

RÉSUMÉS

Francesco PANARELLI, *La cultura dei monaci del Regno di Napoli*, p. 9-21.

Dopo una rapidissima premessa sullo stato della ricerca sul monachesimo benedettino nel basso Medioevo, verrà presa in considerazione solo una parte limitata degli istituti della grande famiglia benedettina presenti sul territorio del Regno angioino di Napoli. In particolare l'attenzione si fermerà essenzialmente su alcune congregazioni che nel corso dell'età angioina conobbero la loro massima fioritura, quali quella dei Celestini e quella dei Verginiani, senza tralasciare qualche riferimento anche a Cava e Montecassino. Per le due prime congregazioni è infatti ben noto il successo tanto sul piano religioso-devozionale, con la promozione di un monachesimo a tinte eremitiche e di rigorosa disciplina, di pratiche devote connesse al pellegrinaggio, quanto sul piano politico grazie ai rapporti – specie per i Verginiani, sui quali verterà la parte più analitica della relazione – molto stretti con la famiglia regnante. La documentazione esistente consente di ricostruire con relativa precisione il profilo delle vicende patrimoniali, ma non è neanche muta riguardo altri aspetti della vita monastica. Si cercherà di chiarire il senso della affermata estraneità del mondo verginiano dai circuiti della cultura universitaria; di fornire ulteriori elementi riguardo la natura della formazione culturale degli stessi monaci, che non avveniva sempre e totalmente all'interno del monastero; di arricchire il quadro delle notizie riguardo la composizione della bibliotheca monastica, andata in massima parte dispersa nella sua componente medievale. L'interrogativo finale al quale non ci si può sottrarre è quello di spiegare come si possa conciliare la relativa povertà – emergente dalle fonti disponibili – delle iniziative di tipo culturale con la ricchezza patrimoniale, la elevatezza delle relazioni politico-istituzionali, la fortuna devozionale tra tutti i livelli della popolazione.

Sarolta HOMONNAI, *La culture des bénédictins hongrois au XIV^e siècle*, p. 23-33.

Les bénédictins ont été l'ordre religieux le plus significatif de la Hongrie jusqu'au milieu du XIII^e siècle, mais leur déclin moral a commencé dès la deuxième moitié du siècle, créant des difficultés graves à l'intérieur de l'ordre. Les symptômes en sont les problèmes disciplinaires, l'adoption d'habitudes séculières, et l'éloignement de la règle. La cause de la décadence est que la

religiosité représentée par les bénédictins ne répondait plus aux exigences de la société, et il en va de même du niveau de leur culture. Les exigences de formation intellectuelle des membres de la société laïque transcendaient les possibilités données par les bénédictins. Cet ordre religieux n'attirait plus les jeunes qui voulaient vivre suivant les idéaux monastiques, mais qui cherchaient aussi à étudier afin d'obtenir un meilleur niveau intellectuel. Les chapitres et les ordres mendiants étaient beaucoup plus attirants pour la satisfaction des exigences intellectuelles du temps. Le précipice s'est ainsi élargi entre la culture des bénédictins et les exigences culturelles et la culture même de l'élite intellectuelle.

Seuls l'écriture, la lecture, la grammaire et le chant étaient enseignés par les bénédictins dans les écoles des monastères en Hongrie au XIV^e siècle. On ne peut percevoir qu'un changement subtil dans ce domaine par rapport à la situation du XII^e siècle. De surcroît, on ne peut pas tenir pour certain qu'une école fonctionnait dans tout monastère au XIV^e siècle. Le fonctionnement et le niveau d'une école se définit aussi par la culture livresque. Or les bibliothèques des bénédictins hongrois restaient archaïques par rapport aux collections de livres des chapitres de chanoines, en matière de contenu comme pour le nombre de volumes. Au XII^e siècle, les moines représentaient une culture écrite d'un niveau élevé répondant aux exigences de la Hongrie, mais cette qualité moderne disparaît déjà au XIV^e siècle.

Les diplômes rédigés par les moines – dans le cadre de leur activité de *loca credibilia* – afin de garantir un droit renseigné sur leur culture écrite au XIV^e siècle. Or pour la rédaction de ces diplômes, il était seulement nécessaire de savoir écrire et de maîtriser le latin ainsi que les coutumes.

Il semble donc que la culture des bénédictins hongrois s'est figée à son niveau du XII^e siècle, la formation intellectuelle des moines hongrois du XIV^e siècle restant équivalente à la culture d'un curé de village. Cependant les monuments architecturaux du XIV^e siècle témoignent d'une exigence artistique et de l'œuvre de maîtres hautement qualifiés. Les sculptures funéraires des abbés sont ainsi dignes d'attention.

Le pape Benoît XII a essayé de remédier au manque de culture des bénédictins. Il a promulgué la bulle *Benedictina* en 1336, applicable à l'ensemble de l'ordre. La disposition papale est arrivée en Hongrie en 1337. Cette bulle ordonnait à tout monastère d'envoyer un moine pour vingt membres à l'université en vue d'étudier la théologie ou le droit canonique. Cependant on ne connaît aucun moine hongrois qui aurait étudié dans une université à l'étranger ou en Hongrie au XIV^e siècle, bien qu'une université éphémère avait été fondée par le roi Louis le Grand à Pécs en 1367, et une autre par le pape Boniface IX à Óbuda en 1395. Mais c'est seulement pour le XV^e siècle que nous avons des renseignements relatifs aux bénédictins hongrois étudiant à l'université.

La décadence culturelle est évidente en Hongrie au XIV^e siècle. Les bénédictins, fidèles à la Règle de saint Benoît, considéraient que leur mission la plus importante restait l'exercice de la vie liturgique collective, fondée sur l'expérience de la stabilité.

Gábor SARBAK, *La formation intellectuelle des Ermites de Saint-Paul en Hongrie à l'époque angevine*, p. 35-46.

L'Ordre des ermites de Saint-Paul, fondé en Hongrie au XIII^e siècle sous le vocable du premier ermite, n'a pris ses caractères propres qu'à l'époque angevine; ils perdureront jusqu'à l'occupation ottomane, connaissant une dernière période d'épanouissement au XVIII^e siècle (après les décrets de Joseph II dissolvant la plupart des ordres religieux).

La principale source sur l'évolution de cet ordre à l'époque angevine est l'œuvre du prieur général Grégoire Gyöngyösi, en particulier les *Vitae fratrum* rédigées dans les années 1520. On y voit la genèse de l'Ordre de Saint-Paul. L'apport des chartes diplomatiques et des comptes rendus de fouilles archéologiques est également très précieux. Ils témoignent en particulier des fondations nouvelles du XIV^e siècle, signes de l'essor de l'ordre.

Ces documents montrent que c'est sous les rois angevins que l'ordre se distingua clairement des autres congrégations. Son nom, sa règle (se référant à celle de saint Augustin), sa hiérarchie interne (avec un supérieur général élu et un chapitre) furent alors définitivement établis. Ils obtinrent aussi l'exemption par rapport aux évêques. L'approbation pontificale, tout comme le choix d'un habit monastique propre, contribua à donner son identité à ce nouvel ordre. Il connut une expansion rapide (notamment à Csestochowa, centre actuel de l'ordre).

L'éducation des novices était bien organisée, à l'échelle de chaque vicariat. S'ils ne pouvaient exercer des fonctions d'écriture à usage public, les Ermites de Saint-Paul transcrivaient eux-mêmes les chartes dont ils étaient bénéficiaires, de manière périodique (comme l'indique le texte des *Vitae*). Le choix de la Règle augustinienne, la rédaction de règles propres supposaient aussi un travail intellectuel de la part des dirigeants de l'ordre. On est en droit de penser qu'un *scriptorium* fonctionnait dans le monastère Saint-Laurent près de Buda, de même que dans les centres des vicariats. En décrivant la vie des prieurs généraux de l'ordre, Grégoire Gyöngyösi n'évoque qu'une seule fois la science parmi les vertus de ces prieurs. L'évolution intellectuelle des paulins hongrois à l'époque angevine doit aussi être mise en relation avec un événement majeur pour cet ordre : le transfert des reliques de saint Paul l'ermite de Venise jusqu'à Buda en 1381. Un ermite hongrois anonyme a rapporté le déroulement de cette *translatio* et de l'*officium* correspondant, y compris les chants. C'est bien la preuve de l'importance de l'événement pour la conscience de l'ordre et de son rayonnement dans la société de l'époque.

Marie-Madeleine DE CEVINS, *La formation du clergé paroissial en Hongrie sous les rois angevins*, p. 47-78.

Les dernières décennies du XIII^e siècle avaient vu une dégradation de la qualité du clergé en Hongrie, à la fois sur le plan moral et intellectuel, dans un

contexte de crise générale de l'Église. Le règne des Angevins (1301-1395) correspond-il à une amélioration du niveau culturel des clercs auxquels étaient confiées les paroisses du royaume?

Pour le savoir, nous commencerons par examiner l'évolution de la législation ecclésiastique hongroise à cette période. Après un grand silence documentaire couvrant les trois premiers quarts du XIV^e siècle, les exigences en matière de connaissances des futurs prêtres se précisent en effet à la fin du règne de Louis le Grand. Elles ne représentent cependant qu'une timide progression par rapport aux normes formulées à l'époque arpadienne.

Il nous faudra ensuite prendre la mesure de l'originalité des institutions chargées en Hongrie de la formation du clergé paroissial. En l'absence d'université locale, les écoles cathédrales, à leur apogée médiéval au XIV^e siècle, jouaient un rôle majeur dans cet ensemble. Les programmes enseignés ne présentaient, quant à eux, guère de différences par rapport à ceux des écoles de la Chrétienté occidentale, universités comprises; tout juste peut-on remarquer le caractère traditionnel des courants théologiques étudiés dans les écoles cathédrales (d'après le contenu des bibliothèques).

Après avoir rappelé ces données de départ, nous analyserons un à un les différents indices permettant, à partir d'une documentation éparse et discontinue, d'estimer le niveau réel du clergé paroissial hongrois.

Nous tenterons d'apprécier tout d'abord le taux de fréquentation des écoles cathédrales et des universités (étrangères) ainsi que les grades obtenus par les clercs paroissiaux. Point de chiffres cependant, faute de séries documentaires continues; seules les suppliques pontificales (pour les grandes paroisses) et quelques registres municipaux sont exploitables dans cette perspective. Nous serons amenés à constater que la majorité des clercs paroissiaux hongrois n'avaient connu que l'école paroissiale au moment de leur entrée en charge, mais qu'une amélioration semble se dessiner à l'extrême fin du XIV^e siècle.

Nous nous intéresserons ensuite aux lectures de ces clercs, en observant le volume et la composition des bibliothèques paroissiales. D'après les inventaires conservés (malheureusement fragmentaires et tardifs), celles-ci se composaient encore en grande partie d'ouvrages à caractère utilitaire (manuels liturgiques) à l'époque angevine; sauf dans les villes, où les fonds paroissiaux se caractérisent par un certain éclectisme à la fin du siècle.

Enfin, le nombre, la nature et la qualité des écrits produits par les clercs de paroisses (documents juridiques ou ecclésiastiques) fourniront un élément d'appréciation supplémentaire. Bien que les sources de ce type soient encore plus indigentes que les précédentes, nous observerons sans difficulté une très grande différence entre clercs urbains et clercs ruraux de ce point de vue.

Nous tenterons, au terme de cette enquête, de comparer ces résultats (partiels et hypothétiques, il est vrai) avec ceux que l'on connaît pour d'autres régions de la Chrétienté latine à la même période.

Kinga KÖRMENDY, *La formation universitaire des chanoines cathédraux d'Esztergom aux XIV^e et XV^e siècles*, p. 79-87.

En Hongrie, sur la rive droite du Danube s'élève la montagne du Château d'Esztergom. À l'époque de la migration des peuples, l'un des châteaux-forts importants du *limes* romain se trouvait là. C'était le siège de l'administration ecclésiastique hongroise et de l'archevêché d'Esztergom depuis la fondation du royaume chrétien de Hongrie (en l'an 1000) et il le reste même de nos jours. Les chanoines cathédraux assumaient les tâches de l'administration ecclésiastique, ainsi que celles du chapitre. De nombreux chanoines d'Esztergom exerçaient des fonctions (chancelier, ambassadeur, secrétaire du roi) au service de la Cour royale jusqu'en 1526, date du début de la conquête d'une partie du pays par les Ottomans.

Bien que Louis I^{er} le Grand ait fondé une université dans la ville de Pécs en 1367, celle-ci n'a fonctionné que peu de temps, pareillement aux autres universités fondées à la même époque. Étant donné que la Hongrie médiévale n'avait pas d'université, les clercs d'Esztergom ne pouvaient obtenir des grades universitaires et suivre une formation de théologien, de juriste ou de médecin que dans des universités étrangères. Le chapitre assurait à ses membres actuels ou futurs deux possibilités de faire des études supérieures. Les chanoines pouvaient passer trois ans sans interruption à l'étranger – en touchant les fruits de leurs prébendes – en vue de faire des études. Dès la fin du XIV^e siècle, l'un des établissements du chapitre, le *Collegium Christi* (Collège du Christ) permettait à ses membres, en leur procurant une subvention matérielle, de suivre des études à l'étranger. Selon nos sources, la majorité des chanoines d'Esztergom ayant fait des études universitaires était déjà prébendée au chapitre juste après la fin de ces années d'apprentissage. Deux tiers d'entre eux disposaient de grades universitaires.

Pierre PÉGEOT, *La culture des chanoines de Toul à la fin du Moyen Âge. Esquisse d'une enquête*, p. 89-94.

Apprécier le niveau de culture d'une communauté canoniale à la fin du Moyen Âge n'est pas une entreprise aisée, compte tenu de la minceur des sources. Cependant quelques jalons ou approches peuvent être tentés et à cet égard les chanoines cathédraux de Toul fournissent un bon exemple d'une culture de ville «moyenne».

Une première considération d'ensemble conduit à évoquer une culture principalement juridique dans un but pragmatique (offices ecclésiastiques et charges au service de princes laïques), en déclin relatif vers 1500. Une autre considération peut envisager la différence de niveau de formation et de culture en fonction des origines géographiques (Lorrains et étrangers), et en fonction des origines sociales (nobles et roturiers). Quoi qu'il en soit, il n'existe pas une culture uniforme, et il est important de déterminer un niveau de base. Bien sûr, il y a des exceptions qui méritent mention (cf. «Jean Pèlerin Viator»).

Thierry PÉCOUT, *Une technocratie au service d'une théocratie. Culture et formation intellectuelle des évêques de Provence (milieu du XIII^e-milieu du XIV^e siècle)*, p. 95-116.

Depuis les études érudites du chanoine Albanès, les travaux sur l'épiscopat provençal n'ont plus été très nombreux, hormis ceux portant sur la période de la papauté d'Avignon ou sur les épisodes de la réforme grégorienne. La recherche a délaissé le XIII^e siècle. Un article isolé d'Édouard Baratier est pratiquement le seul à soulever les problèmes de recrutement et de formation des évêques, à travers l'étude des processus d'accession à l'épiscopat. Pourtant, entre le début du XIII^e siècle et la fin du règne du roi Robert († 1343), de profondes mutations sont identifiables. L'accroissement de l'emprise pontificale sur les diocèses provençaux dès le début du XIII^e siècle a sans doute favorisé un bouleversement des modes de recrutement et de formation des prélats. S'il convient donc d'évaluer par exemple la place des gradués dans l'épiscopat provençal, il est également nécessaire d'isoler les réseaux et les échanges que ces formations culturelles communes ont su générer. La contrepartie de ces phénomènes est le caractère de plus en plus exogène des carrières épiscopales, le siège provençal ne constituant qu'un moment dans la carrière du prélat. La Provence est en outre dépourvue de centre intellectuel de renom. L'université d'Avignon est de fondation tardive et de médiocre rayonnement, les foyers de la basse vallée du Rhône ayant connu leur heure de gloire au XII^e siècle. Les tentatives pontificales d'implantation de *studia* ne paraissent avoir eu qu'un médiocre résultat. Dès lors, l'affirmation des réseaux de couvents et le recrutement d'évêques procédant d'ordres mendiants sont peut-être tout autant liés au rayonnement de la spiritualité mendicante, qu'aux nécessités d'un recrutement de prélats formés intellectuellement.

Vincent TABBAGH, *Formation et activités intellectuelles des évêques d'Anjou, du Maine et de Provence à la fin du Moyen Âge*, p. 117-137.

Entre 1360 et 1380, 125 évêques ont dirigé l'un des treize diocèses de Provence, celui du Mans ou celui d'Angers. Leur formation dépend de leur statut ecclésiastique, puisque les 27 mendiants ont eu un parcours spécifique dans les *studia* de leur ordre, accentuant leur apprentissage philosophique ou théologique, alors que moines, chanoines réguliers et séculiers sont majoritairement passés par les universités, qui en ont fait des juristes. Quelques-uns n'ont reçu que l'éducation chevaleresque qu'impliquait leur naissance. Au moins 24 d'entre eux possédèrent des livres, de quelques traités juridiques ou manuscrits liturgiques à de véritables collections. Ces lecteurs sont parfois aussi des écrivains, mais aucun n'a laissé une œuvre vraiment marquante. Leur curiosité les porte vers l'histoire et surtout les sciences naturelles, très peu ont été attirés par la littérature païenne antique alors que les Pères latins sont souvent en bonne place dans leurs bibliothèques. Leur activité intellectuelle, lorsqu'ils l'ont développée et qu'on peut la saisir, ne se rattache pas à une réflexion pastorale,

largement inexistante, sauf chez les mendiants et dans la seule dimension de prédication. La dignité épiscopale ne semble pas, en tant que telle, leur imposer de responsabilités particulières dans ce domaine.

Isabelle HEULLANT-DONAT, *Les livres dans les dépouilles des prélats d'Italie du Sud au XIV^e siècle*, p. 139-159.

L'exercice du droit de dépouille par les papes d'Avignon leur a permis de s'approprier une bonne partie des richesses ecclésiastiques au cours du XIV^e siècle, notamment les livres. Daniel Williman a publié en 1980 tous les inventaires et mentions de livres concernant des prélats non français : les possesseurs du Royaume de Naples sont l'objet de cette communication. D'après cette source, entre 1319 et 1378, quelques vingt-sept ecclésiastiques (évêques et archevêques, dont certains furent membres d'ordres religieux) ont laissé à leur mort entre 3 et 70 ouvrages, dont les enquêteurs délégués par la papauté ont parfois donné un état précis. Le but de cette étude, qui s'ouvre sur les difficultés soulevées par la géographie ecclésiastique de l'Italie méridionale durant la période considérée, est d'examiner la nature et l'importance des collections, afin de mettre en évidence les centres d'intérêt des ecclésiastiques méridionaux à l'époque angevine. On essaiera de faire la part entre les ouvrages ayant appartenu en propre aux ecclésiastiques et ceux qui semblent provenir des collections constituées dans les différentes Églises antérieurement à leur arrivée. Une attention particulière sera portée aux prélats dont on peut identifier la formation, le parcours et l'implication dans les affaires politiques et religieuses de la période considérée. Parmi eux, plusieurs figures importantes ou pittoresques émergent, telle celle de l'archevêque de Bénévent Monaldo Monaldeschi, franciscain originaire d'Orvieto, possesseur de 33 livres, qui fut invité par Jean XXII à se prononcer sur la question de la pauvreté évangélique, tout en étant accusé de simonie et du meurtre du doyen de son chapitre! On relèvera aussi le cas des prélats d'Églises méridionales absents des dépouilles, qui eurent des liens étroits avec Robert d'Anjou et possédèrent des livres. En dernière analyse, on tentera de mettre en évidence l'éventuelle concurrence entre la bibliothèque pontificale et la bibliothèque de Robert d'Anjou, qui se cristallisa, entre autre, autour de la question de l'accaparement des livres des prélats et des Églises méridionales.

Noël COULET, *Trois bibliothèques d'archevêques d'Aix-en-Provence dans la seconde moitié du XIV^e siècle*, p. 161-171.

Les inventaires des bibliothèques de trois archevêques d'Aix du XIV^e siècle nous sont parvenus : ceux d'Armand de Narcès (†1348), Jean Peysson (†1358) et Gérard de Pouzilhac (†1379). Avec plus de 200 titres, la collection de Jean Peysson est une des plus importantes bibliothèques ecclésiastiques connue pour ce temps en France. Les librairies des deux autres prélats, avec environ 79 titres, dépassent largement la moyenne des bibliothèques de ce type. Les livres de droit

civil et de droit canonique tiennent le premier rang dans la bibliothèque de Gérard de Pouzilhac, une collection qui fait peu de place à la théologie et à la liturgie. La librairie d'Armand de Narcès révèle des curiosités plus vastes : les droits l'emportent toujours, mais la doctrine et les Pères sont mieux représentés. La bibliothèque de Jean Peysson est non seulement, la plus riche, mais aussi la plus diverse. La place du droit y est plus modeste et la culture théologique et même philosophique s'y révèle plus vaste.

Donatella NEBBIAI-DALLA GUARDA, *Les livres de l'évêque Guillaume Ribot († 1257) à Saint-Victor de Marseille*, p. 173-184.

En 1251, l'abbaye de Saint-Victor de Marseille accueille l'évêque Guillaume Ribot, démissionnaire du siège de Vence. Ancien fidèle de Raymond Bérenger, Guillaume a possédé une bibliothèque considérable, qu'il lègue à l'abbaye juste avant sa mort, survenue en 1257. Riche d'une quarantaine de volumes, la collection, ici analysée, renvoie l'image d'un ecclésiastique engagé dans les combats idéologiques de son temps – notamment la lutte contre les hérésies – mais qui semble aussi avoir cultivé un vif intérêt pour le patrimoine littéraire et historique provençal.

Jean-Michel MATZ, *La bibliothèque du chapitre cathédral d'Angers d'après l'inventaire de 1472*, p. 185-220.

L'histoire des livres de la cathédrale Saint-Maurice n'a jusqu'à maintenant suscité aucune étude d'ensemble. Les sources ne font pourtant pas défaut puisque sept inventaires de livres sont aujourd'hui conservés (1297, 1391, 1418, 1422, 1467, 1472, 1505). Jusqu'au tournant des XIV^e-XV^e siècles, livres liturgiques et livres d'études ne semblent pas avoir formé un fonds commun tant les volumes relevant de cette seconde catégorie sont rares dans les inventaires du Trésor. Le maître-école Thomas Girou (†1422) fut alors à l'origine de l'organisation d'une bibliothèque de travail dont les premiers temps restent obscurs, notamment pour ce qui regarde l'origine de la plupart des livres.

Mon étude portera uniquement sur cette dernière, à la lumière du seul inventaire conservé de cette part du fonds des livres (Arch. dép. Maine-et-Loire, 16 G 11, f. 188-201v), inventaire dressé en 1472 par le chanoine Jacques Chalery (1465-†1496), un des rares théologiens de formation que comptait le chapitre cathédral à la fin du XV^e siècle. Il révèle une collection conséquente : 143 articles (pour 149 volumes), mais avec un nombre de traités ou d'œuvres nettement plus élevé compte tenu de la proportion des volumes composites rassemblant plusieurs titres.

L'inventaire de 1472 permet d'envisager – avec plus ou moins de précision – les questions que pose habituellement l'histoire d'une bibliothèque : organisation matérielle; typologie et répartition par domaines de la connaissance, où il apparaît que les droits savants représentent plus du tiers de la collection (droit

canon en tête) mais que les ouvrages de piété ou les écrits humanistes en restent absents; état des volumes; manuscrits conservés. Il apparaît ainsi que le contenu de la bibliothèque capitulaire est directement en rapport avec les préoccupations intellectuelles du clergé de la cathédrale et avec l'existence d'une université dans la ville d'Angers; les chanoines ont été des acteurs essentiels de son histoire tout au long des derniers siècle du Moyen Âge en tant qu'étudiants et/ou de régents.

Edit MADAS, *Les bibliothèques des chapitres de Veszprém, de Presbourg et de Zagreb d'après leurs inventaires*, p. 221-230.

Les inventaires des trois bibliothèques étudiées proviennent du XIV^e (Pozsony, Zagreb) et du XV^e (Veszprém, Presbourg/Pozsony, Zagreb) siècle. Comme les bibliothèques de Veszprém et de Pozsony ont été dévastées pendant le XIII^e siècle, la bibliothèque du chapitre de Zagreb est la plus riche et la plus équilibrée des trois. Pour illustrer ces proportions, un tableau comparatif distingue les genres (liturgie, théologie, droit canonique et civil, livres d'école etc.) et indique le nombre de volumes. La proportion importante des livres liturgiques s'explique par les obligations liturgiques. Les livres de droit canon servaient à la juridiction ecclésiastique, aux conciles, etc. À Veszprém aussi, la formation juridique était importante. Les inventaires de Veszprém et de Pozsony expriment clairement l'indifférence que la couche supérieure de l'Église hongroise manifestait envers la théologie comme science. La bibliothèque de Zagreb est la seule où se trouvaient des commentaires des Sentences et des traités théologiques en plus grand nombre, ainsi que d'autres livres universitaires.

Ce n'était pas par achat ou par copie que les bibliothèques capitulaires s'enrichissaient, mais par dons et héritages, venant des évêques et des membres des chapitres. L'origine et la perte des livres sont signalées de temps en temps dans les inventaires.

Concernant l'usage de ces bibliothèques, il subsiste un document important de la bibliothèque de Veszprém : il contient 24 emprunts de livres pour la période 1482-1504. Comme les dignitaires capitulaires avaient des bibliothèques privées, la plupart des emprunteurs étaient des chanoines sans dignité. Ils empruntaient des livres juridiques pour la *praxis* quotidienne, les livres théologiques pour poursuivre leurs études ou des manuels pour l'enseignement à l'école cathédrale.

Marc BORIOSI, *Cultures franciscaines en Provence angevine (v. 1250-v. 1300)*, p. 231-252.

Si les frères Mineurs sont déjà solidement implantés dans le comté de Provence lorsque survient le mariage de Béatrice, fille de Raymond Bérenger V, avec Charles d'Anjou, il n'en demeure pas moins que le rayonnement d'une certaine culture franciscaine est très nettement contemporain de l'arrivée des Angevins.

La figure de proue de ce franciscanisme provençal est incarnée par frère Hugues de Digne qui développe à partir de son couvent d'Hyères un enseignement faisant une large place aux idées joachimites qui seront abondamment reprises par la mouvance spirituelle, notamment dans les couvents du Languedoc, à partir de la fin du XIII^e siècle. Ce pôle joachimite provençal fut décrit dans le détail par le frère Salimbene de Adam de Parme, un franciscain contemporain d'Hugues de Digne qui eut l'occasion par deux fois de séjourner en Provence et d'entendre l'enseignement du maître qui s'adressait tant aux frères qu'aux laïcs de tout niveau et qui rédigea dans la seconde moitié du XIII^e une vaste chronique.

L'enseignement dispensé par frère Hugues ainsi que sa prédication connurent au milieu du XIII^e un succès dont la réalité est parfaitement identifiable dans l'émergence de nouvelles formes de religiosité populaire. Ces mouvements qui apparurent aux marges du monde franciscain, et souvent sous son contrôle notamment en matière d'encadrement intellectuel et pastoral, ce sont les béguines, dont la personnalité symbolique, sainte Douceline, est la propre sœur de frère Hugues, ce sont les frères Sachets... autant de mouvements qui ne purent se mettre en place qu'avec une certaine bienveillance du pouvoir comtal.

À la lumière de ces éléments, l'hypothèse d'une spécificité provençale directement liée au pouvoir angevin peut être avancée, d'autant plus que des liens particuliers semblent unir les Anjou à la mouvance franciscaine, notamment le Tiers-Ordre, comme l'atteste la chronique de Salimbene où la figure de Charles d'Anjou est très présente, mais aussi la correspondance de Pierre-Jean Olivi ou la vie de saint Louis d'Anjou.

Marie BARBU, *La formation universitaire et l'univers culturel de François de Meyronnes*, p. 253-263.

L'exposé cherche à montrer les grands traits traditionnels de la formation intellectuelle de François de Meyronnes, le caractère très conservateur de ses références culturelles, mais le côté novateur lié à la jeune école scotiste.

Le franciscain est né dans le dernier quart du XIII^e siècle, près de Barcelonnette en Provence, ce qui fait de lui un sujet des comtes de Provence, Charles II puis Robert. Il entre dans l'ordre, probablement au couvent de Digne. Après l'année de noviciat, il suit le cursus ordinaire (les arts, la philosophie, la théologie).

Entre 1304 et 1307, de séjour à Paris pour la poursuite des études de théologie, il a dû suivre les cours du maître Jean Duns Scot (vers 1266-1308). De 1308 à 1318, il a dû lire, en tant que bachelier sententiaire, les Sentences du Lombard dans différents *studia* de l'ordre, en France et en Italie, avant de regagner Paris où il reste bachelier sententiaire. C'est à cette époque qu'il a certainement soutenu une question disputée avec le futur Clément VI. Il pratique ainsi les exercices de la formation scolastique.

C'est par une lettre datée de 1323 que le pape Jean XXII demande au chancelier de l'université de Paris de décerner à François de Meyronnes la licence en théologie, en partie grâce à la requête préalable du roi Robert. Ce cursus est remarquable en cela que François de Meyronnes devient maître, après avoir achevé le cours normal des lectures sententiales, mais sans passer officiellement l'examen de la licence.

François de Meyronnes quitte Paris peu après l'accès à la maîtrise, et rejoint la cour pontificale avignonnaise, où il laisse de côté sa profession de maître pour se consacrer à la prédication et au conseil auprès du pape.

Dans ses écrits théologiques et politiques, qui représentent une faible part de ses écrits face aux nombreux sermons, ses références textuelles sont entièrement conformes à la culture scolastique (Augustin, Denys, Grégoire le Grand, les Victorins, Bernard de Clairvaux). Mais François de Meyronnes n'est pas seulement un représentant de l'école scolastique de la seconde génération, il est aussi le représentant de la toute jeune école scotiste.

Anne RELTGEN-TALLON, *L'Italie angevine, laboratoire des études dominicaines? L'enseignement de Thomas d'Aquin à Naples (1272-1273)*, p. 265-275.

Si le Royaume de Naples n'avait fait que donner Thomas d'Aquin à l'Occident chrétien, il aurait déjà puissamment contribué à la formation intellectuelle de son clergé : élevé au Mont-Cassin, puis ayant poursuivi son instruction chez les Prêcheurs de Naples, c'est en effet dans cette Italie méridionale bientôt angevine que s'est forgé le jeune intellect de celui qui devait devenir un jour le Docteur commun de la chrétienté. Mais il y a bien plus : de retour dans sa province d'origine après son premier séjour parisien, c'est sans doute là qu'il mit en chantier sa *Somme théologique*; appelée à devenir la référence majeure de la théologie scolastique, celle-ci fut avant tout conçue comme un instrument de travail à l'usage des lecteurs des couvents dominicains censés enseigner à leurs confrères les connaissances doctrinales indispensables au bon exercice de leur métier de prêcheurs. À la fin de sa vie enfin, Thomas revint encore à Naples pour y fonder, cette fois, une école provinciale de théologie, conçue par le chapitre qui en ordonna la création comme un échelon intermédiaire entre les écoles conventuelles et les grands *studia generalia* afin de parfaire le système d'organisation des études au sein de l'Ordre. Mais en cela la politique des dirigeants dominicains allait également au devant des vœux du roi Charles I^{er} d'Anjou, soucieux de rétablir dans tout son prestige l'université jadis fondée à Naples par Frédéric II et de la doter de la Faculté de théologie qui lui manquait encore. C'est pourquoi il apporta tout son soutien au projet, notamment sur le plan financier, contribuant ainsi de façon majeure à la mise en place d'un système d'études mieux adapté aux besoins de la formation du clergé de son royaume aussi bien qu'à celle des membres d'un ordre religieux international, capable d'étendre ces initiatives novatrices à l'ensemble de la

chrétienté. Cependant, si l'expérience s'avéra un succès sur le plan institutionnel, au point que ce système d'écoles provinciales de théologie fut généralisé à l'ensemble de l'Ordre, au début du XIV^e siècle, les innovations pédagogiques les plus audacieuses du Docteur commun mirent plusieurs siècles avant d'être définitivement adoptées.

Jean-Paul BOYER, *Sapientis est ordinare. La monarchie de Sicile-Naples et Thomas d'Aquin (de Charles I^{er} à Robert)*, p. 277-312.

Appuyée par les dominicains du Royaume de Sicile-Naples, la cour « angevine » voulut faire de Thomas d'Aquin (†1274) un saint en quelque façon officiel du régime. Les preuves de cette ambition sont nombreuses. Elles se trouvent dans les démarches entreprises pour obtenir la canonisation du docteur et dans le dossier réuni à cette fin. Cependant, une place particulière revient à la prédication de Prêcheurs napolitains, du roi Robert (1309-1343) et du logothète Barthélemy de Capoue (†1328).

Par son origine sociale et géographique, Thomas se prêtait à une identification de l'aristocratie du Royaume à sa personne. Mais il s'agissait principalement d'exalter en lui la figure d'un penseur universel, qui avait tout clarifié. Il avait surtout ordonné l'entière société humaine, ainsi que l'expliquait le dominicain Federico Franconi (actif dans les années 1334-1343).

Le pouvoir et la classe dirigeante croyaient gouverner selon la maxime d'origine aristotélicienne : « *Sapientis est ordinare* ». Ils affichaient donc une sagesse et une science inscrites dans la continuité de la culture cléricale. La sanctification du thomisme légitimait leur pensée politique, au sens le plus large. La monarchie et son entourage se réclamaient ouvertement de lui. Concurrément, ils entretenaient des liens privilégiés avec le couvent napolitain de San Domenico Maggiore et son *studium*. Cela était déjà vrai quand Thomas y enseignait.

L'insistance sur la sainteté intellectuelle du Docteur angélique ne suffisait pas à assurer le succès de la nouvelle dévotion auprès des sujets. Sa réussite devenait pourtant une affaire d'intérêt public. On essaya d'associer à l'image du théologien et du philosophe celle, plus traditionnelle, d'un efficace intercesseur, dont se recevaient les miracles les plus divers. Le culte de saint Thomas d'Aquin ne s'enracina pourtant pas comme une pratique populaire.

Hélène MILLET, *La culture des clercs angevins et provençaux envoyés au concile de Pise (1409)*, p. 313-338.

Au concile qui s'est réuni à Pise, en 1409, pour trouver une solution au schisme opposant la papauté de Rome à celle d'Avignon, 500 personnes environ ont été dénombrées, sur lesquelles une vingtaine représentait des institutions appartenant aux territoires angevins : 4 composaient l'ambassade envoyée par Louis II, 2 celle de l'Université d'Angers, 10 avaient été déléguées par le clergé de

Provence, 2 étaient procureurs d'établissements ecclésiastiques d'Anjou et 2 autres procureurs d'établissements provençaux (franciscains et chanoines de Saint-Ruf).

Dans cet ensemble – qu'on peut croire composé de clercs de haut vol –, les docteurs en droit étaient nettement majoritaires, et seuls étaient maîtres en théologie trois franciscains (dont deux évêques) et l'abbé de Toussaint d'Angers. Mais à côté de ces compétences sanctionnées par des grades universitaires, il faut faire une place à l'environnement culturel et professionnel dans lequel ces intellectuels ont évolué. Deux évêques furent d'éminents secrétaires; on a conservé des œuvres oratoire, poétique ou politique de trois autres Pères, parmi lesquels le fameux Honorat Bovet; enfin, les dépositions de deux des six témoins « angevins » au procès fait aux deux papes rivaux durant le concile renseignent sur leurs connaissances en matière de pratiques magiques. Dans cet ensemble, la Provence brille nettement plus que l'Anjou.