitit intermissus, de quo tutius quam ipsis nemini crederemus. An forte multa notitia, qua sic damnati traduntur exitio, temperavit manum, ne insererent in scripturis crucifixionis modum, seu Spiritus Sanctus sic voluit, ut pia consideratio non expressa per atramentum pia meditatione ad meritum fidelium remaneret ».

⁹²⁶ *Iohannis de Caulibus Meditationes vitae Christi olim S. Bonaventuro attributae*, Mary Stallings-Taney (éd.), *Corpus christianorum continuatio mediaevalis* 153, Turnhout, Brepols, 1997, p. 271-272 : « Sunt tamen qui credunt quod non hoc modo fuerit crucifixus sed cruce existente in terra eum crucifixerunt, et postea sic crucifixum eum elevaverunt et crucem fixerunt in terram ».

et une seconde fois au treizième livre pour la mort de Jésus. Bien que le même script émotionnel soit à l'œuvre dans les deux cas, il est intéressant de voir que Fidati ne se répète pas. Dans la première mention, il aborde l'épisode du point de vue de Marie et l'interprète de manière littérale en retraçant son parcours émotionnel, à l'instar de son commentaire sur la pénitence de la pécheresse chez Simon le Pharisien. Dans la seconde mention, il se place plutôt du point de vue général de ceux qui assistent à la crucifixion et propose une interprétation tropologique de la figure de la croix. Le script de la rédemption, ou la cruciformité, est formé à partir du verset de Jean 19,25 : « Près de la croix de Jésus se tenaient sa mère et la sœur de sa mère, Marie, femme de Clopas, et Marie de Magdala » :

Près de la croix se tenaient sa mère et les autres, la Vierge Mère accompagnait son Fils et était entièrement associée à sa Passion (consocia passioni), contractant au plus haut de son âme les passions auxquelles était soumis son Fils, demeurant unie à lui plus spirituellement que corporellement⁹²⁷.

L'élément clé de ce passage est l'association affective entre la mère et le fils. En tant que génitrice, Marie est la personne la plus apte à ressentir ce que vit son enfant. C'est pour cela que l'exégète Simone laisse de côté les deux autres Marie. Dans ce passage, le mot « passio » ne renvoie pas à une émotion. Il est plutôt compris dans son sens étymologique premier : la souffrance. Ainsi, et c'est là l'objectif du script, la Vierge participe en esprit aux souffrances du Christ. Le fait qu'elle vive la Passion plus *spiritu quam corpore* ouvre donc la possibilité pour le lecteur-auditeur de la ressentir lui aussi, non pas telles que Jésus les a vécues, mais comme Marie. Cette nuance est ce qui différencie la *cruciformitas* de Simone Fidati de la *cruciformitas* franciscaine. En effet, pour des franciscains comme Pierre de Jean Olivi ou comme Ange Clareno,

⁹²⁷ *De gestis, Secundus liber De virgine Maria*, ch. 32, p. 221 : « Stabat autem iuxta crucem Jesu mater eius et cetera. Comitata fuerat Filium Virgo mater et tota facta erat consocia passioni, alta mente contractans eas, quibus se subiecerat Filius passiones, plus spiritu indivisa, quam corpore ».

être « cruciforme » signifie imiter le Christ *sur* la croix⁹²⁸. Pour Fidati, la cruciformité est d'imiter Marie *auprès* de la croix. Au-delà de cette nuance importante, l'objectif est le même : expérimenter la Passion du Christ. L'exégète cherche alors à retracer les affects ressentis par la Vierge :

Agitée par toutes ces profondes douleurs, une sensation qui lui était inconnue, avec la plus grande des tristesses (*tristibus tristior*) et privée de joie avec les joyeux (*laetis privata laetitia*), Marie suivait du regard le cruel spectacle. Encore plus cruelle était cette vision pour son esprit très affligé, considérant l'innocence et la nature juste du Christ, parce que Fils de Dieu, plus que parce qu'il était son propre fils, comme elle savait par la lumière de la foi qu'il ne souffrait pas, que son statut divin le rendait insensible aux souffrances (*nec erat passura deitas passionis*) et qu'il n'allait pas mourir.⁹²⁹

La vision du Christ sur la croix est une image forte, la plus puissante de la spiritualité chrétienne. Bien qu'il existe une importante tradition historiographique qui situe aux XI^e et XII^e siècles la mise en place de nouvelles pratiques dévotionnelles envers le Christ crucifié⁹³⁰, il ne faut pas oublier que Jean Cassien fait déjà de cette image le

⁹²⁸ Pierre de Jean Olivi, *Lectura super Lucam*, *op. cit.*, p. 387 : « Quintum est omnis priuati amoris et commodi abnegatio, et cruciformis mortificationis ac desiderii martirii fortis baiulatio, et Christi in hoc continua imitatio et insectatio » ; et *Angeli Clarenii Opera I. Epistole*, ep. 15, *op. cit.*, p. 83 : « A tali perfectione quae nullam vel pene habet vel invenit questionem, Franciscus coepit, quia a perfectione virtutis cruciformis et caritatis christiformis initiavit se ipsum intimare seu intime quantum erat possibile unire Christo ».

⁹²⁹ *De gestis, Secundus liber De virgine Maria*, ch. 32, p. 221 : « Et profundis agitata doloribus cunctis id, quod erat incognita, cum tristibus tristior et cum laetis privata laetitia sequebatur aspiciens crudele spectaculum, crudelius inspectura affectiori animo intendens in hunc innocentem et iustum, quia dei Filius, quam quia suus, cum sciret ex luce fidei, quod nec patiebatur nec erat passura deitas passionis nec subitura mortem ».

⁹³⁰ Les études sur la dévotion « affective » au Christ crucifié part d'une question posée par l'historien de l'art Émile Mâle : « Comment se fait-il qu'au XIV^e siècle, les chrétiens aient voulu voir souffrir et mourir pour leur Dieu ? », dans « L'Art français de la fin du Moyen Âge – L'apparition du pathétique », *Revue des deux mondes*, 29, 1905, 656-681 à la p. 658. Sous l'impulsion des travaux d'André Wilmart en France (*Auteurs spirituels et textes dévots au Moyen Âge latin : études d'histoire littéraire*, Paris, Études augustiniennes, 1971 [1932]) et de Richard W. Southern en Angleterre (*The Making of the Middle Ages*, Londres, Hutchinson's University Library, 1953), on date du XI^e siècle le « début » de cette forme de piété personnelle centrée sur le thème de la compassion envers le Christ crucifié, notamment avec l'œuvre d'Anselme de Canterbury. Caroline W. Bynum (*Jesus as Mother : Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982), remarque quant à elle la dimension profondément féminine de cette forme de piété, mettant en lumière

point de départ de la méditation efficace⁹³¹. En effet, l'image du Christ sur la croix est choquante, elle provoque un choc spirituel, une stupeur, qui demande le recours à un script afin de rediriger l'âme dans la bonne direction. Le choc est si fort que, comme on le voit à travers les émotions prêtées par Fidati à la Vierge Marie, il provoque une intense tristesse qui la prive de joie parmi les spectateurs se réjouissant de l'événement. Ainsi, la racine du renversement émotionnel est déjà présente chez Marie, car elle est la mère de Jésus : elle sait, grâce à la foi, que son fils ne souffre pas physiquement, car il est Dieu. Néanmoins, la stupeur provoquée par l'image demande d'accomplir le script de conversion, de procéder à une recherche méditative en contemplant le mystère de la crucifixion.

Il y a plusieurs choses dignes de contemplation offertes au regard des fidèles, si l'esprit des fidèles veut bien s'efforcer à rechercher soigneusement et pieusement à quel point une telle cruauté agissait sur sa mère. Et de fait, elle voit le Christ être attaché au gibet, entend le martèlement puissant sur les clous ; et après l'érection du gibet, elle se tenait affligée et en pleurs auprès de la croix⁹³².

l'image maternelle de Marie assistant aux souffrances de son Fils. La question a été reprise plus récemment par Rachel Fulton (*From Judgment to Passion : Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*, New York, Columbia University Press, 2002), qui approfondit l'importance de la Vierge comme vecteur de cette piété « affective », et Sarah McNamer (*Affective Meditation...*, *op. cit.*), qui affirme que cette pratique spirituelle de la compassion est une invention faite pour les femmes et par les femmes. Enfin, Lauren Mancina (*Affective Devotion and Emotional Reform in the Eleventh-Century Monastery of John of Fécamp*, thèse non publiée, soutenue à Yale en décembre 2013, et son article « John of Fécamp and Affective Reform in Eleventh-Century Normandy », *Anglo-Norman studies*, 37, 2015, p. 161-180) propose une analyse du contexte monastique dans lequel l'un des premiers auteurs associés à ce type de dévotion, Jean de Fécamp, a mis en place la facette intérieure de la réforme monastique extérieure qui avait cours à Fécamp au XI^e siècle. Au-delà de la question extrêmement problématique des origines de la dévotion au Christ sur la croix, force est de reconnaître que cette pratique dévotionnelle prend énormément d'ampleur à mesure qu'avancent les siècles. À l'époque de Simone Fidati, elle n'est désormais plus réservée aux professionnels de la méditation qu'étaient les moines, et de plus en plus de laïcs cherchent à vivre cette expérience méditative et contemplative.

⁹³¹ Mary Carruthers, *The Craft of Thought...*, *op. cit.*, p. 168

⁹³² *De gestis, Secundus liber De virgine Maria*, ch. 32, p. 222 : « Multa contemplabilia fidelibus considerationibus obiciuntur, si mens fidelium niteretur pie perquirere, quid ex tanto crudore Filii ageretur in matre. Vidit namque affigi patibulo, et super clavos audivit valide malleari, et post erectum patibulum maesta et flebilis astabat ipsa cruci ».

L'esprit du fidèle, le lecteur-auditeur, doit procéder à un exercice méditatif visant à comprendre ce que Marie ressentait. Ainsi, la vision de la torture et l'audition du martèlement des clous font directement référence à l'imagerie de la componction, c'est-à-dire l'idée de « piquer » (*punctio*) son cœur dans le but de provoquer une douleur salvatrice. Tout ce processus implique de comprendre quelles vertus animaient la Vierge. On a déjà évoqué la foi, présente dès le départ en Marie, puis sont aussi évoqués son courage, sa force d'esprit et sa constance⁹³³. Ce sont ces vertus qui balisent le parcours émotionnel. À l'instar de la Vierge, le lecteur-auditeur doit non seulement *ressentir* les souffrances de Jésus, mais aussi *comprendre* les signes qui se cachent derrière l'événement :

Elle observait, en son fils pendu pour le salut des hommes, plus encore ses vêtements divisés qui signifiaient les mystères à venir (*ad futura signanda mysteria*), et [la tunique] sans couture de la grande foi et de la charité, indivisible pour exprimer le mystère de l'intégrité, en vertu du sort, est tirée au sort (Jo 19,23-24). La Vierge Mère ne se tenait pas dans une intelligence oiseuse auprès de la croix, mais dans la contemplation la plus haute⁹³⁴.

Jésus est une *figura* du mystère de la rédemption, il annonce tel un signe prophétique le salut à venir pour tous les hommes. La foi et la charité, auxquelles on pourrait ajouter l'espérance pour compléter la trinité des vertus théologiques, sont malmenées par la cruauté des païens. Toutefois, en passant outre les souffrances physiques, temporaires, et en discernant dans la contemplation du Christ sur la croix les vertus en action, quelque chose de positif peut être découvert. C'est grâce à la considération intelligente de cette image que la conversion et la componction permettant la poursuite du script émotionnel sont accomplies. Le lecteur-auditeur doit, à l'instar de Marie, voir dans ce destin négatif un destin positif :

⁹³³ *Ibid.* : « Quae mentis fortitudo, quae animi virtus, quae interna constantia ? ».

⁹³⁴ *Ibid.* : « Aspiciebat in Filium impendentem pro hominibus vitam, multo magis et vestes, quae ad futura signanda mysteria sunt divisae, et inconsutiles magnae fidei et caritatis pro integritatis mysterio indivisa ex sorte venit in sortem (Jo 19,23-24). Non stabat Virgo mater otiosa intelligentia, sed contemplatione altissima iuxta crucem ».

Marie se réjouissait dans la souffrance et souffrait joyeusement, puisque le sacrifice du soir était offert pour son propre salut et pour la rédemption de toutes les nations. [...] Et elle-même, par cette croix à côté de laquelle elle se tenait, s'est sentie libérée et sauvée, se réjouissant et connaissant d'avance (*praenoscens*) ce qui était en train d'arriver. [...] Elle souffrait hautement en contemplant le crucifié sur la croix, puisque de sa chair provenait sa rédemption.⁹³⁵

Une fois la méditation effectuée, les vertus découvertes et prises en considération, la douleur, la tristesse et l'absence de joie de Marie progressent vers la douleur joyeuse et réjouissante. Il est intéressant d'observer comment Fidati courtcircuité un questionnement de type scolastique en réunissant au sein d'une même émotion la douleur et la joie. En effet, dans ses *Quaestiones quatuor de Domina*, Pierre de Jean Olivi réfléchit longuement à déterminer si Marie a plutôt ressenti la douleur ou le bonheur⁹³⁶. Il conclut que Marie expérimentait plus de douleur mais que celle-ci était nécessaire afin qu'elle soit mue au bonheur dans la *caritas*. En revanche, afin de simplifier l'interprétation, Simone explique comment la Vierge passe d'une souffrance négative à une souffrance positive, entremêlée à la joie, car elle voit dans le mystère la fin rédemptrice. Dans tous les cas, l'effet des vertus théologiques est encore une foi déterminant dans l'orientation morale du mouvement émotionnel :

La charité instruit, la vérité persuade et la nécessité contraint totalement à rester avec la Vierge près de la croix dans une profonde contemplation. La gratitude qui est due en retour nous conduit à contempler à quel degré de dignité parvint un homme qui a pu être changé en Dieu, mais qui ne pouvait se dégager de telles inimitiés sans mourir sur la croix⁹³⁷.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 223 : « Et laetabatur dolens et laetabunda dolebat, quod offerebatur sacrificium vespertinum et in salvationem sui et in redemptionem omnium nationum [...]. Et ipsa se in illa cruce, iuxta quam stabat, redimi et liberari sentiebat praenoscens et gaudens, quod sic erat, et quod ante illum sanguinem fusum praemortua cum ceteris patribus descendisset ad lymbum. [...] Alteque dolebat contemplans cruciatum in cruce, quod de carne ipsius erat redemptio eius ».

⁹³⁶ Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones quatuor de Domina*, q. 4, Dionysius Pacetti (éd.), Quaracchi, Ex typographia collegii S. Bonaventurae, 1954, p. 58-88.

⁹³⁷ *Ibid.* : « Et commorari cum Virgine iuxta crucem in altitudinem contemplationis ipsa caritas docet, suadet veritas, necessitas omnino compellit. Rependenda gratitudo nos trahit, ut contemplemur, quantae dignitatis homo exstiterit, qui deo immutari potuit talibus inimicitii non solvendis, nisi per crucem interimentem ».

Le script émotionnel est alors complet. Du choc de stupeur qui provoque de la douleur et de la tristesse, on passe à une souffrance heureuse qui mène au bonheur et à la délectation de la rédemption grâce au travail méditatif de la contemplation des vertus. Comme le dit Fidati, tout ce qu'a vécu Marie est résumé dans le verset de Jean 19,25 : « C'est ainsi que l'évangéliste Jean résume la cruciformité de la Vierge, en disant 'près de la croix se tenait sa mère' »⁹³⁸. Une fois le parcours émotionnel de la *cruciformitas* mis au jour par Simone, il exhorte ses lecteurs-auditeurs à se tenir auprès de la croix avec Marie, soit d'être cruciformes :

Nous devons contempler la croix avec Marie. Que signifie un tel signe posé à la fin du saint Évangile du Christ si ce n'est que la doctrine évangélique enseigne qu'une vie modelée sur celle du Christ est accomplie sur la croix et qu'elle se termine sur la croix qui tue les délectations charmant la sensibilité sous l'effet des réalités célestes dépassant la sensibilité ? Qu'il voit en son âme comment la délectation naît chez les chrétiens selon un ordre surnaturel de la peine de la croix, comment de l'opprobre naît son honneur immense, et d'une croix qui tue seulement le corps, comment une vie vitale apparaît dans l'âme et le corps. La Vierge avoisinait l'arbre en raison de la beauté de son fruit qui ne provient pas d'un ordre naturel, mais qui était plutôt inséré en lui par la vertu céleste.

[...] Elle se tenait auprès de la croix, soyons également présents.

[...] Que nous nous tenions auprès de la croix, dans l'esprit et dans le corps, mais toujours plus spirituellement que corporellement⁹³⁹.

Revivre la Passion du Christ est l'étape ultime de la progression spirituelle, c'est l'accomplissement d'un enseignement donné par les Évangiles. La mort du Christ sur la croix est le début de la vraie vie, le dépassement de tout ce qui relève des aléas de

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 222 : « Hinc evangelista consocius verba resumit de cruciformitate Virginis dicens (Jo 19,25) : Stabat autem iuxta crucem Jesu mater eius ».

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 224 : « Contemplatur et nos cum illa. Quid sibi vult tale signum in fine appositum evangelio sancto Christi, nisi quod evangelica doctrina hoc docet, ut vita sequentium Christum agatur in cruce, terminetur in cruce decedente delectantia sensum propter superna excedentia sensum. Intueatur animo, quomodo supernaturali ordine de cruce poenali christianis delectatio nascitur, de opprobrio eius honor immensus, et de cruce tantum necativa corpus, corporis et animae vita vitalis exoritur. Vicinabatur Virgo arbori decore fructus eius, qui non naturali ordine, sed superna virtute in illa erat insertus. [...] Stabat iuxta crucem, cum qua et nos pariter assistamus. [...] Stemus iuxta crucem corpore similiter et mente, immo magis mente quam corpore ».

la vie courante. C'est pourquoi Simone invite à ce que tous assistent Marie auprès de la croix, de manière à ce que la rédemption, la vie éternelle, s'ouvre à tout chrétien. L'expérience est totale : elle doit être ressentie autant dans le corps que dans l'âme. Toutefois, comme le précise Fidati, il importe plus de ressentir ces douleurs spirituellement, par la méditation, que physiquement, en s'affligeant des souffrances corporelles.

Dans son second commentaire au verset de Jean 19,25, situé dans le treizième livre du *De gestis*, Simone Fidati propose une exégèse plus poussée de Jésus sur la croix. Il rappelle d'abord le script de la componction comme préalable au script de la cruciformité :

Le bruit généré par le choc entre le marteau frappant sur le clou pénétrant la chair du seigneur résonnait fortement dans les oreilles de ceux debout près du Christ, et retentissait d'autant plus douloureusement dans le cœur de ceux qui l'aimaient. [...] Ses bien-aimés, et plus encore son unique mère, furent percés dans leur âme par des pénitences inénarrables et, avec larmes et sanglots, dans des lamentations irrémédiables, ils se tenaient ainsi, cruciformes, près du Christ souffrant⁹⁴⁰.

On comprend alors que le bruit du marteau frappant sur les clous envoie à l'image des coups portés au cœur lors du processus de contrition et de componction. Ainsi, dans le cours du script émotionnel, la tristesse provoquée par la douleur, si elle est accompagnée de larmes, témoigne d'une pénitence accomplie. Ce n'est donc pas anodin que Marie Madeleine se tienne elle aussi auprès de la croix, elle aussi, comme l'affirme Fidati, cruciforme.

Puisqu'il s'agit de deux sermons différents, le second commentaire complète tout à fait le premier en ce l'exégète aborde le processus de *lectio* de la figure de la

⁹⁴⁰ *De gestis, Tertius decimus liber De passione et morte salvatoris nostri*, ch. 104, vol. 6, p. 289 : « Sonitus generatus ex collisione clavi carnem dominicam penetrantis et mallei desuper ferientis fortiter resonabant in auribus astantium, magis autem in cordibus diligentium dolorius reboabant. [...] Dilecti sui, potissime unica mater eius inexplicabilibus poenis in anima fodiebantur et singultibus et lacrimis, eiulatibus irremediabilibus Christo patienti sic cruciformes astabant ».

croix plutôt que celle de la figure de Marie, et en fait une interprétation tropologique. En vertu d'une association à la figure géométrique triangulaire, il distingue trois manières de faire le mal - la fragilité de l'esprit, l'ignorance et la méchanceté — qui peuvent cependant être annulées par le triangle vertueux de la croix⁹⁴¹. La Trinité divine incarnée dans la croix permet par sa vertu d'absoudre la trinité humaine (intelligence, mémoire et volonté) et de condamner le triangle des péchés⁹⁴². Fidati procède alors à une *dilatatio* exégétique en y distinguant aussi une forme géométrique quadrangulaire. Le carré est constitué des trois branches formées par les deux bras et les jambes du Christ auquel est ajouté le *titulus* au-dessus de sa tête⁹⁴³. C'est dans cette figure quadrangulaire qu'il perçoit le mystère de la crucifixion :

La raison de ce mystère établissait qu'à partir du triangle précédent est venu un carré en fonction des mœurs humaines, qui sont disposées selon quatre vertus. En effet, la figure du carré est la plus solide de toutes, de manière à ce que la vie des hommes soit rendue solide et parfaite par la croix. Les mouvements de l'homme intérieur sont alors fixés d'avance en elle [la croix], puisque l'âme doit descendre vers le lieu terrible [du drame de la crucifixion] suivant la direction de la peur et être effrayée, pour éviter qu'elle ne descende vers ces lieux [les enfers] selon le digne mérite de la peine et dans l'effroi, pour contempler dans un indétournable regard de l'esprit la peine irrémédiable des damnés éternels⁹⁴⁴.

⁹⁴¹ *Ibid.*, ch. 112, p. 319 : « Si figuram aspiciamus arte hominum introductam, triangulatum est in tribus brachiis sane porrectum, quoniam trimode peragitur omne malum, ab eo videlicet, quod opportune aut importune in mentem hominum venit. [...] Similiter fragilitas et ignorantia et malitia praedominans triangulum facit. Et in his potest esse remissio per triangulum crucis, si ultra non procedat peccatorum hominum pravitas ».

⁹⁴² *Ibid.* : « Trinitas increata in illa cruce sua virtute, et in unione tertiae personae astabat, et creata trinitas hominis in illa redimebatur et damnabatur triangulum peccatorum ».

⁹⁴³ *Ibid.* : « Quod vero in posterum inolevit quasi quadrangula forma crucis, de tituli appositione provenit et de mysterii ratione. Nam suppositus titulus quartum brachium fecit, qui super caput positus protendebatur in altum ».

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 319-320 : « Ratio etiam mysterii astruebat, ut a praefato triangulo in quadrangulum veniret propter hominum mores, qui quattuor virtutibus disponuntur. Et quadra figura omnibus est solidior, ut perfecta et solida hominum vita constitueretur ex cruce. Et protensiones interioris hominis in illa praefixae sunt, quoniam oportet animam descendere ad loca taetralia in directione timoris et pavidam fieri, ne ad illa descendat meritis dignis poenis, et pavido atque inevulsibili contemplari mentis intuitu per aeternum irremediabilem damnatorum poenam ».

Il importe donc pour le lecteur-auditeur de contempler la croix, soit de bien percevoir les vertus cachées en elle et de les fixer à son esprit afin que ses mœurs s'en imprègnent. À cette fin, l'âme doit néanmoins vivre l'expérience de la cruciformité qui implique la peur et l'angoisse. On voit bien ici le script émotionnel en action : l'âme doit progresser de la peur et de la tristesse engendrées par le choc de l'image du crucifié, vers le bonheur et la délectation de la rédemption grâce à la contemplation. Il importe de suivre ce parcours car autrement, l'âme cheminerait vers le vice et la contemplation éternelle de l'enfer. La croix, qui mène au salut, doit être comprise en opposition à l'arbre du péché originel, qui mène à la damnation. Tout comme le Christ rachète le péché d'Adam par la rédemption, Marie rachète celui d'Ève en conservant la foi en son fils. Ainsi, il importe de ne pas se tromper d'interprétation allégorique : il importe d'être cruciforme comme Marie, non pas comme Ève. C'est l'erreur contre laquelle Simone Fidati met en garde le débutant comme on l'a vu : la croix doit être un signe de rédemption et non de condamnation. Ainsi, les deux figures, l'arbre et la croix, mènent dans des directions opposées :

L'arbre d'Ève est fait comme un escalier descendant vers l'enfer, la croix est faite comme un escalier ascendant vers le ciel. Ne comprenons cependant pas la croix comme un assemblage de bois, mais comme toute peine supportée pour la piété et pour la justice. De la même manière, reconnaissons dans celle qui se tient auprès de la croix notre Mère l'Église catholique et chaque âme très fidèle⁹⁴⁵.

Dans la logique où le script émotionnel fournit une direction à l'âme vers la vertu et le salut, le mouvement peut aussi être inverse et conduire vers le vice et la damnation. Il s'agit d'un parcours affectif, certes, mais aussi un parcours intellectuel car il importe de discerner le bien du mal, de connaître la bonne direction. Enfin, une fois de plus, l'exégète insiste sur le fait que la croix doit être perçue spirituellement, non pas

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 323 : « Facta est arbor illa scala descensionis in barathrum, crux facta est scala ascensionis in caelum. Sed nec cruce[m] intelligamus dumtaxat illam lignorum machinam, sed omnem poenam pro pietate atque iustitia toleratam. Similiter et in astante iuxta cruce[m] matrem ecclesiam catholicam et animam quampiam fidelissimam agnoscamus ».

physiquement, afin d'y contempler les vérités. Le lecteur-auditeur doit progresser avec ses deux pieds spirituels, l'*affectus* et l'*intellectus* de manière égale.

10.5 Conclusion

Trois scripts émotionnels ont été proposés ici, chacun étant lié à une *lectio* exégétique d'épisodes tirés des Évangiles. L'idée était avant tout de montrer comment la notion moderne de script émotionnel peut aider à mieux comprendre l'effet affectif que pouvait avoir la prédication de Simone Fidati. Pour chaque script, on a vu comment Simone effectue une exégèse visant à établir un parcours affectif à suivre, en lien avec l'expression augustinienne d'une *via Christi* faite d'affects plutôt que de lieux. L'exercice pourrait éventuellement se poursuivre afin de développer d'autres scripts ou encore pour jeter une nouvelle lumière sur des épisodes bibliques moins importants. Le fait est qu'on remarque bien à quel point le style exégétique de Simone est centré sur l'analyse spirituelle, sur l'enseignement moral et non l'explication historique des événements évangéliques. C'est cette emphase morale, liée au fondement proprement affectif de la justice chrétienne, qui justifie l'intérêt de cette approche phénoménologique de ses sermons et qui nous permet de penser que ces scripts aient bel et bien été mis en œuvre par les membres de sa famille spirituelle.

Simone Fidati s'approprie les épisodes évangéliques et les adapte à son message. Dans le premier script, il utilise le cas des rois mages pour illustrer l'importance de la foi comme préalable à la science. Dans le deuxième script, il fait primer l'intériorisation de la pénitence plutôt qu'un moment précis du sacrement comme la confession verbale, ce qui va à l'encontre de la position scolastique. Enfin, dans le troisième script, il reprend la notion franciscaine de *cruciformitas* pour l'adapter à un public non franciscain en en faisant une pratique spirituelle plutôt que corporelle (François est cruciforme, car il a reçu les stigmates sur son corps). Dans

ces trois cas, la trame de fond du message est la même : l'intelligence de la science du salut doit être accessible à tous. Puisque les scripts font office d'exercices spirituels, ils doivent être répétés régulièrement et intégrés aux les pratiques de la vie quotidienne. De fait, le projet de Simone est plus qu'un projet spirituel, c'est un véritable projet de société chrétienne au sein duquel l'harmonie et la concorde seraient assurées par le fait que tout chrétien vivrait selon un modèle unique découlant du Christ. Cela nous mène au prochain chapitre, où il sera question de l'idéal de la conformité au Christ, la *christiformitas*.

CHAPITRE XI

UN IDÉAL SPIRITUEL : LA *CHRISTIFORMITAS*

Le thème de l'imitation du Christ est central à l'histoire du christianisme. Pour reprendre l'expression de Hans Jürgen Milchner : il est le « fil rouge » qui unit les différentes périodes de cette histoire⁹⁴⁶. De pair avec son statut ecclésiologique (l'Église est la continuité de l'œuvre du Christ), l'imitation joue un rôle éthique fondamental. En effet, pour l'apôtre Paul, elle se comprend comme le cadeau d'une nouvelle vie, comme une forme de devoir, qui est ce que le Christ a confié aux hommes : son Église⁹⁴⁷. Si ce mot d'ordre a servi à construire l'*ecclesia* dès l'époque des premiers chrétiens, sa progression n'a pas toujours été linéaire : le fil rouge s'est souvent emmêlé, transformant du même coup son évolution. Il peut s'agir d'une imitation totale ou partielle, physique ou mentale, mystique ou institutionnelle. Au XIV^e siècle, Simone Fidati a structuré son projet spirituel en fonction de l'idéal d'imitation totale du Christ : il exprime le sommet de sa spiritualité par la notion de *christiformitas*, soit la conformité à la figure du Christ⁹⁴⁸. L'objectif de ce chapitre est de rendre compte de la centralité de cet idéal et de ses implications dans le *De gestis Domini Salvatoris*. Ensuite, après avoir établi l'arrière-plan théologique de l'œuvre, il s'agira de se demander dans quelle mesure la spiritualité fidatienne, influencée qu'elle était par celle d'Ange Clareno, a été porteuse d'éléments propres à la pensée

⁹⁴⁶ Hans Jürgen Milchner, *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi : die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis in die Zeit der devotio moderna - unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze*, Münster, LIT Verlag, 2004, p. 2.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 397-401.

⁹⁴⁸ Il s'agit d'un néologisme développé par Simone Fidati sur la base du mot *christiformis*, courant chez les franciscains. Le mot *christiformitas* apparaît par la suite notamment chez Nicolas de Cues. Cf. Harald Schwaetzer, « '...dann ist uns unser Vater Augustinus als Beispiel gesetz!' Christiformitas bei Nikolaus von Kues und Simon Fidati », Carolin Oser-Grote et Andreas E. J. Grote (dir.), *Simon Fidati von Cascia OESA. Augustinische Theologie und Philosophie...*, *op. cit.*, p. 371-389.

chrétienne orientale, en lien avec la traduction de l'*Échelle du paradis* de Jean Climaque. La notion qui retiendra notre attention sera l'idée d'impassibilité de l'âme et de sa fortune au sein de la tradition latine médiévale. Enfin, dans une troisième et dernière section, le degré d'influence de l'idéal oriental de l'impassibilité sur la conception fidatienne de la christiformité sera évalué.

11.1 Le *De gestis Domini Salvatoris* et l'*imitatio Christi*

Plus encore que le recueil écrit de ses paroles, le *De gestis Domini Salvatoris* est la somme de théologie vernaculaire de Simone Fidati. C'est là qu'est articulé son projet de vie chrétienne, une vie conforme à celle qu'a menée le Christ sur Terre. Dans son prologue, il déclare :

Ne craignant pas l'orgueil, mais agissant plutôt par charité, pour enseigner les âmes dévotes et simples et envers ceux aspirant à une vie autre, il m'a ainsi plu d'ordonner les actions chrétiennes et christifères (*christianas atque christiferas actiones*) de l'âme et du corps, dans le but que, par conformité au Christ, tête de la chrétienté (*Christum christianitatis caput*), soit accomplie de manière anticipée sur terre la vie chrétienne que le Christ même, étant descendu du ciel à la terre, a menée et enseignée pour que tous la mènent.

Mais parce que l'âme est plus digne que le corps, nous placerons en premier lieu les actions à faire en elle et en second celles à faire dans le corps. En effet, l'âme, comme nous l'éprouvons par une expérience invisible et le tenons de la foi, est divisée en trois puissances ou forces, soit l'intelligence, la mémoire et la volonté. Ainsi, nous perfectionnerons d'abord l'intelligence chrétiennement par l'exercice chrétien (*christianice seu christiana exercitatione*), ensuite la mémoire, puis la volonté et enfin seulement toute action chrétienne et corporelle.

[...] En effet, notre intention principale consiste d'abord à parfaire l'homme intérieur dans la vie et la doctrine chrétienne, puis à adapter l'homme extérieur dans les choses pratiques [de la vie] chrétienne⁹⁴⁹.

⁹⁴⁹ *De gestis, Prologus primus*, vol. 1, p. 4-5 : « Ideo mihi libuit, timeo ne superbe, sed utinam ex caritate ad devotarum animarum et simplicium et ad aliam vitam suspirantium eruditionem ordinare animae et corporis christianas atque christiferas actiones, ut ex conformitate ad Christum christianitatis caput praehabita in terris agatur christiana vita, quam ipse Christus de caelo ad terras descendens fecit

Le cheminement sur la voie du salut implique d'accomplir des actions christifères, c'est-à-dire des actions qui portent en elles les vertus évangéliques enseignées par le Christ. Il s'agit dès lors de perfectionner ces actions christifères par l'exercice chrétien, consistant à revivre des expériences évangéliques à l'image des scripts vus au chapitre précédent. Comme on l'a déjà mentionné, le moyen de modeler la vie chrétienne à la vie du Christ suit le schéma trinitaire d'Augustin : il s'agit de retrouver l'*homo interior* fait à l'image de Dieu par une *conversio*, un retour vers soi⁹⁵⁰. Augustin explique dans son *De Trinitate* que, comme l'homme est fait à l'image de Dieu, il est possible de retrouver la trinité divine dans la trinité de notre mémoire, de notre intelligence et de notre volonté, et de la contempler comme à travers un miroir⁹⁵¹. Puisque l'homme s'est détaché de Dieu lors de la chute, il importe pour le chrétien de le retrouver par le biais d'exercices spirituels visant à (ré)former l'âme selon le modèle suprême qu'est le Christ. Cette mise en ordre passe par une orientation émotionnelle de l'âme qui doit être mue suivant une voie droite, la voie transmise par les Évangiles. Le trait moins commun de l'*intentio principalis* de Fidati est d'associer la mise en ordre spirituelle et la mise en ordre corporelle : l'homme extérieur doit représenter l'homme intérieur. Donc, une fois l'âme ordonnée par divers exercices méditatifs à l'image de la conversion, de la componction et de la cruciformité, l'état intérieur doit se manifester par des actions pratiques dans la vie

et docuit omnibus faciendam. Sed quoniam anima dignior est corpore, primo sua secundo corporis agenda ponemus. Anima namque, ut invisibili experimento probamus fideque tenemus, trina potentia seu virtute partitur, scilicet intelligentia, memoria atque voluntate. Igitur primo christianice seu christiana exercitatione perficiemus intelligentiam, secundo memoriam, tertio voluntatem, deinde totam christianam corporalemque actionem. [...] Cum principaliter nostrae intentionis existat primo interiorem hominem in christiana vita et doctrina perficere, secundo exteriorem in christianicis agibilibus coaptare ».

⁹⁵⁰ Ineke Van 't Spijker, *Fictions of the Inner Life : Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 12 ; et Philip Carey, *Augustine's invention of the Inner self : The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

⁹⁵¹ Augustin, *De Trinitate*, livre 15, 20.40, *op. cit.*, p. 528-529 : « maxime per rationalem vel intellectualem creaturam, quae facta est ad imaginem Dieu, per quod velut speculum, quantum possent, si possent, cernerent Trinitatem Deum, in nostra memoria, intelligentia, voluntate ».

quotidienne. Ainsi, l'idéal de conformité au Christ ne doit pas seulement avoir des effets spirituels, mais doit aussi être reflété dans les actions quotidiennes, des actions qui « portent en elles le Christ ».

La complémentarité entre actions et intentions dans l'exercice d'imitation du Christ est relativement nouvelle au XIII^e siècle et en représente un trait proprement franciscain qui se distingue des traditions patristique et monastique⁹⁵². En effet, Giles Constable explique qu'au cours de l'Antiquité tardive, l'idée d'imitation du Christ est plutôt perçue en tant que processus de divinisation ou de déification. La redécouverte de l'image de Dieu permet au chrétien d'être assimilé à la divinité après sa mort⁹⁵³. Dans le christianisme oriental, le Christ n'est qu'un médiateur de l'union mystique de l'âme avec le Dieu caché⁹⁵⁴. Dans une importante étude sur la question, Hans Jürgen Milchner précise que ce processus demeure très abstrait avant que les Pères du désert ne mettent en place une véritable pratique de l'imitation du Christ⁹⁵⁵. Pacôme, dans la lignée d'Antoine, établit la première règle de vie monastique et l'entend comme une forme d'imitation évangélique. Plus tard, en Occident, Augustin allie la perspective théorique de la déification, soit retrouver la trinité divine en soi, avec le modèle pratique des Pères du désert (leur *praxis* individuelle). Il en fait donc un idéal éthique

⁹⁵² Cf. Dominique Poirel, « De l'intégration au dépouillement : Thomas de Celano et sa réception de quelques thèmes d'Hugues de Saint-Victor », *Franciscan Studies*, 70, 2012, p. 341-366. On peut aussi lire cette phrase d'André Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009, p. 389-390 : « On serait tenté de dire qu'il [François] était partisan d'une lecture spirituellement littérale de l'Écriture, axée non sur l'accomplissement pointilleux de ses prescriptions, mais sur une exigence de cohérence personnelle intégrale : ne pas en rester aux mots, si sublimes soient-ils, mais se laisser impliquer par eux et s'engager dans la voie qu'ils ouvrent, le but étant de faire coïncider l'intérieur avec l'extérieur, le comportement avec la parole, afin de parvenir à une parfaite conformité au Christ ». Enfin, Bert Roest affirme que l'objectif franciscain par excellence était d'atteindre la christiformité de l'âme, dans *Reading the Book of History. Intellectual Contexts and Educational Functions of Franciscan Historiography, 1226-ca. 1350*, Groningen, Regenboog, 1996, p. 138 : « The first and final goal of Franciscan life was to acquire christiformitas of the soul through a process of meditative reading, prayer and contemplation. The final end of Franciscan life was not to preach but to acquire christiformitas and to contemplate the divine ». Il ne précise toutefois pas d'où provient le terme « christiformitas », pourtant inusité.

⁹⁵³ Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 150.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 152.

⁹⁵⁵ Hans Jürgen Milchner, *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi...*, *op. cit.*, p. 405-406.

communautaire, dont l'objectif est d'assurer le salut à la fois personnel — être « libre » face au mal – et collectif⁹⁵⁶. L'idée d'imitation comme forme d'instruction éthique est distincte de l'imitation déifiante en ce qu'elle ne vise pas la conformité au Christ dans sa divinité, mais plutôt dans son humanité⁹⁵⁷. Dans sa fortune occidentale, cet idéal éthique se concentre dans un premier temps sur l'imitation d'aspects particuliers de la vie de Jésus (humilité, pauvreté, obéissance, selon les cas). Ce n'est que plus tard qu'il devient un idéal de conformité totale, à l'image de François d'Assise. La distinction entre l'imitation de la divinité et l'imitation de l'humanité du Christ est très claire chez Simone Fidati : il différencie la forme divine (*forma domini*) et la forme servile (*forma servili*) du Fils de Dieu ; la première devant être vénérée et adorée, alors que la seconde doit être imitée⁹⁵⁸. Selon lui, le Christ s'est manifesté par des actions doubles, « bifformes » (*per actiones bifformes*) ; sa forme servile est exprimée par son caractère humain (sa fatigue, son besoin de boire et de manger, ses émotions, sa souffrance et sa mort) et sa forme divine par son pouvoir (sa prescience, ses miracles et son sacrifice rédempteur)⁹⁵⁹. Les actions de la forme divine ne sont pas imitables, sauf par ceux qui y ont été invités, à savoir les saints, alors que la forme servile est accessible à tous grâce à l'exemple donné par Jésus⁹⁶⁰. Comme Simone Fidati ne s'adresse pas aux saints, il invite les âmes simples à une

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 405.

⁹⁵⁷ Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious...*, *op. cit.*, p. 177 ; De son côté, Milchner distingue lui aussi l'idéal éthique de l'idéal d'imitation, mais ajoute aussi l'idéal ecclésiologique qui consiste à faire de la vie dans l'Église une vie d'imitation du Christ, car le Christ est l'Église, Hans Jürgen Milchner, *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi...*, *op. cit.*, p. 403-404.

⁹⁵⁸ *De gestis, Primus liber De Mysteriis verbi increati facti incarnati*, ch. 16, vol. 1, p. 76 : « *Distincta quidem sunt huiusmodi actiones, quarum ad aliquas imitatur ad adorandum et venerandum, ad aliquas pro imitatione vocatur* ».

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 77 : « *cetera vero, quia fugit, quia fatigatus est, quia esurivit, comedit et bibit, dormivit, lacrimas fudit, tristatus et pavefactus, captus et ligatus, ductus et opprobriatus et verberatus est, damnatus ad mortem, sicque mortuus et sepultus est, totum exprimit formam servi. Sed etiam inter opprobria et dum viliter est in agonibus illa forma servilis, etiam potestas dominabilis formae innotuit, quam prodit cognitio proditoris, prostratio hostium, obscuratio solis, terrae tremor, scissio veli templaris, divisio saxorum et monumentorum apertio* ».

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 76 : « *Quod actum est per domini formam, non est imitabile neque ad hoc invitatio facta est, quod vero fecit in forma servili, si non per omnia, per plura imitabile provocatur ad illud, nam non quia deus, sed quia homo dedit et reliquit exemplum* ».

conformation à la forme humaine du Christ, dont les Évangiles contiennent l'*exemplum*, ce qui implique les actions corporelles. C'est pour cette raison que dans son exégèse, Simone met plus l'emphase sur le caractère imitable du Christ qu'aux circonstances de ses actions. Bien que cette imitation passe avant tout par l'expérience spirituelle des situations historiques de l'Évangile, il s'agit d'une expérience totale, une expérience viscérale, qui doit être ressentie dans le corps par le biais des cinq sens. L'action corporelle chrétienne doit alors témoigner de l'authenticité de cette expérience qui procure une connaissance pure de la théologie.

11.2 Ange Clareno, la spiritualité orientale et la question de l'*apatheia*

Aspect trop souvent négligé de son activité, Ange Clareno a été un prolifique traducteur de textes chrétiens d'origine grecque⁹⁶¹. Simone Fidati tient de lui son admiration pour la pensée monastique orientale. Nous avons déjà vu à quel point les traductions claréniennes ont été un facteur dans la manière dont Simone construit sa doctrine de l'obéissance. Un second point doctrinal où elles sont déterminantes concerne l'idéal de la christiformité, car il implique l'impassibilité de l'âme. Cette particularité est révélatrice de la grande division entre les traditions occidentale et orientale au sujet de la notion d'*apatheia*, soit le fait d'être dénué de passions. Alors qu'en Orient l'impassibilité a conservé un statut enviable, il n'en a pas été de même en Occident.

Comme à l'origine l'*apatheia* est une notion associée à la philosophie stoïcienne, un petit retour à l'Antiquité est nécessaire afin de bien en comprendre les enjeux. Chez les stoïciens, l'émotion a une double nature : elle est soit sensorielle, en tant qu'impression (*phantasia*) provenant des sens corporels, soit rationnelle, en tant

⁹⁶¹ Ronald G. Musto, « Angelo Clareno : fourteenth-century translator of the Greek Fathers. An introduction and checklist of manuscripts and printings of his *Scala Paradisi* », *Archivum franciscanum historicum*, 76, 1983, p. 215-238 et 589-645.

que jugement (*krisis*) ou croyance (*doxa*) provenant de l'esprit⁹⁶². Dans le premier cas, l'émotion est dite irrationnelle car elle n'est qu'une impression. Dans le second cas, elle est rationnelle parce qu'il s'agit d'un consentement de la partie cognitive de l'âme. Le statut mouvant de l'esprit est très clair pour les stoïques : l'esprit (*pneuma*) est un flux corporel qui transporte les capacités psychiques de l'homme, incluant les capacités cognitives et volitives⁹⁶³. L'émotion est donc un flux qui part de la perception d'un objet qui affecte l'esprit (*pathos*) et qui conduit à une réaction (*hormê*). Zénon (†262 av. J.-C.), figure fondatrice de la philosophie stoïcienne, va même jusqu'à faire correspondre chaque émotion avec un mouvement physiologique dans le cœur, siège de l'esprit. Par exemple, la joie est une dilatation du cœur et la peur en est une contraction. Toutefois, Chrysippe (†206 av. J.-C.) ne va pas aussi loin et refuse toute relation causale entre l'émotion proprement dite, phénomène de l'esprit, et le mouvement physique du cœur, phénomène corporel⁹⁶⁴. En fonction de la distinction entre la part sensorielle de l'émotion et sa part cognitive, l'objectif de l'homme sage stoïcien est de couper le flux provenant des impressions sensibles. L'esprit purement rationnel doit donner son consentement aux seules impressions qui ont un statut cognitif clair, soit le résultat d'une démonstration logique et contenant une vérité objective. L'homme sage est donc en mesure de percevoir la distinction entre un mouvement provenant des sens et celui provenant de l'esprit ; à l'opposé, l'homme bête donne immédiatement son consentement aux impressions, comme le font les animaux. Ainsi, l'objectif de l'*apatheia* stoïcienne est de bloquer toute influence provenant de l'extérieur de l'esprit dans le but d'éviter tout jugement faussé.

⁹⁶² Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient & Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 49 et Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind : From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 41.

⁹⁶³ Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient & Medieval Philosophy*, *op. cit.*, p. 48.

⁹⁶⁴ Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, *op. cit.*, p. 39, Sorabji prend utilise comme source le recueil *The Doctrines of Hippocrates and Plato (De placitis Hippocratis et Platonis)*, édition et traduction anglaise par Philip de Lacy, 3 volumes, Berlin, Akademie Verlag, 1978–1984.

Cet idéal stoïcien est cependant difficilement atteignable dans la pratique. De plus, il ne sous-entend pas que toute émotion soit mauvaise. Par exemple, une émotion de désir peut être utile aux enfants afin de stimuler leur appétit pour la connaissance. Les impressions sont aussi utiles pour former la mémoire par le biais de l'expérience. Ainsi, même si l'homme sage apathique n'est plus affecté par la « réalité », cela ne l'empêche pas d'affecter la réalité d'autrui en suscitant de bonnes émotions comme l'amour (*agapé*), la joie (*khara*) et la prudence (*eulabeia*)⁹⁶⁵. Il s'agit de la pratique de l'*eupatheia*, qui consiste à ressentir des émotions stables basées sur des jugements vertueux. Ainsi, l'homme sage doit éliminer les mouvements perturbateurs de son esprit afin de le stabiliser et retrouver une quiétude permettant la réflexion logique. Dans la terminologie latine mise en place par les stoïciens romains, le *pathos* est une *perturbatio* et l'*eupatheia* est la *constantia*, ce qui exprime bien l'idéal de tranquillité associé à l'*apatheia*. Curieusement, ni Cicéron ni Sénèque ne traduisent *apatheia* par *impassibilitas*, ils utilisent plutôt les termes *tranquillitas*, *imperturbatus* et *immobilis* qui possèdent tous une connotation de stabilité, mais qui n'évoquent pas l'idée de *passio*⁹⁶⁶.

Les premiers auteurs grecs chrétiens orientaux reprennent l'essentiel de l'anthropologie stoïcienne des émotions puisque, comme Dieu est impassible et que l'homme est créé à son image, l'*apatheia* est un état qui permet d'approcher au plus près du statut divin. Dans ce contexte, il s'agit d'un état associé à l'amour immuable représenté par le Dieu-*agapé* (*Deus caritas est* en latin)⁹⁶⁷. Jérôme est le premier grand auteur latin à attaquer cette notion. Il le fait dans une lettre envoyée à Ctésiphon où il s'en prend explicitement à Évagre le Pontique, l'un des principaux promoteurs de l'*apatheia* chrétienne. Il déclare qu'être impassible n'a aucun sens, car

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁶⁶ Mark Sheridan, « The controversy over *apatheia* : Cassian's Sources and his Use of them », *Studia Monastica*, 39, 1997, p. 287-310.

⁹⁶⁷ Dans ce contexte, elle est moins une libération des désirs qu'une purification du désir de l'amour de Dieu, cf. Damien Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 56.

il s'agit soit du propre de Dieu, soit de celui d'une roche⁹⁶⁸. Il sous-entend donc que cela équivaut soit à prétendre être l'égal de Dieu, soit à être inanimé. De son côté, Augustin a voulu marquer une coupure avec son propre passé stoïcien en condamnant lui aussi l'impassibilité de manière virulente :

N'éprouver en effet aucune douleur, tant que nous sommes en ce séjour de misère, cela s'obtient, comme l'a pensé et dit un écrivain de ce siècle [Cicéron], très chèrement, au prix de la cruauté de l'âme et de l'insensibilité (*in stuporis*) du corps. C'est pourquoi ce que les Grecs appellent *apatheia* (en latin *impassibilitas*, si l'on peut dire), à condition de le considérer dans l'âme et non dans le corps, comme une vie libre de toute affection (*affectionibus*) opposée à la raison et troublant l'esprit, est assurément une bonne chose et très souhaitable, mais qui n'est pas de cette vie. [...] Une telle *apatheia* n'existerait donc qu'au moment où l'homme sera affranchi de tout péché. C'est beaucoup pour le présent que de vivre sans crime. Quant à celui qui s'imagine vivre sans péché, il se voit non exempt de péché, mais privé de pardon. Si l'*apatheia* doit rendre l'âme incapable d'éprouver la moindre émotion (*affectus*), qui ne jugerait pas cette insensibilité (*stuporem*) pire que tous les vices ?⁹⁶⁹

Malgré cette condamnation de principe, la phénoménologie de l'*apatheia* des chrétiens grecs est bel et bien présente chez les Latins, mais sous un autre vocable. En effet, ce serait plutôt un problème terminologique, doublé d'un contexte polémique, qui serait à l'origine du conflit⁹⁷⁰. Comme la translittération latine de *pathos* (*passio*)

⁹⁶⁸ *Sancti Eusebii Hieronymi Epistolae*, ep. 133.3, éd. par Isidorus Hilberg, CSEL 56, Turnhout, Brepols, 1961 [1910-1918], p. 246 : « Euagrius ponticus hiborita, qui scribit ad uirgines, scribit ad monachos, scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras, edidit librum et sententias περί ἀπαθείας, quam nos 'inpassibilitatem' uel 'inperturbationem' possumus dicere, quando numquam animus ulla cogitatione et uitio commouetur et — ut simpliciter dicam - uel saxum uel deus est ».

⁹⁶⁹ Augustin, *De Civitate Dei*, 14.9, *op. cit.*, p. 390-393 : « Nam omnino non dolere, dum sumus in hoc loco miseriae, profecto, sicut quidam etiam apud saeculi huius litteratos sensit et dixit, 'non sine magna mercede contingit inmanitatis in animo, stuporis in corpore'. Quocirca illa, quae ἀπάθεια graece dicitur (quae si latine posset impassibilitas diceretur), si ita intellegenda est (in animo quippe, non in corpore accipitur), ut sine his affectionibus uiuatur, quae contra rationem accidunt mentem que perturbant, bona plane et maxime optanda est, sed nec ipsa huius est uitae. [...] Tunc itaque ἀπάθεια ista erit, quando peccatum in homine nullum erit. Nunc uero satis bene uiuitur, sine crimine ; sine peccato autem qui se uiuere existimat, non id agit, ut peccatum non habeat, sed ut ueniam non accipiat. Porro si ἀπάθεια illa dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus uitii iudicet esse peiorem ? ».

⁹⁷⁰ David Bell, « Apatheia : the convergence of Byzantine and Cistercian spirituality », *Citeaux*, 38, 1987, p. 141-163.

implique une affliction physique en lien avec le verbe *patior* (souffrir), les stoïciens latins comme Cicéron, implicitement incriminé par Augustin, et Sénèque n'ont pas traduit *pathos* par *passio*, mais bien par *perturbatio* et *affectus*. C'est aussi pour cette raison que, jusqu'aux scolastiques, la *passio* chrétienne est avant tout liée à une souffrance corporelle dont l'origine est fondamentalement viciée, puisqu'elle est liée à la chute de l'homme. Quant au contexte polémique, il faut se rappeler qu'Augustin écrit contre les pélagiens pour qui le fait d'être impassible signifie vivre sans vice ; il y a donc pour eux une équivalence entre *impassibilitas* et *impeccabilitas*⁹⁷¹. Tandis que ce problème ne se posait pas chez les chrétiens grecs, pour qui l'*apatheia* consiste en un détachement spirituel des aléas de la vie terrestre, la proximité sémantique entre passion et péché rendait l'idée inacceptable pour Augustin et devait être combattue. Si le contenu phénoménologique de l'*apatheia* demeure utile à la progression spirituelle, le mot même d'impassibilité est en revanche inadmissible et les Latins ont dû désigner cet idéal spirituel par un nouveau mot. Ainsi, en commentant Évagre, Jean Cassien ne traduit pas *apatheia* par *impassibilitas* mais par *puritas cordis*⁹⁷². Ce faisant, il a su conserver l'idée fondamentale de l'homme au cœur pur, au cœur détaché de toute influence vicieuse. La spiritualité chrétienne occidentale a donc seulement hérité du contenu de la notion d'impassibilité, alors que le terme lui-même a sombré dans l'oubli en raison de la perception négative qu'en avaient les Pères occidentaux, la distinguant ainsi fortement de la spiritualité chrétienne orientale.

Un millénaire après Augustin, la spiritualité chrétienne orientale est de retour en Occident grâce à la traduction d'un important traité de spiritualité : l'*Échelle du*

⁹⁷¹ Sur cette question, voir l'article « Apatheia » de Gustave Bardy dans le *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 1, col. 727-746, Paris Beauchesne, 1936, et en particulier la sous-section n. 6 « L'apathie et l'hérésie pélagienne », col. 738-740.

⁹⁷² Jean Cassien, *Collationes XXIII*, I.6, *op. cit.*, p. 12 : « unde liquido conprobatur perfectionem non statim nuditate nec priuatione omnium facultatum seu dignitatum abiectioe contingi, nisi fuerit caritas illa cuius apostolus membra describit, quae in sola cordis puritate consistit. Nam quid est aliud non aemulari, non inflari, non irritari, non agere perperam, non quaerere quae sua sunt, non super iniquitate gaudere, non cogitare malum et reliqua, nisi cor perfectum atque mundissimum deo semper offerre et intactum a cunctis perturbationibus custodire ? ».

*Paradis*⁹⁷³. L'auteur de ce traité, Jean Climaque, est un moine syrien du VII^e siècle ayant mené une vie spirituelle dont le but était l'atteinte de l'impassibilité et la vie selon l'*agapé*. Son œuvre, la *Scala paradisi*, a joui d'un énorme succès en Orient et elle fut traduite dans à peu près toutes les langues orientales⁹⁷⁴. Elle propose une progression spirituelle en trente étapes, dont la vingt-neuvième est l'*apatheia*, tout juste avant l'*agapé*. Le fait qu'un texte si important pour la spiritualité chrétienne orientale n'ait pas été remarqué en Occident avant le XIV^e siècle démontre bien l'envergure de la divergence entre les deux mondes chrétiens. Le traduisant, Ange Clarena ne voit pas de problème à rendre *apatheia* par *impassibilitas*. De plus, il considère cet idéal atteignable dans la vie mortelle de l'homme. Sa position concernant l'impassibilité est ainsi très éloignée de celle d'Augustin. Dans son *Epistolarium*, il intègre la notion comme terme mystique et l'associe au vocabulaire du *Cantique des Cantiques* :

Lorsque le disciple du Christ [celui qui est crucifié avec le Christ (*concrucifixus Christo*)] est véritablement mort au monde et à ses désirs, après avoir vaincu la malignité des démons, il est habitué à combattre et il est orné de vertus et habillé avec les vêtements de la pureté. Étant fait impassible (*impassibilis factus*), il se dépasse lui-même ; sanctifié, il vit dans le feu ; rendu supérieur à lui-même, il se défait dans le feu pour qu'il soit intégré par le feu dans la mer de l'huile de piété. Il est consacré par l'onction il est comme fixé au très haut sacrifice de la croix ou à l'office sacerdotal, il défaille et se liquéfie⁹⁷⁵.

⁹⁷³ La traduction de la *Scala paradisi* représente un moment important pour le développement de la spiritualité de la fin du Moyen Âge et Ronald Musto a identifié près de 200 manuscrits contenant le texte. Il faut toutefois mentionner que le texte grec était présent en Italie du Sud et qu'un florilège latin du XI^e siècle trouvé dans un manuscrit du Mont-Cassin en comporte quelques extraits. cf. Ronald Musto, « Angelo Clarena Translator... », *op. cit.*, p. 222 et p. 229-230. Sur la fortune du texte en occident latin, voir Marielle Lamy, « L'Échelle de Jean Climaque : une nouvelle référence pour la spiritualité occidentale de la fin du Moyen Âge », dans Rainer Berndt et Michel Fédou (dir.), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge : le devenir de la tradition ecclésiale*, Tome 2, Münster, Aschendorff, 2013, p. 891-924.

⁹⁷⁴ Jean Gribomont, « La Scala Paradisi, Jean de Raithou et Ange Clarena », *Studia monastica*, 2, 1960, p. 345-358.

⁹⁷⁵ *Angeli Clareni Opera I. Epistole*, ep. 1, p. 8 : « Cum enim fuerit Christi discipulus mortuus vere mundo et concupiscentiis eius demonumque superatis malitiis et pugnibus habituatur et decoratur

On voit dans ce passage tiré d'une lettre envoyée aux frères de la communauté de Saint-Jean près de Rome que l'impassibilité est réservée à ceux ayant atteint les sommets spirituels : l'impassible n'a plus d'attache au monde, il dépasse son enveloppe mortelle pour obtenir un statut de sainteté. Il s'agit d'un processus de fusion au Christ qui survient une fois que l'âme du fidèle est crucifiée avec lui. C'est une forme d'anéantissement de la personnalité humaine qui se purifie en se liquéfiant sous l'effet de la chaleur du feu de l'amour divin⁹⁷⁶. Chez les franciscains, l'imagerie de l'anéantissement est associée à la perfection chrétienne, soit une forme d'humilité suprême représentée par François d'Assise⁹⁷⁷. On la retrouve dès les années 1250 dans les sermons de Guibert de Tournai lorsqu'il affirme que « quelqu'un est d'autant plus parfait lorsqu'il se replie dans sa propre petitesse, s'annihilant lui-même [...], celui qui transite vers Dieu par la cognition et l'affection de manière à que rien ne reste en lui de son sens humain »⁹⁷⁸. Ce passage se comprend donc en continuité avec ce qui s'écrit dans les cercles franciscains auxquels Ange Clareno était attaché, mais l'inclusion du terme *impassibilis* dans le processus de fusion au Christ est originale. En effet, il faut y voir une influence directe de Jean Climaque qui explique : « Quiconque possède l'impassibilité de l'âme est autorisé à dire qu'il vit, non par lui-même, mais que Jésus Christ vit en lui (Ga 2, 20) et qu'il a combattu le bon combat,

virtutibus et munditiae vestimento vestitur. Impassibilis factus excedit se et sanctificatus in igne vivit et supra se factus in igne deficit ut per ignem mare vite olei pietatis ingrediatur et consecratus unctioe quasi in excelso crucis sacrificio seu sacerdotio confixus, deficiat et liquescat ».

⁹⁷⁶ Cette imagerie de la fusion sidérurgique émerge au XII^e siècle chez les victorins et les cisterciens, en lien avec le verset 5,6 du Cantique des Cantiques « anima mea liquefacta est », cf. Alain Boureau, « Incandescences médiévales. La fusion du fer entre technique et spiritualité (XII^e-XIII^e siècles) », *Terrain*, 19, 1992, p. 103-114. À propos de son arrière-plan mystique, voir Patrice Sicard, « De la liquéfaction à la défaillance : pour un vocabulaire mystique au XII^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2013, p. 447-483.

⁹⁷⁷ Sylvain Piron, « Adnichilatio », dans Iñigo Atucha, Dragos Calma, Catherine König-Pralong et Irene Zattero (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, FIDEM, 2011, p. 23-31.

⁹⁷⁸ Sean Field, « Annihilation and Perfection in Two Sermons by Gilbert of Tournai for the Translation of St. Francis », *Franciscana*, 1, 1999, p. 237-274 (p. 269-270) : « Quanto enim quis perfeccior est, tanto magis in propriam resilit parvitatem adnichilando seipsum [...] qui transit in Deum per cognitionem et affectionem, ita quod nichil in eo remaneat de sensu humano ».

qu'il a achevé la course, qu'il a gardé la foi (2 Tm 4, 7) »⁹⁷⁹. Avec François d'Assise, ainsi qu'avec la théologie de la transsubstantiation qui autorise la transformation de la substance de l'âme en une autre, l'idéal de la conformité au Christ prend une dimension bien plus concrète. La spiritualité occidentale est donc mûre pour réintégrer le terme *impassibilitas* à son vocabulaire et la rendre accessible aux chrétiens de leur vivant.

Bien que Simone Fidati ne connaisse pas le grec, il a néanmoins régulièrement recours à un vocabulaire hellénisant. C'est un aspect de son lexique déjà remarqué par Mary G. McNeil, qui a établi une liste des mots grecs utilisés dans le *De gestis*⁹⁸⁰. Ce lexique hellénophone témoigne de sa connaissance des textes et des concepts d'origine grecque, vraisemblablement issue de l'enseignement d'Ange Clareno. Si une partie du vocabulaire grec fidatien est aussi présent chez d'autres auteurs latins, une bonne part semble lui être particulière⁹⁸¹. De plus, Fidati a parfois recours à l'étymologie grecque pour expliquer le sens d'un mot. Ses explications révèlent un certain niveau de familiarité avec cette langue. Par exemple, il commente l'expression du verset de Jean 1,27 « ante me factus est » en référant à la version originale grecque : il indique que le mot grec *emprosthén* implique autant le sens chronologique de *ante* que le sens spatial du latin *coram*, ce qui convient mieux pour expliquer la proximité spirituelle entre Jean Baptiste et Jésus⁹⁸². Simone semble sensible au fait que les Évangiles aient d'abord été rédigés en langue hellénique avant

⁹⁷⁹ Comme la traduction de Clareno n'est pas éditée, je me réfère au commentaire de Denys le Chartreux qui la reprend. *Dionysii Cartusiani Opera omnia*, t. 28, *Enarrationes in Scalam paradisi S. Iohannis Climaci*, Tournai, 1905, p. 485-486 : « Impassibilitas oportet dicere multa vivit etenim jam non ipse, vivit vero in ipso Christus, ut ait qui et bonum agonem agonizavit, cursum consummavit et fidem servavit ».

⁹⁸⁰ Mary G. McNeil, *Simone Fidati and his De gestis...*, *op. cit.*, p. 177-186.

⁹⁸¹ Des mots comme « philopompia », « Synfugia/synfugium », « archanaticus », « polinormae », « epandochium », « hydroritimus », « legotheos » et « physada » n'ont pas d'occurrence dans la base de données *Library of Latin Texts* [dernière mise à jour le 13 juillet 2018], consultée le 25 août 2018.

⁹⁸² *De gestis, Tertius liber De praecursore*, ch. 18, vol. 1, p. 297-298 : « Graeca tamen editio ante per coram emprosthén dicit, ac si in conspectu Iohannis omnia de Christo sine nube clarescant ».

d'être traduits en latin et fait plusieurs remarques en ce sens⁹⁸³. En outre, il précise que le mot « hypocrisie », signifiant « simulatio », provient du grec⁹⁸⁴ et que « agios » signifie « sanctus »⁹⁸⁵. Enfin, il établit des étymologies douteuses pour véhiculer un message spirituel, notamment en affirmant que « filius » est le nom grec pour amour (*philos*)⁹⁸⁶. Curieusement, des six occurrences du mot *agapé*, aucune n'a la signification de *caritas*, qui est pourtant son correspondant latin. Il désigne plutôt l'action charitable, soit l'aide apportée par le Christ à ceux dans le besoin⁹⁸⁷. De plus, le mot *apatheia* est absent de son lexique. Puisqu'il utilise *impassibilitas* pour désigner le même phénomène, cela démontre qu'il perçoit les deux termes comme équivalents. En effet, Simone démontre une compréhension du sens oriental de la notion, tel qu'on peut l'observer dans sa deuxième *Lauda* où il balise un cheminement spirituel en trente-trois étapes (comme les âges de Jésus), dont la trentième étape est l'impassibilité. À l'instar de la *Scala paradisi*, cette étape précède immédiatement les trois vertus théologiques⁹⁸⁸. Ainsi, même s'il n'utilise pas le mot grec, la logique orientale de l'impassibilité a bien été comprise par Simone Fidati, et il l'intègre à son idéal de christiformité.

11.3 *Impassibilitas* et l'état christiforme

⁹⁸³ Par exemple : *De gestis, Tertius decimus liber De passione et morte domini salvatoris nostri Jesu Christi*, ch. 86, vol. 6, p. 231 : « Utinam alio verbo usus evangelista fuisset, aut ille, qui evangelium de graeco transtulit in latinum, et dixisset pertinaciter et non constanter ».

⁹⁸⁴ *De gestis, Octavus liber De vitiis a salvatore reprehensis*, ch. 35, vol. 4, p. 124 : « Hypocrisis noemen est graecum, latine vero simulationem dicit ».

⁹⁸⁵ *De gestis, Duodecimus liber De finali testamento*, ch. 18, vol. 5, p. 455 : « Greca locutio agios dicit, quod nos sanctum dicimus ».

⁹⁸⁶ *De gestis, Tertius decimus liber De passione et morte Domini Salvatoris*, ch. 112, vol. 6, p. 324 : « Filius in Graeco nomen est amoris ».

⁹⁸⁷ *De gestis, Quartus liber De vita Christi*, ch. 29, vol. 4, p. 161 : « insinuans [Christus] sanctis viris, quid agendum, cum accesserint ad agapes devotorum » et *De gestis, Quintus liber De miraculis*, ch. 32, vol. 4 p. 378 : « ut etiam iret [Christus] ad agapes hominum peccatorum » ; *De gestis, Sextus liber De parabolis*, ch. 13, vol. 3, p. 99 : « Asserit salvator ad aeternam requiem posse valere temporalem et agapeticam actionem ».

⁹⁸⁸ *Lauda, L anima che e disigiosa*, vol. 8, p. 515 : « El trentesimo grado e l alta impassibilitade ».

Si l'idée d'imitation du Christ est au centre de la pratique chrétienne, le terme « christiformis » est peu usité avant le XIII^e siècle. Il s'agit d'une notion d'origine orientale dont la première trace occidentale se retrouve dans la traduction du traité sur *Les noms divins* du pseudo-Denys l'Aréopagite. Le traducteur du IX^e siècle, Jean Scot Érigène, l'utilise pour rendre de manière littérale le vocable grec *christoeidous* :

Mais quand nous serons devenus incorruptibles et immortels et christiformes (*christiformi*), et que nous serons reçus dans un repos bienheureux, alors, nous disent les Écritures : « nous serons entièrement avec le Seigneur », remplis d'une part dans nos toutes pures contemplations de sa manifestation visible qui nous illuminera de ses très brillantes vibrations, faisant de nous ses disciples dans cette très divine métamorphose ; mais participant d'autre part à son rayonnement intelligible par une intelligence impassible et dématérialisée (*impassibili et immateriali intellectu*) et à cette union qui dépasse l'intelligence par l'étincèlement d'une bienheureuse lumière et par l'imitation toujours plus divine des intelligences supra-célestes ; comme le dit, en effet, la sainte Écriture : « nous serons alors égaux aux anges et fils de Dieu, étant fils de la Résurrection ».⁹⁸⁹

Dans le contexte dionysien, l'état christiforme est un état de dépassement de l'humain, un stade où le contact avec le divin est accompli. Cet état est impassible et immatériel, car il dépasse toute intelligence et affectivité liées à la vie terrestre. Toutefois, lorsque les savants de l'école de Saint-Victor commentent le pseudo-Denys au XII^e siècle, ils décèlent une contradiction entre la doctrine d'Augustin (pour qui Dieu peut être connu et aimé via l'introspection) et celle du pseudo-Denys (pour qui Dieu est radicalement et transcendentement inconnaissable). Selon Boyd Taylor Coolman, Hugues de Saint-Victor résout ce problème en plaçant l'amour au centre de

⁹⁸⁹ *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, Dom Philippe Chevallier et al. (éd.), Tome 1., *De divinis nominibus*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1937, p. 29 : « Tunc autem cum incorruptibiles et immortales facti fuerimus, et christiformi et beatissima recipiemur quiete, 'semper cum domino', iuxta eloquia, 'erimus', visibilis quidem ipsius diuinae manifestationis in castissimis contemplationibus repleti, manifestissimis splendoribus nos circumlustrantis sicut discipulos in illa diuinissima transformatione, inuisibilem autem ipsius illuminationem impassibili et immateriali intellectu participantem, et super intellectum unitatem in superapparentium radorum ignotis et beatis experimentis, in diuiniore imitatione supercaelestium animorum ; 'Sicut angeli enim', ut eloquiorum ueritas ait erimus 'et filii dei filii resurrectionis sunt' ». La traduction est celle de Maurice de Gandillac dans Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, Paris, Aubier, 1980, p. 71-72.

la relation avec le divin : si l'on ne peut pas comprendre Dieu par l'intelligence, on le peut par la sensation spirituelle⁹⁹⁰. Son successeur du XIII^e siècle, Thomas Gallus, joue un rôle déterminant dans ce processus de relecture du pseudo-Denys. Bernard McGinn remarque chez lui l'utilisation du *Cantique des cantiques* comme clé de lecture : il combine le nuage de l'inconnaissance dionysien avec la chambre des mariés du Cantique, faisant de l'amour (*caritas*) la condition de la connaissance divine⁹⁹¹. Ainsi, pour les victorins, le Christ ne joue encore qu'un rôle intermédiaire dans le processus spirituel visant à retrouver l'image de Dieu⁹⁹². Ils préfèrent le terme de conformité à Dieu (*deiformitas*) à celui de conformité au Christ. De plus, il convient de spécifier que même si le corps a son rôle dans l'économie du salut, les actions corporelles sont encore à ce moment exclues de toute imitation, puisqu'elles sont plutôt associées à la chair damnée et que seule l'âme a été créée à l'image de Dieu⁹⁹³. En somme, les termes *christiformis/christiformitas* n'ont pas été retenus par la théologie victorine, bien que ses adeptes aient été les premiers grands lecteurs du pseudo-Denys.

Comment et quand en vient-on à parler de *christiformité* ? Il semble que le tournant a eu lieu au XIII^e siècle avec François d'Assise, figure en tout point analogue à celle du Christ et dont la conformité est ultimement symbolisée par sa stigmatisation. La compréhension de la figure de François comme être christiforme est notamment transmise par Bonaventure dans la *Legenda minor* du saint ombrien :

En effet, l'admirable douceur de la mansuétude et l'austérité dans la manière de vivre, cette humilité profonde, l'obéissance prompte, la pauvreté extraordinaire, la chasteté intègre, l'amère componction, le flot des larmes, la

⁹⁹⁰ Boyd Taylor Coolman, « The Medieval Affective Dionysian Tradition », *Modern Theology*, 24/4, 2008, p. 615-632 ; voir aussi Ulrich Köpf, « Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik », dans Margot Schmidt et Dieter R. Bauer (dir.), *Gundfragen christlicher Mystik*, Suttgart, Fromman Verlag, 1987, p. 50-72.

⁹⁹¹ Bernard McGinn, « Thomas Gallus and Dionysian Mysticism », *Studies in Spirituality*, 8, 1998, p. 81-96 (p. 82) et Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 218.

⁹⁹² Robert Javelet, *Image et ressemblance au XIIe siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, t. 1, Paris, Éditions Letouzey & Ané, 1967, p. 301.

⁹⁹³ Tout au plus le corps sert-il de point de départ vers la contemplation, cf. *Ibid.*, p. 225.

piété cordiale, l'ardeur de l'émulation, le désir du martyre, l'excès de charité, en un mot les multiples prérogatives des vertus christiformes, à quoi prétendent-elles d'autre en lui, sinon à les assimiler au Christ et à le préparer à ses stigmates sacrés ?⁹⁹⁴

Pour Bonaventure, l'état christiforme représente l'adoption de toutes les vertus associées au Christ, en préalable au « sacrifice » qu'est la réception des stigmates. Nous sommes ici loin de la théologie dionysienne : le cheminement mystique passe non seulement par la sensation, mais aussi par le corps. C'est un état passionnel qui mène à la fusion avec le Christ, comme on l'a vu chez Ange Clareno, mais sans qu'il soit question d'impassibilité. Il s'agit néanmoins d'un état propre à François d'Assise, donc difficilement accessible au commun des mortels. En effet, bien que Bonaventure affirme que l'exemple de François soit digne d'imitation, il prend le soin de mentionner régulièrement à quel point ses faits et gestes sont inimitables. En fait, pour le ministre-général franciscain, cette imitation est plus institutionnelle qu'expérientielle : on imite François par l'entrée dans son ordre bien plus qu'en suivant la voie mystique inaugurée à l'Alverne ; la réception des stigmates devant être interprétée de manière allégorique plutôt qu'historique⁹⁹⁵. Ce faisant, Bonaventure vise à normaliser la vie de François et il évacue plusieurs éléments potentiellement litigieux afin de faire de lui un être angélique parfaitement conforme au Christ, un être digne d'admiration plus que d'imitation.

Il convient aussi de noter l'utilisation du mot *christiformis* par Pierre de Jean

⁹⁹⁴ Bonaventure, *Legenda minor sancti Francisci*, dans *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae, Analecta Franciscana*, t. 10, Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1941, p. 655-678, ch. 6, p. 9 : « Nam et mira mansuetudinis lenitas austeritas que vivendi humilitas illa profunda obedientia prompta paupertas eximia castitas illibata amara compunctio lacrimarum profluvium pietas viscerosa aemulationis ardor martyrii desiderium caritatis excessus multiplex denique christiformium praerogativa virtutum quid aliud in eo praetendunt quam assimilationes ad Christum et praeparationes quasdam ad stigmata sacra ipsius ». La traduction provient de Jacques Dalarun (dir.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, t. 2, Paris, Cerf, 2010, p. 2195.

⁹⁹⁵ Jacques Dalarun, *La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines*, Paris, Éditions franciscaines, 2002, p. 243-244 [d'abord paru en italien sous le titre *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Milan, Edizioni Biblioteca francescana, 1996].

Olivi dans sa *Lectura super Apocalypsim*. Dans le prologue, alors qu'il identifie les sept états (*status*) de la progression eschatologique, il fait du sixième celui de la forme christiforme (*de forma christiformi*), l'état de la rénovation de l'esprit et celui du fruit de la charité⁹⁹⁶. Rappelons-nous que ce sixième état est celui associé à François d'Assise. En outre, Olivi sépare lui aussi la christiformité de la tranquillité puisqu'il fait relever la *quietatio spiritus* du septième état. De fait, si François est le christiforme par excellence, il n'a pas atteint l'état d'impassibilité. Ce qui est intéressant chez Olivi est qu'il fait correspondre le cheminement spirituel d'imitation du Christ au cheminement eschatologique de l'histoire chrétienne, repoussant du même coup la quiétude de l'esprit dans une temporalité à venir.

Conséquence de sa connaissance des sources grecques, Ange Clareno se détache d'une telle interprétation et réactualise l'idéal oriental d'impassibilité en l'associant à l'idéal d'imitation du Christ (toujours représenté par François). Dans son *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, Clareno établit un lien direct entre la christiformité de François d'Assise et une forme d'*apatheia* :

Car ce n'est pas mû par des sentiments ou des sens humains qu'il [François] bénissait ou maudissait mais devenu *christiforme*, il révélait les arcanes des jugements divins et des volontés divines, et discernait dans le Verbe le futur comme s'il était passé.⁹⁹⁷

L'essence de la christiformité de François consiste ainsi en un état de détachement des émotions *humaines* qui lui permettait d'être mu exclusivement selon la volonté divine, ce qui est la véritable essence de l'*apatheia* orientale. Dans le cadre franciscain, cette volonté s'exprime par la Règle de François d'Assise, modelée sur la vie du Christ. Clareno parle donc de « la joyeuse habitation christiforme du Christ et de son esprit dans les âmes et les corps de ceux qui observent purement et fidèlement

⁹⁹⁶ Pierre de Jean Olivi, *Lectura super Apocalypsim, Prologus*, Warren Lewis (éd.), Saint Bonaventure (NY), Franciscan Institute Publications, 2015, p. 16.

⁹⁹⁷ *Liber chronicarum...*, *op. cit.*, p. 181-183 : « Non enim humano motus affectus, vel sensu, benedicebat vel maledicebat alicui, sed christiformis factus, divinorum iudiciorum et divinarum voluntatum manifestabat arcana, et future quasi praeterita in Verbo cernebat ». La traduction est prise dans Jacques Dalarun (dir.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, t. 2, *op. cit.*, p. 2632.

la règle »⁹⁹⁸. On voit ici qu'au-delà de sa coloration orientalisante, l'état christiforme de Clareno reste avant tout un état franciscain associé à l'imitation de François d'Assise, *l'alter Christus*. Comme le remarque Lydia von Auw, la spiritualité clarénienne est fondamentalement christocentrique : il démontre très peu d'intérêt pour Marie (même s'il en reconnaît l'importance) et aucun intérêt pour les autres saints que François⁹⁹⁹. La christiformité impassible est une véritable particularité clarénienne car on ne la retrouve pas chez les autres auteurs spirituels. En effet, bien qu'Ubertin de Casale conçoive le principe de la continuité entre imitation du Christ et tranquillité de l'âme, il ne l'exprime pas dans les mêmes termes : il parle de *conformitas*, de *quietudo mentis* ou de *tranquilitas*¹⁰⁰⁰, reprenant le vocabulaire de la tradition occidentale et l'inscrivant dans le modèle olivien. Bien que Gian Luca Potestà n'exclue pas la possibilité d'une influence des traductions claréniennes sur Ubertin, ce dernier se situe clairement dans la tradition occidentale de la *puritas cordis*¹⁰⁰¹. Potestà explique cette hésitation par la suspicion associée à l'impassibilité, le « quiétisme » étant une caractéristique de l'hérésie du Libre-Esprit, contre laquelle Ubertin lui-même met en garde car elle implique de ne pas avoir de compassion pour le prochain¹⁰⁰². De fait, il reprend la même critique adressée par Augustin et Jérôme à l'*apatheia* : celle de l'insensibilité nuisible au salut.

Simone Fidati reçoit donc l'idée de *christiformitas* directement d'Ange Clareno. Toutefois, il en fait une éthique de vie que l'on pourrait qualifier de « vernaculaire » car elle peut être appliquée par tous, indépendamment de toute règle.

⁹⁹⁸ *Liber chronicarum...*, *op. cit.*, p. 361 : « Iucundam et christiformem inhabitationem Christi et Spiritus eius in animabus et corporibus pure et fideliter servantium eam ». La traduction provient de Jacques Dalarun (dir.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, t. 2, *op. cit.*, p. 2611.

⁹⁹⁹ Lydia Von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, *op. cit.*, p. 256.

¹⁰⁰⁰ Gian Luca Potestà, « Aspetti e implicazioni della mistica cristocentrica di Ubertino da Casale », dans Kurt Ruh (dir.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1986, p. 287-299 (p. 292).

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 293.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 294.

Conformément à l'enseignement clarénien, la « règle » de la christiformité vernaculaire de Fidati est l'Évangile :

Nombreux sont donc ceux qui croient l'Évangile sans toutefois croire à l'Évangile. La première chose est indépendante de la seconde, mais la seconde ne peut cependant être indépendante de la première. La première est pratiquée par beaucoup de gens, la seconde par peu ; la première relève de tous les fidèles, la seconde des plus fidèles des fidèles. Croire que l'Évangile a procédé de ce dont il a procédé relève de l'*habitus* de la foi. Croire en l'Évangile y ajoute [d'accomplir] ses œuvres. En effet, la foi sans les œuvres est la mort¹⁰⁰³. Ainsi, croire à l'Évangile est ce qui rend christiforme et pratiquant l'Évangile (*christiformem et evangipraxem*). Il est donc enjoint à croire à l'Évangile sans rechigner afin de ne pas lui résister par aucunes mœurs ni raison.¹⁰⁰⁴

Alors que croire l'Évangile est la première étape pour amener l'âme à l'*habitus* de la foi, croire à l'Évangile consiste à mettre en œuvre ses enseignements, c'est-à-dire pratiquer les vertus dans les actions corporelles. C'est la seconde étape, celle qui s'incarne dans le comportement, qui rend christiforme. Cette distinction linguistique est bien connue depuis Augustin, et a fait l'objet de spéculations de la part des scolastiques. Toutefois, Simone inverse l'agencement hiérarchique augustinien établissant que *credere in Deum* est mieux que *credere Deo*¹⁰⁰⁵. Une hypothèse pour expliquer cette différence serait que pour Augustin, « Deo » est au datif alors que pour Fidati, « Evangelio » est à l'ablatif. Pour le premier, il est complément d'objet indirect (datif), donc nécessairement moins fort qu'un complément d'objet direct (accusatif) ; chez le second, il est un complément de moyen ou d'accompagnement, il

¹⁰⁰³ Jc 2,20 : « fides sine operibus otiosa est » ; on voit la sévérité de Fidati avec cette modification.

¹⁰⁰⁴ *De gestis, Nonus liber De virtuosus et pro virtute sermonibus*, ch. 7, vol. 4, p. 312 : « Multi siquidem credunt evangelium, sed non credunt evangelio, primum praeter secundum, sed alterum praeter primum esse non potest. Primum est plurimum, secundum vero paucorum, primum est omnium fidelium, secundum vero fideliter fidelium tantum. Evangelium credere processisse, a quo processit, ad fidei habitum pertinet, evangelio vero credere adicitur ad opera eius, fides autem sine operibus mortua est (Jac 2,20). Proinde evangelio credere hoc est, quod fieri christiformem et evangipraxem. Evangelio credere absque reluctantatione praedicitur, ut neque per mores neque per rationes sibi reluctetur ».

¹⁰⁰⁵ « Hoc est etiam credere in Deum, quod utique plus est quam credere Deo (*Enarratio in Psalmum 77,8*) », citation et référence sur cette question dans Christine Mohrmann, « Credere in Deum. Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue », *Mélanges Joseph de Ghellinck*, t. 1, Gembloux, Duculot, 1951, p. 277-285.

désigne la pratique évangélique (*evangipraxis*) immédiate plutôt que le processus pour y parvenir. La grande différence serait donc que, pour Simone, cet état ultime qu'est celui du christiforme implique une stabilité dans les mouvements de l'âme, alors que, pour Augustin, la vie du chrétien est plutôt un cheminement spirituel vers le Christ. Toutefois, il ne rejette pas la sentence du père de l'Église pour autant. Seulement, il distingue les deux étapes : il faut d'abord d'établir la provenance divine des Évangiles (*credere Evangelium*) et ensuite cheminer spirituellement grâce aux émotions ordonnées afin de devenir christiforme (*credere Evangelio*). Incarner l'Évangile demande en premier lieu d'imiter chaque facette de la vie du Christ, incluant les *passiones* : le christiforme doit subir les mêmes souffrances que le Christ et les apôtres :

Si les peines et douleurs corporelles ne sont pas requises pour parvenir au royaume céleste, le Christ a été crucifié pour rien, puisque la crucifixion fut exécutée hors de propos, et il a agi par lui-même et pour lui-même, puisqu'il l'a fait hors de la justice, de la raison ou de la juste nécessité [...]

Ils se flattent eux-mêmes à en indigner Dieu, ces simulateurs qui prétendent que, pour ceux qui aiment seulement par l'esprit et qui se consacrent aux contemplations les plus élevées, les passions du corps et les labeurs ne sont pas utiles. Il n'y a personne de plus grand que le Christ ou les apôtres, qui ont puni leur corps dans le jeûne, les peines, l'abstinence, la sueur et la douleur. Il est donc tout à fait bon d'être fait totalement christiforme, dans l'âme et le corps.¹⁰⁰⁶

Pour Simone Fidati, la christiformité n'est pas seulement un concept théorique ou un objet de contemplation comme dans la doctrine dionysienne. Car s'il n'est pas nécessaire de souffrir pour parvenir au salut, pourquoi alors le Christ se serait-il sacrifié ? Le salut doit passer par la Passion et les passions, la christiformité s'imprègne à la fois dans l'âme et dans le corps.

¹⁰⁰⁶ *De gestis, Quartus liber De vita Christi*, ch. 24, vol. 2, 136 : « Si non requiruntur ad supernum regnum corporei labores atque dolores, stulte crucifixus est Christus, quod erat impertinens operatus, et egit a se ipso et in se ipso, quod fecit praeter iustitiam et rationem seu iustam necessitatem. [...] Ad indignationem dei sibi blandiuntur talia machinantes, quod amanti solum in animo et altissimis contemplationibus insistentibus non expediant corporis passiones atque labores. Nam nullus maior Christo [...], nullus maior Apostolis, qui corpora in ieiuniis, laboribus, abstinentiis, sudoribus et doloribus mactaverunt. Et expedit omnino animo et corpore fieri christiformem ».

Ce passage évoque la question des passions du Christ. Puisque Jésus est à la fois Dieu et homme, a-t-il ressenti les passions ? N'est-il pas impassible par sa nature divine ? La question de la tristesse du Christ devant son inéluctable sacrifice a été débattue par les théologiens scolastiques. Pour Thomas d'Aquin, la tristesse qu'a ressentie le Christ n'était pas une passion, mais une *propassio*¹⁰⁰⁷. La propassion est la racine du mouvement affectif, c'est l'impulsion généralement involontaire qui produit l'émotion¹⁰⁰⁸. C'est seulement si on lui consent que la propassion prend une valeur morale. Ainsi, bien que la mort et la souffrance ne soient pas désirées par Jésus et lui causent naturellement de la tristesse, elles ne provoquent pas chez lui la passion de tristesse qui viendrait perturber l'ordre volontaire et rationnel de la rédemption du genre humain. Pour Bonaventure, la tristesse du Christ n'est pas une propassion, mais un état assujéti à l'emprise de la raison¹⁰⁰⁹. Comme le Christ domine ses passions, il cherche seulement à illustrer l'enseignement que les passions doivent être soumises à la raison plutôt qu'y présider. De son côté, Pierre de Jean Olivi présente une solution dans la lignée de Bonaventure : la tristesse du Christ sert à nous montrer comment dominer nos passions. Il explique pourquoi la peine et la tristesse sont liées à l'humanité du Christ et que ces états affectifs servent à illustrer la vérité par des signes tangibles et des faits humains, nonobstant sa divinité¹⁰¹⁰. Le Christ a ainsi

¹⁰⁰⁷ Thomas d'Aquin, *Summae theologiae 3a*, édition de la commission léonine, Turin, Marietti, 1956, q. 15, a. 6, p. 95 : « Et secundum hoc tristitia fuit in Christo, secundum propassionem, non secundum passionem. [...] Et hoc modo mors Christi et eius passio fuit, secundum se considerata, involuntaria et tristitiam causans, licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis ».

¹⁰⁰⁸ Sur cette question, la référence principale est l'article de Damien Boquet, « Les racines de l'émotion... », *op. cit.*

¹⁰⁰⁹ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi in librum III*, dans *Opera omnia*, t. 3, édition du Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1887, p. 338-339 : « Est enim quaedam tristitia, quae est praeter rationis imperium ; et est tristitia, quae est contra rationis iudicium rectum ; et est tristitia, quae est subiecta rationis imperio et iudicio. [...] Dico ergo, quod in Christo fuit tristitia tantum isto tertio modo, quia de nullo tristatus fuit, nisi secundum quod dictabat ei ratio. Et hoc idem innuitur Ioannis undecimo, ubi dicitur : Iesus autem infremuit spiritu et turbavit semetipsum ; in quo ostenditur, quod turbatio et tristitia rationi non praesidebat, sed subiacebat ».

montré comment il est possible de vaincre la tristesse et la peur grâce à la prière. Il s'agit donc d'une tristesse qui ne provient pas de la sensation humaine, mais de sa prescience divine¹⁰¹¹. Conformément à la lignée franciscaine, Fidati met l'accent sur l'utilité pédagogique des passions qui, selon les évangélistes, ont été ressenties par Jésus :

Le Christ était attristé et parlait à la façon des hommes montrant sa tristesse jusqu'à la mort, nous invitant à méditer sur sa tristesse et à assumer notre propre tristesse par son expression verbale. C'est ainsi qu'il montre la tristesse par sa parole, afin qu'elle soit connue. Il la fait ainsi connaître pour que notre âme se dirige vers les passions invisibles, qui se manifestèrent sans aucun doute de manière plus véhémement que les passions du corps¹⁰¹².

Comme Olivi, Fidati conçoit la tristesse de Jésus comme un témoignage de son statut humain et dont l'utilité est pédagogique. Le fidèle doit ressentir spirituellement, par l'exercice méditatif, ce que Jésus a lui-même ressenti. Cette affirmation doit donc inviter le lecteur à diriger son âme selon la voie ouverte par le Christ lui-même, en ressentant la même émotion. C'est ainsi qu'il y a, d'une part, le processus affectif et intellectuel qui mène à la christiformité et, d'autre part, l'état même de conformité au Christ qui comprend l'impassibilité. Si la progression vers la christiformité demande de ressentir des passions, la fin en est l'impassibilité :

La grande charité, celle qui exclut l'horreur de la mort, et la sécurité admirable, celle qui se donne spontanément face aux ennemis, animèrent pour

¹⁰¹⁰ Olivi, *Lectura super Lucam, op. cit.*, p. 620 : « Expediuit etiam ueram Christi passibilitatem et humanitatem, et eius ueras et maximas penas et tristitias pro nobis redimendis assumptas et toleratas et confortationibus refouendas, nobis per sensibilia signa et facta monstrari, sic tamen quod nichilominus deitatis sue ueritas monstraretur ».

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 622 : « Primo, quia ipse nesciebat tunc sibi mortem imminere nisi per intellectualem prescientiam, ad quam aut ad eius obiectum secundum quod eius nulla potentia sensitua attingere poterat per aliquem actum suum ; ergo sensitua eius nullam tristitiam uel timorem ex tali prescientia concipere potuit ».

¹⁰¹² *De gestis, Tertius decimus liber De passione et morte Domini Salvatoris*, ch. 39, vol. 6, p. 96 : « More hominum tristabatur et loquebatur Christus usque ad mortem tristari se pandens (Mt 26,38 ; Mc 14,34), ad meditationem suae tristitiae atque ad nostram tristitiam assumendam sua expressione uerborum nos invitans. Ac per hoc pandit suo uerbo tristitiam, ut sciatur. Ideo scire facit, ut intendat anima nostra in illas invisibiles passiones, quae passionibus corporis uehementiores procul dubio extiterunt ».

cette raison notre tête et nos membres. Il connaissait indubitablement son futur, l'impassibilité après la passion, c'est-à-dire la vie après la mort, la gloire après le tombeau. [...] C'est ce que doivent considérer tous ceux qui veulent être faits christiformes : qu'ils assument la sécurité, qu'ils repoussent la peur par la charité, et qu'ils n'aient pas horreur de prendre volontairement la bassesse de ce monde : c'est d'elle que provient la gloire céleste¹⁰¹³.

On comprend de ce passage que la christiformité se construit en étant animée par les vertus christiques. C'est seulement une fois l'idéal atteint que l'âme devient impassible. Si la cruciformité est un processus émotionnel, l'étape suivante, la christiformité, ne l'est plus. En effet, Simone Fidati théorise l'*impassibilitas* lorsqu'il commente l'ascension de Jésus sur la croix. À ce moment, il affirme que le bon chrétien doit grimper sur sa croix intérieure, laquelle se construit *intellectualiter*. La figure de la croix doit être composée à l'image de ce qu'on a vu à propos du script de cruciformité. Une fois l'âme fixée à la croix (une fois qu'elle a vécu la *passio* spirituelle), les mouvements (les émotions) sont alors arrêtés et l'*impassibilitas* est atteinte :

Ainsi, il importe de devenir nu, d'être celui qui monte, impassible, dans l'âme vers les choses perdues, vers les passions qu'il souffre et vers ceux qui administrent les peines. Le Christ pend impassible dans son âme et dans sa peine, sauf qu'il ne souffre pas de cette peine dans son âme ; il en souffre pour nous. Son amour indépassable n'aurait jamais permis à l'âme de souffrir en raison de la peine. Celui qui atteint l'impassibilité, celui qui accepte de nouveau dans son âme une image divine claire et la vertu, je le prononce impassible non pas de corps, mais d'âme¹⁰¹⁴.

¹⁰¹³ *Ibid.*, ch. 58, p. 145 : « Magna caritas, quae mortis exclusit horrorem, miranda securitas, quae inimicis sponte se donat, ad hoc caput nostrum animavit et membra. Sciebat enim ipse impassibilitatem post passionem, id est vitam post mortem, gloriam post sepulchrum indubitanter futuram. [...] Ad hoc considerent omnes, qui volunt fieri christiformes, et securitatem assumant, propellant caritate timorem et non sit horrore assumpta voluntarie vilitas huius saeculi, de qua gloria caelestis exoritur ».

¹⁰¹⁴ *De gestis, Quartus liber De vita Christi*, ch. 21, vol. 2, p. 120 : « Proinde nudum oportet fieri ascensorem et impassibilem animo ad perdita et ad illas, quas patitur passiones, ac etiam ad poenarum ministros. Impassibiliter pendet in poenis in animo Christus, excepto, quod pro nobis dolet, sed non de poenis in animo dolet. Amor suus insuperabilis non permittebat animam dolere de poenis. Qui ad impassibilitatem pervenit, reaccepit in animo divinam et claram imaginem atque virtutem, non corporis, sed animae impassibilitatem pronuntio ».

L'impassibilité est donc un effet de la cruciformité. La christiformité impassible est la fin du processus spirituel, la « fixation sur la croix ». C'est un état qui s'acquiert par la vertu de la patience dans les tribulations subies¹⁰¹⁵. Il importe de retrouver exégétiquement et ressentir corporellement les passions du Christ sans que l'âme ne dévie de cette sensation — elle doit être immuable dans la vertu. Comme le processus est possible du vivant de l'homme, le corps reste passible en raison de sa condition mortelle, alors que l'âme atteint un état plus élevé, lié à la proximité avec la divinité par l'application des vertus théologiques :

L'impassibilité est la consommation des vertus naturelles, et celles qui sont acquises par la grâce de manière à ce qu'en aucun cas elle ne cède aux vices ou aux adversités ni n'endure de lassitude dans l'action vertueuse. Il n'est pas non plus nécessaire de la calmer, car elle s'obtient en toute liberté, mais il faut exercer toutes les vertus selon leur propriété inhérente et selon la variété des mouvements surgissant dans l'âme¹⁰¹⁶.

L'impassibilité est la consommation des vertus théologiques : la charité, la foi et l'espoir. C'est un état de grâce stable qui empêche toute déviation vers le vice. Fidati démontre ici sa connaissance de l'*apatheia* orientale : ce n'est pas un état d'insensibilité, il s'agit simplement de se défaire de ses attaches humaines et de se laisser guider par la volonté divine par le biais des vertus. Simone reprend exactement la théorie stoïcienne en affirmant qu'il faut laisser les vertus guider l'âme dans ses mouvements afin de toujours agir selon le bien. L'impassibilité aide à éclairer le jugement :

Jusqu'où nous élever ? Élevons-nous par l'amour et la foi afin de vouloir imiter dans ses passions, dans les vertus montrées en exemple, celui auquel nous demandons d'être couronnés. L'impassibilité éclaire ceux qui la

¹⁰¹⁵ En commentant les neuf étapes de l'ascension de l'âme, Simone mentionne l'impassibilité acquise grâce à la patience, cf. *Ibid.*, ch. 12, p. 97 : « Quintus est infrangibilis patientia, impassibilitas animi acquisita per tusionem, sudores atque labores, in omni fornace tribulationis et amoris et subtractionis divinatorum charismatum, ut non desinat agere, quod incepit, qui ascensionem in corde disposuit ».

¹⁰¹⁶ *Ibid.* : « Impassibilitas consummatio est virtutum naturalium atque per gratiam acquisitarum, ut in nullo cedat vitiis vel adversis, nec lassitudinem patiatur in actione virtutum, nec ipsam expedit quiescere, quia libertatem sortitur, sed omnem exercitare virtutem secundum inhaerentem ipsarum proprietatem et varietatem insurgentium motionum in anima ».

regardent. Elle est une vertu et une disposition qui ne connaît pas d'exception applicable à toute âme et à tout corps grâce à la vertu. Elle porte sur tous les biens, se réjouit pour la justice en toute passion. Rien n'est triste dans la cour de l'impassibilité, les vertus joyeuses ne manquent pas et les maux pleins de troubles n'y entrent pas¹⁰¹⁷.

Il est intéressant de voir Simone Fidati utiliser la métaphore de la royauté pour exprimer l'importance de l'impassibilité : il en fait la reine des vertus, tout comme l'est la charité. En associant implicitement l'impassibilité à la charité, il comprend le phénomène d'une manière similaire à ce qu'on retrouve chez les Pères orientaux, qui associent *apatheia* et *agapé*. De plus, il répond tacitement à Augustin en affirmant que l'impassibilité n'implique pas de vivre sans bonheur et qu'au contraire, c'est la condition pour vivre sans tristesse et sans regret dans la pratique vertueuse. On monte sur la croix dans un mouvement suivant les vertus éclairées par l'âme impassible, qui rend alors ces émotions stables, absolument positives et joyeuses. C'est aussi un phénomène lié à l'intelligence, un phénomène rationnel :

L'impassibilité ne naît pas d'une absence de sens, comme c'est le cas pour les choses privées de vie et de sens [...], mais elle naît et est engendrée par la raison prédominante. Une raison prédominante qui voit que toute chose est faite rationnellement, qui souvent ne souffre pas ni n'est affectée vicieusement, elle provient d'une longue étude des vertus, qui est obtenue par de nombreux gémissements, par des prières et des désirs enflammés, et elle est accordée par la grâce divine¹⁰¹⁸.

On aperçoit bien ici que Simone démontre une bonne compréhension du sens que donnaient les stoïciens à l'*apatheia* en vertu de sa seule lecture de Clareno et de ses traductions. L'impassibilité ne consiste pas, comme l'affirme Jérôme, à être une roche,

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 121 : « Quo ascendamus ? Ascendamus fide, amore, ut imitari velimus in passionibus, in ostensis exemplo virtutibus eum, a quo petimus coronari. Aspicientibus haec claret impassibilitas. Ipsa enim est inexceptuata virtus et inexceptuata dispositio ad omne applicabile animo et corpori per virtutem. Intendit enim bonis omnibus, gaudet pro iustitia in passionibus omnibus. In aula impassibilitatis nihil est triste, virtutes laetificantes non desunt, nec ingrediuntur conturbantia mala ».

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 125 : « Impassibilitas non est ex carentia sensus, ut est in illis rebus, quae vita et sensu privantur [...], sed illam, quae nascitur, gignitur de praedominante ratione. Praedominans ratio, quae rationabiliter videt omnia fieri, saepe non patitur aut afficitur vitiose, aut provenit de longo virtutum studio multis gemitibus et ignitis desideriis et orationibus habito et per divinam gratiam irrogatam ».

c'est seulement, selon les stoïciens, de soumettre les mouvements de l'âme à la raison afin d'éviter toute affection vicieuse, et ce, par le biais de l'étude spirituelle :

L'âme s'efforcera par des forces promptes à s'élever à cette vertu en demeurant passiblement impassible (*passibiliter impassibilis*) même face à [ces mouvements] qui surgissent de la nature¹⁰¹⁹.

Passibiliter impassibilis. Cela peut sembler tout à fait contradictoire, mais c'est au contraire une distinction indispensable et c'est là qu'on retrouve la richesse de la réflexion de Simone et de sa bonne compréhension de la notion d'*apatheia*. Comme la christiformité est atteignable dans la vie terrestre, le christiforme n'est pas coupé physiquement de la nature. Toutefois, il doit demeurer impassible face à ces sensations qu'il subit inévitablement tout en étant passible, donc tout en étant un humain empreint du péché originel. En lien avec l'épisode de la conversion de Fidati où l'homme sage lui dit d'étudier la grâce plutôt que la nature, il importe à l'âme christiforme d'étudier les mouvements provenant de la grâce plutôt que ceux provenant de la nature. L'homme doit ainsi se soumettre aux vertus théologiques plutôt qu'à ses instincts naturels.

La christiformité de Simone Fidati est donc en quelque sorte un état mystique d'union *in congregatione* avec le Christ, possible dans cette vie. C'est un état final qui mène, en suivant le Christ, de la passion à l'impassibilité, telle la résurrection après la mort (*impassibilitatem post passionem, id est vitam post mortem*). La christiformité doit aussi être comprise comme un cheminement éthique, en tant que stabilisation des mouvements de l'âme selon les vertus théologiques.

11.4 Conclusion

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 122 : « Studebit anima irretardatis viribus ad hanc virtutem ascendere, ut etiam adversus ea, quae a natura insurgunt, passibiliter impassibilis maneat ».

Au-delà des nombreuses implications théologiques décelées tout au long de ce chapitre, il est possible de mettre en lumière quelques implications sociales liées à l'idéal de christiformité. En effet, plus qu'une activité de « construction de soi », la direction spirituelle de Fidati implique au contraire une déconstruction de la personnalité individuelle afin que cette dernière se fonde au sein d'une communauté. Comme on l'a vu au chapitre 2, le *proprium* est la racine de toute iniquité et la *communitas* en est le remède. Être détaché de tout ce qui est propre, soit d'avoir perdu toute caractéristique spécifique grâce à une conformation entière de l'âme et du corps à l'image du Christ, comporte une efficacité thérapeutique qu'on ne peut négliger. Se défaire de sa propre volonté pour suivre celle de Dieu, représentée par l'action de Jésus-Christ, est une forme de liberté, car cela implique un détachement par rapport aux nécessités de la vie terrestre. C'est une forme de lâcher-prise face aux problèmes du monde. En « vernacularisant » un mode de vie d'abord exclusivement réservé aux ordres religieux, Simone Fidati s'attaque à des problèmes « vernaculaires » : il tente d'aider les laissés-pour-compte, et, en premier lieu, les femmes prostituées et les veuves. En fournissant un parcours, des scripts, et un objectif spirituel, la *christiformitas*, Simone fait office de thérapeute cherchant à réhabiliter ses patients. Le remède est efficace : le détachement spirituel permet d'oublier les maux de la vie passée et de « regarder vers l'avenir », vers le Jugement dernier et le salut. Il s'agit donc de modeler l'expérience de la vie en fonction d'un horizon d'attente eschatologique.

La vernacularité du projet spirituel de Simone Fidati implique qu'il n'y ait pas de distinction entre les hommes et les femmes : le sexe ne doit pas servir à établir de discrimination spirituelle. Ainsi, autant la figure de la Madeleine ou de Marie doit être ressentie par les hommes, autant celle du Christ ou des bergers doit l'être par les femmes. L'importance ne réside pas dans le genre des figures, mais dans leur signification spirituelle. Par exemple, dans la lettre 37 adressée à des *ancillae Christi*, Simone explique la *via Christi* et indique l'importance de se circoncire. Il s'agit toutefois d'une circoncision spirituelle visant à se couper de toute curiosité, image

fantasmatique et vaine pensée¹⁰²⁰. Ainsi, bien que les sexes soient différents de corps, leur nature est la même¹⁰²¹. À une époque où les ordres religieux étaient réticents à accepter des femmes en leur sein, Fidati leur offrait l'opportunité de mener un mode de vie évangélique susceptible de répondre à leurs besoins sociaux, mais aussi psychologiques. En lien avec le verset de Paul Gal. 3,28 « il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ », on peut dire qu'au sein de la famille spirituelle de Simone Fidati il n'y a plus ni homme ni femme, ni riche ni pauvre, seulement des personnes en qui vit le Christ.

La famille spirituelle assemblée par Simone Fidati est similaire à ce que William Reddy nomme un « refuge émotionnel »¹⁰²². Toutefois, ce refuge n'est pas, comme le définit Reddy, un lieu spatial mais plutôt un lieu spirituel. Un endroit de stabilité où les âmes peuvent se réfugier contre les perturbations causées par une société en constante transformation. En effet, le désert prêché par Fidati est un désert intérieur, c'est en soi-même que le vide doit être fait. Simone est bien conscient des exigences inhérentes à la vie dans le siècle, en étant lui-même victime de la difficulté, voire de l'impossibilité, d'abandonner famille et occupation. La famille spirituelle est néanmoins un refuge car, grâce à la pratique d'exercices de l'esprit, elle permet à ses membres de s'extraire, même si momentanément, de leurs contradictions quotidiennes. La poursuite d'un idéal commun, la conformation au Christ et le partage d'expériences émotionnelles communes, crée un attachement entre ceux et celles qui y prennent part.

¹⁰²⁰ *Epistolarium*, ep. 37, p. 449 : « Circumcisio (Lc 2,21) ab omnibus curiosis et multiplicationibus intellectualibus et phantasticis imaginibus et cogitationibus otiosis et plurimis, quia unum est necessarium (Lc 10,42) cordi, ut cogitet solum, quae dei sunt, ad initium animae spirituali vita ordinatur ».

¹⁰²¹ *De gestis, Tractatus de malo*, ch. 26, vol. 4, p. 247 : « Ad corpus dico dissimilis sexus similisque naturae ».

¹⁰²² William Reddy, *The Navigation of Feeling...*, op. cit., p. 129.

CONCLUSION

Personnalité complexe au rayonnement modeste, Simone Fidati da Cascia nous révèle un pan inexploré de l'histoire religieuse et sociale de la Toscane du XIV^e siècle, celui de la mise en place de pratiques affectives visant la conformation des individus au modèle de vie offert par le Christ, pratiques qui, lorsque mises en commun, avaient pour effet de former des communautés spirituelles indépendantes des ordres religieux traditionnels. Simone Fidati est une personnalité complexe, car il nous fait pénétrer dans un monde d'angoisses spirituelles et de tensions religieuses, entre ses affinités avec une figure controversée comme Ange Clareno et son appartenance à l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin ; entre sa volonté d'évangéliser la société et son désir de se retirer dans la solitude. Il est toutefois une personnalité au rayonnement modeste, car au-delà de son succès immédiat à Florence, son nom n'a pas fait l'objet d'un culte dépassant un cadre régional. Malgré ses limites, l'étude de ce personnage méconnu a permis d'apporter une nouvelle texture à la vie religieuse en Toscane. En effet, Simone Fidati a joué un rôle fondamental dans la transmission du projet évangélique radical des Spirituels franciscain en l'adaptant pour en faire un projet social et politique global, applicable par tout chrétien indépendamment de son statut. Son apport à la vie sociale de la cité de Florence s'est matérialisé dans la fondation de communautés religieuses répondant aux besoins de groupes sociaux marginalisés comme les ex-prostituées et les veuves. Impliqué dans la vie politique de la cité, il a cherché à entraîner les grandes familles de son quartier d'Oltrarno, notamment les Corsini, dans son projet de société chrétienne, inspiré du projet évangélique des Spirituels franciscains. En focalisant son activité pastorale sur la direction de la vie affective de ses fidèles, il entendait sculpter les âmes des individus en les imprégnant des vertus christiques, de manière à former une société profondément chrétienne, répondant aux commandements divins tels qu'ils ont été énoncés par le Christ dans les Évangiles. Puisque l'obéissance est due en priorité au Christ et à la volonté divine,

Simone se trouvait à placer l'obéissance due à l'Église institutionnelle au second plan, contribuant de facto à miner son rôle d'intermédiaire entre l'humanité et la divinité. En somme, situer Simone Fidati dans un entrelacs de réseaux politiques, d'affinités spirituelles et de dynamiques religieuses est un exercice qui, à terme, jette une nouvelle lumière sur le contexte historique de l'Italie du *Trecento*.

La démonstration permettant de comprendre les enjeux de l'articulation entre la vie spirituelle et la vie sociale dans la Toscane du XIV^e siècle s'est déroulée en trois temps. Dans un premier temps, il s'est agi de revisiter la manière dont Simone Fidati a reçu et transmis l'héritage des Spirituels franciscains. Pour insister sur le poids important de cet héritage, Simone a été défini en tant que Spirituel augustin. Nous avons alors vu comment ce courant a pris forme au sein de l'Ordre augustin au cours de la première moitié du XIV^e siècle, et pourquoi cela a suscité des tensions entourant la question de l'obéissance religieuse, entre celle due à un directeur spirituel influent et celle liée à l'appartenance à un ordre religieux. Il en est ressorti que Simone Fidati n'a jamais été un rebelle fraticelle et que sa dissidence religieuse était somme toute limitée par rapport à celle des Spirituels franciscains. Toutefois, il a bel et bien été un porte-parole pour le projet spirituel clarénien qui était d'évangéliser l'ensemble de la société afin de préparer l'humanité au Jugement dernier. Ainsi, l'influence de la spiritualité rigoriste de Clareno a eu des répercussions bien réelles sur la prédication de Simone, notamment par rapport à l'eschatologie et à la pauvreté. Bien que sa position sur ces deux plans ait été bien moins radicale que celles de ses prédécesseurs franciscains, elle demeurait malgré tout relativement séditeuse par rapport à ce qui était généralement prêché à Florence dans les années 1330 : d'où ses problèmes avec les autorités locales. Nous avons terminé cette partie en analysant comment Jean de Salerne a coloré la vie de Simone Fidati de manière à rendre cohérentes ses actions et ses ambitions spirituelles, projetant ainsi l'image d'une vie religieuse idéale, digne d'être admirée et imitée, dans la lignée des Pères du désert. Après sa mort en 1348, pendant la seconde moitié du XIV^e siècle, il semble bien que les efforts de Jean de Salerne aient porté fruit, car les principaux éléments de la

spiritualité rigoriste de Simone sont repris au sein de l'Observance augustinienne ainsi que dans le cercle de Catherine de Sienne, ce qui témoigne d'une réelle postérité de l'héritage des Spirituels franciscains en Italie centrale. Tous ces éléments ont donc contribué à démontrer comment le contexte social et religieux de cette époque a déterminé les inflexions de la spiritualité fidatienne, entre son apprentissage auprès de Clareno jusqu'à sa réception dans la *famiglia* de la sainte Catherine.

Dans un deuxième temps, il a été question des modalités de la transmission du message évangélique dont Simone Fidati a hérité d'Ange Clareno. Nous avons vu que Simone transmettait son savoir en tant que « simplex frater » et non pas comme maître d'école, ce qui a permis de définir son projet pédagogique comme une théologie vernaculaire, soit une forme théologique qui n'est pas associée à une institution, comme le monastère ou l'université, et dont le contenu est destiné à un public « vernaculaire », c'est-à-dire non exclusivement latin et masculin comme l'est le public scolastique-monastique. En fonction de cette logique, Simone Fidati adaptait son message selon les circonstances de sa transmission. Par exemple, le message fidatien atteignait les hommes laïcs dans le cadre des réunions de confraternités par la poésie, ou encore ils étaient personnellement interpellés par la voie épistolaire. Comme le projet spirituel de Fidati demandait d'évangéliser l'ensemble de la société, il s'est beaucoup impliqué auprès de groupes sociaux marginalisés, comme les femmes, prostituées et veuves, ainsi que les hommes vivant un mode de vie religieux irrégulier. Il a donc contribué à regrouper ces personnes en communautés religieuses afin d'assurer leur progrès spirituel. Enfin, pour véritablement toucher à l'ensemble de la pyramide sociale, Simone Fidati s'adressait aussi aux hommes de la classe dirigeante florentine, notamment à son ami Thomas Corsini, à qui il proposait un idéal politique alternatif, une nouvelle *urbanitas* fondée sur une justice chrétienne. Cet idéal superposait ordre moral et ordre politique, et entendait ainsi apporter des remèdes aux maux spirituels de la société urbaine. Il s'agissait avant tout d'une disposition affective en ce que l'*urbanitas* consistait à vivre ses émotions d'une manière particulière : selon l'amour, selon la vertu de *caritas*. Cette partie a donc contribué à démontrer comment Simone Fidati a « défranciscanisé » le projet

évangélique des Spirituels franciscains afin qu'il soit applicable à l'ensemble de la société, et non plus à une élite de frères suivant à la lettre la Règle de François d'Assise. Toutefois, nous avons vu qu'il a tout de même conservé un des aspects subversifs de l'héritage d'Ange Clareno, soit celui de privilégier la responsabilité individuelle du salut plutôt que de la faire dépendre d'une institution comme l'Église. Pour Fidati, la véritable Église spirituelle descendant du ministère de Jésus s'incarne dans la communauté spirituelle, dans la relation entre un directeur spirituel et un sujet, où sont mises en œuvre des pratiques socio-affectives visant à conformer l'âme à la figure du Christ.

Dans un troisième temps, nous avons pénétré le cœur de l'activité pastorale de Simone Fidati en abordant comment il modelait l'âme de ses fidèles selon les figures évangéliques. Il a été question de la manière dont la rhétorique de Simone Fidati visait à transmettre des expériences émotionnelles afin de créer un sentiment d'appartenance véritablement chrétien chez ses lecteurs-auditeurs. En partant de l'observation anthropologique selon laquelle ce qui est nommé aujourd'hui « émotion » est compris comme un mouvement de l'âme au Moyen Âge, il a été postulé que la responsabilité principale du directeur spirituel est de *diriger* les mouvements de l'esprit que sont les émotions. Dans son traité de rhétorique chrétienne *De doctrina christiana*, Augustin affirme que les Évangiles montrent la voie menant au salut de l'âme, la *via Christi*, une voie faite non pas de lieux physiques, mais d'affects. C'est ainsi que, prenant appui sur le *De gestis Domini Salvatoris*, le commentaire des Évangiles de Simone Fidati, il a été soutenu que la composition d'un sermon destiné à la prédication tout comme celle d'un commentaire exégétique est fondée sur la même technique, soit l'art rhétorique. De fait, la prédication est une forme de *lectio*, comprise en tant que lecture spirituelle, offerte à ceux qui n'ont pas le niveau d'alphabétisation et de culture religieuse adéquat pour le faire par eux-mêmes. Le prédicateur-exégète offre des modèles de comportement affectif basés sur des figures évangéliques, des modèles qui fonctionnent alors comme des scripts émotionnels. De la sorte, le lecteur-auditeur mémorise, inscrit dans son cœur, un script à suivre spirituellement pour guider son âme sur un parcours

émotionnel composé de différents affects. Ces scripts sont autant d'expériences alliant ressenti et connaissance dont le but est de vivre une transformation morale qui rapproche le fidèle de Dieu. Le partage de ces scripts ainsi que de l'idéal spirituel qu'est la *christiformitas* concourent à former une famille spirituelle au sein de laquelle chaque membre est marqué par les vertus évangéliques et où tous progressent ensemble vers le salut sous la direction de Simone Fidati.

En somme, cette thèse a soutenu que les pratiques spirituelles sont tout autant des pratiques sociales car ce sont des pratiques liées à la gestion des émotions, phénomène central à la vie en société. En effet, à une époque où les termes société et Église sont co-extensifs, la relation à la divinité structure la relation à l'autre ; le principe central de la *caritas* implique à la fois l'amour de Dieu, l'amour du prochain et l'amour de soi. Toutefois, dans un contexte trouble où ce principe était mis à mal par les guerres, les dissensions religieuses et les crises sociales, la spiritualité affective promue par un Simone Fidati représentait un moyen de construire une « autre Église », d'une manière similaire à ce qu'envisageaient les Spirituels franciscains. La promotion d'une nouvelle chrétienté dégagée de ses attaches matérielles et charnelles passait par la mise en place d'une politique des émotions réorientant l'âme des chrétiens sur la voie du salut. Il s'agissait cependant d'une transformation progressive, se déroulant par étapes, chacune impliquant son lot de scripts émotionnels à mémoriser et à répéter de manière à ce qu'ils soient bien imprégnés dans l'âme des fidèles. Le terme du processus, celui de la *christiformitas*, correspondait à cet état de détachement total que devaient viser les chrétiens. L'atteinte de cet idéal spirituel relevait ultimement de la volonté et de la responsabilité individuelle, puisque l'Église institutionnelle était jugée inexorablement empêtrée dans le vice et la corruption, ce qui l'empêchait de véritablement favoriser l'accès au salut. Ainsi, contrairement aux autres prédicateurs de son époque, Simone ne défendait pas le régime politique dominant, il œuvrait à le modifier, à le réformer. Dans un contexte où la peur et l'angoisse dominaient la vie politique, avec les guerres, et la vie religieuse, avec la menace de représailles divines,

le projet de Simone Fidati était de transformer ces émotions négatives en émotions positives, en fixant les mouvements de l'âme aux vertus du Christ éternel, et ainsi détacher les chrétiens de leurs préoccupations éphémères. Dans un monde où le champ du social et le champ du religieux sont superposés, la dimension politique de la morale affective chrétienne apparaît dans toute son amplitude et permet de mieux comprendre la dynamique culturelle des cités toscanes du XIV^e siècle.

Le résultat de ce projet spirituel fut toutefois de facture modeste. En effet, Simone a assemblé autour de lui une famille spirituelle qui, pour reprendre le vocabulaire de William Reddy, était une sorte de refuge émotionnel où les émotions propres à chaque individu s'effaçaient devant l'expérience affective commune façonnée par la figure du Christ et les exemples évangéliques. Au sein de cette famille spirituelle dirigée par Fidati, les membres étaient en mesure de se débarrasser de leur volonté propre, de ce qui caractérise leur individualité, car le remède au *proprium* est la *communitas*, la mise en commun. C'est aussi dans ce contexte qu'il est possible d'atteindre l'idéal de christiformité qui libère le chrétien de toute inquiétude. En effet, le christiforme se sacrifie sur la croix tel le Christ, délaissant ses passions et les tentations du monde, afin de parvenir à un état d'impassibilité de l'esprit. C'est là, en quelque sorte, une innovation spirituelle que fait Fidati, alors qu'il intègre à sa spiritualité un état qui avait été condamné par Jérôme et Augustin. Cependant, nourri aux sources grecques de la spiritualité monastique en vertu des traductions réalisées par Ange Clarenio, Simone prend ses libertés par rapport à l'autorité massive d'Augustin en se rattachant à l'autorité de Jean Climaque, d'une importance équivalente en Orient à celle d'Augustin en Occident. Si cela peut être qualifié d'innovation au XIV^e siècle, il convient de préciser qu'il s'agit d'une innovation qui s'enracine dans les écrits de l'Antiquité tardive, moment où la religion chrétienne se vivait en petites communautés relativement indépendantes, où l'Église institutionnelle n'avait pas le poids qu'elle a pu avoir à la fin du Moyen Âge. Ce recours aux sources patristiques orientales est donc loin d'être anodin, et s'inscrit

dans une démarche intellectuelle qui se conçoit comme une alternative au modèle dominant de la scolastique.

Au-delà de l'influence de la tradition patristique occidentale comme orientale, la culture vernaculaire est un élément essentiel pour comprendre la pastorale de Simone Fidati et, de manière plus large, la dynamique religieuse de l'Italie centrale du *Trecento*. En effet, les entreprises de traduction sont fondamentales à l'éducation religieuse. Si cet aspect de l'activité pastorale de la communauté de Fidati n'a pas été adéquatement exploré au cours de cette thèse, il convient néanmoins d'en établir le canevas dès maintenant en vue de poursuivre la recherche. En effet, bien que Simone Fidati n'a pas lui-même produit de traductions, son disciple Jean de Salerne a rapidement réalisé le *volgarizzamento* du *De gestis Domini Salvatoris*. Or un *volgarizzamento* n'est pas une traduction littérale, c'est une traduction de sens : Jean de Salerne ne traduit pas mot à mot le *De gestis*, il en extrait plutôt la matière principale afin de l'actualiser en langue vernaculaire. Ainsi, des quinze livres constituant le *De gestis*, le *volgarizzamento* passe à quatre seulement. Dans son prologue, Jean explique sa démarche : il écrit pour les « filles spirituelles » de Simone, soit les membres féminins de sa communauté spirituelle, qui demandent d'accéder à ses sermons dans une langue qu'elles peuvent comprendre. L'actualisation de la matière consiste aussi en une simplification, qui ne veut pas nécessairement dire affaiblissement : il s'agit d'abrégé, certes, mais surtout d'assurer que le cheminement spirituel soit moins complexe et plus direct, la simplicité s'opposant à la complexité. Ainsi, une prochaine étape de cette recherche serait de comprendre les formes et les effets du *volgarizzamento*, compris comme une réactualisation de la matière spirituelle. Ce questionnement pourrait aussi être élargi au *volgarizzamento* de la *Scala paradisi* réalisé par le collègue de Simone Fidati, Gentile da Foligno, sur la base de la traduction latine faite par Ange Clareno, traduction qui a certainement circulé dans le cercle spirituel de Simone Fidati. Il reste dès lors à examiner comment l'héritage clarénien médiatisé par Simone Fidati s'est transformé et adapté au gré des traductions réalisées par Jean de Salerne, afin de mieux comprendre sa réception dans le cercle de Catherine de Sienne.

En arrière-plan à cette thèse, une filiation fut esquissée parfois explicitement, mais plus souvent implicitement, entre Pierre de Jean Olivi, Ange Clareno, Simone Fidati et Catherine de Sienne. Cette filiation demande à être approfondie. La question des Spirituels franciscains est très complexe : si Simone Fidati n'est pas un Spirituel à proprement parler, il y est néanmoins associé en raison de sa relation avec Ange Clareno. Bien que Clareno et Olivi représentent deux branches distinctes de la frange spirituelle de l'Ordre franciscain, Olivi, surtout vers la fin de sa vie, et Clareno, à son retour en Italie en 1318, semblent avoir partagé le même objectif : évangéliser en profondeur la société, incluant les laïcs. Les opuscules spirituels d'Olivi ont cet objectif et ils ont connu une transmission italienne qui a même mené au XV^e siècle à un *volgarizzamento*¹⁰²³. Selon la thèse de Michele Lodone, cette transmission s'est faite dans des milieux de type « clarénien », dans lesquels étaient partagées les mêmes attentes eschatologiques et les mêmes conceptions ecclésiologiques que celles mises en place par Clareno. De son côté, Arnaldo Sancricca s'est intéressé à la filiation proprement franciscaine de l'héritage clarénien, qui passe par la mise en place du mouvement d'observance de l'Ordre des frères mineurs et par la constitution d'une frange explicitement nommée en l'honneur de Clareno, les *clareni*, au XV^e siècle¹⁰²⁴. Simone Fidati se présente comme un rouage clé au sein de cette chaîne de transmission. Grâce à lui, l'héritage des Spirituels s'est retrouvé à Lecce, couvent où s'est mise en place l'Observance augustine, et où Catherine de Sienne a fait son éducation spirituelle, sous l'égide notamment du frère augustin d'origine anglaise William Flete. En réunissant le réseau de Simone Fidati à celui d'une autre figure importante de l'histoire religieuse de la fin du XIV^e siècle, Alfonso Pecha, nous avons vu à quel point l'histoire des observances religieuses partageait une racine commune en Italie centrale et s'abreuvait à une spiritualité commune : celle des Spirituels. Via Jean de Salerne et les frères de Santa Maria del San Sepolcro, les enseignements

¹⁰²³ Michele Lodone, *Invisibili frati Minori. Profezia, Chiesa ed esperienza interiore tra Quattro e Cinquecento*, thèse non publiée soutenue en décembre 2016, réalisée à la Scuola Normale Superiore de Pise et à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

¹⁰²⁴ Arnaldo Sancricca, *I 'Fratres' di Angelo Clareno...*, *op. cit.*

claréniens de Simone Fidati ont pénétré le cercle de Catherine de Sienne, influençant du même coup l'Observance dominicaine, et ont aussi directement influencé le chartreux Stefano Maconi. De fait, Simone Fidati et Jean de Salerne ont grandement contribué à faire rayonner l'héritage des Spirituels franciscains en Italie centrale.

L'élément le plus important de cet héritage est la conception basilienne de la communauté religieuse. Effet de ses voyages en Orient et de ses lectures des Pères grecs, Ange Clareno s'est inspiré des écrits de Basile de Césarée lorsqu'est venu le moment de structurer sa communauté, suite au refus de Jean XXII de lui accorder le droit de fonder un ordre à l'image des Pauvres ermites de Célestin. C'est parce que la communauté spirituelle est soudée par l'obéissance à une pratique évangélique plutôt qu'à une règle qu'elle peut regrouper des gens de provenances aussi diverses dont l'objectif commun est d'appliquer les commandements des Évangiles et d'imiter le Christ. C'est ce qui explique qu'un frère de l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin comme Simone Fidati soit sous la direction spirituelle d'un ex-franciscain devenu moine bénédictin comme Clareno. Cela explique aussi pourquoi, suite au départ et à la mort de Clareno, Fidati se retourne vers un convers camaldule, un cuisinier, Silvestre, afin de s'abreuver de sa simplicité. Il s'agit d'un bon exemple du retournement hiérarchique permis par la structure flexible de la communauté assemblée autour de Simone. Dans la logique basilienne, si ce convers est un meilleur imitateur de la vie évangélique, Silvestre est reconnu comme possédant une autorité plus grande que le prêtre prédicateur chevronné qu'est Fidati. Enfin, il est possible de suggérer que la communauté de Catherine de Sienne, sa *famiglia*, est structurée de façon similaire. En effet, elle est une femme qui tire son autorité de l'application d'un mode de vie évangélique fait de simplicité et attire auprès d'elle des hommes savants appartenant à des ordres religieux divers. L'étude de ces communautés représente une piste à explorer si l'on veut approfondir notre compréhension de la manière dont fonctionnaient les affiliations spirituelles à une époque où les ordres religieux et mendiants sont de plus en plus éclatés. D'autant plus que ce modèle communautaire fut appelé à se généraliser au XV^e siècle. En effet, comme le souligne John Van Engen, l'énergie religieuse de ce siècle était canalisée localement, au sein de petites

communautés de dévots¹⁰²⁵. En Angleterre, les Lollards réorganisent les paroisses en formant une communauté autour d'un « pauvre prêtre » détaché de l'Église institutionnelle ; aux Pays-Bas, le mouvement de la *devotio moderna* s'enracine dans une volonté de rassemblement au sein de maisons communes, sortes de paroisses alternatives permettant de mieux accomplir les exercices spirituels de méditation et de contemplation. Sans tirer de conclusions prématurées quant à l'origine de telles entreprises, il y a une trame narrative à tisser entre le projet de vie évangélique des Spirituels franciscains, sa transmission par Simone Fidati au sein des mouvements d'observance religieuse, et la multiplication au XV^e siècle de communautés spirituelles alternatives centrées sur une pratique religieuse mettant en avant la vie de simplicité et d'humilité incarnées par le Christ.

¹⁰²⁵ John Van Engen, « Multiple Options : The World of the Fifteenth-Century Church », *Church History*, 77/2, 2008, p. 257-284 (p. 264-265).

ANNEXE : NOTES SUR LA TRANSMISSION MANUSCRITE DU *DE GESTIS*
DOMINI SALVATORIS ET LE CAS DU CODEX BNCF II.I.312

Le travail réalisé par Willigis Eckermann et son équipe pour éditer l'œuvre complète de Simone Fidati est colossal, particulièrement dans le cas d'un texte comme le *De gestis Domini Salvatoris* qui peut compter jusqu'à plus de 400 folios. Sur les quarante-deux manuscrits répertoriés, les quatre qui transmettent l'œuvre en entier datent du XIV^e siècle¹⁰²⁶. Les sept autres transcriptions complètes sont transmises en plusieurs manuscrits qui datent tous du XV^e siècle. Enfin, le reste des manuscrits sont incomplets et proviennent majoritairement du XV^e siècle, sauf deux du XIV^e¹⁰²⁷ et un du XVI^e¹⁰²⁸. Considérant un tel volume, l'éditeur a choisi de limiter la collation du texte à seulement six manuscrits jugés les plus représentatifs de ce qu'a pu être le texte original¹⁰²⁹. Cette sélection a été basée sur trois critères :

- 1) La datation : les manuscrits sélectionnés ne doivent pas avoir été copiés plus tard que la mi-XV^e siècle ;
- 2) L'intégralité : les manuscrits sélectionnés doivent comprendre les quinze livres, de la manière la plus complète possible ;
- 3) Le niveau d'altération du texte : les manuscrits sélectionnés sont ceux comportant le moins d'omissions ou de corrections¹⁰³⁰.

¹⁰²⁶ Il s'agit de Cambrai, Centre Culturel, Cod. 298 (280) ; Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, II. I. 312 ; Rome, Archivio Generale Agostiniano, Fondo speciale 27 ; et Nuremberg, Stadtbibliothek Cent. I. 12, daté 1382.

¹⁰²⁷ Szczecin (Pologne), Książnica Szczecińska Cod. 17, daté 1387 ; et Prague, Bibliothèque universitaire Ms. V. A. 4 (795), daté 1387.

¹⁰²⁸ Cracovie, Archives métropolitaines, Cod. 135 et 136.

¹⁰²⁹ Bâle, Universitätsbibliothek A. IV. 27-30, daté 1443 ; Berlin, Staatsbibliothek, Preussischer Kulturbesitz, Ms. Lat. fol. 714 ; 715 ; 716, daté 1460 ; Cracovie, Bibliothèque Jagellone, BJ 1654 IV, daté 1402-1403 ; Klosterneuburg, Stiftsbibliothek cod. 44-46, daté 1424 ; Nuremberg, Stadtbibliothek Cent. I. 12, daté 1382 ; Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis Platatinus 906-907, daté 1439.

¹⁰³⁰ *De gestis*, « Einleitung », p. XCVI.

Le stemma du *De gestis* a quant à lui été établi à partir d'une consultation exhaustive des 28 premières pages des 26 manuscrits contenant au moins les cinq premiers *libri*. Cette démarche a permis l'identification de deux branches principales : l'une centrée sur l'Europe centrale et l'autre sur l'Europe rhénane. Une curiosité saute toutefois aux yeux dans ce stemma : l'isolement du manuscrit de la Bibliothèque nationale centrale de Florence II.I.312. Ce manuscrit, qui provient du fonds de la famille Strozzi, semble pourtant très intéressant : il est daté du XIV^e siècle, ce qui en fait l'un des plus précoces, et il contient l'œuvre entière en un seul codex. De plus, dans son explication du stemma, Willigis Eckermann affirme qu'il ne démontre aucune trace de contact avec de copies précédentes ni ne semble avoir été utilisé comme exemplaire pour des copies subséquentes¹⁰³¹. Ce manuscrit a été placé au sein de la branche d'Europe centrale en raison de similarités quant aux variations de ses 28 premières pages. Toutefois, la consultation du BNCF II.I.312 a plutôt permis de le placer dans la branche rhénane du stemma. En effet, à la toute fin du chapitre 47 du livre 9, on retrouve la mention de trois titres de chapitres dont le contenu n'est pas transcrit : « Ubi Jesus ascendens Jerosolymam secreto duodecim discipulis suis passionem suam trina vice praedixit secundum Matthaem, Marcum et Lucam - De inepta petitione filiorum Zebedaei ex maître, quam Christus secundum Matthaem et Marcum. - De indignatione aliorum decem contra Jacobum et Johannem secundum Matthaem et Marcum »¹⁰³². Cette mention ne se retrouve pas dans les manuscrits de la branche européenne centrale, mais plutôt dans celui de Bâle. De plus, ces mêmes mentions sont aussi repérées dans un autre manuscrit dont n'a pas tenu compte Willigis Eckermann, celui des archives du couvent augustin de Rome¹⁰³³. En marge de ces titres, le copiste du manuscrit romain a écrit qu'il n'y avait pas la place pour ces

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. XCIII.

¹⁰³² *De gestis*, vol. 4, p. 484 ; f. 245b du BNCF II.I.312. Aucun manuscrit ne transcrit le contenu de ces chapitres.

¹⁰³³ Bien qu'Eckermann l'ait consulté, il l'a toutefois laissé de côté en raison de son statut unique : la division est faite en 17 *libri* plutôt qu'en 15 et leur ordre de succession n'est pas le même que dans les autres manuscrits. Ce statut particulier avait amené Nicola Mattioli à proposer l'hypothèse qu'il soit le manuscrit original de Jean de Salerne. Willigis Eckermann a toutefois battu en brèche cette hypothèse en raison de la présence de notes marginales indiquant qu'il s'agit bel et bien d'une copie basée sur un autre exemplaire, cf. *De gestis*, « Einleitung », p. LVIII.

rubriques dans l'exemplaire qui a servi à la copie (*in exemplo erat modicum spatium per haec rubrica*). Ainsi, grâce à ces mentions, il est possible d'apporter une correction au stemma fourni par Eckermann en rattachant les manuscrits de Florence et de Rome à la branche rhénane de la chaîne de transmission.

Les implications de ce rattachement ne s'arrêtent pas là. En effet, il serait possible d'émettre une hypothèse concernant l'identité de l'initiateur de cette branche de transmission : le fils de Thomas Corsini, le cardinal de Florence Pierre. Cette hypothèse est basée sur deux éléments. D'une part, on retrouve au tout début du manuscrit BNCF II.I.312 la marque de possession suivante : « Iste liber est reverendissimi patris domini Cardinalis Florentini ». Comme on l'a vu, ce manuscrit est daté de la fin du XIV^e siècle et Pierre Corsini est cardinal entre 1370 et 1405. De plus, la présence du *De gestis* est attestée dans la bibliothèque de Corsini sous le nom *De vita christiana*¹⁰³⁴, le même intitulé que le manuscrit florentin, alors que la plupart des manuscrits portent le titre de *De gestis Domini Salvatoris*. Il n'est toutefois pas possible de faire de ce manuscrit un témoin situé haut dans la ligne de transmission car son texte est lourdement corrigé tout au long des folios par une main qui avait vraisemblablement en sa possession une copie de meilleure qualité. Ainsi, le manuscrit florentin comme le manuscrit de l'archive augustinienne à Rome pourraient être basés sur le même exemplaire qui devait probablement circuler dans un milieu où les copistes étaient nombreux, à l'instar de la cité de Florence. La question de savoir si le manuscrit de Bâle, daté de la première moitié du XV^e siècle et d'excellente qualité, est lié à l'exemplaire amené à Avignon par Pierre Corsini demeure cependant ouverte.

Enfin, il est impossible de passer sous silence l'un des plus actifs promoteurs de l'œuvre de Simone Fidati en Europe centrale : Jean de Neumarkt (1315-1380). Willigis Eckermann reconnaît à ce chancelier de l'empereur germanique Charles IV un rôle prééminent dans la diffusion des manuscrits fidatiens depuis Prague. En effet, dans une lettre datée des alentours de 1372 envoyée au *magister* d'une école de

¹⁰³⁴ Louis Carolus-Barré, « Bibliothèques médiévales inédites, d'après les archives du Vatican », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire (École française de Rome)*, 53, 1936, p. 330-377 (p. 359).

Krems en Autriche, Jean de Neumarkt évoque les problèmes du copiste affecté à la transcription d'écrits de Simone da Cascia¹⁰³⁵. Il se peut que la requête ait ensuite été transférée aux chartreux de Nuremberg, car dans le manuscrit de la Bibliothèque municipale Cent. 1. 12, il est mentionné que le maître du couvent, Heinrich de Perchingen, mort au début des années 1380¹⁰³⁶, a ordonné que le manuscrit soit conservé à Nuremberg en attendant que le Kollegium de Charles V à Prague, où il aurait dû être envoyé, soit réformé¹⁰³⁷. En tant que chancelier impérial, Jean de Neumarkt a été en contact avec des personnages très importants du *Trecento* italien, en premier lieu Pétrarque et l'homme politique romain Cola di Rienzo ; il s'est même rendu en Italie à deux reprises en 1354-1355 et en 1368-1369¹⁰³⁸. C'est sans doute à un de ces moments qu'il est entré en contact avec l'œuvre de Simone Fidati.

Le succès de l'œuvre de Simone à Prague ne se dément pas, à tel point qu'on y a même réalisé une traduction latine de l'*Ordine della vita cristiana*. Le *Tractatus de vita christiana*, dont l'unique manuscrit a été découvert par Adolf Zumkeller¹⁰³⁹, est transmis avec des textes d'histoire de Bohême, ainsi qu'avec du matériel exégétique de Jean Gerson, Sicard de Crémone et Jean Hus. Willigis Eckermann suggère que ce soit encore Jean de Neumarkt qui soit derrière cette traduction. Toutefois, les indices

¹⁰³⁵ Paul Piur, « Briefe Johannes von Neumarkt. Mit einem Anhang : Ausgewählte Briefe an Johann von Neumarkt, urkundliche und briefliche Zeugnisse zu seinem Leben », dans Konrad Burdach (dir.), *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, vol. VIII, Berlin, 1937, Lettera 133, pp. 202-203 : « Magister amande, de nomine ilio, Helia videlicet, quem ad scripturam Symonis de Cassia deliberacio nostra pridem assumpserat, tam deordinata crimina brevi iam spacio relacione multorum audivimus, ut pocius volumus eligere libris eciam omnibus carere perpetuo quam cum tali fare et falsario conversari ».

¹⁰³⁶ Johann Ferdinand Roth, *Geschichte und Beschreibung der Nürnbergschen Karthause, nebst Geschichte und Beschreibung der Kapelle an dem Karthäuser-Garten, des Bruderhauses bey der Karthause, der Moritzkapelle, und des Mendelischen Seelhauses auf dem Bonersberge*, Nuremberg, 1790, p. 190.

¹⁰³⁷ Bibliothèque municipale de Nuremberg, Cent. 1. 12 « Magister Heinrich de Perchingen ordinavit in suo testamento, quod iste liber debet manere apud Cartusienses Niremberge, quousque reformabitur studium in Praga. Tunc debet praesentari ad collegium Karoli ibidem ».

¹⁰³⁸ Gundolf Keil, « Johann von Neumarkt », dans *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, vol. 4, Berlin, 1983, 686-687; Joseph Klapper, *Johann von Neumarkt, Bischof und Hofkanzler : Religiöse Renaissance in Böhmen zur Karls IV*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1964; et Hans-Jürgen Rieckenberg, « Zur Herkunft des Johann von Neumarkt, Kanzler Karls IV », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 31, 1975, p. 555-569.

¹⁰³⁹ Adolf Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Würzburg, Cassiciacum XX, 1966, p. 366, Nr. 785.

pointent plutôt dans une autre direction : d'une part, le manuscrit unique date du XV^e siècle, soit bien après la mort de Jean ; d'autre part, il contient des écrits hussites, ce qui témoigne d'un contexte de production régional, bohémien, plutôt que d'un contexte impérial. Toutes ces observations ne sont que préliminaires et une recherche approfondie de la tradition manuscrite des textes de Simone Fidati en Europe centrale reste encore à faire.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources

1.1 Manuscrits consultés

SIMONIS FIDATI DE CASSIA:

De gestis Domini Salvatoris :

Cambrai, Centre Culturel, Cod. 298 (280).

Florence, Biblioteca Nazionale Centrale II. I. 312.

Nuremberg, Stadtbibliothek Cent. I. 12.

Rome, Archivio Generale Agostiniano, Fondo speciale 27.

Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana Pal. Vat. 123.

Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vondobonensis Platatinus 906-907.

Epistolarium :

Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Marc. Lat. III, 107 (2905).

Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Marc. Lat. III, 108 (2870).

Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 11790.

Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 1744.

Laude :

Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Mgb. II. VI. 63.

Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. C. 2. 608.

Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. L. IV. 120.

Ordine della vita cristiana :

Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Mgl. XXXVIII, 70.

Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Mgl. XXXV, 213.

Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Mgl. VIII, 1272.

Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Mgl. XXXV, 74.

Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Marc. It. I, 25 (=5175).

Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Marc. It. I, 40 (=4828).

Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Marc. It. I, 41 (=5029).

1.2 Sources éditées

AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum Libri III*, réimpression de l'édition Rome 1556, Francfort, Minerva, 1968.

ANGELUS CLARENUS, *Angeli Clareni Opera I. Epistole*, Lydia VON AUW (éd.), Rome, Istituto storico italiano per il medio evo, 1980.

—, *Expositio super Regulam fratrum Minorum*, Giovanni BOCCALI (éd.), Assise, Biblioteca Franciscana, 1994.

—, *Liber chronicarum sive tribulationum ordinis minorum*, Giovanni BOCCALI (éd.), Assise, Porziuncola, 1999.

—, *Preparantia Christi Jesu habitationem*, Ronald G. MUSTO (éd.), *Archivum Franciscanum Historicum*, 73, 1980, p. 69-89.

ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Pères du Collège Saint-Bonaventure (éd.), Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1952.

ANGELA DA FOLIGNO, *Il Libro della beata Angela da Foligno (edizione critica)*, Ludger THIER et Abele CALUFETTI (éd.), Rome, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, Gérard J.M. BARTELINK (éd.), Paris, Cerf (Sources chrétiennes 400), 1994.

AUGUSTINUS HIPPONESIS, *Confessionum libri XIII*, Lucas VERHEIJEN (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina 27), 1990. Traduction française par Eugène TRÉHOREL et Guilhem BOUISSOU, Paris, Études augustiniennes (Bibliothèque augustiniennne 13-14), 1992.

—, *Civitate Dei*, Alfons KALB et Bernhard DOMBARD (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina 47-48), 1955. Traduction française par Gustave COMBÈS, Paris, Desclée Brouwer (Bibliothèque augustiniennne 33-37), 1959.

—, *De catechizandis rudibus*, Joseph B. BAUER (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina 46), 1969. Traduction française par Gustave COMBÈS et Jacques FARGES, Bibliothèque Augustiniennne vol. 11, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

—, *De doctrina chistiana*, édition par Josef MARTIN et Klaus DAUR (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina 32), 1962. Traduction française par Gustave COMBÈS et Jacques FARGES, Paris, Desclée de Brouwer (Bibliothèque Augustiniennne 11), 1949.

—, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, Joseph ZYCHA (éd.), Vienne, Tempsky (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 28/1), 1894. *Traduction française par Paul AGAËSSE et Aimé SOLIGNAC*, Paris, Desclée de Brouwer (Bibliothèque augustinienne 48-49), 1972.

—, *De Trinitate libri XV*, William J. MOUNTAIN (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina 50-50A), 1968. Traduction française par Marcelin MELLET, Pierre-Thomas CAMELOT, Paul AGAËSSE et Joseph S. MOINGT, Paris, Desclée de Brouwer (Bibliothèque augustinienne 15-16), 1991.

—, *La Règle de saint Augustin*, Athanase SAGE (trad.), Paris, La vie augustinienne, 1971.

AMBROSIUS DE CORA, *Defensorium Ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini*, Rome, Georg Herolt, 1481.

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Ioseph*, Karl SCHENKL (éd.), Vienne, Tempsky (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 32/2), 1897.

—, *De Officiis*, Maurice TESTARD (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina 15), 2001.

BARTHOLOMEUS DE PISA, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, dans *Analecta Franciscana* 4, Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1906.

BASILIIUS CAESAREAE, *Regulae Fusius*, dans *Sancti patris nostri Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Opera Omnia*, Julien GARNIER (éd.), t. 2, Paris, 1839.

BERNARDO MARANGONE, « Croniche della Città di Pisa », dans *Rerum Italicarum scriptores : ab anno aerae Christianae millesimo ad millesimum sexcentimum quorum potissima pars nunc primum in lucem prodit*, Volume 1, Florence, 1748.

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Bernardi opera, Epistulae*, Jean LECLERCQ et Henri M. ROCHAIS (éd.), vol. 8, Paris, Éditions cisterciennes, 1977.

—, *Bernardi opera, Sermones super Cantica Canticorum*, Jean LECLERCQ, Charles H. TALBOT et Henri M. ROCHAIS (éd.), vol. 1-2, Paris, Éditions cisterciennes, 1957-1958.

BONAVENTURA BAGNOREGIS, *Legenda maior S. Francisci, Legenda minor sancti Francisci*, dans *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae, Analecta Franciscana* 10, Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1941, p. 555-678.

—, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, dans *Opera omnia*, tome 3 et 4, Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1887-1889.

—, *Commentarius in Euangelium sancti Lucae*, dans *Opera omnia*, tome 7, Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1895.

—, *Lignum Vitae*, dans *Decem opuscula ad theologiam spectantia*, Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1965.

Breve Vetus seu Chronica Antianorum Civitatis Pisarum, Francesco BONAINI (éd.), *Archivio storico italiano*, 6/2, 1845, p. 637-792, disponible en ligne : <http://dante.di.unipi.it/ricerca/html/bvc.html> (consulté le 13/11/2017).

Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum : Benedicti XI., Clementis V., Ioannis XXII. monumenta, Konrad EUBEL (éd.), vol. 5, Rome, 1898.

CICERO, *Cicero Ad C. Herennium de ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium)*, Friedrich MARX (éd.), Leipzig, Teubner, 1923. Traduction française par Guy ACHARD, Paris, Belles Lettres, 1997.

—, *De officiis*, Karl ATZERT (éd.), Leipzig, Teubner, 1963.

Corpus Iuris Canonici, Emil FRIEDBERG (éd.), vol. 1, Leipzig, 1879.

CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia. Pontius Diaconus Vita Caecilii Cypriani*, Wilhelm HARTEL (éd.), Vienne, Tempsky (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3/3), 1868.

DANTE ALIGHIERI, *La Commedia di Dante Alighieri*, Giorgio PETROCCHI (éd.), 3 vol., Milan, Mondadori, 1966-67.

—, *Monarchia*, Prue SHAW (éd.), Società Dantesca Italiana/Edizione Nazionale, Florence, Le Lettere, 2009.

—, *Epistole*, Arsenio FRUGONI, Giorgio BRUGNOLI, Enzo CECCHINI e Francesco MAZZONI (éd.), dans *Opere minori*, t. II, Milan-Naples, Ricciardi, 1989, p. 507-643.

DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Enarrationes in Scalam paradisi S. Iohannis Climaci*, dans *Dionysii Cartusiani Opera omnia*, t. 28, Tournai, 1905.

PS-DENYS L'AREOPAGITE, *De divinis nominibus*, Dom Philippe CHEVALLIER (éd.), dans *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, Tome 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

Traduction française de Maurice DE GANDILLAC dans Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, Paris, Aubier, 1980.

DOMENICO CAVALCA, *Specchio de' peccati*, Mauro ZANCHETTA (éd.), Florence, Franco Cesati Editore, 2015.

—, *Vite dei santi padri*, Carlo DELCORNO (éd.), Florence, Edizioni del Galluzzo, 2009.

SANCTUS EUSEBIUS HIERONYMUS, *Epistolae Pars III. Epistulae CXXI-CLIV*, Isidorus HILBERG (éd.), Vienne, Tempusky (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 56/3), 1996.

GUILLELMUS ALVERNUS, *Sermones de tempore*, Franco MORENZONI (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus christianorum continuatio medievalis 230-230A), 2010-2011.

—, *Sermones de sanctis*, Franco MORENZONI (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus christianorum continuatio medievalis 230B), 2012.

GIOVANNI DA SALERNO, *Esposizione volgare della regola del S.P. Agostino secondo Ugo da Sancto Vittore, Regola del S.P. Agostino in volgare, Costituzioni recate in volgare alle Suore convertite*, dans *Fra Giovanni da Salerno dell'Ordine romitano di S. Agostino del secolo XIV. Le sue opere volgari inedite con uno studio comparativo di altre attribuite al P.Cavalca*, Nicola MATTIOLI (éd.), Rome, Scuola tipografica Salesiana, 1901.

—, *Spositione sopra de Vangelii*, dans *Gli evangelii del B. Simone da Cascia esposti in volgare dal suo discepolo Fra Giovanni da Salerno. Opera del secolo XIV (testo di lingua)*, Nicola MATTIOLI (éd.), Rome, Tipografia del Campidoglio, 1902.

—, *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis de Cassia*, Willigis ECKERMANN et al. (éd.), vol. 8, Rome, Institutum historicum Augustinianum, 2006, p. 591-596.

GIOVANNI DALLE CELLE E LUIGI MARSILI, *Lettere*, Francesco GIAMBONINI (éd.), 2 volumes, Florence, Leo Olschki, 1991.

GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, Guiseppe PORTA (éd.), Parma, Ugo Guanda, 1991.

GIORDANO DA PISA, *Prediche sulla Genesi recitate in Firenze nel 1304 dal beato f. Giordano dell'ordine dei predicatori*, Domenico MORENI (éd.), Milan, 1839.

—, *Prediche inedite del B. Giordano da Rivalto dell'Ordine de' Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305*, Enrico NARDUCCI (éd.), Bologna, 1867.

GUISEPPE PANFILO, *Cronica Ordinis fratrum eremitarum Sancti Augustini*, Rome, G. Ferrarii, 1581.

GREGORIUS MAGNUS, *Registrum Epistularum*, Dag NORBERG (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum series latina 140), 1982.

—, *Règle pastorale*, Floribert ROMMEL et Bruno JUDIC (éd.), Paris, Cerf (Sources chrétiennes 381-382), 1992.

GREGORIUS DE ARIMINO O.S.A., *Registrum Generalatus 1357-1358*, Alberic DE MEIJER (éd.), Rome, Institutum Historicum Augustinianum, 1976.

GUILLELMUS CREMONENSIS O.S.A., *Tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*, Darach Mac FHIONNBHAIRR, Rome, Institutum Historicum Augustinianum 1977.

GUILLELMUS PERALDUS, *De eruditione principum*, dans *Thomae Aquinatis opera omnia*, Robert BUSA (éd.), vol. 7, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980, p. 89-121.

HENRICUS DE FRIMARIA, *De Origine et progressu Ordinis fratris eremitarum Sancti Augustini*, Rudolphe ARBESMANN (éd.), *Augustiniana*, 6, 1956, p. 90-145.

HIERONYMUS, *Commentarii in Daniele*, Franciscus GLORIE (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus christianorum series latina 75A), 1964.

HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, Patrice SICARD (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus christianorum continuatio medievalis 176), 2001.

—, *De institutione novitiorum*, Hugh B. FEISS et Patrice SICARD (éd.), dans *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, tome I, Turnhout, Brepols, 1997, p. 1-114.

—, *De tribus diebus*, Dominique POIREL (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis 177), 2002.

—, *In hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia latina* 175, Paris, Garnier, 1879, col. 923-1154.

ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum siue Originum libri XX*, Wallace M. LINDSAY (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1911.

IOHANNES CASSIANUS, *Collationes XXIII*, Michael PETSCHENIG (éd.), Vienne, Tempsky (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 13), 1886.

IACOPONE DA TODI, *Laude*, Franco MANCINI (éd.), Bari, Laterza, 1974.

IOHANNES DE CAULIBUS, *Meditaciones vitae Christi olim S. Bonaventuro attributae*, Mary STALLINGS-TANEY (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus christianorum continuatio medievalis 153), 1997.

IOHANNES DE NOVO FORO, *Epistolae*, PAUL PIUR (éd.), dans « Briefe Johannes von Neumarkt. Mit einem Anhang : Ausgewählte Briefe an Johann von Neumarkt, urkundliche und briefliche Zeugnisse zu seinem Leben », dans Konrad BURDACH (dir.), *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, vol. VIII, Berlin, 1937.

JACOBUS DE VORAGINE, *La légende dorée (Legenda aurea)*, Alain BOUREAU et al. (éd. et trad.), Paris, Gallimard, 2004.

IOHANNES PARISIENSIS, *De regia potestate et papali*, Fritz BLEIENSTEIN (éd.), dans *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt*, Stuttgart, Ernst Klett, 1969.

La règle de saint Benoît, Adalbert DE VOGÜE (éd.), Paris, Cerf, 1972.

Liber di ricordanze dei Corsini, Armando PETRUCCI (éd.), Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1965.

MARGARETA PORETE, *Speculum simplicium animarum*, Paul VERDEYEN (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 69), 1986.

MARSILIUS DE PADUA, *The Defender of the Peace (Defensor pacis)*, Annabel BRET (éd. et trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

PETRUS DAMIANI, *Epistulae*, Kurt REINDEL (éd.), München (Monumenta germanica historica : Briefe der deutschen Kaiserzeit), 1983 - 1993.

—, *Vita beati Romualdi*, Giovanni TABACCO (éd.), Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1957.

PSEUDO-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia latina* tome 40, col. 779-832.

—, *Sermones ad fratres in eremo commorantes*, Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia latina* tome 40, col. 1235-1358.

PETRUS IOHANNIS OLIVI, *De usu paupere : the Quaestio and the Tractatus*, David BURR (éd.), Florence, Leo Olschki, 1992.

—, *Lectura super Lucam*, Fortunato IOZZELLI (éd.), Collectio Oliviana 5, Rome, Grottaferrata, 2010.

—, *Lectura super Apocalypsim*, Warren LEWIS (éd.), Saint Bonaventure (NY), Franciscan Institute Publications, 2015.

—, *Quaestiones quatuor de Domina*, Dionysius PACETTI (éd.), Quaracchi, Ex typographia collegii S. Bonaventurae, 1954.

—, *Tractatus de septem sentimentis Christi Iesu*, Marco BARTOLI (éd.), « Opere teologiche e filosofiche di Pietro di Giovanni Olivi », dans *Pietro di Giovanni Olivi, opera edita et inedita*, Rome, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1999, p. 533-550.

RAYMUNDUS DE FRONCIACO, *Sol ortus*, Franz EHRLE (éd.), « Des Ordensprocurator Raymund von Fronsac Actensammlung zur Geschichte der Spiritualen », *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 3, 1887, p. 1-32.

REMIGIUS AUTISSIODORENSIS, *Commentum Einsidlense in Donati artem maiorem*, Hermann HAGEN (éd.), Leipzig, Teubner (Anecdota helvetica quae ad grammaticam latinam spectant), 1870.

SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, Guisepe SCALIA (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus christianorum continuatio medievalis 125-125B), 1999.

SIMONIS FIDATI DE CASSIA OESA, *Ordine della vita cristiana, Epistolarium*, Nicola MATTIOLI (éd.), *Il beato Simone Fidati da Cascia dell'Ordine romitano di S. Agostino e i suoi scritti editi ed inediti*, Rome, Tipografia del Campidoglio, 1898.

—, *Laude*, GUGLIELMO VOLPI (éd.), *Rime di Trecentisti minori*, Florence, 1907.

—, *De gestis Domini Salvatoris, Ordine della vita cristiana, Tractatus de vita christiana, Epistolarium, laude, opuscula*, Willigis ECKERMANN et al. (éd.), 8 volumes, Rome, Institutum historicum Augustinianum, 1998-2006.

THOLOMEUS LUCENSIS, *De regimine principum ad regem Cypri*, dans *Thomae Aquinatis Opera Omnia necnon Opera Minora*, Joannes PERRIER (éd.), tome 1, Paris, P. Lethielleu, 1949, p. 221-445.

THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quartum librum Sententiarum, Sancti Thomae Aquinatis opera omnia*, vol. 7, Parme, Typis Petri Fiaccadori, 1858.

—, *Summa theologiae IIa IIae*, édition de la commission léonine, Turin, Marietti, 1952.

—, *Summae theologiae 3a*, édition de la commission léonine, Turin, Marietti, 1956.

—, *Sententia libri Ethicorum*, édition de la commission léonine, dans *Thomae Aquinatis opera omnia*, tome 47, Rome, 1969.

THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, Franco MORENZONI (éd.), Turnhout, Brepols (*Corpus christianorum continuatio medievalis* 82), 1990.

THOMAS WALENSIS, *De modo componendi sermones*, Thomas-Marie CHARLAND (éd.), *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Ottawa, Institut d'études médiévales, 1936.

UBERTINUS DE CASALI, *Arbor Vitae crucifixae Jesu*, réimpression de l'édition de Venise 1485, Turin, Bottega d'Erasmus, 1961.

2. Travaux

2.1 Ouvrages de référence :

AUZZAS, Ginetta, « Jacopo Passavanti », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 81, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2014, disponible en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-passavanti_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-passavanti_(Dizionario-Biografico)) (consulté le 5 juin 2018).

BARDY, Gustave, « Apatheia » dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 1, Paris, Beauchesne, 1936, col. 727-746.

BARONE, Guilia, « Simon Fidati von Cascia », *Lexikon des Mittelalters*, vol. 7, Munich, LexMA, 1995, col. 1916.

BELLINI Pietro, « Simon Fidati de Cascia », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 14, Paris, Beauchesne, 1989, col. 873-76.

BROWN, Peter, « Saint Augustine », dans Beryl SMALLEY (dir.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, Blackwell & Mott, 1965, p. 1-21.

CERRONI, Monica, « Guittone d'Arezzo », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 61, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2004, disponible en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/guittone-d-arezzo_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/guittone-d-arezzo_(Dizionario-Biografico)), (consulté le 25 février 2018).

CHÂTILLON, Jean, « Cor et cordis affectus », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 2, Paris, Beauchesne, 1953, col. 2288-2300.

CHIFFOLEAU, Jacques, « Pietro Corsini », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 29, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1983, disponible en ligne : http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-corsini_%28Dizionario-Biografico%29/ (consulté le 3 mars 2018).

DEL PUNTA, Francesco, S. DONATI et C. LUNA, « Egidio Romano », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 42, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1993, disponible en ligne : http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_%28Dizionario-Biografico%29/, (consulté le 14 mars 2018).

FRUGONI, Arsenio, « Angelo Clareno », *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 3, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1961, disponible en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo-clareno_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo-clareno_(Dizionario-Biografico)), (consulté le 17 octobre 2017).

GILLESPIE, Vincent, « Vernacular Theology », dans Paul STROHM (dir.), *Oxford Twenty-First Century Approaches to Literature : Middle English*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 401-420.

GUARNIERI, Romana, « Pinzochere », dans *Dizionario degli istituzioni di perfezione*, t. 6, Rome, 1980, p. 1721-1740.

HÜMPFNER, Winfried, « Simon Fidati », *Lexikon für Theologie und Kirche*, 9, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1937, c. 575-576.

KEIL, Gundolf, « Johann von Neumarkt », dans *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, vol. 4, Berlin, De Gruyter, 1983, 686-687.

KING, Peter, « Augustine on Knowledge », dans David Vincent MECONI et Eleonore STUMP (dir.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 142-165.

LABRIOLA, Ada, « Taddeo Gaddi », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 51, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1998, disponible en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-gaddi_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-gaddi_(Dizionario-Biografico)), (consulté le 12 février 2018).

MENESTO, Enrico, « Simone Fidati », *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 47, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1997, [http://www.treccani.it/enciclopedia/simone-fidati_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/simone-fidati_(Dizionario-Biografico)), (consulté le 13 septembre 2016).

MCNEIL, Mary G., « Fidati (Simone) de Cascia », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. 16, Paris, Letouzey et Ané, 1967, col. 1409-1411.

MOSCHELLA, Maurizio, « Giovanni dalle Celle », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 55. 2001, en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-dalle-celle_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-dalle-celle_(Dizionario-Biografico)), (consulté le 23 février 2018).

OLIGER, Livier, « Spirituels », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, tome 14, col. 2547.

ORIOLO, Raniero, « Gerardo da Borgo San Donnino », dans *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 53, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2000, disponible en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/gerardo-da-borgo-sandonnino_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/gerardo-da-borgo-sandonnino_(Dizionario-Biografico)), (consulté le 10 avril 2018).

PERINI, Davide, « Simone Fidati », *Bibliografia Augustiniana cum notis biographicis. Scriptores Italiae*, vol. 2, Florence 1931, p. 59-66.

PIGNATTI, Franco, « Girolamo da Siena », *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 56, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2001, disponible en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-da-siena_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-da-siena_(Dizionario-Biografico)), (consulté le 12 juin 2018).

VALSECCHI, Chiara, « Oldrado da Ponte », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 79, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2013, disponible en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/oldrado-da-ponte_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/oldrado-da-ponte_(Dizionario-Biografico)), (consulté le 17 août 2018).

2.2 Thèses non publiées :

BRILLI, Elisa, *Una Vicina città: storia del paradigma della 'ciuitas diaboli' nell'occidente medievale*, thèse soutenue en 2009 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales en cotutelle avec l'Università degli studi La Sapienza (Rome).

GRIECO, Daphne, *Il 'De gestis Domini Salvatoris' nella tradizione manoscritta italiana*, thèse de maîtrise (*tesi di laurea*) soutenue en 2017 à l'Università degli studi La Sapienza (Rome).

LODONE, Michele, *Invisibili frati Minori. Profezia, Chiesa ed esperienza interiore tra Quattro e Cinquecento*, thèse soutenue en 2016 à la Scuola Normale Superiore de Pise en cotutelle avec l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

MANCIA, Lauren, *Affective Devotion and Emotional Reform in the Eleventh-Century Monastery of John of Fécamp*, thèse soutenue en 2013 à l'Université Yale.

2.3 Sur Simone Fidati da Cascia et l'Ordre des Ermites de Saint-Augustin

ALLEGRI NI TEODORI, Marisa (dir.), *Per corporalia ad incorporalia : spiritualità, agiografia, iconografia e architettura nel Medioevo agostiniano*, Tolentino, Centro studi Agostino Trapè, 2000.

BAIER, Walter, « Michael von Massa OESA († 1337) - Autor einer Vita Christi : Kritik der Diskussion über ihre Zuordnung zur Vita Christi des Kartäusers Ludolf von Sachsen († 1378) », dans Adolar ZUMKELLER et Achim KRÜMMEL (dir.), *Augustiniana : Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag*, Würzburg, Augustinus Verlag, 1994, p. 495-524.

BARTOLI LANGELI, Attilio, « Un agostiniano del Trecento », dans Franco SUITNER (dir.), *Dionigi da Borgo Sansepolcro fra Petrarca e Boccaccio. Atti del convegno Sansepolcro 11-12 febbraio 2000*, Sansepolcro, Petrucci, editore, 2001, p. 1-11.

BELLARMINO, Robert, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, Sumpt. Johan Christiani Wohlfartii, 1684.

BOAGA, Emanuele, « Carmelitani e Agostiniani : sviluppo paratetico », *Analecta Augustiniana*, 70, 2007, p. 99-118.

CHÂTILLON, Jean, « Un commentaire anonyme de la Règle de saint Augustin (f. 110r-134r) », dans Béatrice WEIS (dir.), *Le Codex de Guta-Sintram, manuscrit 37 de la Bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg*, Strasbourg, Coprur, 1982, p. 180-191.

CIOLINI, Gino, « Scrittori spirituali agostiniani dei secoli XIV e XV in Italia », dans *Sanctus Augustinus - Vitae spiritualis magister*, vol. 2, Rome, Analecta augustiniana, 1959, p. 339-387.

—, « Cristologia di Simone da Cascia nel 'De gestis Domini salvatoris' », dans *Santa Rita da Cascia : storia devozione sociologia : atti del Congresso internazionale in occasione del 1. centenario della canonizzazione celebrato a Roma, 24-26 settembre 1998*, Rome, Institutum historicum Augustinianum, 2000, p. 103-131.

CORSI, Dinora, « Simone da Cascia, un 'rebellis ecclesiae' ? », *Archivio storico italiano*, 149, 1991, p. 739-781.

CRUSENIO, Nicola, *Monasticon augustinianum*, Monachii, Ioan, Hertstoy, 1623.

DALE, Sharon, « A house divided. San Pietro in Ciel d'Oro in Pavia and the politics of Pope John XXII », *Journal of Medieval History*, 27, 2001, p. 55-77.

—, *The Arca Di Sant'Agostino and the Hermits of St. Augustine in Fourteenth-Century Pavia*, Turnhout, Harvey Miller, 2015.

DELCORNO, Carlo, « La predicazione agostiniana (sec. XIII-XV) », dans *Gli agostiniani a Venezia e la chiesa di s. Stefano. Atti della giornata di studio nel V centenario della dedizione della chiesa di santo Stefano Venezia 10 novembre 1995*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 1997, p. 87-108.

DI LODOVICO, Daniele et Omero SABATINI, « Il beato Simone Fidati da Cascia nell'eremo di Lecceto a Siena », *Studi di storia dell'arte*, 16, 2005, p. 209-216.

ECKERMAN, Willigis, « Simon Fidati von Cascia OESA (+ 1348). Europäische Theologia im lateinischen Mittelalter », *Augustiniana*, 47, 1997, 339-356.

—, « Die Harmonisierungstendenzen im Evangelienkommentar des Simon Fidati von Cascia OESA (ca. 1295-1348) », dans, Christoph BURGER, August DEN HOLLANDER et Ulrich SCHMID (dir.), *Evangelienharmonien des Mittelalters*, Assen, Van Gorcum, 2004, p. 111-122.

—, « Cor novum : zur theologischen Anthropologie bei Simon Fidati von Cascia », *Augustiniana*, 56, 2006, p. 129-147.

— et Caroline OSER-GROTE (dir.). *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo ; atti del congresso internazionale in occasione dell'VIII centenario della nascita (1295 - 1347), Cascia (Perugia) 27 - 30 settembre 2006*, Rome, Institutum historicum Augustinianum, 2008; incluant son article « Simon Fidati von Cascia und sein Bemühen um Reform », p. 177-196.

—, « Angesicht und Gestalt Jesu in der Vita Christi des Michael von Massa († 1337) », *Augustiniana*, 60, 2010, p. 283-301.

GAGLIARDI, Isabella, « Dibattiti teologici e acculturazione laicale nel tardo medioevo », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 75, 2003, 23-64.

—, « Coscienze e città : la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive », *Annali di Storia di Firenze*, 8, 2013, p. 113-143.

—, « La 'christiformitas' di Veronica da Binasco nel solco della tradizione agostiniana di Simone da Cascia », dans Alessandra B. ROMAGNOLI, Emore PAOLI et Pierantonio PIATTI (dir.), *Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2016, p. 341-354.

GEITH, Karl-Ernst, « Ludolf von Sachsen und Michael von Massa zur Chronologie von Zwei Leben Jesu-Texten Geith », *Ons geestelijk erf*, 61, 1987, p. 304-336.

—, « Die 'Vita Jesu Christi' des Michael von Massa », *Augustiniana*, 38, 1988, p. 99-117.

GIORGETTI, Vittorio, « L'incontro a Cascia tra il cardinale Giacomo Colonna, frate Angelo da Chiarino e il giovane Simone Fidati. Documenti tradizione, ipotesi storico critiche », *Bolletino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria*, 2003, p. 415-425.

GUTIERREZ, David, « Los estudios en la orden agustiniana desde la edad media hasta la contemporanea », *Analecta agustiniana*, 33, 1970, p. 75-149.

—, *The Augustinians in the Middle Ages 1357-1517*, Villanova (PA), Augustinian Historical Institute, 1983. [Rome, 1977].

—, *The Augustinians in the Middle Ages 1256-1356*, Villanova (PA), Augustinian Historical Institute, 1984, 235 pages. [Rome, 1980].

GROSSI, Vittorino, « La teologia affectiva di tradizione agostiniana », *Lateranum*, 61, 1995, p. 177-187.

HACKETT, Benedict M., « Simone Fidati da Cascia and the doctrine of St. Catherine of Siena », *Augustiniana*, 16, 1966, p. 386-414.

—, *William Flete O.S.A., and Catherine of Siena : Masters of Fourteenth-Century Spirituality*, Villanova, Augustinian Press, 1992.

—, « The Augustinian Tradition in the Mysticism of St. Catherine of Siena », dans Frederick VAN FLETEREN, Joseph C. SCHNAUBELT et Joseph REINO (dir.), *Augustine. Mystic and Mystagogue*, New York, Peter Lang, 1994, p. 493-512.

KAUP, Matthias et Robert E. LERNER, « Gentile of Foligno Interprets the Prophecy 'Woe to the World,' with an Edition and English Translation », *Traditio*, 56, 2001, p. 149-211.

MAIONE, Italo, « Fra Simone Fidati e Taddeo Gaddi », *L'Arte*, 27, 1914, p. 107-119.

MARIANI, Ugo, « Un avversario di Marsilio da Padova : Guiglelmo Amidani da Cremona », *Giornale Dantesco*, 36, 1933, p. 73-88.

—, *Chiesa e stato nei teologi Agostiniani del secolo XIV*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1957.

MARTIN, Francis Xavier, « The Augustinian Observant Movement », dans Kaspar ELM (dir.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenwesen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989, p. 325-345.

MATHES, Fulgence A., « The Poverty Movement and the Augustinian Hermits », *Analecta Augustiniana*, 31, 1968, 5-154.

—, « The Poverty Movement and the Augustinian Hermits », *Analecta Augustiniana*, 32, 1969, 5-116.

MCNEIL, Mary G., *Simone Fidati and his De gestis Domini Salvatoris*. Washington, The Catholic University of America Press, 1950.

MENESTO, Enrico, « Umbri mistica e santa (secc V- XVI) », dans Mario SENSI (dir.), *Itinerari del sacro in Umbria*, Florence, Octavo, 1998, p. 15-104.

— « La spiritualità di Simone Fidati », dans Willigis ECKERMANN et Caroline OSER-GROTE (dir.), *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo ; atti del congresso internazionale in occasione dell'VIII centenario della nascita (1295 - 1347), Cascia (Perugia) 27 - 30 settembre 2006*, Rome, Institutum historicum Augustinianum, 2008, p. 212-226

MORINI, Adolfo, *La reliquia del 'Corpus Christi' di Cascia. Storia e documenti relativi alle vicende e al culto di quanto è pervenuto fino a noi del primo miracolo eucaristico di Siena, 1330*, Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 1930.

—, « Il primo centenario del Decreto di conferma del culto al B. Simone da Cascia », *Bollettino Storico Agostiniano*, 9, 1933, p. 131-136.

MORIONDO, Giambattista, *Ordine della Vita Cristiana del B. Simone da Cascia, con discorso sopra la vita e le opere di questo Beato*, Turin, Stamperia Reale, 1779.

MÜLLER, Alfons Victor, « Une fonte ignota del sistema di Lutero (il beato Simone da Cascia e la sua teologia) », *Bilychnis*, 10, 1921, p. 6-53.

OSER-GROTE, Caroline, « *Simplicitas evangelica*. 'Einfachheit' als Norm und Methode im Leben und Werk des Simon Fidati von Cascia », *Augustiniana*, 54, 2004, p. 719-743.

— et Andreas E. J. GROTE (dir.), *Simon Fidati von Cascia OESA. Augustinische Theologie und Philosophie im späten Mittelalter*, Würzburg, Augustinus Verlag bei Echter, 2006.

PACE, Valentino et Roberto TOLLO (dir.), *San Nicola da Tolentino nell'arte. Corpus iconografico*, vol. 1 *Dalle origini al Concilio di Trento*, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2005.

GUISEPPE PANFILO, *Cronica Ordinis fratrum eremitarum Sancti Augustini*, Rome, G. Ferrarii, 1581.

PAULUS, Nikolaus, « Simon Fidati von Cascia und sein Verhältnis zu Luther », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 46, 1922, p. 169-176.

PIATTI, Pierantonio, *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo. Momenti di storia dell'Ordine eremitano*, Città Nuova, Rome, 2007.

—, « Simone Fidati ed il movimento pinzocherile agostiniano Firenze. Nuove acquisizioni sul monastero di Santa Caterina in San Gaggio », dans Willigis ECKERMANN et Caroline OSER-GROTE (dir.). *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo ; atti del congresso internazionale in occasione dell'VIII centenario della nascita (1295 - 1347), Cascia (Perugia) 27 - 30 settembre 2006*, Rome, Institutum historicum Augustinianum, 2008, p. 99-130.

PIROZZINI, Daniele, « La società dei laudesi di Santo Spirito di Firenze », *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e archivio muratoriano*, 98, 1992, p. 235-269.

RANO, Balbino, « El monasterio de Santa María del Santo Sepulcro en Campora (Florençia) y la fundación de la Orden de San Jerónimo », *YERMO*, 11, 1973, p. 41-68.

SAAK, Eric L., « The Creation of Augustinian Identity in the Later Middle Ages », *Augustiniana*, 49, 1999, p. 109-154 et 251-286.

— *High Way to Heaven. The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden, Brill, 2002.

—, « *Ex vita patrum formatur vita fratrum* : The Appropriation of the Desert Fathers in the Augustinian Monasticism of the Later Middle Ages », *Church History and Religious Culture*, Vol. 86, 2006, p. 191-228.

SANTI, Francesco, « Santità agostiniana nel secolo XIV », dans Marisa ALLEGRINI TEODORI (dir.), *Per corporalia ad incorporalia : spiritualità, agiografia, iconografia e architettura nel Medioevo agostiniano*, Tolentino, Centro studi Agostino Trapè, 2000, p. 113-122.

SBROLLINI, Silvia, « La concezione della povertà di Alessandro di Sant'Elpidio », dans *Santità e società civile nel Medioevo. Esperienze storiche della santità agostiniana*, Biblioteca Egidiana, Tolentino, 2005, p. 77-81.

SENSI, Mario, « Simone Fidati e gli spirituali (Angelo Clareno) », dans Willigis ECKERMANN et Caroline OSER-GROTE (dir.). *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo ; atti del congresso internazionale in occasione dell'VIII centenario della nascita (1295 - 1347), Cascia (Perugia) 27 - 30 settembre 2006*, Rome, Institutum historicum Augustinianum, 2008, p. 51-98.

—, « L'osservanza agostiniana : origini e sviluppi », dans Alessandra Bartolomei ROMAGNOLI, Emore PAOLI et Pierantonio PIATTI (dir.), *Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, Florence, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2016, p. 71-140.

SERVENTI, Silvia, « 'L'Ordine della vita cristiana' di Simone Fidati da Cascia e il 'Soccorso dei poveri' di Girolamo da Siena : due catechismi di scuola agostiniana », dans Willigis ECKERMANN et Caroline OSER-GROTE (dir.). *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo ; atti del congresso internazionale in occasione dell'VIII centenario della nascita (1295 - 1347), Cascia (Perugia) 27 - 30 settembre 2006*, Rome, Institutum historicum Augustinianum, 2008, p. 331-350.

TORELLI, Luigi, *Secolo agostiniani*, vol. 5, Bologne, G. Monti, 1678.

TOLLO, Roberto, « L'iconografia del Beato Simone Fidati : preliminari ad un censimento », dans Willigis ECKERMANN et Caroline OSER-GROTE (dir.). *Simone Fidati da Cascia OESA : un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo ; atti del congresso internazionale in occasione dell'VIII centenario della nascita (1295 - 1347), Cascia (Perugia) 27 - 30 settembre 2006*, Rome, Institutum historicum Augustinianum, 2008, p. 379-397.

TORTORELLI, Raffaella, « I lineamenti della spiritualità dell'O. S. A. nel Medioevo : il beato Simone Fidati da Cascia », dans Perantonio PIATTI et EADEM (dir.), *Omnia religione moventur. Culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, Galatina, Congedo, 2006, p. 15-170.

TRAPE, Agostino, *San Nicola da Tolentino : un contemplativo e un apostolo*, Milan, Cinisello Balsamo, 1985.

WALSH, Katherine J., « Papal Policy and Local Reform, a) The beginning of the augustinian observance in Tuscany », *Römische Historische Mitteilungen*, 21, 1979, p. 35-57.

YPMA, Eelck, *La formation des professeurs chez les ermites de saint Augustin de 1256 à 1354*, Paris, 1956.

ZUMKELLER, Adolf, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Würzburg, Cassiciacum XX, 1966.

2.4 Sur l'histoire de l'Église et la culture religieuse médiévale

ANCIAUX, Paul, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Gembloux, J. Duculot, 1949.

BARTOLI, Marco, « Olivi et le pouvoir du pape », dans Alain BOUREAU et Sylvain PIRON (dir.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999, p. 173-191.

BELL, David, « Apatheia : the convergence of Byzantine and Cistercian spirituality », *Cîteaux*, 38, 1987, p. 141-163.

BENZ, Ernst, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reform*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1934.

BIANCHI, Luca, « Captivare intellectum in obsequium christi », *Rivista critica di storia della filosofia*, 38, 1983, p. 81-87.

BOCKEN, Inigo, « The language of the layman : the meaning of the 'Imitatio Christi' for a theory of spirituality », *Studies in spirituality*, 15, 2005, pp. 217-249.

BOUREAU, Alain, « *Vitae fratrum, Vitae patrum*. L'Ordre dominicain et le modèle des Pères du désert au XIII^e siècle », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 99/1, 1987, p. 79-100.

—, « Incandescences médiévales. La fusion du fer entre technique et spiritualité (XIII^e-XIII^e siècles) », *Terrain*, 19, 1992, p. 103-114.

— et Sylvain PIRON (dir.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999.

—, *Le désir dicté. Histoire du vœu religieux dans l'Occident médiéval*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

BRAMBILLA, Simona, *Itinerari nella Firenze di fine Trecento fra Giovanni delle Celle e Luigi Marsili*, Milan, CUSL, 2002.

BROCCHI, Guiseppe Maria, *Vite de santi e beati florentini*, Florence, 1752.

BURR, David, *The persecution of Peter Olivi*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1976

—, *Olivi's Peacable Kingdom: A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.

—, « Angelo Clareno et le vœu d'obéissance », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 16, 1996, disponible en ligne : <http://journals.openedition.org/ccrh/2643>, (consulté le 10 janvier 2018).

—, *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.

—, « Angelo Clareno, Obedience, and the Commentary on the Rule », dans *Angelo Clareno francescano, XXXIV Convegno internazionale di studi francescani. (Assisi, 5-7 ottobre 2006)*, Spolète, Centro di Studi sull'Alto medioevo, 2008, p. 29-48.

BYNUM, Caroline W., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982.

CABY, Cécile, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2000.

—, « *Finis eremitarum?* Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval », dans André VAUCHEZ (dir.), *Ermîtes de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 47-80.

CAIAZZO, Irene, « *Rex illiteratus est quasi asinus coronatus*. I laici e la filosofia nel secolo XII », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 63/2, 2016, p. 347-380.

CAREY, Philip, *Augustine's invention of the Inner self: The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

CAROLUS-BARRE, Louis, « Bibliothèques médiévales inédites, d'après les archives du Vatican », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire (Ecole française de Rome)*, 53, 1936, p. 330-377.

CIVIDALI, Pia, *Il beato Giovanni dalle Celle*, Rome, Atti della R. Accademia dei Lincei: Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, 1906.

CONSTABLE, Giles, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

COOLMAN, Boyd Taylor, « The Medieval Affective Dionysian Tradition », *Modern Theology*, 24/4, 2008, p. 615-632.

COSTADONI, Anselmo et Johanne-Benedicto MITRARELLI, *Annales camaldulenses ordinis santi benedicti*, Venise, 1760.

DALARUN, Jacques, *Francesco : un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, Rome, Viella, 1994.

— (dir.), *Angèle de Foligno. Le Dossier*, Rome, École française de Rome, 1999, p. 267-292.

—, *La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines*, Paris, Éditions franciscaines, 2002 [Milan, 1996].

—, *'Dieu changea de sexe, pour ainsi dire' : La religion faite femme, XI^e-XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2008.

— (dir.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, 2 tomes, Paris, Cerf, 2010.

DENIFLE, Heinrich, « Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, vol. 1, 1885, p. 49-142.

DE VREGILLE, Bernard, « Notes sur la vie et l'œuvre de Zacharie de Besançon », *Analecta Praemonstratensia*, 41, 1965, p. 293-309.

DOUIE, Decima, *The nature and the effect of the heresy of the Fraticelli*, New York, AMS Press, 1978 [1932].

DUVAL, Sylvie, « *Comme des anges sur terre* » : *les moniales dominicaines et les débuts de la Réforme observante*, Rome, Éditions de l'École française de Rome, 2015.

—, « Pour une relecture de la vie religieuse féminine chrétienne en Occident à la fin du Moyen Âge », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 128-2, 2016, disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/mefrim/2579>, (consulté le 20 août 2018).

EHRLE, Franz (éd.), « Die von Ubertino von Casale gegen die Communität aufgestellten Anklageartikel und Raymunds von Fronsac Widerlegung derselben », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 3, 1887, p. 89-137.

FALQUE, Emmanuel, *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017.

FIELD, Sean S., « Annihilation and Perfection in Two Sermons by Gilbert of Tournai for the Translation of St. Francis », *Franciscana*, 1, 1999, p. 237-274.

FILORAMO, Giovanni (dir.), *Maestro e discepolo : temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Brescia, Morcelliana, 2002.

— (dir.), *Storia della direzione spirituale I. L'età antica*, Brescia, Morcelliana, 2006.

— et Sofia BOESCH GAJANO (dir.), *Storia della direzione spirituale II. L'età medievale*, Brescia, Morcelliana, 2010.

FULTON, Rachel, *From Judgment to Passion : Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*, New York, Columbia University Press, 2002.

FUMI, Luigi, « Eretici e ribelli nell'Umbria dal 1320 al 1330 studiati su documenti inediti dell'Archivio segreto Vaticano », *Bollettino della R. Deputazione di storia patria per l'Umbria*, 3, 1897, p. 205-425.

FRUGONI, Arsenio, « Subiaco francescana », *Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 65, 1953, p. 107-119.

—, *Celestiniana*, Rome, 1954, pp. 124-167.

GAIN, Benoît, « L'influenza di Basilio su Angelo Clareno († 1337) », dans *Basilio tra Oriente e Occidente : convegno internazionale 'Basilio il Grande e il monachesimo orientale'*, Cappadocia, 5-7 ottobre 1999, Comunità di Bose, Edizioni Qigajon, 2001, p. 235–251.

GALLETTI, Pier Luigi, *Lettera intorno la vera e sicura origine del venerabil'Ordine de PP. Girolamini*, Roma, 1755.

GELTNER, Guy, *The Making of Medieval Antifraternalism : Polemic, Violence, Deviance, and Remembrance*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

GEMEINHARDT, Peter, « Sancta simplicitas? Bildung als Thema der spätantiken lateinischen Hagiographie », dans Idem, *Die Kirche und ihre Heiligen : Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 239-258.

GENNARO, Clara, « Giovanni dalle Celle e i Fraticelli », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 35, 1999, p. 31-69.

GIRAUD, Cédric, *Spiritualité et histoire des textes entre Moyen Âge et époque moderne : genèse et fortune d'un corpus pseudépigraphe de méditations*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2016.

GOODICH, Michael E., *From Birth to Old Age. The Human Life Cycle in Medieval Thought, 1250-1350*, Lanham (MD), University of America Press, 1989.

GUERREAU-JALABERT, Anita, « 'Aimer de fin cuer'. Le cœur dans la thématique courtoise », dans *Il cuore / The Heart*, Micrologus, vol. 11, Firenze, SISMEL, 2003, p. 343-372.

GREVIN, Benoît, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Seuil, 2012.

GRIBOMONT, Jean, « La Scala Paradisi, Jean de Raithou et Ange Clareno », *Studia monastica*, 2, 1960, p. 345-358.

—, « Obéissance et évangile selon saint Basile le Grand », dans *Saint Basile, Évangile et Église*, t. 2, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p. 270-293 [d'abord paru dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, V, 1952, p. 192-215].

—, « L'Expositio d'Ange Clareno sur la règle des frères mineurs et la tradition monastique primitive », dans Gerardo CARDAROPOLI et Martino CONTI (dir.), *Lettura delle fonti francescane attraverso i secoli : il 1400*, Rome, Antonianum, 1981, p. 389-424.

GRUNDMANN, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1995 [Darmstadt, 1935].

—, « 'Litteratus – illitteratus'. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter » *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958, p. 1-65.

—, *Ausgewählte Aufsätze*, t. 2, *Joachim von Fiore*, Stuttgart, Hiersemann, 1977.

HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981.

HAGENEDER, Othmar, « Die Häresie des Ungehorsams und das Entstehen des hierokratischen Papsttums », *Römische Historische Mitteilungen*, vol. 20, 1978, p. 29-47.

HALARY, Marie-Pascale, « Quand l'Unique change de langue. Littérature spirituelle et 'langue courtoise' chez Marguerite d'Oingt », dans Véronique FERRER, Barbara MARCZUK et Jean-René VALETTE (dir.), *L'Unique change de scène : écritures spirituelles et discours amoureux, XII^e-XVII^e siècle*, Paris, Garnier, 2016, p. 137-154.

HAMM, Berndt, « Frömmigkeit als Gegenstand theologiedeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 74, 1977, p. 464-497.

—, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*, Leiden, Brill, 2004.

HASENOHR, Geneviève, « La société ecclésiale selon le chancelier Gerson : typologies et vocabulaire », dans Eckart C. LUTZ et Ernst TREMP (dir.), *Pfaffen und Laien. Ein mittelalterlicher Antagonismus?*, Fribourg, Presses universitaires de Fribourg, 1999, p. 209-233.

IOGNA-PRAT, Dominique, « Socialiser la foi. Une esquisse de parcours ecclésial », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA*, Hors-série no 7, 2013, disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/cem/13140> (consulté le 13 mars 2019).

JACOBILLI, Luigi, *Vita de' santi e beati dell'Umbria*, Foligno, A. Alterii, 1647.

JACQUART, Danielle, « Cœur ou cerveau ? Les hésitations médiévales sur l'origine de la sensation et le choix de Turisanus », dans *Il cuore / The Heart*, Micrologus, vol. 11, Firenze, SISMEL, 2003, p. 73-95.

JAVELET, Robert, *Image et ressemblance au XIIIe siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, 2 tomes, Paris, Éditions Letouzey & Ané, 1967.

KLAPPER, Joseph, *Johann von Neumarkt, Bischof und Hofkanzler : Religiöse Renaissance in Böhmen zur Karls IV*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1964.

KLEINBERG, Aviad, *Histoires de saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident*, Paris, Éditions Gallimard, 2005.

KOENIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage du savoir. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011.

KÖPF, Ulrich, « Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik », dans Margot SCHMIDT et Dieter R. BAUER (dir.), *Gundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart, Fromman Verlag, 1987, p. 50-72.

LAMY, Marielle, « L'Échelle de Jean Climaque : une nouvelle référence pour la spiritualité occidentale de la fin du Moyen Âge », dans Rainer BERNDT et Michel FÉDOU (dir.), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge : le devenir de la tradition ecclésiale*, Tome 2, Münster, Aschendorff, 2013, p. 891-924.

LAUWERS, Michel, « 'Noli me tangere'. Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIII^e siècle », *Mélanges de l'école française de Rome*, 104/1, 1992, p. 209-268.

LECLERCQ, Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990 [1957].

LE GOFF, Jacques, « État de l'enquête sur les ordres mendiants et l'urbanisation dans la France médiévale », *Annales*, 25/4, 1970, p. 924-946.

LEONARDI, Lino, « Inventario dei manoscritti biblici italiani », *Mélanges de l'école française de Rome*, 105/2, 1993, pp. 863-886.

LEONCINI, Giovanni, « Un certosino del tardo Medioevo : don Stefano Maconi », *Analecta Cartusiana*, 2, 1991, p. 54-107.

LERNER, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.

—, « Refreshment of the Saints : The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought », *Traditio*, 32, 1976, 97-144.

—, « Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore », *Speculum*, 60/3, 1985, p. 553-570.

—, « Alfonso Pecha on Discriminating Truth about the Great Schism », dans Elisabeth MÜLLER-LUCKNER et Gian Luca POTESTA (dir.), *Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (13. - 15. Jahrhundert)*, Munich, Oldenbourg, p. 127-146.

—, « Alfonso Pecha's Treatise on the Origins of the Great Schism : what an Insider 'Saw and Heard' », *Traditio*, 72, 2017, p. 411-451.

LETT, Didier, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale : Nicolas de Tolentino, 1325*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

LEVASTI, Arrigo, *Mistici del duecento e del trecento*, Milan, Rizzoli, 1935.

MALE, Émile, « L'Art français de la fin du moyen âge – L'apparition du pathétique », *Revue des deux mondes*, 29, 1905, 656-681.

MANCIA, Lauren, « John of Fecamp and Affective Reform in Eleventh-Century Normandy », *Anglo-Norman studies*, 37, 2015, p. 161-180.

MANESSY, Gabriel, « Vernacularité, vernacularisation », dans Didier DE ROBILLARD et Michel BENIAMINO (dir.), *Le français dans l'espace francophone*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 407-416.

MANNI, Domenico Maria, *Osservazioni istoriche sopra i sigilli antichi de' secoli bassi*, vol. 3, Florence, 1740.

—, *Osservazioni istoriche sopra i sigilli antichi de' secoli bassi*, vol. 11, Florence, 1742.

MANSELLI, Raoul, *La 'Lectura super Apocalipsim' di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1955.

—, *Spirituali e beghini in Provenza*, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1959.

MARANESI, Pietro, *Nescientes Litteras. L'ammonizione della regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Rome, Istituto storico dei Capuccini, 2000.

MAROUZEAU, Jules, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1949.

MCGINN, Bernard, *Visions of the End : Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 1979.

—, *The Calabrian Abbot : Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York, Macmillan, 1985.

— (dir.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics : Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite de Porete*, New York, Continuum, 1994.

—, « The Changing Shape of Late Medieval Mysticism », *Church History*, 65, 2, 1996, p. 197-219.

—, *The Flowering of Mysticism : Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York, Crossroad, 1998.

—, « Thomas Gallus and Dionysian Mysticism », *Studies in Spirituality*, 8, 1998, p. 81-96.

MEIFFRET, Laurence, *Saint Antoine ermite en Italie (1340-1540)*, Rome, École française de Rome, 2003.

MILCHNER, Hans Jürgen, *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi : die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis in die Zeit der devotio moderna - unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze*, Münster, LIT Verlag, 2004.

MOHRMANN, Christine, « Credere in Deum. Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue », *Mélanges Joseph de Ghellinck*, Gembloux, Duculot, 1951, p. 277-285.

MONTEFUSCO, Antonio *Iacopone nell'Umbria del Due-Trecento. Un'alternativa francescana*, Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, 2006.

—, « Structure and Tradition of Pierre de Jean Olieu's *Opuscula* : Inner Experience and Devotional Writing », *Franciscan Studies*, 69, 2011, p. 153-174.

—, « Per l'edizione degli *opuscula* di Pierre de Jean Olivi : sul *corpus* e la cronologia », *Oliviana*, 4, 2012, disponible en ligne : <http://oliviana.revues.org/555> (consulté le 5 janvier 2017).

—, « Autoritratto del dissidente da giovane. Gli anni della formazione di Ubertino nel primo Prologo dell'*Arbor vitae* », dans *Ubertino da Casale : atti del XLI Convegno internazionale : Assisi, 18-20 ottobre 2013*, Spolète, Fondazione CISAM, 2014, p. 27-82.

— et Sylvain PIRON, « In vulgari nostro », *Oliviana*, 5, 2016, disponible en ligne : <http://oliviana.revues.org/904> (consulté le 7 octobre 2017).

MORLET, Sébastien, *Les chrétiens et la culture*, Paris, Belles lettres, 2016.

MOSTI, Renzo, « L'eresia dei 'fraticelli' nel territorio di Tivoli », *Atti e memoria della Società Tiburtina di Storia e d'Arte*, 38, 1965, p. 41-110.

MUSTO, Ronald G., « Angelo Clareno : fourteenth-century translator of the Greek Fathers. An introduction and checklist of manuscripts and printings of his *Scala Paradisi* », *Archivum franciscanum historicum*, 76, 1983, p. 215-238 et 589-645.

—, « Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans », dans Julius KIRSHNER et Suzanne FONAY-WEMPLE (dir.), *Women of the Medieval World. Essays in honour of John H. Mundy*, Oxford, Blackwell, 1985, p. 179-214.

PASZTOR, Edith, « L'escatologia gioachimitica nel francescanismo : Pietro di Giovanni Olivi », dans Ovidio CAPITANI et Jürgen MIETHKE (dir.), *L'attesa della fine dei tempi*, Bologna, Mulino, 1990, p. 169-220.

PAYEN, Jean-Charles, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Genève, 1967.

—, « La pénitence dans le contexte culturel des XII^e et XIII^e siècles », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 61, 1977, 399-428.

PESARO, Ciro da, *Il Clareno : studio polemico*, Macerata, 1920.

PETROCCHI, Giorgio, *Ascesi e mistica trecentesca*, Florence, 1957.

PHILIPPART, Guy (dir.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 7 volumes, Turnhout, Brepols, 1994-2018.

PIRON, Sylvain, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'école française de Rome*, 118/2, 2006, p. 313-373.

—, « Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV^e siècle », *Oliviana*, 3, 2009, disponible en ligne : <http://oliviana.revues.org/337>, (consulté le 19 octobre 2016).

—, « Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté », dans Catherine KOENIG-PRALONG, Olivier RIBORDY, Tiziana SUAREZ-NANI (dir.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, Berlin, De Gruyter, 2010, p.17-85.

—, « Adnichilatio », dans Iñigo ATUCHA, Dragos CALMA, Catherine KOENIG-PRALONG et Irene ZAVATTERO (dir.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, FIDEM, 2011, p. 23-31.

—, « Écrire en aveugle. Jean de Roquetaillade ou la dissidence par l'obéissance », dans Gian Luca Potestà (dir.), *Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (13.-15. Jahrhundert)*, Munich, Oldenbourg, 2012, p. 91-111.

—, « Marguerite, entre les béguines et les maîtres », dans Sean L. FIELD, Robert E. LERNER et Idem (dir.), *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, Paris, Vrin, 2014, p. 69-101.

—, « La parole prophétique », dans Nicole BERIOU, Jean-Patrice BOUDET et Irène ROSIER-CATACH (dir.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 255-286.

—, *Dialectique du monstre. Enquête sur Opicino de Canistris*, Bruxelles, Zones sensibles, 2015.

—, « La bibliothèque portative des fraticelles, 1. Le manuscrit de Pesaro », *Oliviana*, 5, 2016, disponible en ligne : <http://oliviana.revues.org/804> (consulté le 6 décembre 2017).

—, « L'enquête sur les ordres Mendians et l'urbanisation », dans Étienne ANHEIM, Massimo MIGLIO, Catherine VIRLOUVET (dir.), *Jacques Le Goff. L'Italie et l'histoire*, Rome, EFR-ISIME, 2017, p. 57-71.

POIREL, Dominique, « De l'intégration au dépouillement : Thomas de Celano et sa réception de quelques thèmes d'Hugues de Saint-Victor », *Franciscan Studies*, 70, 2012, p. 341-366.

PORTALUPI, Enzo, « L'ipocrisia secondo Tommaso d'Aquino : analisi dei lemmi hypocrisis e hypocrita », *Sacris erudiri*, 43, 2004, p. 427-508.

POTESTA, Gian Luca, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milan, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1980.

—, « Aspetti e implicazioni della mistica cristocentrica di Ubertino da Casale », dans Kurt RUH (dir.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1986, p. 287-299.

—, « Ideali di santità secondo Ubertino da Casale ed Angelo Clareno », dans Roberto RUSCONI (dir.), *Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale, Assisi, 15-16-17 ottobre 1987*, Perugia, Centro di Studi Francescani, 1989, p. 103-137.

—, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Rome, Sede dell'Istituto palazzo borromini, 1990.

—, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

—, « Ubertino da Casale e la altissima paupertas, tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro », *Oliviana*, 4, 2012, disponible en ligne : <http://journals.openedition.org/oliviana/471>, (consulté le 24 juillet 2018).

—, *L'ultimo messia : profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologne, Il mulino, 2014.

RABOW, Paul, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, Kösel, 1954.

REEVES, Marjorie, « Joachimist Expectations in the Order et Augustinian Hermits », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 25, 1958, 111-141.

—, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1969.

—, « Some Popular Prophecies from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries », dans Geoffrey J. CUMING et Derek BAKER (dir.), *Popular Belief and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 107-34.

RICHTER, Michael, « Kommunikationsprobleme im lateinischen Mittelalter », *Historische Zeitschrift*, 222, 1976, p. 42-80.

RIECKENBERG, Hans-Jürgen, « Zur Herkunft des Johann von Neumarkt, Kanzler Karls IV », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 31, 1975, p. 555-569.

RIPPINGER, Joel, « The Concept of Obedience in the Monastic Writings of Basil and Cassian », *Studia monastica*, 19, 1977, p. 7-18.

ROEST, Bert, *Reading the Book of History. Intellectual Contexts and Educational Functions of Franciscan Historiography, 1226-ca. 1350*, Groningen, Regenboog, 1996.

ROREM, Paul, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

ROTH, Johann Ferdinand, *Geschichte und Beschreibung der Nürnbergischen Karthause, nebst Geschichte und Beschreibung der Kapelle an dem Karthäuser-Garten, des Bruderhauses bey der Karthause, der Moritzkapelle, und des Mendelischen Seelhauses auf dem Bonersberge*, Nuremberg, 1790.

SANCRICCA, Arnaldo, *I 'Fratres' di Angelo Clareno : da Poveri eremiti di papa Celestino a Frati minori della provincia di s. Girolamo 'de Urbe' attraverso la genesi del Terz'ordine regolare di s. Francesco in Italia*, Macerata, Edizioni Simple, 2015.

SANTI, Francesco, « La vision de la fin des temps chez Arnaud de Villeneuve. Contenu théologique et expérience mystique », dans Edith PASZTOR (dir.), *Fin du monde et signes des temps : visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe-début XVe siècle)*, Toulouse, Éditions Privat, 1992, p. 107-127.

SCHMID, Ulrich B., *Unum ex quattuor : eine Geschichte der lateinischen Tatianüberlieferung*, Freiburg-am-Bresgau, Herder, 2005.

SCHREINER, Klaus, « Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft : religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation », *Zeitschrift für historische Forschung*, 11, 1984, p. 257-354.

SENENSIS, Sixtus, *Bibliotheca sancta*, Lugduni, Sumpt Sib. a Porta, 1593.

SENSI, Mario, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Rome, Istituto storico dei cappuccini, 1985.

—, *Dal movimento eremitico alla regolare osservanza francescana: l'opera di fra Paoluccio Trinci*, Assise, Edizioni Proziuncola, 1992.

— « Alfonso Pecha e l'eremitismo italiano di fine secolo XIV », *Rivista di Storia della chiesa in Italia*, 47, 1993, 51-80.

—, *Storie di bizzocche tra Umbria e Marche*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.

— (dir.), *Itinerari del sacro in Umbria*, Florence, Octavo, 1998.

—, « Foligno all'incrocio delle strade », dans Jacques DALARUN (dir.), *Angèle de Foligno. Le Dossier*, Rome, École française de Rome, 1999, p. 267-292.

SICARD, Patrice, « De la liquéfaction à la défaillance : pour un vocabulaire mystique au XIIe siècle », *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2013, p. 447-483.

SIMONCINI, Stefano, « Fra Michele da Calci tra Angelo Clareno e Michele da Cesena », *Franciscana*, 8, 2006, p. 119-185.

SOUTHERN, Richard W., *The Making of the Middle Ages*, Londres, Hutchinson's University Library, 1953.

STOCK, Brian, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

—, *Augustine the Reader: Meditation, Self-knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge (MA), Press of Harvard University Press, 1996.

—, *Bibliothèques intérieures*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

SUITNER, Franco, *Iacopone da Todi, Poesia, mistica, rivolta nell'Italia del medioevo*, Roma, Donzelli, 1999.

TESCIONE, Giuseppe, « Note storiche sull'Abbazia di S. Pietro ad Montes presso Caserta », *Monastica: studia monastica commentarium ad rem monasticam historice investigandam*, 7, 1987, p. 67-121.

TOCCO, Felice, *Studi francescani*, Napoli, Perella, 1909.

—, « L'eresia dei fraticelli e una lettera inedita del beato Giovanni dalle Celle », dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filosofiche sec. V-XV*, 1906, p. 109-168.

TOGNETTI, Giampaolo, « I fraticelli, il principio di povertà e i secolari », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 90, 1982-1983, p. 77-145.

TRITHEMIUS, Johannes, *De scriptoibus ecclesiasticis collectanea*, Paris, B. Rembolt, 1512.

Ubertino da Casale: atti del XLI Convegno internazionale : Assisi, 18-20 ottobre 2013, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2014.

VAN ENGEN, John, « Multiple Options : The World of the Fifteenth-Century Church », *Church History*, 77/2, 2008, p. 257-284.

VAN 'T SPIJKER, Ineke, *Fictions of the Inner Life : Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Turnhout, Brepols, 2004.

VARALDA, Paolo, « Prime indagini sulla tradizione manoscritta della versione climachea di Ambrogio Traversari », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 38, 2002, 107-144.

VAUCHEZ, André, « La place de la pauvreté dans les documents hagiographiques à l'époque des Spirituels », dans IDEM, *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1980, p. 39-55.

—, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1988.

—, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle) Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, École Française de Rome, 1991. pp. 161-172.

— (dir.), *Ermîtes de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*, Rome, École française de Rome, 2003.

—, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009.

— (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Seuil, 2012

VITALI, Dario, « La teologia di Chiara di Montefalco », dans Enrico MENESTO (dir.), *Chiara da Montefalco, monaca agostiniana (1268-1308) nel contesto socio-religioso femminile dei secoli XIII-XIV : atti del Congresso Internazionale in Occasione del VII Centenario della Morte di Chiara da Montefalco (1308 - 2008) ; Montefalco, Spoleto, 25 - 27 settembre 2008*, Spolète, Fondazione CISAM, 2009, p. 1-26

VON AUW, Lydia, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979.

WAGNER, Karen, « 'Cum aliquis venerit ad sacerdotem' : Penitential Experience in the Central Middle Ages », dans Abigail FIREY (dir.), *A New History of Penance*, Leiden, Brill, 2008, p. 201-218.

WATSON, Nicholas, « Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England : Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arendel's Constitutions of 1409 », *Speculum*, 70, 4, 1995, p. 822-865.

WESJOHANN, Achim, « *Simplicitas* als franziskanisches Ideal und der Prozess der Institutionalisierung des Minoritenordens », dans Gert MELVILLE et Jörg OBERSTE (dir.), *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster, LIT Verlag, 1999, p. 107-167.

WILMART, André, *Auteurs spirituels et textes dévots au Moyen Âge latin : études d'histoire littéraire*, Paris, Études augustiniennes, 1971 [1932].

2.5 Sur l'histoire de l'Italie médiévale et la culture urbaine

ARTIFONI, Enrico, « Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano », *Quaderni medievali*, 35, 1993 p. 57-78.

—, « I governi di 'popolo' e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII », *Reti Medievali Rivista*, 4, 2003, disponible en ligne : <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/4540/5084>, (consulté le 17 août 2018).

AUERBACH, Erich, *Le haut langage : langage littéraire et public dans l'Antiquité latine tardive et au Moyen Âge*, Paris, Belin, 2004, p. 233. [Bern, 1958].

BALOT, Ryan, « Aristotle's Critique of Phaleas : Justice, Equality, and Pleonexia », *Hermes*, 129/1, 2001, p. 32-44.

BECKER, Marvin B., « Florentine Politics and the Diffusion of Heresy in the Trecento : A Socioeconomic Inquiry », *Speculum*, 34, 1, 1959, p. 60-75.

BENVENUTI PAPI, Anna, *'In castro poenitentiae'. Santità e Società femminile nell'Italia medievale*, Rome, Herder editrice, 1990.

BISCARO, Gerolamo, « Inquisitori ed eretici a Firenze (1319-1334) », *Studi medievali. Nuova Serie*, 2, 1929, p. 347-375; 3, 1930, 266-287; et 6, 1933, p. 161-207.

BLYTHE, James M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

BOUCHERON, Patrick, *Conjurer la peur : Sienne, 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, Seuil, 2013.

BRIGUGLIA, Gianluca, *Marsilio da Padova*, Rome, Carocci, 2013.

BRILLI, Elisa, *Firenze e il profeta : Dante fra teologia e politica*, Rome, Carocci, 2012.

CARROCI, Sandro, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel duecento e nel primo trecento*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1993.

CARRON, Delphine, « Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante (1293-1302) », *Reti medievali*, 18/1, 2017, p. 443-471.

—, « Unde dominium exordium habuit. Origine et légitimation du pouvoir politique chez Ptolémée de Lucques », dans Celia LOPEZ ALCALDE, Josep PUIG MONTADA et Pedro ROCHE ARNAS (dir.), *Legitimation of political power in medieval thought: acts of the XIX annual colloquium of the Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, Alcalá, 18th-20th september 2013*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 101-118.

CHEVENAL, Francis, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559 : Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, Munich, Fink Verlag, 1995.

COCCIA, Emanuele et Sylvain PIRON, « Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », *Revue de Synthèse*, 129 /4, 2008, p. 549-586.

COLLINS, Amanda, *Greater than Emperor. Cola di Rienzo (ca. 1313-54) and the World of Fourteenth-Century Rome*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002.

CONSIGLIA DE MATTEIS, Maria, *La teologia politica comunale di Remigio de' Girolami*, Bologna, Pàtron, 1977.

CORSI, Dinora, « Firenze 1300-1350 : 'non conformismo' religioso e organizzazione inquisitoriale », *Annali di istituto di Storia*, 1, 1979, 29-61.

D'ALATRI, Mariano, « L'inquisizione a Firenze negli anni 1344/1346 da un'istruttoria contro Pietro da L'Aquila », dans *Miscellanea Melchor de Pobladora*, Rome, Istituto Storico dei Frati Minori Cappuccini, 1964, p. 225-249.

DAMERON, George W., *Florence and its Church in the Age of Dante*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005.

DAVIDSOHN, Robert, *Storia di Firenze*, vol. 4, Florence, Sansoni, 1981 [Berlin, 1927].

DESSI, Rosa Maria, « Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine », dans EADEM (dir.), *Prêcher la paix et discipliner la société : Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 245-278.

—, « 'Diligite iustitiam vos qui indicatis terram' (Sagesse I,1). Sermons et discours sur la justice dans l'Italie urbaine (XII^e-XV^e siècle) », *Rivista internazionale di diritto comune*, 18, 2007, p.197-230.

—, *Les spectres du Bon Gouvernement*, Paris, Presses universitaires de France, 2017.

DE STEFANO, Antonio, « Le origini dei frati gaudenti », *Archivum romanicum*, 10, 1926, p. 305-350.

DE VINCENTIIS, Amadeo, « Le signorie angioine a Firenze. Storiografia e prospettive », *Reti medievali*, 2/2, 2001, disponible en ligne : <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/4584>, (consulté le 11 juin 2018).

—, « Politica, memoria e oblio a Firenze nel XIV secolo. La tradizione documentaria della signoria del duca d'Atene », *Archivio storico italiano*, 161, 2003, p. 209-248.

—, « L'ultima signoria. Firenze, il duca d'Atene come episodio di storia locale : una rimozione storiografica », dans Andrea ZORZI (dir.), *Le signorie cittadine in Toscana : esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII-XV)*, Rome, Viella, 2013, p. 83-120.

DOLCINI, Carlo, « Nuove ipotesi e scoperte su Dante, Marsilio e Michele da Cesena. Il nodo degli anni 1324 e 1330 », dans *Etica e politica : le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento : atti del XXVI. Convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1998*, Spolete, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1999, p. 281-297.

DONATI, Pier Paolo, *Taddeo Gaddi*, Florence, Sadea Sansoni, 1966.

GARDNER, Julian, « The decoration of the Baroncelli chapel in S. Croce », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 34, 1971, p. 89-114.

GAZZINI, Marina, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologne, Clueb, 2006.

GEHL, Paul, *A Moral Art : Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

GENNARO, Clara, « Mercanti e bovattieri nella Roma della seconda metà del Trecento (da una ricerca su registri notarili) », *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo*, 78, 1967, p. 157-203.

GUALTIERI, Piero, « Les pratiques institutionnelles de la République florentine », *Revue française de science politique*, 64/6, 2014, p. 1109-1121.

—, *Il comune di Firenze tra due e trecento. Partecipazione politica e assetto istituzionale*, Florence, Leo S. Olschki, 2009.

HENDERSON, John, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

HOUSLEY, Norman, *The Italian Crusades : The Papal Angevin Alliance and the Crusades against Christian Lay Power*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

HUNT, Edwin S., *The Medieval Super-Compagnies. A Study of the Peruzzi Company of Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

LADIS, Andrew, *Taddeo Gaddi Critical reappraisal and catalogue raisonné*, Columbia-London, University of Missouri Press, 1982.

IMBACH, Ruedi et Catherine KOENIG-PRALONG, *Le défi laïque*, Paris, Vrin, 2013.

KANTOROWICZ, Ernst, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989 [Princeton, 1957].

KLAPISCH-ZUBER, Christiane, *Retour à la Cité. Les magnats de Florence (1340-1440)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

—, *Le voleur de paradis : le bon larron dans l'art et la société (XIVe-XVIe siècles)*, Paris, Alma, 2015.

KOSELLECK, Reinhart, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990. [Berlin, 1979].

LABBE, Thomas, *Les catastrophes naturelles au Moyen Âge*, Paris, CNRS Éditions, 2017.

LAMBERTINI, Roberto, « Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento », dans *Etica e politica : le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento : atti del XXVI Convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1998*, Spoète, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1999, p. 233-277.

MAIRE-VIGUEUR, Jean-Claude, *L'autre Rome. Une histoire des Romains à l'époque communale (XII^e-XIV^e siècle)*, Paris, Tallandier, 2010.

MAZZONI, Vieri, *Accusare e proscrivere il nemico politico. Legislazione antighibellina e persecuzione giudiziaria a Firenze 1347-1378*, Pisa, Pacini, 2010.

MEISS, Millard, *The Great Age of Fresco. Discoveries, Recoveries, and Survivals*, New York, G. Braziller in association with the Metropolitan Museum of Art, 1970.

MODIGLIANI, Anna et Andreas REHBERG, *Cola di Rienzo e il Comune di Roma, t. 1, Clientele e fazioni nell'azione politica di Cola di Rienzo*, Rome, RR Inedita, 2004.

MONTAGU, Gerald, « Roman Law and the Emperor. The Rationale of 'Written Reason' in Some Consilia of Oldradus da Ponte », *History of Political Thought*, 15, 1994, p. 1-55.

MUSTO, Ronald G., *Apocalypse in Rome Cola di Rienzo and the Politics of the New Age*, Berkeley, University of California Press, 2003.

NAJEMY, John M., *A History of Florence 1200-1575*, Maiden, Blackwell, 2006.

NERI, Laura, « Culture et politique à Sienne au début du XIV^e siècle : le Statut en langue vulgaire de 1309-1310 », *Medievales*, 22-23, 1992, p. 207-221.

PASSERINI, Luigi, *Genealogia e storia della famiglia Corsini*, Florence, 1858.

PIUR, Paul, *Cola di Rienzo: Darstellung seines Lebens und seines Geistes*, Vienne, L.W. Seidel & Sohn, 1931.

RAVE, August, *Christiformitas : Studien zur franziskanischen Ikonographie des florentiner Trecento am Beispiel des ehemaligen Sakristeischrankzyklus von Taddeo Gaddi in Santa Croce*, Worms, Wernersche Verlagsgesellschaft, 1984.

RICHA, Guiseppe, *Notizie storiche delle chiese fiorentine divise ne' suoi quartieri*, vol. 9, Florence, 1761.

RUPP, Teresa, « Damnation, Individual, and Community in Remigio dei Girolami's *De Bono Communi* », *History of Political Thought*, 21, 2000, p. 217-236.

SANSOVINO, Francesco, *Origine e fatti delle Famiglie illustri d'Italia*, Venice, 1582.

SEGRE, Cesare (dir.), *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1953.

—, *Lingua, stile e società : studi sulla storia della prosa italiana*, Milano, Feltrinelli, 1963.

SEIBT, Gustav, « La rivoluzione di Cola di Rienzo. Un progetto per la salvezza del mondo », dans Gabriele SCALESSA (dir.), *Cola di Rienzo : dalla storia al mito*, Rome, Il Cubo, 2009, p. 15-28.

SMART, Alastair, « Taddeo Gaddi, Orcagna, and the Eclipses of 1333 and 1339 », dans Irving LAVIN et John F. PLUMMER (dir.), *Studies in late medieval and Renaissance painting in honor of Millard Meiss*, vol. 1, New York, New York University Press, 1977, p. 403-141.

SOMERSET, Fiona et Nicholas WATSON (dir.), *The Vulgar Tongue : Medieval and Post Medieval Vernacularity*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2003.

SONNAY, Philippe, « La politique artistique de Cola di Rienzo (1313-1354) », *Revue de l'art*, 55, 1982, p. 35-43.

TANZINI, Lorenzo, *Il Governo delle leggi. Pratiche istituzionali a Firenze dalla fine del Duecento all'inizio del Quattrocento*, Florence, Edifir, 2007.

THOMPSON, Augustine, *Cities of God : The Religion of the Italian Communes 1125-1325*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2005.

TREXLER, Richard, *Synodal law in Florence and Fiesole 1306-1518*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1971.

—, « Le célibat à la fin du Moyen Âge : les religieuses de Florence », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 6, 1972, p. 1329-1350.

VITALE, Francesco Antonio, *Storia diplomatica de' Senatori di Roma dalla decadenza dell'Imperio Romano fino a nostri tempi con una serie di monete senatorie*, vol. 1, Rome, 1791.

WITT, Ronald G., « *In the Footsteps of the Ancients* » : *the Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden, Brill, 2000.

ZORZI, Andrea, « L'angoscia delle repubbliche. Il 'timor' nell'Italia comunale degli anni trenta del Trecento », dans Andrea GAMBERINI, Jean-Philippe GENET et Andrea ZORZI (dir.), *The Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, Rome, Viella, 2011, p. 287-324.

— (dir.), *Le signorie cittadine in Toscana : esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII-XV)*, Rome, Viella, 2013.

2.6 Sur l'histoire de la prédication et de l'exégèse médiévale

AUERBACH, Erich, *Figura*, Paris, Belin, 1993 [1938].

BATAILLON, Louis-Jacques, « Approaches to the study of medieval sermons », *Leeds Studies in English*, 11, 1980, p. 19-35.

—, « De la *lectio* à la *praedicatio*. Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle », *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, 70, 1986, p. 559-75.

BERIOU, Nicole, « La Madeleine dans les sermons parisiens du XIII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 104.1, 1992, p. 269-340.

—, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, 2 tomes, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998.

—, Gérard BILLON, Gilbert DAHAN et Sever J. VOICU (dir.), *Les mages et les bergers*, Paris, Cerf, 2000.

— et Franco MORENZONI (dir.), *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2008.

BERLIOZ, Jacques et Jacques LE GOFF, avec la collaboration d'Anita GUERREAU-JALABERT, « Anthropologie et histoire », dans *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Paris, Seuil, 1991, p. 269-304.

BOLZONI, Lina, *La rete delle immagini predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Turin, Einaudi, 2002.

BUC, Philippe, « 'Vox clamantis in deserto'? Pierre le Chantre et la prédication laïque », *Revue Mabillon*, 4, 1993, p. 5-47.

BURTON, Pierre-André, « Un art de lire les Écritures selon Aelred de Rievaulx. Principes herméneutiques : transposition et fragmentation », *Collectanea cisterciensia*, 73, 2011, 244-278.

CARRUTHERS, Leo, « The Word Made Flesh : Preaching and Community from the Apostolic to the Late Middle Ages », dans Georgiana DONAVIN (dir.), *Speculum Sermonis: Interdisciplinary Reflections on the Medieval Sermon*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 3-27.

CARRUTHERS, Mary, *The Book of Memory : A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

—, *The Craft of Thought : Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge, Cambridge university press, 1998.

— (dir.), *Rhetoric beyond Words : Delight and Persuasion of the Arts of the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

CORBARI, Eliana, *Vernacular theology : Dominican sermons and audience in late medieval Italy*, Berlin, De Gruyter, 2013.

DAHAN, Gilbert, *Lire la Bible au Moyen-Age : Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2009.

—, « Exégèse et prédication au Moyen Âge. Hommage au P. Louis-Jacques Bataillon, o.p. », *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, 92, 2011, p. 557-579.

—, « Tradition patristique, autorité et progrès dans l'exégèse médiévale », dans Rainer BERNDT et Michel FÉDOU (dir.), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge : le devenir de la tradition ecclésiale*, Tome 1, Münster, Aschendorff, 2013, p. 349-368.

D'AVRAY, David L., *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

DELCORNO, Carlo, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Florence, L. S. Olschki, 1975.

—, « The Language of Preachers: Between Latin and Vernacular », *The Italianist*, 15, 1995, p. 48-66.

DE LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, 4 volumes, Paris, Aubier, 1959.

DESSI, Rosa Maria, « Prière, chant et prédication. À propos de la *lauda* : de François d'Assise à Machiavel », dans Jean-François COTTIER (dir.), *La prière en latin, de*

l'Antiquité à la Renaissance : formes, évolutions, significations, Turnhout, Brepols, 2006, p. 246-270.

ESMEIJER, Anna C., *Divina Quaternitas : A Preliminary Study in the Method and Application of Visual Exegesis*, Amsterdam, Gorcum, 1978.

HEIMANN-SEELBACH, Sabine, *Ars und scientia : Genese, Überlieferung und Funktionen der mnemotechnischen Traktatliteratur im 15. Jahrhundert; mit Edition und Untersuchung dreier deutscher Traktate und ihrer lateinischen Vorlagen*, Tübingen, Niemeyer, 2000.

HOLDSWORTH, Christopher John, « Were the Sermons of St. Bernard on The Song of Songs ever preached? », dans Carolyn MUESSIG (dir.), *Medieval Monastic Preaching*, 1998, Leiden, Brill, p. 295-318.

IANNELLA, Cecilia, « La paix dans la prédication de Giordano de Pise (vers 1260-1310) », dans Rosa Maria DESSI (Dir.), *Prêcher la paix et discipliner la société : Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 367-382.

JANSEN, Katherine Ludwig, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

KAEPPELI, Thomas, *Le procès contre Thomas Waleys*, Rome, Istituto domenicano storico, 1936.

KIENZLE, Beverly M. (dir.), *The Sermon*, Turnhout, Brepols, 2000.

LAUWERS, Michel, « Praedication - Exhortatio. L'Église, la réforme et les laïcs (XI^e-XIII^e siècles) », dans *Idem* et Rosa Maria DESSI (dir.), *La parole du prédicateur, V^e-XV^e siècle*, Nice, Centre d'études médiévales de Nice, 1997, p. 187-232.

MASSON, Xavier, *Une voix dominicaine dans la cité. Le comportement exemplaire du chrétien dans l'Italie du Trecento d'après le recueil de sermons de Nicoluccio di Ascoli*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

MOHRMANN, Christine, « Praedicare, tractare, sermo, Essai sur la terminologie de la prédication chrétienne », *La Maison- Dieu*, 39, 1954, p. 97-107.

MORENZONI, Franco, « Les prédicateurs et leurs langues à la fin du Moyen Âge », dans Peter VON MOOS (dir.), *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jahrhundert). / Entre Babel et Pentecôte. Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIIIe-XVIe siècle)*, Münster, Lit Verlag, 2008, p. 501-517.

MUESSIG, Carolyn, « Sermon, Preacher, and society in the Middle Ages », *Journal of Medieval History*, 28, 2002, p. 73-91.

MURPHY James J., *Rhetoric in the Middle Ages : A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1981.

—, « Topos and figura : Historical Cause and Effect ? », dans Geoffrey L. BURSILL-HALL, Sten EBBESEN, Ernst F. K. KOERNER (dir.), *De ortu grammaticae. Studies in Medieval Grammar and Linguistic Theory in Memory of Jan Pinborg*, Amsterdam, John Benjamins, 1990, p. 239-253.

POIREL, Dominique, « *Prudens lector*. La pratique des livres et de la lecture selon Hugues de Saint-Victor », *Cahiers de recherches médiévales*, 17, 2009, 209-226.

—, « Lire l'univers visible : le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95/2, 2011, p. 363-382.

SICARD, Patrice, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, Brepols, 1993.

SMALLEY, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre-Dame, University of Notre Dame Press, 1964 [1941].

THOMPSON, Augustine, « From texts to preaching : retrieving the medieval sermon as an event », dans Carolyn MUESSIG (dir.), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2002, p. 13-40.

YATES, Frances A., *The Art of Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.

ZERFASS, Rudolf, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1974.

ZINK, Michel, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Honoré Champion, 1976.

2.7 Sur l'histoire et la théorie des émotions

BARTHES, Roland, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, 8, 1966, p. 1-27.

BOQUET, Damien, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005.

— et Piroska NAGY (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 2009.

—, « Des racines de l'émotion : les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle », dans IDEM et Piroska NAGY (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 163-186.

— et Piroska NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015.

BOUREAU, Alain, « Un sujet agité. L'émergence des passions de l'âme au XIII^e siècle », dans Damien BOQUET et Piroska NAGY (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 2009.

CASAGRANDE, Carla, « Motions of the Heart and Sins. The 'Specchio de' peccati' by Domenico Cavalca O.P. », dans Richard Newhauser (dir.), *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005, p. 128-144.

—, « *Sermon affectuosus*. Passions et éloquence chrétienne », dans Peter VON MOOS (dir.), *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jahrhundert). / Entre Babel et Pentecôte. Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIIIe-XVIe siècle)*, Münster, Lit Verlag, 2008, p. 519-532.

—, « Le emozioni e il sacramento della penitenza », dans Manlio SODI et Renata SALVARANI (dir.), *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzeria Apostolica*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 213-231.

CASAGRANDE, Carla et Silvana VECCHIO, *I peccati della lingua : disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.

—, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Florence, SIMEL - Edizioni del Galluzzo, 2015.

DEONNA, Julien A. et Fabrice TERONI, *Qu'est-ce qu'une émotion ?*, Paris, Vrin, 2008.

DIXON, Thomas, *From Passions to Emotions : The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

KASTER, Robert A., *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

- KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient & Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- LEYS Ruth, « The Turn to Affect : A Critique », *Critical Inquiry*, 37, 3, 2011, p. 434-472.
- MASSUMI, Brian, *The Politics of Affect*, New York, Polity Press, 2015.
- MCNAMER, Sarah, *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.
- MEAD, Margaret (dir.), *The Study of Culture at a Distance*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- NAGY, Piroska, *Le don des larmes au Moyen Âge : Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.
- PLAMPER, Jan, *The History of Emotions. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 12 [München, 2012].
- REDDY, William M., « Against Constructionism : The Historical Ethnography of Emotions », *Current Anthropology*, 38, 3, 1997, p. 327-351.
- , *The Navigation of Feeling : A Framework for the History of Emotions*, New York, Cambridge University Press, 2001.
- RIME, Bernard, *Le partage social des émotions*, Paris, Presses universitaires de France, 2009 [2005].
- ROSENWEIN, Barbara H., « Worrying about Emotions in History », *The American Historical Review*, 107/3, 2002, p. 821-845.
- , *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.
- , *Generations of Feeling : A History of Emotions, 600-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- SCHERER Klaus R., Angela SCHORR et Tom JOHNSTONE (dir.), *Appraisal Processes in Emotion : Theory, Methods, Research*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- SCHNELL, Rüdiger, *Haben Gefühle eine Geschichte? Aporien einer ,History of emotions'*, 2 volumes, Göttingen, V&R unipress, 2015.

SCHRAMA, Martijn, « Theologia Affectiva. Traces of Monastic Theology in the Theological Prolegomena of Giles of Rome », *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie*, 57, 1996, p. 381-404.

SCHANK, Roger C. et Robert P. ABELSON, *Scripts, Plans, Goals and Understanding : an Inquiry into Human Knowledge Structures*, Hillsdale, Erlbaum, 1977.

SHERIDAN, Mark, « The controversy over apatheia : Cassian's Sources and his Use of them », *Studia Monastica*, 39, 1997, p. 287-310.

SORABJI, Richard, *Emotion and Peace of Mind : From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

TOMKINS, Silvan S., « Script Theory : Differential Magnification of Affects », *Nebraska Symposium on Motivation*, 26, 1978, p. 201-236.