HISTOIRE DE L'ÉGLISE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'À NOS JOURS

FONDÉE PAR AUGUSTIN FLICHE & VICTOR MARTIN
DIRIGÉE PAR J.-B. DUROSELLE & EUGÈNE JARRY

14

L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire

(1378-1449)

**

par

E. DELARUELLE
Professeur à l'Institut catholique de Toulouse

E.-R. LABANDE
Professeur à la Faculté des Lettres de Poitiers

Paul OURLIAC
Professeur à la Faculté de Droit de Toulouse

BLOUD & GAY

1964

QUATRIÈME PARTIE

EXPLICATION, ÉLABORATION, DÉFENSE ET PROPAGATION DE LA FOI

© by BLOUD & GAY, 1964

Printed in Belgium

CHAPITRE PREMIER

LES UNIVERSITÉS [1]

Depuis le XIII^e^ siècle, les universités étaient par excellence les institutions chargées dans l'Église du service de la foi; elles sont encore florissantes à la fin du XIV^e^ siècle : cette prospérité est-elle saine ou n'est-elle que routine?

Il est difficile de répondre d'une façon simple à cette question et d'abord de savoir ce qu'est exactement une université, et dans quelle mesure les définitions empruntées au XIII^e^ siècle sont encore valables pour le XIV^e^ et le XV^e^. Les historiens en effet se divisent pour savoir ce qui, aux origines, a été l'élément constitutif de l'université : est-ce l'acte de fondation? et faut-il qu'il comporte le mot *studium generale*? une bulle est-elle nécessaire et donc l'intervention du Saint-Siège, comme si un établissement d'enseignement supérieur fondé par l'empereur, un prince ou une municipalité n'était pas une université? Y a-t-il université dans la mesure où il y a *jus ubique docendi*? et donc aussi un caractère « catholique » et non plus national? Quels privilèges sont de l'essence de l'université? Est-elle une « république de clercs » soumis à la juridiction ecclésiastique? Mais la notion d'université a pu évoluer au cours du Moyen Age. On comprend en tout cas que les chiffres donnés par les divers historiens quand il s'agit de dénombrer les universités en 1378 varient dans des proportions importantes : on peut retenir, mais seulement pour fixer un ordre de grandeur, celui de cinquante-cinq proposé par le Père Denifle pour 1400 [2].

[1] BIBLIOGRAPHIE. — *Textes.* — Stephen D'IRSAY, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours*, t. I, *Moyen Age et Renaissance*, Paris, 1933, p. 15-22, donne une vue d'ensemble de ce qui a été déjà fait, mais n'est plus au courant des problèmes de l'historiographie moderne; on y trouvera cependant les titres de quelques « corpus » qui peuvent avoir un intérêt général; ils seront cités au fur et à mesure.

Travaux. — Dans l'ordre croissant du nombre de pages : René AIGRAIN, *Histoire des universités*, coll. *Que sais-je?*, Paris, 1949; Jacques LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1957; Herbert GRUNDMANN, *Vom Ursprung der Universität im M.A.* dans *Berichte ueber die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Kl.*, CIII, 2, Berlin, 1957; S. D'IRSAY, *op. cit.*, p. 173-255; H. DENIFLE, *Die Enstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, t. I (il n'y a pas de t. II), Berlin, 1885; H. RASHDALL, F. M. POWICKE, A. B. EMDEN, *The universities of Europe in the middle ages*, Oxford, 1936, 3 vol., avec une assez copieuse bibliographie.

Des aspects particuliers ont été étudiés par Pearl KIBRE, *The nations in the mediaeval universities* dans *Mediaeval Acad. of America*, XLIX, Cambridge Massach, 1948; D. E. R. WATT, *University clercks and rolls of petitions for benefices (XIV-XV s.)*, dans *Speculum*, XXXIV, 1959; Marcel FOURNIER, *Histoire de la science du droit en France*, Paris, 1892, 3 vol. (contient une histoire des facultés de droit); R. H. MARTIN, *Travaux récents relatifs à la faculté des arts aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, XXXI, 1935, p. 359-368.

[2] *Op. cit.*, p. 219. Le Père accompagne ce chiffre d'un commentaire très prudent, remarquant par exemple que pour 9 de ces universités nous avons seulement les lettres de fondation. Un

On tiendra compte par ailleurs que ces universités n'ont pas été toutes assurées de la même durée : certaines, fondées... sur le papier, ne verront jamais le jour; d'autres, qui ont commencé à vivre, disparaissent rapidement comme Würzbourg. C'est que leur fondation et leur activité dépendent des causes les plus diverses : il ne faut pas seulement la bonne volonté d'un fondateur; il faut encore que les maîtres pressentis acceptent les conditions de vie matérielle qui leur sont proposées et qu'après eux viennent les étudiants.

§ 1. — Les nouvelles fondations. Les nouvelles facultés de théologie.

La première chose qui frappe l'historien de cette période est que la deuxième moitié du XIVe siècle et la première moitié du XVe voient une vague de fondations comparable à celle du XIIIe siècle. De 1378 à 1449 ont été fondées [1] : en Italie : Ferrare, Turin, Catane; en France : Aix, Dole, Poitiers, Caen, Bordeaux; en Grande-Bretagne : Saint-Andrews; dans la péninsule Ibérique : Lerida; en Allemagne : Erfurt, Heidelberg, Cologne, Wurzbourg, Leipzig, Rostock; dans les Pays-Bas : Louvain; en Hongrie : Budapest.

GÉOGRAPHIE DES FONDATIONS

Le fait essentiel est la multiplication des universités dans l'Empire : c'est que, jusqu'alors, ce pays était resté singulièrement en retard; les seules universités qu'il possédât, avant la date de 1378, étaient celles de Prague et Vienne dont la fondation était toute récente; il y avait donc un vide à remplir. Par contre l'Espagne était depuis longtemps pourvue et les universités existantes y étaient assez bien réparties géographiquement. En France les fondations sont caractérisées par leur portée régionaliste, mieux vaudrait dire nationaliste : elles répondent aux besoins — réels ou de prestige — de véritables États qui prennent conscience de leur rôle et veulent former eux-mêmes leurs « intellectuels » : Caen est une fondation anglaise; Bordeaux est la capitale de la Guyenne anglaise; Dole est dans l'État bourguignon; Poitiers dans le royaume de Bourges qui vient de perdre Paris; Aix dans la Provence. Quant à l'Italie, ces fondations correspondent évidemment au compartimentage politique, à la « Kleinstaaterei » qui la caractérise encore, chaque république voulant pour son compte se suffire.

document essentiel de ce point de vue semble lui avoir échappé et à tous les autres historiens du mouvement universitaire : c'est la liste des universités invitées par Eugène IV au concile de Florence : *Concilium Florentinum*, S. A, *Epistolae*, I, nº 95 (23 septembre 1437); sont énumérées en *Francia :* Paris, Orléans, Angers, Toulouse, Caen *(Aq ensi Bajocensis dioecesis)*, Montpellier, Avignon; — en *Hispania :* Salamanque, Valladolid; — en *Allemagne :* Vienne, Leipzig, Erfurt, Heidelberg, Cologne; — en *Brabancia :* Louvain; — en *Pologne :* Cracovie; — en *Angleterre :* Oxford, Cambridge; — en *Scotia :* Saint-Andrews. Malgré l'intérêt de ce document nous ne sommes pas en mesure d'écarter les données recueillies par DENIFLE, RASHDALL ou autres historiens.

[1] H. DENIFLE, H. RASHDALL, *passim*.

ÉTATISATION DES UNIVERSITÉS

C'est dire que ces universités ont un caractère plus politique qu'au XIIIe siècle, où elles apparaissaient avant tout service public de chrétienté. Elles sont maintenant très souvent fondées, comme on vient de le dire, à l'initiative des princes ou des villes [2].

Le type de ces universités d'État avait été jadis Naples, où le pouvoir s'était opposé à ce que maîtres et étudiants formassent une corporation, une *universitas* au sens propre du terme, capable d'une certaine autonomie. Les princes et les villes des XIVe et XVe siècles n'ont pas été jusque là et ont accepté que les universités nouvelles fussent, comme les anciennes, des corps indépendants, d'une structure originale et par exemple en lesquels les divers « états » du temps — chapitres, clergé séculier, moines, laïcs — se retrouvaient sur un pied d'égalité [3].

RÔLE DU SAINT-SIÈGE

On se tromperait pourtant en pensant que ce rôle exercé par l'État suppose une sorte de laïcisme. Le prince, en effet, sait qu'il ne peut rien faire en ce domaine sans l'Église à laquelle il demande des bulles. Il ne servirait de rien d'accorder des privilèges civils ou économiques aux maîtres et aux étudiants que l'on veut attirer, s'il leur manquait les privilèges que le pape seul peut accorder : privilège du for, que les maîtres et étudiants soient ou non clercs [4]; privilège pour les clercs de recevoir des bénéfices et d'en percevoir les revenus, durant le temps de leurs études, sans être astreints à la résidence, etc... A une époque de circulation intense, où des clercs passent d'une patrie à l'autre sans se sentir dépaysés, il faut aussi leur assurer le *jus ubique docendi*, que seul le pape peut donner [5].

Aussi les princes, prompts à revendiquer leur droit de fonder, se gardent bien de vouloir une université exclusivement royale; ils sollicitent des bulles pontificales [6]. C'est ainsi que Vicence, en 1410, demande aux doges de Venise, sous la domination desquels la ville se trouve, d'obtenir de

[2] Parmi les fondations à l'initiative des princes, on notera Heidelberg par Ruprecht de Palatinat (H. DENIFLE, p. 729), Rostock par le duc de Mecklembourg, etc... Certaines universités allemandes apparaissent pourtant indépendantes du prince : « Nul prince, nul chancelier n'a rien à voir dans nos privilèges, et nos libertés », disait un professeur de Leipzig dans un discours en présence du duc de Saxe. (Jean JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme*. I, *L'Allemagne à la fin du Moyen Age*, traduit de l'allemand sur la 14e édit., Paris, 1887, p. 73, n. 1.) Nous reviendrons, en parlant des universités italiennes, sur leur fondation par les communes.

[3] H. GRUNDMANN, *op. cit.*, p. 19, a souligné le caractère démocratique des universités, d'autant plus remarquable à la fin du Moyen Age que l'on est en période de renouveau nobiliaire; c'est seulement à l'Université que s'effacent les privilèges de la noblesse.

[4] Un incident caractéristique survenu à Prague en 1397 révèle le fonctionnement de l'institution quand il s'agit des privilèges : Boniface IX y dispense de la juridiction de l'archevêque qui sera remplacé par un *legatus natus*, lequel sera l'évêque du lieu!

[5] Erfurt fait-il exception ? Cf. H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 411.

[6] A Heidelberg, Ruprecht attendit d'avoir reçu la bulle qu'il avait demandée à Urbain VI pour promulguer six diplômes organisant l'université. C'est sur ce problème du droit d'érection que le P. DENIFLE a construit son livre, distinguant les universités coutumières qui n'eurent jamais de lettres d'érection, les universités fondées par bulles, celles fondées par lettres du souverain, celles enfin fondées par lettres du pape et du prince.

Jean XXIII le privilège d'un *studium;* mais c'est à Vicence que furent rédigés les *Statuts* une fois la bulle obtenue [7].

En dehors même de ces cas où une collaboration, la plupart du temps confiante, s'établit entre les deux pouvoirs, nombreux sont les cas où une université fut fondée par le Saint-Siège seul : en Allemagne, sur cinq universités fondées avant 1400, trois le furent avec des lettres pontificales, à l'exclusion de tous autres diplômes, mais il semble que, à l'époque où nous sommes, ce soit seulement en Allemagne que le Saint-Siège ait usé de pareille autorité [8].

C'est dire qu'à cette époque le Saint-Siège a une politique universitaire : elle avait commencé à se dessiner, semble-t-il, avec Urbain V, animé avant tout par des soucis de culture et se rendant compte que la carte scolaire du temps comportait encore des vides à combler. Elle fut poursuivie par Urbain VI et Boniface IX, et reprise par Martin V et Eugène IV.

Cette politique fut aidée par le Grand Schisme dans la mesure où, des deux côtés, on sentit le besoin de théologiens et de juristes pour justifier les positions prises : la faculté de théologie de Vienne fut fondée entre autres pour distribuer la doctrine en pays urbaniste. On voulait en même temps, par ces fondations, se libérer de l'influence des universités situées dans l'obédience rivale : Pierre IV a besoin de Lérida pour ne plus envoyer ses clercs en le Paris clémentin [9].

FONDATION DES FACULTÉS DE THÉOLOGIE

La preuve qu'un *studium* peut être *generale* sans avoir les quatre facultés est que, souvent, des universités furent fondées avec cette stipulation qu'elles ne comporteraient pas de faculté de théologie. Urbain V, ne voulant pas que les universités se contentassent de former des juristes et des médecins, avait donné des facultés de théologie à Bologne, Padoue et Pérouse. La même politique fut poursuivie par ses successeurs : des facultés de théologie furent adjointes aux universités existantes de Montpellier, Valladolid, Louvain, Salamanque, Vienne et Cracovie; les universités de Orvieto, Pavie, Ferrare, Fermo et Sienne reçurent d'emblée, lors de la fondation, cette faculté de théologie [10].

Il n'y a pas à s'étonner que des universités aient été prévues par le Saint-Siège qui ne comportaient pas cette faculté, ni que les universités de Perpignan, Lisbonne, Lucques, Plaisance aient été encore fondées dans ces conditions aux premières années du Grand Schisme. Souvent le pape voulut réserver à Paris une sorte de monopole, car la faculté de théologie

[7] H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 300.
[8] *Ibid.*, p. 380.
[9] Sur cette influence du Grand Schisme sur le mouvement universitaire, cf. *supra* E. R. LABANDE, *passim*, par exemple sur l'espoir que l'on eut à Prague qu'Urbain VI dissoudrait l'université de Paris; sur le refus d'Heidelberg de prendre des maîtres clémentins, etc...
[10] La faculté de théologie de Louvain a été spécialement étudiée : Henri de JONGH, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son histoire*, Louvain, 1911; J. WILS, *Les professeurs de l'ancienne faculté de théologie de Louvain (1432-1789)*, dans *Ephemerides theologicae Lovan.*, IV, 1927, p. 338, 358.

de cette ville n'était pas une faculté parmi d'autres, le Saint-Siège lui ayant comme délégué certains jugements sur la foi. Alors même qu'une université comportait une faculté de théologie, celle-ci pouvait n'avoir pas le droit de décerner les grades et devait envoyer ses étudiants les prendre ailleurs. Dans d'autres cas, le Saint-Siège a pu penser qu'il n'y avait pas sur place des ressources en hommes suffisantes pour assurer un niveau élevé d'études; on se contentait alors de l'enseignement donné par un *studium* de Mendiants, ou par le clerc séculier chargé d'enseigner les clercs de chaque province à l'église cathédrale de la métropole, et qui, décida le concile de Bâle en sa XXXI[e] session, devra se trouver dans toutes les cathédrales [11].

Il semble donc bien qu'un progrès se soit réalisé à la fin du Moyen Age si l'on se borne à constater la multiplication des facultés de théologie. C'est aussi que le nombre d'étudiants va se multipliant : les *rotuli* de Clément VII révèlent un afflux aux universités de l'obédience avignonnaise. Il y a là un fait sociologique de grande portée.

SOCIOLOGIE DES UNIVERSITÉS

La sociologie des universités reste à faire. Il faudrait sans doute distinguer selon les pays : en Angleterre, on voit les collèges envahis de plus en plus par les nobles qui cherchent du prestige dans les études [12]. Mais, d'une manière générale, il semble que le nombre des *pauperes* ait été en s'élevant, quoi qu'il en soit de la définition du *pauper*. On a pu s'y tromper longtemps parce que les étudiants des hautes classes ont laissé davantage de traces dans notre documentation. A Cologne, on compte, de 1400 à 1470, 20 % de *pauperes* [13]. Ces *pauperes* se rencontrent surtout dans les facultés de théologie, en raison de ce que juristes et médecins avaient besoin souvent pour faire carrière d'appartenir déjà à une famille bien placée socialement. La cléricature restait donc un moyen d'ascension sociale; il était d'ailleurs des privilégiés pour s'en inquiéter, en Angleterre par exemple. L'université reste donc le creuset où se mêlent les diverses classes sociales rassemblées à l'intérieur d'une même corporation, où les droits de tous sont égaux, où sont abolis les privilèges détenus par ailleurs.

LES COLLÈGES

Le grand nombre de *pauperes* obligea encore à multiplier les collèges [14], et d'autant plus que souvent la décision fut prise d'interner tous les étudiants, pour éviter une liberté de mœurs dont peut-être la période antérieure se scandalisait moins.

[11] On trouve ce théologien par exemple à Narbonne : H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 228. On voit ici, comme l'avait bien remarqué H. DENIFLE, p. 695 s. et, après lui H. GRUNDMANN, p. 27, la différence entre le XIII[e] siècle, grand siècle théologique pourtant, en lequel peu d'universités au total ont une faculté de théologie — aucune en Italie — et le XV[e]. Encore faut-il rappeler que lorsque furent fondées les facultés de théologie de Bologne, Padoue et Pérouse, il fut spécifié qu'elles devraient s'adresser à Paris pour prendre les grades.
[12] A. B. EMDEN, *Learning and education*, dans *Medieval England*, nouvelle édit. par POOLE, II, Oxford, 1958, p. 112.
[13] H. GRUNDMANN, *op. cit.*, p. 22.
[14] Par exemple à Oxford en 1420 : A. B. EMDEN, *op. cit.*, p. 536. Il y avait, il est vrai, des élèves de moins de douze ans.

Ici encore l'histoire est difficile à écrire, en raison de la diversité de ces établissements. Il s'agit avec eux de « fondations » au sens canonique du terme, laissées au jugement du fondateur, en sorte aussi que ces collèges sont très différents les uns des autres. Certains sont tout petits jusqu'à n'être prévus que pour un seul pensionnaire [15].

Il ne peut être question ici de revenir sur l'organisation et les caractères de ces collèges qui sont fidèles au type reçu du XIII^e siècle : maisons d'étudiants assurant non seulement le vivre et le couvert, mais surtout la formation religieuse et cléricale avec un contrôle strict des pratiques religieuses et un conformisme moral conforme au tempérament de l'époque [16].

Si beaucoup de ces collèges ont été fondés par des princes qui prévoient la formation en université de leurs fonctionnaires, par exemple le collège d'Anjou à Paris fondé par Louis d'Anjou [17], la plupart d'entre eux révèlent la générosité des fondateurs, désireux de bonnes œuvres. Ce sont souvent des universitaires, sensibilisés aux besoins du milieu, comme Jean Hueven de Arnhem ou Henri de Langenstein, assez ouverts aux préoccupations générales de l'Église pour fonder à la fois dans plusieurs villes [18]; d'autres fois, des évêques comme Guttiere de Tolède, évêque d'Oviedo, fondant le premier collège de Salamanque [19].

En tout cas, ces collèges ont certainement contribué à la promotion morale de leur clientèle en raison de leur régime démocratique : le proviseur y est parfois élu par les boursiers [20].

LES NATIONS

Les collèges devaient être d'autant plus nombreux que les étudiants étrangers l'étaient davantage; les fondateurs en sont souvent des bienfaiteurs qui ont eux-mêmes constaté jadis la solitude de leurs compatriotes en terre étrangère. De fait les universités, qui tendent alors à devenir plus nationales et moins catholiques, continuent

[15] Ce cas limite est signalé par Paul PERDRIZET, *Le Calendrier parisien à la fin du Moyen Age d'après le bréviaire et les livres d'heures*, dans *Publ. de la Fac. des lettres de l'université de Strasbourg*, 63, Paris, 1933, p. 59, où l'on trouvera d'autres renseignements sur les collèges bretons dans la capitale.

[16] A. L. GABRIEL, *The College-system in the XIV^th cen. Universities*, Baltimore, s. d. — Quelques exemples de collèges : M. CHAILLAN, *Registre de comptes pour le collège papal des saints Benoît et Germain à Montpellier (1368-1370)*, Paris, 1916; A. L. GABRIEL, *The foundation of Jo. Hueven de Arnhem... Sorbonne (1452)*, dans *Festschrift... John G. Kunstmann*, 1959; August KNEER, *Die Enstehung der konziliaren Theorie z. Gesch. des Schismas u. der politischen Schriftsteller Konrad v. Gelnhausen († 1390) u. Heinrich v. Langenstein († 1397)*, Rome, 1893, p. 41-47, sur la carrière universitaire de Conrad à son départ de Paris et sa fondation d'un collège. Sur les collèges anglais : A. B. EMDEN, *op. cit.*, p. 536 s.

[17] A. COVILLE, *La vie intellectuelle dans les domaines d'Anjou-Provence de 1380 à 1435*, Paris, 1941, p. 18.

[18] Ce fut ainsi que John Hueven fonda à Paris et à Cologne, étant passé dans ces deux universités, entre autres.

[19] Santiago NOGALEDO ALVAREZ, *El colegio meñor de « Pan y Carbon »*, *Acta Salmanticensia, Hist. de la universidad*, I, 3, Salamanque, 1958.

[20] BOUQUET, *L'ancien collège d'Harcourt et le lycée Saint-Louis*, Paris, 1891 (C-R. dans le *Journal des Savants*, 1893, p. 462 s.). A San Clemente de Bologne, les *scolares* doivent inspecter les possessions du collège : Cf. V. BELTRAN DE HEREDIA, dans *Hispania sacra*, XI, 1958, n° 37.

encore à attirer des étudiants de très loin. C'est ce qui explique que même dans les universités nouvelles, se rencontre la formule du groupement des étrangers en « nations » : ils trouvent un réconfort dans ces réunions, où l'on parle la même langue et où l'on se récrée selon les usages du pays. Petite corporation dans la grande, la « nation » a certains droits : à Orléans ce sont les « nations », non les étudiants individuellement, qui font appel à des maîtres pour donner des leçons et discuter de leurs honoraires [21].

Grâce à ces « nations », des échanges féconds pouvaient se produire d'un pays à l'autre; les nouvelles en tout cas se transmettaient facilement : si l'Allemagne fut si bien renseignée sur l'épopée de Jeanne d'Arc, c'est que les étudiants allemands étaient nombreux à Orléans [22]. Par là les universités continuent leur rôle traditionnel de formation d'une conscience catholique et d'un sentiment de Chrétienté : les *rotuli* adressés aux papes permettent de dresser la carte de ces relations internationales et de mesurer le rayonnement de chaque université [23]. Le dépouillement méthodique des matricules permettra de décompter exactement les effectifs et leurs origines [24].

L'IDÉAL UNIVERSITAIRE

Grâce à ces échanges, un même esprit se répandait à travers toute l'Europe. Il n'y a pas à revenir sur ce que cet esprit a simplement de chrétien et d'ecclésiastique. A l'époque où nous sommes, il s'accompagne de la fierté de constituer une chevalerie. Le thème n'est pas absolument nouveau [25]; mais il se nourrit de la décadence même de la chevalerie, et du romantisme qui multiplie les « ordres de chevalerie » [26] : les étudiants et les maîtres constituent évidemment un ordre au même titre que des courtisans et ont davantage droit au titre de chevalier que les bourgeois qui l'achètent en Italie.

[21] L. RIGAUD, *La nation germanique de l'ancienne université d'Orléans*, dans *Rev. de l'hist. de l'Eglise de Fr.*, XXVII, 1941, p. 63. La nation est une *conjuratio*, puisqu'elle est fondée sur un serment; elle détient un sceau et se réunit en assemblée générale.

[22] Cf. L. RIGAUD, *op. cit.*, p. 66 et Germain LEFEVRE-PONTALIS, *Les sources allemandes de l'histoire de Jeanne d'Arc, Eberhard Windecke*, Paris, 1903.

[23] C. DOUAIS, *Géographie de la clientèle universitaire de Toulouse sous Charles V*, dans *L'Université de Toulouse*, I, 1890-1891, p. 87-95, est d'un précurseur pour cette question, sur laquelle encore aujourd'hui on manque cruellement de tableaux précis. Cf. pourtant J. V. SERRAO, *Les étudiants portugais dans les universités du Midi de la France à la fin du XIV^e siècle*, dans *Bull. philolog. et hist. du Comité des travaux hist. et scient.*, 1953 et 1954, p. 265-272.

[24] Cf. les travaux signalés ci-dessous, notamment pour les universités allemandes et, pour l'université de Prague, *infra*, p. 997; Karl GOEBBELS, *Les étudiants de l'université de Cologne originaires du diocèse de Thérouanne*, dans *Bull. de la Soc. acad. des antiquaires de Morinie.* XVII-XVIII, 1952-1953, p. 155-159. Des recherches analogues commencent d'être entreprises dans le cadre des divers ordres religieux : A. L. GABRIEL, *Les Prémontrés dans les universités médiévales de l'Allemagne du Nord-Est*, dans *Analecta Praemonstr.*, XXXVI, 1960, p. 5-15,

[25] É. DELARUELLE, *La guerre sainte, l'université, l'inquisition et la « sainte prédication » au début du XIII^e s.*, dans *Extraits des communications du XI^e Congrès internat. des sciences hist.*, Stockholm, 1960, p. 217-218 (à paraître prochainement in extenso). Sur la *laurea* au XV^e s. cf. C. PIANA, *La facoltà teologica dell' università di Bologna nel 1444-1458*, dans *Arch. francisc. hist.*, LIII, 1960, p. 94-96. Sur l'idée que la science anoblit, texte de Piccolomini à Bâle cité par H. GRUNDMANN, p. 23. Sur la *nobiltà*, *infra*, p. 1122.

[26] *Infra*, p. 688-689. On n'oubliera pas qu'à ses origines l'université elle-même était une confrérie; G. DUPONT-FERRIER, dans *Aspects de l'université de Paris*, Paris, s. d. (1949), p. 69, pense que les grades universitaires furent calqués sur ceux des corporations

Toujours est-il que les examens universitaires prennent parfois figure d'adoubement et le doctorat de « triomphe » à l'antique. Le maréchal Boucicaut associe science et chevalerie [27]. Pareille idée, il va de soi, est plus fréquente encore en Italie où les débuts de l'humanisme donnent davantage d'estime pour la condition d'intellectuel. Des indulgences continuent d'être données aux maîtres et aux étudiants, à l'université de Sienne par exemple, ce qui les entretient dans la conviction qu'ils sont les croisés d'aujourd'hui. Le *studium* continue d'avoir rang égal avec le *regnum* et le *sacerdotium*, quand il s'agit des grandes institutions de l'Église [28].

On comprend dans ces conditions que les actes de l'université aient été accompagnés d'une certaine pompe; à partir de la fin du XIVe siècle, le « sceptre » de l'université est plus souvent mentionné et, d'abord en bois, devient d'argent et se charge de motifs divers [29]. Porté par le bedeau, ce sceptre est le signe de l'indépendance de l'université, l'emblème de la dignité rectorale, le symbole des pouvoirs que le recteur délègue par exemple au professeur pour les divers actes universitaires, le témoin des promotions d'étudiants qui s'accomplissent en grand appareil avec la présence de « paranymphes ». A l'occasion, les facultés ont elles aussi leur sceptre : ainsi, par exemple, les théologiens de Vienne qui l'adoptent en 1413; le sceptre se charge alors de statuettes de saints ou même des clés de saint Pierre, ou encore de l'Enfant Jésus parmi les docteurs.

Si le costume universitaire est en usage depuis le XIIIe siècle, il n'en révèle pas moins le sentiment d'une corporation attachée à ses traditions et fière de constituer un *ordo* original : les plus anciens costumes avaient un caractère avant tout ecclésiastique; par la suite ils se particularisent par la couleur, le bonnet, insigne du doctorat, ou le port de l'enneau doctoral d'or [30].

LE PROBLÈME DE LA RÉTRIBUTION

A mesure que l'université était considérée de plus en plus comme assurant un service public au profit de la société tout entière, il devenait normal que la collectivité assurât aux professeurs un traitement. De fait, on voit couramment en Italie à notre époque les villes stipuler dans les contrats de fondation la rétribution des maîtres. Cette rétribution se ressent de l'état du marché, et certains maîtres ne se firent pas faute de provoquer des surenchères. Les villes se rendaient suffisamment compte des avantages que leur procurait la fondation d'un *studium* pour ne pas reculer devant certains sacrifices : par cet enseignement, en effet, les citoyens d'une ville deviennent célèbres en lettres, en même temps que « le gain agréable aux citoyens leur vient de ces étudiants étrangers »; il faut donc être généreux

[27] Cf. le prologue du *Livre des faits du maréchal Boucicaut.*

[28] H. GRUNDMANN, *Sacerdotium, regnum, studium, Studien z. Wertung d. Wissenschaft im XIII. Jt.*, dans *Archiv f. Kulturgesch.*, XXXIV, 1951, p. 5-21.

[29] Walter PAATZ, *Sceptrum universitatis, die europäischen Universität Szepter*, dans *Heidelberg Kunstgeschichtl. Abhandl. hrsg. v.* PAATZ, N. Folge, II, Heidelberg 1953, surtout p. 8-32.

[30] Jean DAUVILLIER, *Origine et histoire des costumes universitaires français.* dans *Ann. de la faculté de droit de Toulouse*, t. VI, I, Toulouse, 1958, p. 3 ss.

pour payer les professeurs que l'on embauche [31]. Peu à peu se précisa toute une réglementation, prévoyant l'échelle mobile des droits universitaires, la gratuité pour les fils de professeurs, la rétribution des sermons, etc..., tout ceci étant justifié par cette réflexion : « Nous jugeons qu'il n'est pas rationnel que le travailleur ne tire pas profit de son travail » [32].

Mais, en face de cette réflexion mercantile, subsistait la vieille interdiction, pour qui enseigne une vérité surnaturelle, de toucher un salaire qui serait simoniaque. Comment sortir de l'impasse? Les expériences les plus diverses furent tentées. Clément VII, transportant à Lisbonne le *studium* de Coimbre, prévoit des taxes pour fournir les revenus nécessaires aux professeurs; à Fünfkirchen en Hongrie, un professeur est rétribué sur la mense épiscopale; à Toulouse, le pape donne des cures à la mense de l'université, au risque que le curé n'ait plus lui-même de quoi vivre [33]; à Lérida, deux théologiens sont affectés à un collège, doté d'un hospice et de ses revenus, et auquel est assigné un bénéfice [34]. Mais la solution la plus simple, conforme à la tradition et pratique, était de conférer aux professeurs des bénéfices sans charge d'âmes, c'est-à-dire d'en faire des chanoines; ainsi, bien loin que leur *officium* les détournât de leur travail universitaire, il consistait en une prière qui nourrissait la contemplation de la vérité à enseigner.

L'acte de fondation de l'université de Louvain en 1425 comportait le mot de « salaire », mais à cette date la faculté de théologie n'était pas encore fondée. La ville devait assurer ces salaires et les rétributions des étudiants constituaient un appoint. Pour soulager la ville, d'autant plus grevée que des salaires élevés avaient été nécessaires pour attirer les premiers maîtres, on imagina de fonder des prébendes. Lorsque la faculté de théologie eut été créée à son tour, un deuxième chapitre fut fondé pour quatorze *legentes* et *regentes*, ce qui permit la suppression des salaires. Tout un processus était prévu pour la collation des stalles, assez compliqué car les professeurs les plus méritants touchaient plus que les autres [35].

Ainsi la chaire finit par s'identifier au bénéfice. Elle se définit par trois caractères qui sont ceux du bénéfice : enseignement ordinaire, dotation perpétuelle, inamovibilité du titulaire, cependant que les termes employés par les canonistes sont les mêmes : élection, postulation, collation [36].

[31] Cité par H. DENIFLE, p. 449.

[32] Cité par J. LE GOFF, p. 104.

[33] CORRAZE, dans *Mémoires de l'Acad. d. sciences, inscript. et b.-lettres de Toulouse*, XIIIe série, t. I, 1939, p. 21-23.

[34] H. DENIFLE, p. 407, 449, 505, 531.

[35] Outre les cas signalés par H. DENIFLE, p. 401, 407, Jacques PAQUET, *Salaires et prébendes des professeurs de l'université de Louvain au XVe s.*, dans *Studia universitatis « Lovanium », Fac. de philosophie et lettres*, 2, Léopoldville, 1958. On peut signaler de même le cas d'Heidelberg, bien connu par le diplôme de fondation : Nicolaus THOEMES, *Das Stift der königl. Kapelle z. Heil. Geist u. die Universität Heidelberg in ihrer Verbindung v. 1413, Originalstiftungsurkunden...*, Heidelberg, 1886 : les maîtres de l'université auront des prébendes à la chapelle du Saint-Esprit que dote à cette fin Louis III duc de Bavière. On notera que le traitement qui en résulte n'est pas le même pour tous; mais il comporte l'obligation de la vie commune en collégiale.

[36] Jean DAUVILLIER, *La notion de chaire professorale dans les universités, depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours*, dans *Ann. de la faculté de droit de Toulouse*, VII, 2, 1959, p. 283-291.

§ 2. — L'Université de Paris [1]. Les universités françaises.

C'est par Paris qu'il faut commencer l'étude des diverses universités parce que l'université de Paris est non seulement la plus ancienne, mais celle qui a gardé le plus de prestige :

insigne université, fleur de toutes les universités, source intarissable dont la doctrine irrigue à flots l'immense et sainte Chrétienté, siège des lys invincibles, champions de la glorieuse foi [2].

On pourrait multiplier les témoignages analogues : l'université de Paris est avec le pape le luminaire du monde; elle est née du ciel comme Minerve sortit de Jupiter. Aussi son recteur a-t-il préséance sur l'évêque de Paris [3].

Spécialisée dans la doctrine, en sorte qu'elle exerce parfois une sorte de monopole, l'université de Paris semble s'identifier avec sa faculté de théologie qui jouit d'une quasi infaillibilité : « Nulle part ailleurs qu'en France on ne professe la foi d'une façon plus vraie, plus intègre et plus sincère [4] ». Ses maîtres d'ailleurs sont persuadés d'être autre chose que des exécutants : leur activité durant le Grand Schisme montre de quelle responsabilité ils se sentirent alors chargés [5]. La fin du XIVe siècle et le début du XVe furent donc pour Paris un temps d'apogée : l'université traite de puissance à puissance avec le Saint-Siège et s'égale à l'Empire : *Sacerdotium, Regnum, Studium.* Elle correspond avec les autres universités moins pour les consulter que pour les informer [6]. Elle est comme de droit convoquée aux conciles [7].

[1] BIBLIOGRAPHIE. — I. TEXTES. — Henri DENIFLE et Emile CHATELAIN, *Chartularium universitatis parisiensis*, III *(1350-1394)*, Paris, 1894; IV *(1394-1452)*; *Auctarium*, II : *Liber procuratorum anglicanae (Alemanniae) (1406-1466)*, 1897. Les tomes III et IV de l'*Auctarium* n'intéressentpas notre période.

II. TRAVAUX. — Outre H. RASHDALL, cité *ibid.*, t. I; *Aspects de l'université de Paris*, Paris, s. d. (1949), par L. HALPHEN et divers; mais surtout — seule vue d'ensemble sur l'évolution durant notre période — l'Introduction au t. III du *Chartularium*, p. VI-XXIII.

[2] Grégoire XI en 1377 cité par le *Chartularium*, III, p. VIII.

[3] *Chartul.*, III, n° 1465 (1381-1382).

[4] Nicolas de Clamanges, dans *Chartul.*, III, p. XXVIII ss. : il s'agit d'un petit traité faisant l'éloge de l'université et qui a été d'abord attribué à Gerson; l'édition, partielle, en est donnée p. XXXI ss. On trouvera des éloges analogues dans Gerson (*ibid.*, p. VI ss.). Au cours du Grand Schisme d'ailleurs, cette considération de la sûreté dans la foi de l'université de Paris se renforcera du fait que les autres universités se sont prononcées de même : lettre du cardinal de la Grange au roi de Castille, dans N. VALOIS, *op. cit.*, I, p. 204. — Sur cette faculté de théologie, l'ouvrage de P. FÉRET n'a pas été remplacé : *La faculté de théologie et ses docteurs les plus célèbres au Moyen Age*, Paris, 1894-1897, 4 vol. — Sur la faculté de décret : Marcel FOURNIER et Léon DOREZ, *La faculté de décret de l'université de Paris au XVe s.*; tome complémentaire et Tables, publ. par Emile Van MOE; *Avant-Propos* de Charles SAMARAN, Paris, 1942.

[5] Sur la participation de l'université de Paris aux affaires du Grand Schisme, N. VALOIS est d'une abondance qui sera utile : par exemple I, p. 116 s., 137-141, 334-359, 365-368, etc... Cf. *supra*, p. 462.

[6] Par exemple N. VALOIS, *op. cit.*, II, p. 418. Cf. *Chartul.*, III, p. VIII.

[7] N. VALOIS, *op. cit.*, IV, p. 199, 206 etc... On n'oubliera d'ailleurs pas que l'université constitue un *ordo* particulier, auquel ses anciens membres restent unis. Ainsi peut-on parler pour l'Europe entière d'une politique de l'université de Paris. Les anciens élèves reviennent à certaines assemblées; or ils sont souvent devenus évêques ou conseillers des princes : là-dessus Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, I, Paris, 1939, p. 342.

RETOURS SUR UNE HISTOIRE

C'est aussi qu'elle est la plus ancienne des universités : elle remonte au moins à Charlemagne [8] : ici intervient la théorie de la *translatio studii*, parallèle à la *translatio imperii* et de même importance. Paris a hérité de la science et de la sagesse antiques en une histoire providentielle où l'Ancien Testament annonce le Nouveau, et l'Antiquité la Chrétienté.

Les papes en tout cas considèrent Paris comme une norme et une fontaine. Longtemps il ne fut pas question de diviser son aire de recrutement sous prétexte de faciliter aux étudiants l'accès aux études supérieures de théologie : ç'avait été la politique des papes d'Avignon. Leurs successeurs fondèrent sans doute d'autres facultés, mais en spécifiant souvent que les grades continueraient à être donnés à Paris et que les *Statuts* de Paris seraient le modèle de ceux de la nouvelle université [9], même quand elle était fondée en obédience romaine. Le roi d'Angleterre n'osait pas interdire à ses sujets de se rendre à Paris, pas plus qu'il n'osait leur interdire des pèlerinages en terre française [10].

Ce rayonnement de Paris est dû pour une part d'ailleurs au Grand Schisme qui privait l'université au même moment d'une partie de son territoire. Ici d'ailleurs la politique des gouvernants de l'université fut à courte vue, puisqu'ils ne se rendirent pas compte qu'en imposant la reconnaissance de Clément VII aux étudiants et aux maîtres allemands ils les obligeaient à quitter Paris. Il y eut en effet une émigration massive; elle permit la fondation ou le développement de plusieurs universités allemandes, qui eurent du jour au lendemain à leur disposition maîtres et recteurs qualifiés pour organiser les nouveaux *studia* et y donner un enseignement de valeur : à Vienne vient Henri de Langenstein, à Heidelberg Marsile d'Inghem, qui tout naturellement firent les choses « à la façon de Paris [11] ».

PROBLÈMES D'ORGANISATION

L'université n'est complète qu'avec ses quatre facultés et dans certains cas il faut l'accord de toutes, par exemple pour les décisions qui concernent le Schisme; les ralliements à Clément se firent faculté par faculté, chacune envoyant ensuite son « rôle ».

[8] *Chartul.*, p. XVII. J'écris « au moins» puisqu'ailleurs il nous est dit que l'université de Paris est antérieure à Jésus-Christ : *Chartul.*, III, n° 1486; ce sont les facultés des arts et de médecine qui étaient à Paris avant le Christ. — Le petit traité de Clamanges édité par le *Chartul.*, III, p. XXXI, parle entre autres de cette *translatio studii;* Jean Maire déclare que les Francs n'ont consulté le pape pour l'avènement de Pépin le Bref que parce que l'université de Paris n'existait pas encore : Jean DE PANGE, *Le roi très chrétien*, Paris, s. d. (1949), p. 422.

[9] Exemples dans H. DENIFLE, p. 382 (Heidelberg), 398 (Cologne), 450 (Sienne), etc... La chose est d'autant plus frappante qu'il s'agit ici d'universités d'obédience romaine.

[10] Boniface IX autorise les étudiants de l'obédience romaine à se rendre à l'université de Paris : *Chartul.*, III, n° 1672.

[11] Sur cette émigration massive, N. VALOIS, *op. cit.*, I, p. 366-368. Cf. A. KNEER, *op. cit.*, p. 33, 38 s., sur le cas particulier de Conrad de Gelnhausen et *supra*, p. 46.

Le chancelier, depuis Benoît XIII, est recteur de Saint-Jean-en-Grève [12]. Il est parfois en rivalité avec le recteur car il représente l'évêque et donc la hiérarchie, à l'égard de laquelle l'université se veut autonome, alors que le recteur, depuis le milieu du XIVe siècle chef de toute l'université, incarne ses aspirations [13].

Les vieux privilèges que l'on commence à appeler les « anciennes libertés », comme on commence à parler alors des « libertés gallicanes », sont confirmés par Charles VI [14]. Il s'agit par exemple de l'exemption des décimes, si bien que, lorsque Benoît XIII voulut en imposer en 1405, l'université protesta auprès du roi et se mit en grève, jusqu'à refuser de donner les sermons qu'elle devait assurer en paroisse. Aussi, d'une manière générale, le Saint-Siège lui-même se garde-t-il de toucher à ces privilèges : les causes bénéficiales se jugent pratiquement à Paris, non que le pape renonce à sa « réserve »; mais il délègue sa compétence à l'évêque de Paris ou à un cardinal-légat [15].

LES EFFECTIFS

Les effectifs sont considérables. A Paris, les pertes qu'on a dites sont en partie compensées par l'arrivée d'étudiants qui jadis seraient allés à Oxford ou en Italie, par exemple quand il s'agissait de membres des ordres mendiants. Il est en outre vraisemblable que la politique intéressée de Clément VII, distribuant plus généreusement les bénéfices pour se constituer une clientèle, a contribué à attirer à Paris des clercs plus nombreux [16]. Cause ou effet, il semble que le niveau de la culture ecclésiastique moyenne se soit alors élevé. En tout cas les « rôles »

[12] N. VALOIS, *op. cit.*, III, p. 349; IV, p. 382. A l'époque de Guillebert de Metz, le chancelier doit être un génovéfain et la chancellerie est installée à Sainte-Geneviève : *Description de la ville de Paris sous Charles VI*, dans *Hist. gén. de Paris, Paris et ses historiens aux XIVe et XVe siècles, Documents et écrits originaux recueillis et commentés* par A. J. V. LE ROUX DE LINCY et L. M. TISSERAND, Paris, 1867, p. 166.

[13] Personnalité de *rector* dans L. GABRIEL, *Martin de Bereck, receptor, protector and rector at the university of Paris (1423-1432)*, Rome, 1956.

[14] Sur le « gallicanisme », au sens propre du terme puisque l'éloge est fait de l'Église des Gaules dès les origines, cf. le petit traité de Clamanges (*Chartul.*, III, p. XXX ss.). En janvier 1384, Charles VI renouvelle à l'université ses franchises fiscales : *ibid.*, no 1483.

[15] On trouvera les *rotuli* à Clément VII dans *Chartul.*, III, nos 1427, 1429, 1431-1437 pour 1378-1379. — Sur l'université et le régime bénéficial, N. VALOIS, *op. cit.*, IV, p. 202. C'est le problème « sociologique », non encore étudié, des étudiants en théologie ou droit canonique ayant en même temps charge d'âmes : le concile de Constance, pour favoriser les études, n'hésitera pas à prévoir le cas. Sur les études du clergé à cette époque, Friedrich Wilhelm OEDIGER, *Ueber die Bildung der Geistlichen im späten M. A.*, Cologne, 1953, notamment p. 22, 26, 30, etc...

[16] On aura un ordre de grandeur pour ces effectifs dans *Chartul.*, III, p. XVI : un texte de 1394 donne plus de 10 000; un de 1406 dit 1 000 maîtres ès arts. — Toute une étude serait à faire sur le recrutement sacerdotal à la fin du Moyen Age. Sans doute le nombre des paroisses — en France du moins — ne semble pas avoir sensiblement augmenté; mais le développement du culte des morts a fait se multiplier les obits et donc les collégiales et les chapelains qui les assurent; il y a ainsi des « horizons de travail » qui jouent un rôle attractif. En Angleterre, la question a été étudiée plus qu'en France : création de très nombreuses chanteries. Or, pour obtenir de ces prébendes, il pouvait être utile d'avoir des relations que l'on trouvait plus facilement dans une ville universitaire qu'ailleurs.

de 1378 et 1379 révèlent des effectifs considérables, auxquels il faut ajouter les « suppôts », que l'on a estimés à environ 10.000 [17].

TRANSFORMATIONS DUES AU GRAND SCHISME

A bien des égards, l'université du XVe siècle ressemble à celle du XIIIe et elle se pique d'être fidèle à ses traditions. Il n'en reste pas moins qu'à l'époque où nous sommes une transformation profonde, et qui sera durable, s'opère. On constate d'abord un ralentissement de la vie universitaire parce que les esprits sont ailleurs; les fondations de collèges sont moins nombreuses [18]; mais surtout les études moins sérieuses car les maîtres sont souvent absents, puisqu'ils sont appelés sans cesse à remplir des missions. La fièvre gagne les esprits; le niveau des examens baisse; il arrive qu'il s'y produise des fraudes [19].

Obsédé par le Grand Schisme le pape ne voit plus dans l'université qu'un instrument politique de règne. Une véritable démagogie lui fait accorder la licence *(licentia bullata)* [20] à des candidats insuffisants, s'ils peuvent

[17] Rôles de 1378 : *Chartul.*, III, nos 1429, 1431, 1432, 1433 pour les quatre facultés; pour les arts sont indiquées les « nations » et les provinces ecclésiastiques d'origine, ce qui permettrait un recensement géographique. Le chiffre de 10 000 suppôts est donné par Ch. SAMARAN, dans *Aspects de l'université de Paris*, p. 114.

[18] GUILLEBERT DE METZ, *op. cit.*, p. 168, 174, 189-191, a donné la liste des collèges; G. DUPONT-FERRIER (*Aspects de l'université*, p. 67-69) a identifié ces divers collèges. — Sur la vie dans ces collèges, A. L. GABRIEL, *Student Life in Ave Maria College Mediaeval Paris, History*) *a. Chartulary of the College*, dans *Publ. in Mediev. Studies*, the Univers. of N.-D., XIV N.-D., Indiana, 1955. Ce collège est encore vivant à la fin du XIVe siècle puisque d'Ailly en rénove les statuts : du même, *Peter d'Ailly a. the New Statutes of Ave Maria College*, dans *Recueil... Cl. Brunel*, I, 1955. Autres exemples de collèges (par ordre alphabétique) : Beauvais-Dormans, dont les vitraux, aujourd'hui à Saint-Séverin, représentent l'art royal et la vitrerie du temps, dans *Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1956, p. 109; — Bourgogne : G. JEANTON, *La Bourgogne à Paris au Moyen Age, Notice sur les hôtels et les collèges bourguignons du quartier latin*, dans *Ann. de l'Acad. de Mâcon*, IIIe s., XI, 1906; — d'Harcourt : BOUQUET, *L'ancien collège d'Harcourt et le lycée Saint-Louis*, Paris, 1891; — Laon : C. DESMAZE, *L'université de Paris (1200-1875), La nation de Picardie, Les collèges de Laon et de Presles*, etc..., Paris, 1876; — Normandie : P. DE LONGUEMARE, *Note sur quelques collèges parisiens de fondation normande aux XIIIe-XVe siècles*, dans *Congrès du millénaire normand*, Rouen, 1911; — Tournai : Arnaud DE HARBOMEZ, *Le collège de Tournai à Paris*. Pour les collèges de religieux : Dom P. ANGER, *Le collège de Cluny, fondé à Paris dans le voisinage de la Sorbonne et dans le ressort de l'université*, Paris, 1916; — James JOHN, *The College of Prémontré in Mediaev. Paris*, I, *Texts a. Studies in the Hist. of Mediaev. Education*, dans *The Mediaev. Inst. of the Univ. of N.-D.*, N.-D., Indiana, 1953; — Sur le Collège Major : *Chartul.*, III, no 1588-1590 : ses statuts donnent une idée de l'existence quotidienne dans un collège du temps : obligation pour les étudiants de parler latin entre eux; ils sont associés à la bonne marche de la maison, chacun étant *praepositus* à son tour.

[19] G. LE BRAS, *La faculté de droit au Moyen Age*, dans *Aspects de l'université*, p. 94, pour 1439; le même auteur cite ce texte de 1436 : *fuerunt omnes admissi indifferenter*. Aussi les statuts de la faculté de théologie doivent-ils spécifier que le sujet d'examen est donné par le professeur et non par les étudiants : *Chartul.*, III, no 1534. Sur les bibliothèques de collèges à cette époque, P. DE GHELLINCK, dans *Nouv. Rev. théol.*, janv. 1938; Léopold DELISLE, *Le cabinet des manuscrits*, II, Paris, 1874, p. 180-194 sur la bibliothèque de la Sorbonne, dont un registre de prêt est partiellement conservé, cf. *Humanisme et Renaissance*, XVII, 1955, p. 7 sv.; A. FRANKLIN, *La Sorbonne, ses origines, sa bibliothèque*, 2e édit., Paris, 1875. Sur l'année scolaire à cette époque : P. GLORIEUX, *L'année universitaire 1392-1393 à la Sorbonne à travers les notes d'un étudiant* (Richard de Bazoques) dans *Rev. des Sc. relig.*, XIX, 1939, p. 429-482. Cf. aussi sur la Sorbonne : A. L. GABRIEL, *Les Hongrois et la Sorbonne médiév.*, dans *Nouv. Rev. de Hongrie*, 1940.

[20] Exemples de *licentia bullata* entre autres : *Chartul.*, III, nos 1418, 1420, 1438, 1440, 1442-1445.

être de bons agents; or les licenciés du pape sont plus nombreux que les licenciés ordinaires. A plus forte raison est-il attentif à choisir des chanceliers qu'il ait bien en mains : le cardinal de Saint-Saturnin, Jean de Guignecurte, simple bachelier, appréciés pour leur rôle dans l'affaire du Schisme plus pour leur compétence [21]. L'affaire Blanchart est encore plus caractéristique : ce recteur choisi par le pape reçut l'ordre de n'admettre à la licence que des clémentins; trois nations sur quatre protestèrent; elles en appelèrent au Parlement et au chancelier de Sainte-Geneviève, dont Clément VII récusa la compétence [22].

UNIVERSITÉ DE PLUS EN PLUS NATIONALE

L'université du XIII^e^ siècle avait un caractère véritablement européen : en se retirant, les maîtres et étudiants venus de l'obédience romaine firent qu'elle devint plus étroitement française [23] : Charles V et Charles VI s'en réjouirent, ne comprenant pas que l'Église y perdrait ce que la France et Avignon y gagnaient d'abord. A une époque où de nombreuses universités sont conçues par le pouvoir comme destinées avant tout à former un personnel de gouvernement plutôt qu'à diffuser une culture chrétienne, celle de Paris était restée plus ou moins une institution de la Chrétienté, ce qui justifiait la politique des papes d'Avignon : ne pas fonder ailleurs des facultés de théologie ou continuer à confier à Paris le soin de conférer les grades. Au sortir du Grand Schisme, elle ne sera plus que l'université du roi de France [24].

On voit donc l'université associée à tous les événements de la politique royale : elle s'occupe des finances publiques [25]; elle intervient à propos de Jeanne d'Arc [26]. Cette évolution sera consommée lorsqu'en 1446 le Parlement devint le tribunal suprême de l'université qui perdait ainsi pratiquement son antique immunité [27]. Elle se consacre de moins en moins à des problèmes de science désintéressée, de plus en plus à la politique de l'État dont elle devient un Grand Conseil. Elle le paya de son indépendance. Les conflits nombreux tournent davantage à sa déconvenue : frappant d'impôts les Parisiens en 1381 le roi ne respecte pas l'immunité universitaire; le duc d'Anjou va jusqu'à faire arrêter Jean Rousse et dans le collège du cardinal

[21] Sur ces deux personnages, cf. N. VALOIS, *op. cit.*, I, p. 101 et 96; *Chartul.*, III, n° 1418.

[22] N. VALOIS, *op. cit.*, I, p. 345.

[23] C'est la nation anglo-allemande qui a été la plus étudiée : Gray Covan BOYCE, *The english-german Nation in the University of Paris during the M. A.*, Bruges, 1927; Madeleine TOULOUSE, *La nation anglaise-allemande de l'université de Paris des origines à la fin du XV^e^ siècle*, Paris, 1939; A. L. GABRIEL, *Les livres des receveurs de la nation anglo-allemande à l'université de Paris au XV^e^ siècle*, *Comptes-r. Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1955, p. 264-271.

[24] Il en résulta aussi que de plus en plus les bénéfices français furent donnés aux seuls Français : N. VALOIS, *op. cit.*, IV, p. 211.

[25] S. D'IRSAY, *op. cit.*, p. 206, n. 3.

[26] Sans entrer dans la discussion des thèses d'un livre parfois audacieux, il faut signaler Ch. BOULANGER, *Enterrement de l'affaire Jeanne d'Arc, triomphe de l'université de Paris*, Rouen, 1956. Autres exemples de cette activité politique dans H. RASHDALL, p. 519-525.

[27] *Chartul.*, IV, n° 2608.

Lemoine, n'admettant pas que des universitaires restent neutres à l'égard du Schisme [28].

RÉGULIERS ET SÉCULIERS

Parce qu'elle est de moins en moins une institution de la Chrétienté, l'université de Paris fait place de moins en moins aux Mendiants qui, au XIII^e^ siècle, lui avaient donné tant d'éclat. C'est dire que les séculiers y prennent leur revanche des humiliations de jadis; ils sont évidemment davantage liés à la monarchie, puisqu'ils attendent d'elle bénéfices et carrière. L'affaire du dominicain Jean de Montson ne fut pas seulement un conflit autour de l'Immaculée Conception, mais encore une revanche des séculiers qui se moquent du religieux qui n'a qu'une *licentia bullata* [29].

AUTRES UNIVERSITÉS FRANÇAISES [30]

Loin du prestige de Paris étaient les autres universités du royaume. Il arriva pourtant que le Schisme leur donna une importance plus ou moins durable qu'elles n'auraient pu sans lui acquérir.

Toulouse. — A cet égard les prises de position de l'université de Toulouse sont célèbres. Elles sont d'autant plus remarquables que cette université avait toujours végété et que la faculté de théologie, qui pourtant était sa raison d'être, ne commença en réalité à fonctionner que vers 1368 [31]. La proximité du domaine anglais ne laissa pas que d'être dangereuse à l'époque de la guerre de Cent ans : la nation de Guyenne tenait pour l'Angleterre et cela provoqua une grève en 1418. Le marasme de cette université ne donnait pas grande chance à celle que Boniface VIII avait prévue à Pamiers et que les syndics rêvent de reconstituer, car c'est l'enseignement qu'il

[28] Divers incidents racontés dans N. VALOIS, *op. cit.*, I, p. 335-337, 343; Pierre CHAMPION, *Splendeurs et misères de Paris*, Paris, 1934, p. 43, pour l'affaire Aubriot.

[29] L'esprit d'hostilité aux Mendiants se manifeste par exemple chez Nicolas de CLAMANGES dont le *De ruina et reparacione Ecclesie* est très sévère pour eux (chap. 33-35) : A. COVILLE, *Le traité de la Ruine de l'Église de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564*, Paris, 1936, p. 138 ss. Il arrive alors que les religieux soient plus nombreux que par le passé : le collège des Carmes est trop petit en 1383 : *Chartul.*, III, n° 1481. — Il faut pourtant noter ici que les ordres mendiants sont moins que jadis milice pontificale, provoquant par ces seules attaches la méfiance des séculiers, puisque le Grand Schisme les a divisés en obédiences rivales qui ont pris un caractère national.

[30] BIBLIOGRAPHIE. — TEXTES. — Marcel FOURNIER, *Les statuts et privilèges des universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789*. I. *Orléans, Angers, Toulouse* (Paris, 1890); II. *Montpellier, Avignon, Cahors, Perpignan, Orange* (1891); III. *Aix, Nantes, Dole, Caen, Poitiers, Bordeaux, Besançon, Suppléments aux 3 premiers tomes* (1892). Nous avons supprimé des sous-titres les universités pour lesquelles il n'est fait état d'aucun texte de notre période; le t. IV est sur le XVI^e^ siècle; Paris a été excepté de ce *corpus*.

[31] E. DELARUELLE, *Les papes, les dominicains et la faculté de théologie de Toulouse aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles*, dans *Ann. du Midi*, LXV, 1953, p. 363-374. L'ouvrage le plus complet sur cette université, mais encore inachevé, est celui de Cyril E. SMITH, *The University of Toulouse in the M. A., its Origins a. Growth to 1500 A. D.*, The Marquette university press, Milwaukee, 1958, qui n'a encore étudié dans ce t. I que l'histoire extérieure de l'université, en laissant de côté les statuts, les collèges, l'histoire culturelle. Pour notre époque il faut recourir encore à J. PUGET, *L'université de Toulouse au XIV^e^ et au XV^e^ siècle*, dans *Ann. du Midi*, XLII, 1930, p. 351-381; et surtout à A. MOLINIER, *Étude sur l'organisation de l'université de Toulouse au XIV^e^ et au XV^e^ siècles (1309-1450)* avec édit. de divers statuts, dans *Hist. de Languedoc*, édit. Privat, VII, p. 570-608 et col. 557 s.

avait reçu, disent-ils, qui a permis à Jacques Fournier de devenir pape; mais il faudrait d'abord apprendre à lire aux futurs étudiants et donc fonder des écoles [32].

Orléans. — Parmi les vieilles universités tombées plus ou moins dans la décadence, il faut citer aussi celle d'Orléans, trop proche de Paris pour attirer beaucoup d'étudiants. Divers abus sont signalés pour cette période. Ce fut peut-être pour réduire le plus grave que les *Statuts* de 1382 décidèrent que les maîtres, pour traiter avec les étudiants auxquels ils donneraient des leçons payantes, devraient passer par la nation [33].

Montpellier. — L'université de Montpellier n'était pas moins vénérable [34]. Sa faculté de droit reçoit de nouveaux *Statuts* en 1424, mentionnant les sept docteurs à consulter notamment sur le cas des étudiants nobles, mais le gouvernement incombait aussi pour leur part aux étudiants [35], qui devaient respecter leur serment à l'évêque de Maguelonne sous peine d'une mise au ban [36]. La faculté de droit semble y avoir exercé une influence particulière puisque la théologie lui est rattachée, cette branche n'a qu'un maître ou deux qui assurent un enseignement élémentaire [37]. Cette indifférence à la théologie est curieuse dans le pays du catharisme; Martin V s'en rendit compte puisque c'est justement l'inquiétude que lui donnent le catharisme et le hussisme qu'il invoque pour organiser l'enseignement de la théologie [38].

Mais ce sont surtout les médecins qui retiennent l'attention : le collège des Douze médecins reçoit des statuts en 1380, qui sont complétés dès 1383; des mesures sont prises en 1389 pour le doctorat en médecine; Clément VII et Charles VI augmentent en 1392 et 1393 la rente du collège des Douze, dont s'occupe à son tour Benoît XIII en 1395.

Angers. — Moins importante est l'université d'Angers [39]. Quoique en 1398, 1410 et 1419, elle ait reçu statuts et réformes, il faudra attendre Eugène IV pour qu'y soient fondées les facultés de théologie, de médecine et des arts, que Charles VII confirma en 1433. Comme à Montpellier il y avait un

[32] H. DENIFLE, p. 638.

[33] C. THUROT, *Documents relatifs à l'université d'Orléans (1389)*, dans *Biblioth. de l'École des Chartes*, XXXII, 1871, p. 379; J. LOISELEUR, *L'université d'Orléans pendant sa période de décadence*, Orléans, 1886. Sur ces accords entre maîtres et nations, Louis RIGAUD, *La nation germanique de l'ancienne université d'Orléans*, dans *Rev. d'Hist. de l'Église de Fr.*, XXVII, 1941, p. 63. Cf. aussi Marcel FOURNIER, *La nation allemande à l'université d'Orléans au XIV^e siècle*, dans *Nouv. Rev. hist. de droit franç. et étrang.*, XII, 1888, p. 386-431.

[34] *Cartulaire de l'université de Montpellier*, I (1181-1400), II (1401 s.), Montpellier, 1890-1912, avec longue introduction d'A. GERMAIN, *Hist. de l'université de Montpellier.*

[35] *Ibid.*, p. 35-36. Nous avons déjà signalé le collège Saints-Benoît-et-Germain, dont le registre de comptes a été publié par Ch. M. CHAILLAN.

[36] *Cartulaire*, p. 47; pour les interventions pontificales, p. 37.

[37] *Ibid.*, p. 49; Cf. DENIFLE, p. 354. On voit par ce cas concret comme il est parfois difficile de savoir si l'on peut parler de faculté de théologie dans une université où cet enseignement est assuré mais de façon rudimentaire.

[38] *Cartulaire*, p. 52-53.

[39] A. COVILLE, *La vie intellectuelle dans les domaines d'Anjou-Provence de 1380 à 1435*, Paris, 1941, p. 506-514.

collegium professorum. Six nations s'y partageaient la clientèle étudiante, sans parler de nombreux religieux.

Aix-en-Provence. — L'université d'Aix-en-Provence [40] est un des cas les plus clairs des créations faites à l'époque pour des raisons plus politiques que religieuses : elle fut fondée en 1409 par Alexandre V à la demande de Louis II de Provence, qui voulut faire de cette ville une capitale. Le pape ne pouvait refuser cette grâce à un puissant allié et n'était sans doute pas fâché de concurrencer ainsi l'université d'Avignon, capitale de son rival. Les événements, par la suite, ne permirent ni à l'un ni à l'autre des fondateurs de mener à bien leur œuvre, en sorte que l'université végéta; en 1423, elle paraît en pleine détresse; elle ne disparut pourtant pas.

Avignon. — Avignon [41] eut la chance, en 1378, de voir revenir le pape qu'elle avait perdu. Son université pourtant n'était pas appelée à un grand éclat : en 1413 seulement y fut créée une chaire de théologie [42]. Ce fut le droit qui tint la plus grande place [43], grâce à des maîtres illustres, Baldo, Bellemère qui s'occupa aussi de rédiger des statuts, Honoré Bonet; mais on n'est pas peu surpris de constater comme le nombre des nouveaux docteurs en droit civil varie d'une année à l'autre : en 1383, il y en a sept; de 1385 à 1397, huit seulement. Il y avait en outre une faculté de médecine, ce qui se comprend à voir le grand nombre de juifs médecins exerçant leur activité jusque chez les Franciscains; des privilèges lui furent accordés de Clément VII à Nicolas V [44].

Caen, Poitiers, Bordeaux, Grenoble. — L'université de Caen [45] fondée par Henri VI vers 1420 dans un but nettement politique n'admettait comme professeur « aulcun qui ne fust notorement nostre vray subject ». Redoutant la concurrence, Paris avait essayé de s'opposer à cette fondation [46]. C'est le moment où les considérations de la guerre franco-anglaise font

[40] *Ibid.*, p. 520-532; F. BELIN, *Histoire de l'ancienne université de Provence, Première période : 1409-1679*, Paris, 1896, p. XI s.

[41] A. COVILLE, *op. cit.*, p. 516 ss. et *passim;* Victorin LAVAL, *Cartulaire de l'université d'Avignon (1303-1791)*, Avignon, 1884.

[42] Nouvel exemple de la difficulté de savoir jusqu'à quel point on peut parler d'une faculté de théologie : A. COVILLE, *op. cit.*, p. 516 la dit créée en 1413; or, pour cette date, il n'est question que d'une seule chaire au dire d'E. DE TEULE, *Chronologie des docteurs en droit civil de l'université d'Avignon (1303-1391)*, Paris, 1887, p. 18.

[43] R. CAILLET, *L'université d'Avignon et sa faculté des Droits au Moyen Age*, Paris, 1907.

[44] Victorin LAVAL, *Histoire de la faculté de médecine d'Avignon, ses origines, son organisation et son enseignement (1303-1791)*, I : *Origine et organisation*, Avignon, 1889.

[45] O. BENET, *Inventaire des archives de l'université de Caen*, Caen, 1891; Henri PRENTOUT, *Esquisse d'une histoire de l'université de Caen*, Caen, 1932; A. DE BOURMONT, *La fondation de l'université de Caen et son organisation au XV^e siècle*, Caen, 1883; Jules CAUVET, *Le collège des Droits de l'ancienne université de Caen*, dans *Mémoires de la société des antiquaires de Normandie*, XXIII, 1858.

[46] Sur l'opposition de Paris à la fondation de Caen, André COMBES, *Un témoin du socratisme chrétien au XV^e siècle, Robert Ciboule (1403-1458)*, dans *Arch. doctr. et litt. du Moyen Age*, 1933, p. 146-147. Le conflit est très intéressant parce qu'il met en question la notion même d'université : Caen se réclame de privilèges apostoliques; Paris réplique qu'il n'y a pas assez de maîtres pour qu'il y ait université; Caen fait valoir que sa situation permet aux Normands de prendre leurs grades; les Parisiens rétorquent qu'il y a à Paris suffisamment de collèges normands pour cet office. Cf. *Chartul. Univ. Paris.*, t. IV, n° 2250.

oublier les soucis de la culture chrétienne; pendant que son ennemi tenait Paris, le roi de Bourges voulut avoir son université à Poitiers [47]. Bordeaux fut fondée dans des conditions analogues [48]. Grenoble donne signe de vie en 1430 [49].

§ 3. — Les universités italiennes [1].

CARACTÈRES PROPRES

Alors que, dans tout le reste de la Chrétienté, l'Université est liée à un complexe d'institutions, caractéristiques de l'âge de la *plenitudo*, en Italie elle apparaît moins qu'ailleurs comme une chose d'Église : c'est que les universités ont été fondées par les Communes qui ont un sens de l'État inconnu ailleurs; c'est aussi qu'en Italie le *Papalsystem* a fait figure de novation étrangère à une tradition. Toujours est-il que la faculté de théologie manqua souvent à ces universités italiennes et que le contrôle de l'Église y fut moins ombrageux qu'ailleurs.

Certains caractères sont tout de même assez traditionnels pour être respectés. L'université est fondée d'ordinaire par une bulle qui canonise les écoles existantes, énumère les diverses facultés, désigne le chancelier, habituellement l'évêque du lieu, délimite les privilèges, fixe les ressources. Le plus souvent, le modèle choisi est celui de Bologne; parfois aussi référence est faite à Paris.

UNIVERSITÉ ET ÉTAT

Mais, à côté de ces traits communs, il faut signaler pour l'Italie l'intervention de l'empereur, plus fréquente qu'ailleurs, et qui participe à la fondation de Sienne ou de Pavie par des diplômes d'érection, analogues aux bulles pontificales. Comme en France, on verra à la fin de notre période les « princes », dont l'ère commence, vouloir une université dans leur capitale, soit question de prestige, soit souci politique : ainsi un Jean-Galéas érigeant Plaisance. Pour ces tyrans, l'université cesse d'être au service d'un intérêt général autre que le leur; Galéas II interdit d'étudier ailleurs qu'à Pavie. Pareil régime suppose un contrôle de l'université par le pouvoir. Liées souvent à

[47] P. Boissonnade et divers, *Histoire de l'université de Poitiers, Passé et présent, 1431-1932*, Poitiers, 1932; R. Favreau, *Aspects de l'Univ. de Poitiers au XV^e s.*, ds *Bull. Soc. Antiq. de l'Ouest*, 4^e s., t. V, 1959, p. 31-71.

[48] L'université y fut fondée par l'archevêque Pey-Berland en 1441; il en fut le chancelier et y établit un collège Saint-Raphaël pour les étudiants pauvres. Les *Statuta universitatis Burdigalae* ont été publiés dans les *Statuts et règlements de l'ancienne université de Bordeaux*, édit. Barckausen, Bordeaux, 1886.

[49] L. Royer, *Documents inédits sur l'Ancienne Université... au XV^e s.*, dans *Ann. de l'Univ. de Grenoble*, n. s., Lettres-Droit, t. III, 1926, p. 1-12.

[1] H. Rashdall, *op. cit.*, II, I, p. 50-61, a donné une vue d'ensemble de l'Italie avant d'étudier l'une après l'autre chacune des universités. Dans F. Coppi, *Le università italiane nel medio evo*, Florence, 1886, chaque université a été traitée par un spécialiste. Pour connaître le milieu à cette époque, J. Monfrin, *Étudiants italiens à la fin du XIV^e siècle*, dans *Mélanges d'arch. et d'hist.*, LXIII, 1951, p. 195-280, avec, en appendice, cinquante pages de lettres d'étudiants.

la politique ou à la bienveillance du souverain, ces universités sont souvent précaires comme les dominations des *condottieri :* Pavie disparaît provisoirement en 1404.

Les républiques furent moins sourcilleuses que les *signori;* plusieurs d'ailleurs étaient guelfes. Il n'en reste pas moins qu'elles pensent moins à la théologie qu'au droit qui permet de former notaires, marchands et bientôt « secrétaires » de la cité. Venise finira même par demander à ses fonctionnaires d'avoir suivi les cours de l'université; en attendant Padoue est, a-t-on dit, son « quartier latin ». Ce triomphe du droit ne saurait surprendre dans le pays du droit romain dont l'étude est de fait à l'honneur.

PROBLÈMES ÉCONOMIQUES ET JURIDIQUES

Dans cette perspective administrative et mercantile le problème de la rétribution des maîtres était facilement résolu : *conducere doctores;* le professeur est un salarié. Les contrats varient selon sa notoriété et les fluctuations du marché. Dans ces conditions le professeur perd toute indépendance devant l'État, qui l'emploie à toutes les tâches du moment, par exemple comme *orator* lorsque la mode se répandit du beau langage dans les relations diplomatiques. La situation du recteur n'est pas moins modifiée : il cesse d'avoir l'indépendance du chef d'une *universitas* autonome; à Florence, on lui fait jurer qu'il ne quittera pas la ville avant un an. Soumis à une surveillance odieuse, les recteurs sont moins faciles à trouver : aussi les universités italiennes qui jadis en avaient plusieurs à leur tête en viennent à l'usage français d'un seul recteur par université. Les étudiants enfin bénéficient d'une certaine façon de la sollicitude de l'État, qui se préoccupe de leur logement, à Pise par exemple où l'on est hébergé à la Sapienza.

Vers 1400, l'Italie possédait déjà une quinzaine d'universités, plus qu'en France à la même date. Ce chiffre révèle sans doute un besoin de culture et de formation professionnelle, mais aussi rappelle le compartimentage du pays et suppose qu'aucune de ces universités n'avait d'autre rayonnement que local. Il faut pourtant faire exception pour Bologne qui, encore à la fin du Moyen Age, est digne de ses illustres traditions et peut-être pour Rome.

LES UNIVERSITÉS ROMAINES [2]

Rome à cette particularité d'avoir deux universités. Le *studium curiae* accompagne la cour et est donc une université ambulante; il est destiné à donner une formation doctrinale aux membres de la Curie; la physique et la médecine vinrent au XV^e siècle s'ajouter au droit et à la théologie. On n'a pas l'impression que cette université ait eu beaucoup d'activité ni de rayonnement; les

[2] H. Rashdall, II, 1, p. 28-31, 38-39; H. Denifle, p. 309-314; Pio Paschini, *Romanel rinascimento*, dans *Storia di Roma*, XII, Bologna, s. d., p. 12, 455. Études plus poussées de Roberto Valentini, *Lo « studium Urbis » durante il sec. XIV*, dans *Arch. Deput. rom. di St. patria*, LXVII, nouv. sér. X, 1944, p. 371-389; Id., *Gli istituti romani di alta coltura e la presunta crisi dello Studium Urbis (1370-1420)*, *ibid.*, LIX, 1936, p. 179-243; A. Mercati, *Un documento del 1423 dell' università romana*, *ibid.*, XLIV, 1921, p. 79 ss., sur les efforts des papes pour relever ce *studium*.

membres de la Curie étaient occupés d'autre chose que de leur culture. Le cardinal camerlingue était chancelier; mais il n'était pas question pour les étudiants d'un régime démocratique comme dans les autres cités.

Une université sédentaire avait été fondée à Rome dès 1303; elle comportait toutes les facultés avec en fait prédominance du droit et des arts. Elle déclina au temps du Grand Schisme. En 1431 Eugène IV la restaura et obtint de la municipalité que les taxes sur le vin servissent à la doter. Le recteur était élu par les docteurs et les étudiants [3].

La médiocrité de ces établissements s'explique entre autres par le fait que Bologne n'était pas loin; or cette ville se trouvait en territoire pontifical. Son exceptionnelle situation géographique en fit alors une capitale intellectuelle en même temps que stratégique et politique, dominant aussi bien toute une partie de l'Italie du Nord que l'Italie centrale. C'est là que normalement allaient les clercs qui voulaient s'instruire dans toutes les disciplines.

BOLOGNE [4]

Restauration. — La reconquête d'Albornoz rendit à Bologne toute son importance; le cardinal et les légats qui lui succédèrent comprirent la nécessité de redonner à l'université, éprouvée par les luttes des dernières années, ses antiques privilèges. Par ailleurs la ville continue à faire figure de ville sainte aux yeux des Dominicains, puisqu'elle garde les reliques de leur fondateur, en sorte qu'ils en fréquentent volontiers l'université : c'est là que se retirèrent les Prêcheurs de Paris quand ils en furent chassés au moment de l'affaire Montson; les Carmes y vinrent eux aussi quelque temps après. Aussi la ville était-elle fière de son université : il était interdit de la transférer ailleurs sous peine de mort.

De fait des maîtres illustres y enseignèrent : Jean de Legnano, Barthélemy de Sassoferrato, Ange Correr, Parentucelli. Là, pour la première fois, l'expérience fut faite de distinguer cours ordinaires du matin et cours extraordinaires du soir. Les maîtres étaient astreints à de lourdes servitudes : leur exactitude était contrôlée et leurs retards pénalisés; ils ne pouvaient s'absenter sans permission et ne pouvaient quitter la ville sans caution.

[3] Alfonso SALIMEI, *Lo « studium Urbis », Eugenio IV et il senato, Roma*, XX, 1942-1943, p. 250-254. Texte de la bulle de 1431 dans *Comune di Roma, Regesti di bandi, editti, etc....*, t. I, Rome, 1920, nº 5. *Ibid.*, nº 3, sur permission donnée aux universitaires de commercer.

[4] BIBLIOGRAPHIE — I. TEXTES. — *Chartularium studii bononiensis, Documenti per la storia dell'università di Bologna d. origini fino al s. XV*, t. I ss., 1909 s. (neuf vol. parus); C. MALAGOLA, *Statuti dell'università et dei collegi di studio bolonese;* L. SCARABELLI, *Delle costituzioni, discipline e riforme dell' antico studio di Bologna*, Plaisance, 1876; Fr. EHRLE, *Universitatis Bononiensis Monumenta*, I, *I più antichi statuti della facoltà teologica dell' università di Bologna*, Bologne, 1932; M. SARTI et FATTORINI, *De claris archigymnasii bononiensis professoribus*, 2e édit., Bologne, 1888.

II. TRAVAUX. — A. SORBELLI, *Storia della università di Bologna.* I, *Il medio evo (s. XI-XV)*, Bologne, 1940; C. CALCATERRA, *Alma mater studiorum, L'università di Bologna*, dans *Storia d. cultura e d. civiltà*, Bologne, 1948; G. ZACCAGNINI, *La vita dei maestri e degli scolari nello studio di Bologna nei s. XIII e XIV*, dans *Biblioteca d. Archivum romanum*, sér. I, vol. V, Gênes, 1926.

Traditionalisme de l'Université. — En contraste avec ce prestige intellectuel, on est frappé de constater le conservatisme étroit des maîtres et de la ville, qui ont manqué l'occasion de donner un visage nouveau à la vieille université. Les *Statuts* furent en effet renouvelés en 1432 mais sans que fût profondément transformée l'institution. Un collège de docteurs y est tout puissant [5] : ils ne sont que seize et doivent être pris uniquement parmi les citoyens de la ville. Il se constitue donc une oligarchie professorale, véritable caste où l'on tend à se succéder de père en fils et où les chaires s'acquièrent par la brigue. Ainsi est freinée toute incitation venue du dehors. Il faut pourtant ajouter que fut établi un *lector in humanitate :* Bologne était assez près de Florence pour que les souffles de l'humanisme y pénétrassent [6].

Malgré cette alliance des maîtres et de la ville, des conflits eurent lieu au sujet de la juridiction du recteur que le podestat refusait de reconnaître, accusant les recteurs de faire de leur maison « un sanctuaire pour les criminels ».

Les étrangers à Bologne. — Les étrangers sont nombreux à Bologne et se groupent en nations. Des collèges s'ouvrirent pour eux, que réorganisa Eugène IV, incorporant les collèges d'Avignon et de Brescia au Collège grégorien [7]. Le plus remarquable de ces collèges est le Collège espagnol fondé par Albornoz et qui reçoit de nouveaux statuts en 1377 : il comprend alors trente étudiants : huit en théologie, dix-huit en droit canonique, quatre en médecine; ces statuts ont surtout un caractère moral, veillant sur la discipline de la maison, interdisant d'en sortir par les fenêtres, prohibant le port d'armes, les danses et les jeux de hasard [8]. A la colonie espagnole il faut ajouter les Allemands dont la nation avait des privilèges spéciaux et qui jouèrent un rôle important dans la diffusion en Germanie de l'humanisme italien, et les Anglais, plus nombreux à Bologne seule que dans toutes les autres universités italiennes [9], une soixantaine pour le XVe siècle, étudiants surtout en droit.

ITALIE DU NORD

Padoue. — L'université de Padoue [10] avait à plusieurs reprises accueilli des migrations venues de Bologne « interdite »; aussi a-t-elle à certains égards l'esprit et les méthodes de ce modèle, dont elle reçoit les privilèges lorsqu'y fut fondée une faculté de

[5] A. SORBELLI, *op. cit.*,.

[6] C. CALCATERRA, p. 136 s, a insisté sur cet humanisme bolonais. Après lui C. PIANA, *La facoltà teologica dell'università di Bologna nel 1444-1458*, dans *Arch. Franc. hist.*, LIII, 1960, p. 363 s. a montré que la faculté de théologie elle-même ne resta pas étrangère à cet humanisme. Les textes publiés ou étudiés dans cet article, notamment sur la *laurea* (p. 394 s.) révèlent ce que cet humanisme a apporté à l'idée que la culture est une nouvelle chevalerie.

[7] *Chartularium studii*, I : *Registro nuovo*, édit. NARDI et ORIOLI, nos 85-87.

[8] V. BELTRAN DE HEREDIA, *Primeros estatutos del colegio esp. de S. Clemente de Bologna*, dans *Hisp. sacra*, XI, 1958, notamment les nos 30 ss (p. 409 ss).

[9] George B. PARKS, *The English Traveller to Italy.* I, *The Middle Ages (to 1525)*, Rome, 1954, p. 624.

[10] Outre H. DENIFLE et H. RASHDALL, V. LAZZARINI, *Crisi nello studio di Padova a mezzo il quattrocento*, dans *Atti Ist. Veneto Sc., Lett., Arti, Cl. d. Sc. mor., Lett.*, CXIX, 1950-1951, p. 201-211 : G. BROTTO et G. ZONTA, *La facoltà teologica dell'università di Padova*, Padoue, 1922.

théologie. Comme à Bologne encore, c'est le droit qui est au centre de l'université : les statuts des juristes sont obligatoires pour les artiens et les médecins; on peut faire appel du recteur de médecine au recteur du droit, ce qui entraîna une révolte des médecins en 1399. « Quartier latin » de Venise, Padoue est en relations avec l'Orient : il y a un collège cypriote.

Pavie [11]. — C'est la ville universitaire du Milanais; le *studium* y est donc soumis aux vicissitudes de la politique. Il lui arrive d'être transféré à Plaisance pour être ensuite rétabli; ce ne fut pas sans inconvénients : les maîtres de Plaisance déchus continuèrent à décerner des grades malgré les protestations de Pavie. Comme dans toute l'Italie du Nord les Allemands étaient nombreux.

Turin. — L'université de Turin fut fondée en 1405 par le comte de Piémont, qui recueillit des professeurs de Plaisance et Pavie, chassés de Lombardie par les guerres. Amédée VIII en fut comme le second fondateur; mais le *studium* émigra à Chieri, puis Savigliano selon que la commune pouvait ou non payer les salaires des professeurs.

TOSCANE

Florence. — L'université de Florence [12] est la moins médiocre des divers établissements fondés une fois ou l'autre en Toscane. Lorsque les maîtres de Bologne partirent de leur *studium*, Florence ne sut pas les attirer. Mais ce qui fait dès lors la gloire de la ville, c'est d'avoir su s'orienter vers l'humanisme et donner un enseignement qui souvent entraîna un véritable renouvellement des méthodes des vieilles universités. C'est là en effet que fut créée la première chaire pour le commentaire de la *Divine Comédie;* là aussi que fut « lu » Homère.

Les professeurs étaient payés par la commune, d'où la fermeture du *Studio* de 1404 à 1412 en raison de ce que l'aristocratie ne s'intéressait pas à ce budget : Alberti dira plus tard que, pour son compte au contraire, il « aime mieux voir les jeunes gens de bonne famille le livre en main que le faucon au poing ».

Mais le *studio* se rendit surtout célèbre pour avoir inauguré l'enseignement méthodique du grec. En 1395, arriva à Florence Manuel Chrysoloras, chassé d'Orient par l'invasion turque; Salutati lui offrit une chaire de grec et un crédit pour l'achat de livres; Chrysoloras passa ainsi trois ans à Florence. Parmi ses successeurs il faut citer Guarino appelé *ad legendum grecum*, Aurispa, Filelfe qui eut d'abord un succès considérable, mais que son tempérament de charlatan finit par disqualifier.

On faisait venir les manuels de Byzance. Toute une campagne de traductions accompagna ces études, qui contribuèrent à renouveler les

[11] D. ZANNETTI, *A l'université de Pavie au XV^e s. : les salaires des professeurs*, dans *Annales, Économies, Soc., Civilisat.*, 1962, p. 421-431.

[12] H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 564 s.; H. RASHDALL, *op. cit.*, II, p. 46-50; A. GHERARDI, *Statuti della università e studio fiorentino dall' anno 1387, seguiti da un' appendice di documenti dal 1320 al 1472*, Florence, 1881.

horizons anciens et permirent l'essor de l'humanisme [13]. Le concile de Florence s'est donc inscrit dans un contexte favorable et éclairant. Le plus célèbre étudiant en grec de Florence fut Leonardo Bruni dont la vie fut changée par ces études puisqu'il abandonna désormais le droit. Ce sont donc de nouvelles institutions intellectuelles qui voient ici le jour, mais aussi une nouvelle culture qui se révèle.

Sienne [14]. — Le *Studium* de Sienne, fondé, abandonné et refondé, dut de devenir permanent à Grégoire XII qui accorda des privilèges divers, puis à l'insistance de saint Bernardin [15]. La dépendance à l'égard de la commune y était peut-être plus étroite qu'ailleurs, si bien qu'on a parlé d'une « éducation nationale ». Une faculté de théologie s'adjoindra aux facultés existantes et recevra ses statuts en 1434.

ITALIE DU SUD

Dans le Sud enfin, à la vieille université de Naples s'ajouta, en 1444, celle de Catane [16]. La bulle d'érection d'Eugène IV invitait à cette fondation à l'imitation des Grecs et des Latins. Sans doute le concile de Florence n'était-il pas étranger à ce langage et les espoirs qu'il avait fait naître poussaient-ils le pape à cette initiative en une terre riche encore de souvenirs grecs.

§ 4. — Angleterre, Pays-Bas, Allemagne, Espagne.

UNIVERSITÉS ANGLAISES [1]

Nous rencontrerons le cas d'Oxford, à l'occasion de Wyclif [2]. Sa réputation était considérable; elle fut en partie compromise par la part que l'université prit aux projets réformateurs de l'hérétique. Oxford pourtant était assez entrée dans la vie anglaise pour ne pas trop se ressentir de ces épreuves. Le XV^e siècle est au contraire l'époque où se fondent les grandes bibliothèques, comme la « librairie » du duc Humphrey, et où se multiplient les collèges. Le New

[13] Sur cette renaissance de l'hellénisme et le concile de Florence, cf. *infra*, p. 538 et p. 550.

[14] H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 429-452; O. COLOMBINI, *Cenni stor. sulla università di Siena*, Sienne, 1891; L. ZDEKAUER, *Sulle origini di studio senese*, Sienne, 1893; ID., *Lo studio di Siena nel rinascimento*, Milan, 1894.

[15] On sait que saint Bernardin de Sienne a travaillé à la fondation ou restauration de ce *Studio*. Cf. *infra*, p. 1092.

[16] M. A. CONIGLIONE, *Piero Geremia, O. P., santo, apostolo, scrittore, inauguratore dell' università catanese*, Catane, 1952. L'ouvrage de Romualdo TRIFONE, *L'università di studi di Napoli dalla fondazione ai giorni nostri*, Naples, 1954, est une vulgarisation, particulièrement brève pour notre période.

[1] Outre évidemment H. RASHDALL, ...qui prend ici un intérêt particulier : A. B. EMDEN, *Learning a. Education*, dans *Medieval England*, nouv. édit. par POOLE, II, Oxford, 1958, p. 529 s; E. F. JACOB, *On the Promotions of English Univers. Clerks during the Later M.A.*, dans *Journ. Eccl. Hist.*, I, 1950, p. 172-186; ID., *English University Clerks in the Later M.A.*, dans *Essays*, p. 207-239, sur le « problem of maintenance » et sur les « rôles » durant le Grand Schisme.

[2] *Infra*, p. 944. On notera dès maintenant A. B. EMDEN, *A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500*, Oxford, 1957-1958, 3 vol.

College, en 1379, fait date dans cette histoire : pour la première fois l'éducation est comprise pour elle-même, sans être prévue et organisée en fonction d'une cathédrale ou d'un ordre religieux, ou dans la dépendance d'une université. Le collège de « Tous-les-Saints » de Lincoln, fondé par Fleming qui veut en faire un instrument de la foi contre le wyclifisme, comprend trois églises paroissiales desservies par les pensionnaires. « All Souls » fut fondé par Henri VI et Chichele afin que l'on y priât pour les âmes des morts de la guerre de Cent Ans.

Cambridge était l'université de l'Est-Anglie et attirait Allemands et Hollandais. Son école de théologie était considérée à la fin du XIVe siècle comme très estimable, et d'autant plus qu'en face d'Oxford, longtemps suspecte de wyclifisme, Cambridge faisait figure de citadelle de l'orthodoxie. Pour les arts, elle avait à subir la concurrence de l'école de grammaire de Norwich. Les statuts de 1430 proclament l'indépendance de l'université par rapport à l'évêque. En 1440 et 1448 se fondent les collèges du Roi et de la Reine. Les Franciscains jouèrent à Cambridge un rôle primordial, qui les obligea à construire une église de dimensions supérieures à leurs normes habituelles [3].

L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN [4]

Pendant longtemps les habitants des Pays-Bas avaient fréquenté l'université de Paris, où les Flamands faisaient partie de la nation anglaise; mais le développement considérable du pays dans tous les domaines depuis le XIIIe siècle justifiait largement la fondation d'un *studium* qui lui fût particulier. Le duc de Brabant prit l'initiative de demander une bulle d'érection qui fut accordée en 1425.

Une difficulté se présentait : au contraire de nombreuses autres fondations, il n'y avait à Louvain aucune école préexistante; tout était donc à créer.

[3] John R. H. MOORMAN, *The Grey Friars in Cambridge (1225-1538)*, Cambridge, 1952, qui donne aussi des renseignements sur la vie de l'université à cette époque. — Sur l'Écosse : J.-B. COISSAC, *Les universités d'Écosse depuis la fondation de l'université de S. Andrews jusqu'au triomphe de la Réforme*, Paris, 1915.

[4] L'université de Louvain est une de celles qui ont été le plus étudiées et sous tous les aspects. Outre les livres qui ont été déjà cités pour leur intérêt général, on verra comme histoires d'ensemble et dans l'ordre de parution : L. NOËL, *Louvain (891-1914)*, Oxford, 1915; P. DELANNOY, *L'université de Louvain*, Paris, 1915; L. VAN DER ESSEN, *Un institut d'enseignement supérieur sous l'Ancien Régime, l'université de Louvain (1425-1797)*, Bruxelles, 1921; ID. et divers, *L'université de Louvain à travers cinq siècles, Études historiques*, Bruxelles, 1927; F. CLAEYS BOUUAERT, *L'ancienne université de Louvain, Études et documents*, dans *Bibl. de la Rev. d'hist. eccl.*, XXVIII, 1956. Au point de vue juridique : *Actes et procès-verbaux des séances... conseil de l'université de Louvain*, t. I *(1432-1443)*, édit. E. REUSENS, Bruxelles, 1903; t. II *(1445-1455)*, édit. A. VAN HOVE, Bruxelles, 1919. Au point de vue du recrutement : E. REUSENS, *Libri intitulatorum de l'université de Louvain (1425-1453)*, dans Coll. in-f° de la Comm. royale d'hist., 1903, donnant la liste des étudiants immatriculés. Au point de vue économique, F. CLAEYS BOUUAERT, *Contribution à l'hist. économique de l'ancienne université de Louvain*, dans *Bibl. de la Rev. d'hist. eccl.* XXXII, 1959. Cf. les inventaires du même dans la *Rev. d'hist. eccl.*, LIII, 1958, p. 796; LIV, 1959, p. 66. — Au point de vue des diverses facultés : Henri DE JONGH, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son histoire*, Louvain, 1911; A. VAN HOVE, *L'enseignement à la faculté de droit canonique de Louvain au début de son existence*, dans *Mélanges Camille De Borman*, Liège, 1919, p. 191-202.

Les maîtres vinrent des universités les plus diverses, Paris, Vienne, Cologne, Pavie, Bologne, attirés par les promesses alléchantes qui furent faites au point de vue matériel, la ville se chargeant de fournir un « salaire » — le mot est employé dans les actes officiels [5]. L'organisation fut calquée en gros sur celle de Paris, Vienne et Cologne; mais, peut-être parce qu'à l'usage l'esprit démocratique de Paris avait paru présenter des inconvénients, le pouvoir académique fut concentré entre les mains des professeurs, et les nations jouèrent un rôle médiocre. Par contre le recteur a juridiction civile et criminelle sur tous les membres du *studium*.

Ce fut seulement en 1432 que fut créée la faculté de théologie, qui eut à sa disposition, dans une ville où les membres de l'université avaient le droit de bourgeoisie, la halle aux draps. Cette faculté devait acquérir au XVIe siècle une grande réputation; mais avant elle peut-être la faculté des arts est entrée dans l'histoire générale de la culture grâce à ses traditions humanistes qui préparent le « collège des Trois-Langues » : dès 1443 est créée une chaire de rhétorique et d'éloquence.

UNIVERSITÉS ALLEMANDES [6]

Un certain nombre de traits communs caractérisent ces universités. Et d'abord leur naissance tardive et simultanée. Tardive, parce que longtemps l'espace allemand fut drainé par l'université de Paris; aussi est-ce l'université de Prague qui apparut la première, si surprenant que cela puisse paraître, en raison sans doute de l'attachement que l'empereur Charles IV avait pour le pays, mais aussi de sa situation excentrique. Simultanée parce que le Grand Schisme libéra subitement un nombre considérable de maîtres et d'étudiants de Paris et fit sentir dans plusieurs régions allemandes le besoin d'un *studium generale*. Plus ou moins donc issues de Paris, ce sera *ad instar studii parisiensis* que ces diverses universités s'organiseront. Au contraire pourtant de Paris à ses débuts, le chancelier jouera en Allemagne un rôle médiocre; les grades sont donnés par le prévôt du chapitre, le doyen ou le chapitre lui-même. Le problème de la subsistance des maîtres fut résolu souvent par la fondation de prébendes. Quels que soient ces traits communs, un certain nombre de particularités l'emportent cependant qui obligent à étudier séparément ces divers établissements.

[5] Jacques PAQUET, *op. cit.*, p. 4.

[6] BIBLIOGRAPHIE. — I. TEXTES. — *Monumenta Germaniae paedagogica, Schulordnungen, Schulbücher u. pädagogischen Miszell. aus den Landen deutschen Zunge*, sous la direction de K. KEHRBACH, 1886 s.

II. TRAVAUX. — ERMAN et HORN, *Bibliographie der deutschen Universitäten*, Leipzig et Berlin, 1904-1905, 3 vol.; H. J. KÄMMEL, *Gesch. der deutschen Schulwesens im Uebergang v. M.-A. z. Neuzeit*, Leipzig, 1882; PAULSEN, *Gesch. des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen u. Universitäten v. Ausgang des M.-A. bis zur Gegenwart*, 3e édit., Leipzig, 1919, 2 vol.; G. KAUFMANN, *Die Gesch. der deutschen Universitäten*, Stuttgart, 1888. Sur les activités politiques et ecclésiastiques des universités allemandes, H. BRESSLER, *Die Stellung der deutschen Universitäten z. Baseler Konzil, z. Schisma u z. deutschen Neutralität*, Leipzig, 1885. Il n'est pas besoin de dire que l'ouvrage de H. DENIFLE a pour l'Allemagne un intérêt particulier.

Prague et Vienne. — Nous ne parlerons pas de Prague [7], que nous devons retrouver à l'occasion de Jean Huss. Vienne [8], qui depuis longtemps avait des écoles, reçut des lettres du duc Albert III en 1384. Ce fut le duc encore qui créa le « Collège ducal », pour accueillir les professeurs de la faculté des arts, assurés par ailleurs de détenir huit stalles à Saint-Étienne. Les étudiants étaient immatriculés non selon la faculté à laquelle il s'inscrivaient, comme dans les autres universités allemandes, mais selon leur nation d'origine : autrichienne, rhénane — la plus nombreuse pendant longtemps —, hongroise ou saxonne [9]. A mesure que le *studium* se développait, les diverses facultés apparurent : la faculté des arts est de beaucoup la plus ancienne; le droit canonique est en question dès 1377; la théologie, demandée par Albert déjà en 1383, prit son essor grâce à l'arrivée des maîtres parisiens forcés de quitter Paris; Henri de Langenstein devint l'âme de cette faculté nouvelle [10], comme Marsile d'Inghen à Heidelberg; le droit civil ne viendra que beaucoup plus tard.

Heidelberg [11]. — Elle fut fondée en 1385 à la demande de Louis III avec, d'entrée de jeu, les quatre facultés. L'évêque de Worms y était *judex ordinarius*. Le dispositif de l'acte princier montre que les formules traditionnelles sont toujours en usage : *libertas ecclesiastica*, *incrementum catholicae fidei*, *more catholici principis*, *haeretica pravitas :* l'université garde donc un rôle proprement religieux; elle est placée spécialement sous l'action du Saint-Esprit en l'honneur duquel est fondée une collégiale dont plusieurs des professeurs toucheront les prébendes [12]. Une épidémie obligea le *studium* à émigrer à Cologne en 1388, ce qui permit en cette ville une nouvelle fondation.

Cologne [13]. — La ville possédait depuis longtemps un *studium* dominicain, Albert le Grand s'y était illustré; mais dans cette région cultivée et très avancée au point de vue spirituel il y avait place pour une université. La

[7] Sur l'université de Prague, cf. *infra*, p. 997. D'un point de vue particulier, étranger à l'affaire Jean Huss et aux rivalités de race que nous aurons à étudier alors, E. Barta, *L'université Charles IV de Prague et la Hongrie*, dans *Rev. d'hist. comparée*, 1948, p. 213-231.

[8] Le rôle des ordres religieux à l'université de Vienne a été particulièrement étudié : Dom Louis Glückert, *Hieronymus v. Mondsee (Magister Joh. de Werdea), ein Beitrag z. Gesch. d. Einflusses der Wiener Universität in XV. Jt.*, dans *Studien u. Mitteilungen z. Gesch. d. benedikt. Ordens u. seiner Zweige*, XLVIII, 1930, p. 98-201; Albert Hasenhutl, *Franziskaner an der Wiener Universität*, dans *Franzisk. Stud.*, XXVI, 1939, p. 23-38; Friedrich Rennhofer, *Die Augustiner-Eremiten in Wien, ein Beitrag z. Kulturgesch. Wiens*, dans *Cassiciacum*, XIII, 1956.

[9] L. Santifaller, *Die Matrikel der Universität Wien*, I *(1377-1450)*, dans *Publikat. des Instit. für österr. Geschichtsforsch.*, VI Reihe, *Quellen z. Gesch. d. Univers. Wien*, Graz, 1956.

[10] A. Kneer, *Die Enstehung d. konziliaren Theorie*, Rome, 1893, p. 60 ss.

[11] A. Thorbecke, *Die älteste Zeit d. Universität Heidelberg (1386-1449)*, Heidelberg, 1886; G. Ritter, *Die Heidelberger Universität*, I, Heidelberg, 1936; Id., *Aus d. geistigen Leben d. Heidelberger Universität im Ausgang d. M. A.*, dans *Zeitschrift f. Gesch. d. Oberrheins*, LXXVI, 1922, p. 1-32.

[12] Nicolaus Thoemes, *Das Stift der königl. Kapelle zum Heiligen Geist u. die Universität Heidelberg in ihrer Verbindung von 1413, Originalstiftungsurkunden des Kurfürsten Ludwig III*, Heidelberg, 1886.

[13] Hermann Keussen, *Die alte Universität Köln, Grundzüge ihrer Verfassung u. Gesch.*, Cologne, 1934; *Festchrift zur Erinnerung an die Gründung des alten Universität Köln im J. 1388*, Cologne, 1938; H. Keussen, *Die Matrikel der Universität Köln*, I, zweite Aufl., Bonn, 1928.

fondation en fut réalisée en 1388 à l'initiative de la ville. L'originalité de cette université fut dans sa collaboration avec le *studium* dominicain, qui gagna de son côté à ces échanges : c'était un dominicain qui avait été envoyé par la bourgeoisie à Rome pour obtenir d'Urbain VI les privilèges de fondation; plusieurs professeurs sont choisis parmi les Prêcheurs, pendant que d'autres Mendiants préparent là leur doctorat [14]; du coup les Dominicains jouissent des privilèges du *studium generale*, comme d'ailleurs les trois autres grands ordres mendiants, pareillement « incorporés » à l'université. Du point de vue juridique, cette incorporation entraînait par exemple que les Mendiants n'avaient pas besoin de se faire immatriculer et que leurs noms figuraient sur les *rotuli* envoyés à Rome, non pour obtenir des bénéfices, mais pour recevoir des indulgences. Un matériel très abondant de textes permet, en cette fin du Moyen Age, de se rendre un compte plus exact des « exercices » imposés aux étudiants pour l'obtention de leurs grades en théologie [15].

Erfurt. — La pensée des théologiens de l'université d'Erfurt a été plus sérieusement étudiée ces dernières années dans l'espoir de déceler plus ou moins une tradition propre qu'aurait connue Luther lors de ses études en cette ville [16]; l'université y avait été fondée en 1379, les grades y étant donnés par le chapitre et le doyen.

UNIVERSITÉS IBÉRIQUES [17]

Ces universités sont peut-être les moins connues. Il y a parfois contradictions apparentes dans les textes puisqu'en 1422 Martin V nomme l'université de Salamanque « une des quatre de par la volonté du Saint-Siège *in regione ispanica* » [18], tandis qu'Eugène IV, en 1437, ne paraît connaître que Salamanque et Valladolid [19].

[14] Gabriel M. Loehr, *Die kölner Dominikanerschule vom XIV. bis zum XVI. Jt.*, Fribourg (Suisse), 1946, p. 15-16, 57-58.

[15] *Ibid.*, p. 59 s. On trouvera notamment dans ces pages des indications sur le thomisme à Cologne dont on sait qu'il y fut en lutte avec l'albertinisme : G. Meersseman, *Gesch. des Albertinismus*, II, *Die ersten kölner Kontroversen*, Rome, 1935; M. Grabmann, *Der belgische Thomist Joh. Tinctoris u. die Enstehung des Kommentars z. Summa theologica des heil. Thomas Aq.*, dans *Miscell. ...Martin*, Bruges, s. d., p. 409-436. La liste des maîtres dominicains du *studium* de Cologne donnée par G. M. Loehr, *op. cit.*, p. 46-56, 70 s. peut être précieuse pour toute étude sur la prédication, la confession ou la spiritualité à cette époque. — Parmi les franciscains incorporés à l'université de Cologne, on citera Walram von Siegeberg : S. Clasen, *W. v. S., O.F.M. und seine Doktorpromotion a. d. Kölner Universität (1430-1435)*, dans *Arch. franc. hist.*, XLV, 1952, p. 323-396.

[16] G. M. Loehr, *Die Dominikäner an den Universitäten Erfurt und Mainz*, dans *Arch. fr. praedic.*, XXIII, 1953, p. 236-274 : les dominicains furent à Erfurt dès 1394, à Mayence seulement en 1484; — L. Meier, *Die Stellung der Ordensleute in der Erfurter theolog. Fakultät (Humanismus, Mystik u. Kunst in der Welt d. M. A.* hrsg. v. J. Koch, *Studien u. Texte z. Geistesgesch. d. M. A.*, III, Leyde, 1953), p 137-145; L. Meier, *Contribution à l'hist. de la théolog. à l'université d'Erfurt*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, L, 1955, p. 450-479. Tout ceci est à replacer dans l'histoire générale de ce *studium* :F. Benary, *Z. Gesch. der Stadt u. der Universität Erfurt am Ausgang d. M.-A.*, Gotha.

[17] Bibliographie des universités et collèges espagnols dans J. G. Gaztambide, *Hispania sacra*, IX, 1956, p. 429-448; V. de la Fuente, *Historia de las universidades, colegios ... en España*, Madrid, 1888-1899, 4 vol.; G. Reynier, *La vie universitaire dans l'ancienne Espagne*, Paris, 1902; J. Vincke, *Die Hochschulpolitik der span. Domkapitel im M. A.*, dans *Gesammelte Aussätze z. Kulturgesch. Spaniens*, 1re s., IX, Münster, 1954; Fr. M. Hernandez, *La formación clerical en los colegios universit. españ. 1371-1563*, dans Victoriensia, t. XIV, 1964.

[18] Cité par H. Denifle, *op. cit.*, p. 492.

[19] Cf. *supra*, p. 459, n. 2.

Quoi qu'il en soit des origines de ces diverses universités et de leur situation en 1378, le fait certain est l'intérêt porté par Clément VII à ces établissements dont il essaya évidemment de faire des foyers de fidélité avignonnaise, en même temps qu'il fondait de nouveaux *studia*. Il donne à un légat des pouvoirs pour réformer ces instituts et y juger toutes causes, preuve d'une politique consciente [20].

Lérida. — Lérida et Perpignan furent les deux premières villes à bénéficier de ce zèle fondateur. A Lérida, le pape prévoit deux chaires de théologie. Mais on y enseignait surtout le droit et la médecine : pour permettre les recherches d'*anathomia*, le pape autorisa même à noyer les condamnés au lieu de recourir à tout autre mode d'exécution [21]. A Perpignan fut créé un *studium generale* comprenant toutes les facultés, sauf la théologie, et dont les statuts furent empruntés à Lérida. Le succès fut grand puisque les étudiants vinrent non seulement de toute la région et de Valence, mais encore de Rodez et de Périgueux [22].

Lisbonne. — Le même pape accorda des privilèges à l'université de Lisbonne, que le roi Fernand venait d'ouvrir en y transférant celle de Coimbre ; il en fit un *studium generale*, quitte à ne pas prévoir encore de faculté de théologie. Les ressources nécessaires à la subsistance des maîtres seraient fournies par le produit de diverses taxes. L'université, dès 1400, a acquis un large rayonnement et a de nombreux étudiants [22].

Valladolid. — On pense bien que Benoît XIII, d'origine aragonaise, poursuivit une semblable politique et d'autant plus qu'il était lui-même homme de culture et soucieux de l'éducation du clergé. Par le « rôle » qui lui fut adressé de Valladolid, nous connaissons l'état de cette université en 1403 (il nomme 116 étudiants, surtout de droit et de grammaire). Une faculté de théologie lui fut adjointe en 1418 à la demande des rois de Castille et d'Aragon et sous l'autorité d'un doyen dominicain. Peut-être le pape voulait-il aussi récompenser par là ses électeurs espagnols [24].

Salamanque. — Salamanque avait déjà à cette date sa faculté de théologie, fondée par Benoît XIII en 1416 et dès lors pourvue de quatre chaires. Martin V la réorganisa, donnant de nouveaux statuts. Ce fut à Salamanque, semble-t-il, que fut fondé le premier collège de toute l'Espagne, Pan y Carbon [25].

[20] D'après J. ZUNZUNEGUI, *La legación en España del card. Pedro de Luna (1379-1390)*, dans *Misc. hist. pontif., Univ. Gregor.*, VII, Rome, 1943, p. 83-138.

[21] H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 507 ; Vicente BELTRAN DE HEREDIA, *Domingo Pons, fundador del colegio de la Asunción en Lérida*, dans *Hispania sacra*, IX, 1956, p. 281-318, avec de nombreux textes.

[22] H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 515 s. ; cf. N. VALOIS, *op. cit.*, I, p. 219.

[23] H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 523 s.

[24] *Ibid.*, p. 376 s. Cf. M. I. José GAZTAMBIDE, *Recompensas de Martin V a sus electores españoles*, dans *Hisp. sacra*, XI, 1958, p. 12-21, où l'on trouvera des précisions sur la fondation de l'université de Calatayud et l'érection à Valladolid d'une faculté de théologie, sur les salaires des professeurs et sur divers privilèges.

[25] G.-M. COLOMBAS, *Jalons pour une histoire de l'université de Salamanque*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, LV, 1960, p. 502 s., où l'on trouvera diverses indications bibliographiques notamment sur les collèges.

§ 5. — Les écoles.

LA QUESTION DES ÉCOLES

Très mal connue, la question des écoles doit être posée à l'occasion des universités. D'abord parce que des textes parlent de *studia* pour désigner des écoles que nous dirions aujourd'hui secondaires ou même primaires, ce qui parfois fit croire à l'existence d'universités proprement dites, à Gaillac par exemple et à Albi [1]. Ensuite parce que la nécessité de ces écoles fut parfois perçue à l'université même, où l'on constate que la formation des étudiants est insuffisante : les frères de la custodie de Cambridge voulurent une école à Norwich pour les études propédeutiques [2].

On n'oubliera pas en effet que les universités s'ouvrent à une clientèle singulièrement jeune : Villon est entré aux Arts à Paris à l'âge de douze ans ; un étudiant de onze ans, Jean Sistelle, fut séquestré par un chevalier qui voulait en faire son gendre [3]. Beaucoup de ces étudiants ne savent pas écrire, de sorte qu'ils sont incapables de prendre des notes aux cours [4].

Le plus grand nombre de ces écoles ne nous sont connues que de nom : Ambrières (Mayenne), Conches, école de Saint-Laurent à Paris qui dépend du chapitre et non du curé [5]. D'autres cas permettent d'entrevoir dans quelles conditions se déroulait cette vie scolaire : des affiches annonçaient les places d'instituteur vacantes et faisaient appel aux candidats, à Toulouse par exemple[6] ; à Albi un maître est envoyé de Toulouse en 1384, avec lequel le conseil de ville fait contrat ; les contrats sont conclus pour un temps bref, car les maîtres se succèdent vite, surtout quand la mortalité les prive de tous élèves [7]. En Normandie, Delisle a relevé des prêtres instituteurs [8] ; d'autres exemples ont été signalés pour la Bourgogne [9]. Ces maîtres n'étaient pas toujours sans culture : la bibliothèque de Richard de Bazoques, maître d'école à Évreux au début du XV[e] siècle, est remarquable par le souci encyclopédique

[1] H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 227-228.

[2] J. H. R. MOORMAN, *The Grey Friars in Cambridge (1225-1538)*, Cambridge, 1932, p. 89. Cas analogues à Winchester et Oxford : A. B. EMDEN, *Learning, op. cit.*, p. 536-538.

[3] *Chartularium univ. paris.*, t. III, n° 1495. Au Collège de Verdalle à Toulouse, il faut avoir huit ans.

[4] Istvàn HAJNAL, *L'enseignement de l'écriture aux universités médiévales*, 2° édit. par Làszlo MEZEY, Budapest, 1959, p. 62 ss, 123.

[5] Louis BROCHARD, *Hist. de la paroisse et de l'église Saint-Laurent à Paris*, Paris, 1923, p. 249. Quelques exemples dans IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, t. I. *La France moderne*, Paris, 1905, p. 516-523.

[6] C. DOUAIS, *Mélanges sur S.-Sernin de Toulouse*, 2, Toulouse, 1896, p. 51.

[7] M. J. BAUDEL, *Les écoles d'Albi de 1380 à 1623*, dans *Soc. des études du Lot*, Cahors, 1879, p. 4-6.

[8] *Études sur la condition de la classe agricole en Normandie au Moyen Age*, Paris, 1851, p. 177.

[9] G. A. PRÉVOST, *L'Église et les campagnes au Moyen Age*, Paris, 1892, p. 148, 156, 158.

dont témoigne ce maître et par la place qu'il fait à la poésie au détriment de la scolastique [10]. En Allemagne, Janssen a noté le grand nombre d'écoles primaires dès la fin du XIVe siècle [11].

LES ÉCOLES DE PARIS

Le cartulaire de l'université de Paris en 1380 permet de se faire une idée de la façon dont fonctionnaient les écoles de la ville et de la banlieue, et de leur dépendance à l'égard de l'université [12]. Elles relèvent du *cantor*, en l'occurrence Guillaume Salvarville qui est en même temps professeur de *sacra pagina;* elles sont définies comme « écoles de grammaire » *(in arte grammatica)*, sous l'autorité d'hommes et d' « honnêtes femmes », dont les noms nous sont donnés; ils sont en tout une quarantaine d'hommes et une vingtaine de femmes qui ont droit au titre de recteurs et rectrices et prêtent le serment suivant :

— exercer fidèlement l'office d'instruire les enfants dans les lettres, les bonnes mœurs et les bons exemples,

— témoigner honneur au sire *cantor*,

— ne prendre aucun des enfants assignés à un collègue sans la permission de celui-ci,

— ne pas donner ses écoles en fermage.

Conclusion.

Il est très difficile de porter un jugement d'ensemble sur les universités à la fin du Moyen Age et d'autant plus qu'il serait inévitablement lié à un jugement porté sur la scolastique de cette période. Le point important à noter est l'élargissement de la culture de cette époque d'humanisme.

Dans quelle mesure les universités ont-elles satisfait aux besoins nouveaux de ce temps? Dans certains cas il est incontestable qu'elles sont restées trop étroitement fidèles à un ancien type d'organisation scolaire et à un certain idéal social; elles n'ont pas toujours été animées d'un dynamisme qui aurait été bien nécessaire pour adapter les programmes aux changements des mœurs. On n'oubliera pourtant pas qu'elles ont gardé dans l'ensemble un régime démocratique et que l'organisation des bourses et des collèges a permis aux étudiants les plus pauvres d'y poursuivre leurs études. Le fait que ces étudiants étaient pour la plupart des clercs leur permettait de trouver des ressources interdites aux étudiants d'aujourd'hui, par exemple en louant leur voix dans une chanterie [1].

[10] J. BIGNAMI-ODIER et A. VERNET, *Les livres de Richard de Bazoques*, dans *Bibl. de l'École des Chartes*, CX, 1952, p. 145. Il est évident que la plupart de ces livres n'étaient pas destinés à l'enseignement. Cf. E. A. VAN MOÉ, *Richard de Bazoques, maître d'école à Évreux au début du XVe siècle*, *ibid.*, XCIX, 1938, p. 423-424.

[11] *L'Allemagne et la Réforme*, t. I, *L'Allemagne à la fin du Moyen Age*, trad., 14e édit., Paris, 1877, p. 19 s.

[12] *Chartul.*, III, n° 1446 (ad a. 1380). Cf. A. COMBES, *R. Ciboule*, *op. cit.*, p. 140.

[1] Olga DOBIACHE-ROJDETSVENSKY, *Les poésies des goliards*, coll. *Les textes du christianisme*, Paris, 1931, p. 181 pour les *Carmina de miseria clericorum*.

Le nombre des étudiants semble s'être considérablement développé à cette époque. Il y avait sans doute le risque que nombre de ces jeunes gens ne trouvassent pas d'emploi et que les universités formassent surtout un prolétariat intellectuel : à travers les poésies des goliards [2] on entrevoit parfois ces ratés trop nombreux que les universités fabriquèrent alors. Le risque pourtant n'était pas aussi grave alors qu'aujourd'hui, l'Église pouvant absorber une quantité indéfinie de clercs, puisqu'à cette époque de ruine des bénéfices, se fondent de nouvelles collégiales et se développe la prière collective pour les morts.

La société du temps avait d'ailleurs davantage besoin d'hommes cultivés et « bien-disants », au moins pour donner un certain décor à ses activités; c'est l'époque, on le sait, où les collectivités veulent avoir un *orator* pour les représenter dignement dans les cérémonies officielles et où les demandes même de bénéfices se font, en Angleterre, *verborum florida venustate* [3].

On se rappellera surtout que les universités d'alors méritent moins qu'à aucune autre époque d'être accusées de s'être désintéressées du monde de leur temps : jamais au contraire elles ne furent davantage présentes à la vie nationale et à la vie de chrétienté. Cependant que les nationalismes se développent et que les institutions de chrétienté dépérissent, voire que le Saint-Siège lui-même n'a plus le caractère supra national qui avait fait jadis sa force, les universités sont parfois les seuls établissements à représenter une culture universelle et des valeurs supérieures aux intérêts immédiats des parties en cause.

Il est enfin à ne pas perdre de vue que, à tort ou à raison, elles restent les grandes pourvoyeuses en dignitaires ecclésiastiques. Si la revendication par les universitaires d'un quantum des bénéfices, lorsque furent signés les divers concordats du XVe siècle ou discutées les diverses pragmatiques, a quelque chose de médiocre, le fait reste que l'élite des hommes d'Église sort du milieu universitaire [4]. Dans quelle mesure ces hommes ainsi formés selon les méthodes traditionnelles ont-ils vu les problèmes de leur temps? Les pages qui suivent permettront parfois de répondre à cette question et de juger d'ensemble le travail des universités de 1378 à 1449.

[2] Plusieurs de ces poèmes sont des XIVe et XVe siècle : O. DOBIACHE-ROJDETSVENSKY, *op. cit.*, p. 56.

[3] E. F. JACOB, *Verborum florida venustas*, dans *Essays*, p. 185-206.

[4] Il faudrait ici des statistiques. Cf. A. L. GABRIEL, dans les *Analecta Praemonstrat.*, XXXVI, 1960, p. 5-15 pour les prémontrés en Allemagne.

CHAPITRE II

LA PENSÉE THÉOLOGIQUE [1]

Il ne faut pas s'attendre à trouver, de 1378 à 1449, une réflexion théologique comparable à celle du XIIIe siècle, une élaboration méthodique et synthétique aboutissant à donner une vision complète du monde surnaturel, telle qu'on la rencontrait chez un Thomas d'Aquin ou un Bonaventure.

On dirait que ce siècle n'a pas su dominer les problèmes qu'il abordait, en découvrir les principes supérieurs d'intelligibilité. C'est qu'il fut accaparé par les questions d'actualité; les théologiens de ce temps ne sont pas des hommes de cabinet, poursuivant une recherche personnelle ou une contemplation désintéressée; ils n'affrontent souvent les problèmes que pour y trouver une solution immédiatement applicable à un cas difficile. Il en résulte que la lecture de ces théologiens est souvent décevante : elle apporte des réponses précises, mais sans enquête préalable sérieuse, sans justification profonde.

Par ailleurs, obsédés par les problèmes de l'Église, ces théologiens ont poussé très loin la réflexion en ces domaines, mais semblent s'être presque complètement désintéressés des autres questions. Leur ecclésiologie flotte, sans attaches avec une théologie des sacrements ou une réflexion sur le mystère de Dieu.

INFLUENCE DU NOMINALISME

Tout cela tient pour une large part à l'influence du nominalisme. Il est certain que le nominalisme, indépendamment de quelques thèses philosophiques particulières, a inspiré la méfiance des grandes synthèses à la façon du XIIIe siècle, qui associaient le donné de la révélation et celui de la science

[1] BIBLIOGRAPHIE. — Aucun livre d'ensemble n'est consacré à cette période, que la plupart des ouvrages consacrés à des problèmes dogmatiques sautent pour arriver plus tôt à la Réforme protestante.

I. TEXTES. — Les principaux textes émanés du magistère se trouvent dans : Henricus DENZIGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, manuel aux innombrables éditions (Herder, Fribourg-en-Br.) et dans F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici*, nlle édit., Paris, 1936 : n'est pas fait d'un point de vue historique, mais théologique, et permet donc de voir pour chaque problème quel était le dossier de l'orthodoxie. — Aucun *corpus* de textes des théologiens, sauf que l'édition des *Opera omnia* de GERSON par Ellies DU PIN, Anvers, 1706, 5 vol. in-f°, contient plusieurs traités de ses contemporains, Pierre D'AILLY, J. COURTECUISSE, etc...

II. TRAVAUX. — On pourra identifier les divers théologiens rencontrés grâce à H. HUERTER, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, Innsbrück, 1903-1913, 6 vol.; le I en 4e édit. par Fr. PANGERL (1926) donne une chronologie. — Martin GRABMANN, *Gesch. der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, dans *Herders Theologische Grundrisse*, Fribourg-en-Br., 1933, avec un chapitre sur la *Spätscholastik*. Pour chaque théologien en particulier il faudra recourir aux dictionnaires indiqués dans notre Bibliographie générale.

On rappellera pour mémoire les grandes histoires des dogmes de HARNACK, SCHWANE, SEEBERG, etc... qui permettent de replacer chaque question dans un contexte.

et de la raison; il a donné en contre-partie le goût des monographies, des analyses limitées à des situations précises. Les théologiens de notre époque sont tous d'une façon ou d'une autre des « casuistes », qui ne cherchent pas à prendre des vues d'ensemble, mais veulent résoudre des difficultés particulières. Ils sont tous des praticiens qui mettent la science au service d'une cause et pensent plus au résultat à atteindre qu'à la rigueur de la méthode employée ou qu'à l'intérêt des conclusions obtenues pour la science [2].

On s'habitue à ce qu'un traité ne soit qu'une collection de *dicta* incohérents. La chose avait commencé avec la morale qui renonce aux larges vues sur la nature, le bien, la loi, la conscience pour devenir une machine de précision destinée à fournir réponse à toutes les questions, posées parfois en désordre et sans qu'aucune introduction ou conclusion d'ensemble vienne coiffer les solutions de détail et en donner le sens et la portée. L'habitude, qu'avaient depuis longtemps les théologiens du dogme, d'exprimer leur pensée en thèses leur facilita de suivre cet exemple. Les condamnations portées par le Saint-Siège ne visent que des affirmations limitées. Le nominalisme avait donné d'ailleurs à penser que la doctrine catholique n'était pas un système du monde, de l'homme et de Dieu, mais consistait à recueillir les « dits » de Dieu, tels qu'on les trouvait dans l'Écriture, sans essayer de les coordonner entre eux, ni de les justifier au regard de la raison. La théologie tendait donc à se réduire à une théologie positive, mais sans esprit historique [3],

[2] On se rendra compte de ce « genre » casuistique de la théologie dogmatique à cette époque en lisant DENZIGER, n° 578 s. : Grégoire XI y condamne, en 1371, des erreurs sur la présence réelle liées à la question de savoir ce qu'elle devient si une hostie consacrée tombe dans un égoût ou est rongée par une souris.

C'est la même impression que donnent les *Quaestiones* de GERSON (*Opera*, II, c. 470 s.) : comment sortir une mouche du Précieux Sang ? Pour qui dire la messe quand on n'a pas « d'intention » ? Une goutte de vin restée sur le bord du calice est-elle consacrée ? etc... Les *Regulae morales* du même auteur (*ibid.*, III), donnent la même impression, par exemple pour les sacrements (n° 110 s.).

La conséquence fut, pour le traité de l'eucharistie, que les théologiens, qui connaissaient pourtant saint Thomas, laissèrent de côté sa réflexion sur le « sacrifice » pour ne s'occuper que du « sacrement » et des conditions de la présence réelle : M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926, p. 215 s. Aucun ouvrage de l'époque n'étudia donc d'ensemble la messe, mais on se contenta de points de vue de rubriciste ou de canoniste. Sur l'influence ici de Guillaume d'Occam : Erwin ISERLOH, *Gnade u. Eucharistie in der philosoph. Theologie des W. von Ockam, ihre Bedeutung für Ursachen der Reformation*, Wiesbaden, 1956.

Lors même que l'on reviendra au thomisme, on n'y verra parfois qu'une collection de thèses à utiliser dans des cas particuliers, non une doctrine d'ensemble : Nicolas V par exemple, remettant en honneur saint Thomas en 1448, ne propose de lui que quelques thèses sur les indulgences : Henri DENIFLE, *Luther et le luthéranisme...*, trad. par J. PAQUIER, III, 2e édit., Paris, 1916, p. 187.

Il y eut pourtant à l'époque, au point de vue des « genres littéraires », de nouvelles Sommes théologiques, comme celle d'Eximenis : Leon AMOROS, *El problema de la Summa theologica del maestro Fr. Eximenis (1340 - 1409)*, dans *Arch. franc. hist.*, LII, 1959, p. 178-203. Encore faudrait-il voir si elle est vraiment plus scientifique que son *El Crestià*, compilation pour les laïcs.

Il n'est pas besoin de dire que ces vues pourraient être remises en question par des recherches : il reste une quantité d'inédits.

[3] On évitera pourtant de méconnaître certains progrès réalisés à l'époque grâce notamment à l'humanisme : D. TRAPP, *Hiltalinger's Augustinian Quotations*, dans *Augustinia*, IV, 1954, p. 412-449, a noté qu'au XIVe siècle la théologie tend à devenir une science positive, par exemple en étant plus soucieuse du sens littéral des textes des Pères, qu'on se préoccupe

sans aucun sens du développement des dogmes, occupée uniquement à formuler des affirmations disparates.

L'historien d'aujourd'hui ne saurait être plus exigeant; on se bornera donc à passer en revue les diverses doctrines qui ont été alors étudiées, quitte à essayer parfois de surprendre la dialectique secrète qui fait passer d'une thèse à l'autre.

§ 1. — La théologie de l'Église [1].

LES THÉOLOGIENS SUCCESSEURS DE MARSILE ET D'OCCAM

Les problèmes relatifs à la théologie de l'Église sont dominés, au XIVe siècle et surtout à partir du Grand Schisme, par l'influence de Marsile de Padoue et de Guillaume d'Occam. Ces deux auteurs avaient jeté un certain nombre d'idées nouvelles, le plus souvent hors du champ de la tradition, mais qui obligèrent à reposer certains problèmes. Ce travail de critique et d'assimilation se serait fait dans le calme si le Grand Schisme n'était venu lui communiquer sa fièvre. Devant une situation inouïe et des questions urgentes, on cherche chez ces écrivains,

de citer plus exactement. Cf. *infra*, p. 1111, sur la controverse entre Salutati et Dominici, celui-là se moquant des citations inexactes de celui-ci. — Sur le souci d'exactitude des procès-verbaux du concile de Bâle et la personnalité du notaire Pierre Brunet, J. TOUSSAINT, *Les relations diplomatiques de Philippe le Bon avec le concile de Bâle (1431-1449)*, dans *Recueil de travaux d'hist. et de philol. de l'université de Louvain*, 3e série, IX, Louvain, 1942, p. XIII-XIV. Il est vrai que l'obligation de recourir à un notaire pour toutes les affaires juridiques de l'Eglise date déjà du IVe concile de Latran.

Cette influence de l'humanisme sur la théologie ne s'est pas exercée seulement par ce souci d'exactitude des textes : on a pu parler d'une théologie cicéronienne à propos de Gerson pour dire non seulement que la théologie fait partie de toute culture, mais encore qu'elle s'élabore à partir des lois de l'éloquence : André COMBES, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, dans *Etudes de philos. médiév.*, XXXII, Paris, 1942, p. 598-599.

[1] La théologie de l'Église a été étudiée pour cette époque à l'occasion et en fonction des problèmes du Grand Schisme :

I. TEXTES ET MONOGRAPHIES D'AUTEURS. — Dom Jean LECLERCQ, *Première liste d'écrits sur le grand schisme et la crise conciliaire* (à paraître dans *Scriptorium*) donne un premier inventaire de nombreux inédits sur la doctrine de l'Église, la théorie conciliaire, la question de la primauté pontificale, etc... D. LECLERCQ a bien voulu me communiquer ses notes qui ont été largement utilisées dans les pages qui suivent.

Quelques textes et études (classement alphabétique) : Anonyme de 1406 : R. SCHOLZ, *Eine Gesch. u. Kritik der Kirchenverfassung vom J. 1406 nach einer ungedrückten Reformschrift bespr.*, dans *Papsttum u. Kaisertum, Festschrift z. polit. Gesch. u. Geisteskultur des* M. P. KEHR *z. 65 G.*, Munich, 1926, p. 595-621; il s'agit du *Liber dialogorum hierarchie subcaelestis;* Honoré BONET, *Somnium super materia scismatis* (N. VALOIS, in *Annuaire-Bullet. de la soc. d'hist. de Fr.*, 1890, p. 193-228); Fr. BLIEMETZRIEDER, *Conclusions de Guillaume de Salvavilla, maître en théol. à Paris, sur la question du concile général pendant le grand schisme d'Occident (1381)*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, 1910, p. 47-55; Henri DE LANGENSTEIN, *Epistola pacis* (*infra*, p. 516) (sur l'édit., les commentaires, le personnage DAHLMANN-WAITZ, n° 8675); Karl BINDER, *Der « Tractatus De Ecclesia » Joh. von Ragusa u. die Verhandlung des Konzils v. Basel mit den Husiten*, dans *Angelicum*, XXVIII, 1951, p. 30-54; Julio GONZALEZ, *El maestro Juan de Segovia y su bibliotecа*, Instituto « Nicolas Antonio », *Colección bibliografica*, VI, Madrid, 1944; parmi les c.-r., R. RICARD, dans *Rev. d'hist. de l'Église de Fr.*, XXXII, 1946, p. 107-109; Konrad v. GELNHAUSEN, *Epistola concordiae* dans MARTÈNE, *Thesaurus*, II, col. 1200-1226; *Epistola brevis (1379)*, édit. H. KAISER, *Der kurze Brief*, dans *Hist. Viertelj.*, III, 1900, p. 379-394; L. SCHMITZ, *Ein Brief Konrads v. Gelnhausen*, dans *Röm. Quartalsch.*, IX, 1895; K. WENCK, *K. v. Gelnhausen u. die Quellen der konziliaren Theorien*, dans *Hist. Zeitschr.*, LXXII, 1896, p. 6-61; F. BLIEMETZRIEDER, *K. v. G. u. Heinrich v. Langenstein a. d. Konzil zu Pisa 1409*, dans *Hist. Jhb.*, XXV, 1904,

suspects sans doute mais utilisables, des principes de solution. La plupart des théologiens que nous rencontrerons ont lu ces textes et leur empruntent, sans l'avouer [2].

Ces théologiens qui s'occupent de la question de l'Église sont alors innombrables. C'est une erreur d'imaginer les écrits de ce temps consacrés uniquement à la question des rapports du pape et du concile; chez les meilleurs maîtres cette question est replacée dans son contexte et les principes de solution sont cherchés dans une théologie désintéressée de l'Église, étudiée d'un point de vue plus mystique souvent que canonique. Ce travail a certainement fait avancer ces problèmes; ce ne fut pas sans beaucoup de confusion.

PROBLÈMES ECCLÉSIOLOGIQUES : DÉFINITION DE L'ÉGLISE

Une première difficulté venait de ce que, au départ, on n'avait pas toujours de bonnes définitions. Le mot Église lui-même était pris dans les sens les plus divers et il en résultait des équivoques graves; on s'en aperçut à Prague au temps de Jean Huss [3] : *Ecclesia* désigne-t-il l'Église triomphante, l'Église telle qu'elle est dans la pensée de Dieu, ou bien l'Église militante encore imparfaite, l'Église historique telle qu'elle se présente au cours des siècles, souvent éloignée de son idéal puisqu'il est sans cesse question de la réformer? S'agit-il de l'Église invisible, Église de la grâce et de la foi, que l'on peut définir communauté des croyants, ou de l'Église visible telle qu'elle se décompte à Pâques, lorsque ses membres vont à la communion, ou telle qu'elle se présente à l'observation du sociologue qui peut la comparer aux autres sociétés de ce temps puisqu'elle en a les structures? Veut-on parler avec elle d'une Église des prédestinés — mais personne ne peut les dénombrer — ou d'une Église de ceux qui, *hic et nunc*, sont dans son sein? Si l'Église est celle des prédestinés, elle compte Paul au moment même qu'il la persécute, mais Judas n'en fait pas partie alors même que Jésus le choisit pour être apôtre [4].

Le mot de grâce est lui-même ambigu : sans parler des débats sur la grâce et la foi, la justification intérieure ou forinsèque, veut-on parler de la grâce

p. 536; A. KNEER, *Kard. Zabarella*, Münster, 1891; G. ZONTA, *F. Zabarella*, Paderborn, 1915. Cf. aussi la bibliographie donnée pour chacune des questions d'ecclésiologie traitées *infra*.

II. TRAVAUX. — F. BLIEMETZRIEDER, *Literarische Polemik zu Beginn des gr. abendl. Schismas*, Vienne, 1909; Friedrich MERZBACHER, *Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter, Grundzüge d. Ekklesiologie d. ausgeh. XIII., des XIV. u. XV. Jts*, dans *Z. der Savigny-Stiftung..., Kanon. Abteil.*, LXX, 1939, p. 274-361; B. KATTERBACH, *Der zweite literar. Kampf um d. Konstanzer Konzil*, I. D., Fribourg en Br., 1919.

[3] Cette influence de Marsile et Occam a été bien soulignée par Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, II, Paris, 1939, p. 32-54. Cf. Brian TIERNEY, *Ockam, Conciliar Theory and the Canonists*, dans *Journ. of the Hist. of Ideas*, janvier 1954.

[3] Paul DE VOOGHT, *Hussiana*, dans *Bibl. de la Rev. d'hist. eccl.*, 35, Louvain, 1960, p. 139. Courtecuisse a eu le mérite de s'en rendre compte : dans son *Tract. de fide et ecclesia, romano pontifice et concilio generali*, dans GERSON, *Opera*, I, col. 844, il a soin d'énumérer les divers sens du mot *Ecclesia*.

[4] Toutes ces questions ont été abondamment débattues à Prague. Cf. l'article de P. DE VOOGHT, *L'ecclésiologie catholique à Prague autour de 1400*, dans *Hussiana*, p. 102, 103, 108, 133).

qui sanctifie l'individu ou de celle qui est ordonnée au profit de la communauté et que les théologiens postérieurs ont appelée plus volontiers grâce *gratis data* ou charisme, et en laquelle rien ne préjuge du salut éternel de celui qui a pourtant reçu de Dieu une mission? La chose était d'importance à une époque où Wyclif réveillait le vieux donatisme, affirmant qu'il fallait être en état de grâce pour donner les sacrements, pendant que ses contradicteurs soutenaient qu'il y suffisait d'une grâce *gratis data*.

DÉFINITION DE L'UNITÉ

Le Grand Schisme faisait passionnément désirer de tous côtés l'unité de l'Église et disserter abondamment sur cette unité, mais ici les difficultés redoublaient : comment entendre cette unité? Est-elle unité d'abord de la foi, l'Église étant essentiellement *congregatio fidelium* [5]? Mais on peut avoir la foi sans être prédestiné, encore moins sans être en état de grâce, en sorte que cette unité semble bien superficielle. Est-ce l'unité de ceux qui reçoivent les mêmes sacrements? Est-ce l'unité dans l'obéissance aux mêmes chefs?

En ces débats douloureux, des hommes sincèrement animés du même idéal et navrés de la même déchirure, ne s'entendaient parfois que sur les mots. Selon le sens qu'ils leur donnaient, il y avait ou il n'y avait pas schisme : si l'unité de l'Église, sa note peut-être la plus essentielle — *unam Ecclesiam* — était essentiellement celle de la foi, Urbain VI et Clément VII ayant la même, rien ne séparait leurs tenants et le schisme n'était qu'une apparence. Saint Antonin remarquera qu'il y eut des saints des deux côtés, preuve que la grâce n'était nulle part absente [6]; Groote plus tôt encore avait pensé que l'Église, se définissant davantage par sa vie intime que par des structures d'ailleurs nécessaires, la vie continuait, comme si de rien n'était, durant le schisme qui n'intéressait en somme que quelques chefs et quelques théologiens ou canonistes [7]. Qu'est-ce d'ailleurs qu'un schisme? Ici encore la terminologie était bien imprécise; depuis des siècles on distinguait mal schisme et hérésie. En l'occurrence il se trouva des théologiens pour penser que tout schisme était nécessairement hérétique, puisqu'il laissait l'Église divisée et bouleversait donc le *Credo;* d'autres soutenaient qu'était hérétique qui se séparait du pape, principe d'unité.

DÉFINITION DES POUVOIRS

Ces problèmes auraient été sans doute mieux résolus si l'on s'était mis préalablement d'accord sur les « pouvoirs » dans l'Église. Mais ici encore les définitions faisaient défaut. La distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, familière aux théologiens d'aujourd'hui, l'était moins à ceux

[5] Un des sermons donnés au concile de Constance roule là-dessus : *Ecclesia militans quae est congregatio fidelium*, quitte à ajouter aussitôt : *est civitas regis magni*, dans *Acta concilii Constanc.*, II, édit. J. HOLNNSTEINER et H. FINKE, Münster, 1924, p. 386.

[6] *Chroniques*, ad a. 1378, cité par Abbé MARATU, *Guillaume de Noellet, cardinal-diacre de Saint-Ange*, Angoulême, 1875, p. 59.

[7] G. VAN ASSELDONK, *De Nederlanden en het westers schisma (tot 1398)*, Utrecht, 1955, p. 170, n. 52; p. 261.

d'alors : pour certains la primauté du pape relevait du pouvoir d'ordre — sainte Catherine de Sienne disait qu'il « détenait les clés du Sang » —, comme si la *plenitudo potestatis* que lui reconnaissaient les canonistes s'était étendue aux sacrements, et il apparaissait le Grand Prêtre par excellence [8]. D'autres faisaient rentrer la *potestas coactiva* dans le pouvoir d'enseigner. Cette *jurisdictio coactiva* avait-elle appartenu au Christ ou n'était-elle qu'une acquisition — légitime ou non — de ses vicaires? On voit revenir l'irritante question du *dominium*, qu'il s'agisse de la *plenitudo in temporalibus*, mêlée à tous ces débats, ou de la *plenitudo in spiritualibus*, liée à toute la question des « réserves », et donc aussi de l'épiscopalisme et des « libertés », dont bientôt tout le monde parle à Paris.

LES ORGANES DE L'AUTORITÉ

Il était plus difficile encore de s'entendre sur les autorités qui avaient reçu mission dans l'Église : le pape est-il supérieur au concile? Mais quand y a-t-il concile, et à quelles conditions ses définitions expriment-elles la foi de l'Église? C'est la question de savoir quels sont les interprètes authentiques de la parole de Dieu? A qui a été remis ce pouvoir d'enseigner? Aux apôtres sans doute; mais quand ils se divisent? Leur autorité est-elle d'ailleurs assortie d'une garantie d'infaillibilité ou faut-il regarder ailleurs quand il y a doute invincible? Les facultés de théologie n'ont-elles pas alors compétence, puisque le pape, de fait, leur a parfois accordé de dresser des syllabus d'erreurs et puisque ce sont elles qui donnent la *licentia docendi ubique* et assurent donc à l'Église son caractère de catholicité dans la fidélité à la foi « apostolique »? D'autres préféraient penser que Dieu, qui n'a pas lié, disait-on déjà, sa puissance de sanctifier aux sacrements, n'a pas non plus lié sa puissance de révéler aux organes traditionnels qui peuvent, pour un temps, être déchus de leur ordinaire compétence : Dieu alors se communique par des prophètes; la parole est aux inspirés.

A travers tous ces débats confus on entrevoit que s'opposaient, comme souvent, deux groupes d'esprits. Les uns, à force d'insister sur le caractère spirituel de la vie de l'Église, en oubliaient pour un peu qu'elle était traditionnellement une société visible, dotée de structures juridiques, organisée en monarchie, munie de pouvoirs coercitifs; Groote représente excellemment cette famille d'esprits [9]. D'autres étaient si attentifs, en un siècle d'analyses politiques et sociologiques, à l'aspect visible de l'Église et à ce qu'elle avait en commun avec les autres sociétés — sa hiérarchie, son autorité —, qu'ils semblaient méconnaître son originalité spirituelle et subordonner l'évangile au droit canonique [10].

[8] Au concile de Constance on posa, en discutant les rapports du pape et du concile, la question de leurs pouvoirs respectifs d'ordre et de juridiction; le pape n'a pas plus de pouvoir d'ordre que tout autre évêque. Aussi, alors qu'on ne peut se sauver *extra ecclesiam, multi salvati sunt sine papa : Acta conc. Const.*, II, p. 701-703.

[9] G. VAN ASSELDONK, *op. cit.*, p. 262.

[10] P. DE VOOGHT, *op. cit.*, p. 159.

LES NOMS DE L'ÉGLISE

Les noms les plus divers sont donnés à l'Église dans l'Écriture et les Pères; les théologiens du temps du Schisme se sont plu à les rassembler et commenter.

Basilique, famille, société. — L'Église leur apparaît souvent comme la « basilique » [11] où l'on trouve Dieu, et cette interprétation est en effet conforme au premier sens du mot pour désigner le bâtiment de la prière. Tout naturellement les théologiens sont passés de là à l'idée que l'Église est rassemblement : ils l'ont dite famille et cité; ils l'ont comparée à la société que constituent dans un hospice des malades groupés en confrérie, ou à la société civile elle-même.

Corps mystique. — La comparaison du Corps mystique leur est connue [12] : il ne pouvait en être autrement chez des écrivains familiers avec les textes de l'Écriture. Elle explique l'insistance mise de tous côtés à souligner la diversité des tâches dans ce corps.

Mère et épouse. — Plus volontiers les théologiens ont vu dans l'Église une personne vivante. Ce fut sans doute lié pour une part à leur goût de la rhétorique et à l'usage, au concile de Constance et avant, de grands discours avec prosopopée où l'Église elle-même parle à ses fils. Car elle est mère; et pareille dénomination convient à ceux qui insistent sur l'obéissance qu'on lui doit de nécessité de salut.

Mais cette mère est d'abord épouse du Christ; l'image est fréquente depuis Philippe de Mézières, qui l'associe à sa réhabilitation du mariage comme sacrement, jusqu'à Honoré Bonet ou Courtecuisse [13]. Elle était d'ailleurs traditionnelle, suggérée par l'Écriture, employée pour définir le mystère de l'Incarnation, en lequel le Christ épouse toute l'humanité dans le sein de Marie.

C'est Courtecuisse qui a peut-être le mieux entrevu, sous l'influence d'Occam, ce qu'un théologien pouvait tirer de cette matière : son *Tractatus de fide et ecclesia* pose d'emblée la question : « L'Église épouse du Christ par la foi, est-elle toute belle par la grâce? » Mêlant avec une saveur étrange la théologie symboliste et scripturaire et la rigueur d'une méthode toute scolastique, il s'interroge sur ces noces, se demandant si elles se firent dans la foi ou par la charité, soulevant à cette occasion avec une ampleur, rare à cette époque, la question de la foi qui sauve [14]. Toujours est-il que ces noces assurent l'union amoureuse de l'Église et du Christ, qui fait l'Église des chrétiens

[11] J. LECLERCQ, *Le grand schisme et la crise conciliaire*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, XXIV, 1949, repris dans *L'idée de la royauté du Christ au M. A.*, coll. *Unam sanctam*, 32, Paris, 1959, p. 195. Sur l'Église comme cité, *Acta conc. constanc.*, t. II, p. 386.

[12] P. DE VOOGHT, *op. cit.*, p. 133, 151. On trouve aussi la comparaison du corps mystique chez Jean de Raguse, ou chez Gérard du Puy dans un sermon au concile de Constance (*Acta, op. cit.*, p. 403) : elle y est poussée très loin, peut-être sous l'influence de l'*Elucidarium* : curés et docteurs sont la langue, les religieux l'odorat, les clercs les oreilles, empereurs et princes les bras, les chevaliers les mains, les citadins les genoux, les paysans sont les pieds.

[13] J. COURTECUISSE, *Tract.*, col. 844-846 : le § 4 du traité es tintitulé *De sponsatione ecclesiae cum Christo.* Pour Philippe de M., cf. *infra*, p. 740, n. 82.

[14] *Ibid.*, c. 805-815. Nous reprendrons plus loin cette question de la foi.

bien supérieure à celle des Juifs, cette supériorité se marquant à l'adoption de la Loi évangélique, test auquel désormais sera reconnue la véritable Église de Jésus-Christ :

Cette conclusion se prouve par la loi évangélique. L'Église des fidèles est unie au Christ davantage et plus parfaitement, quant à l'union de volonté et de nature, que le peuple juif n'était uni à Dieu par la Loi mosaïque. *Igitur*, etc... A noter la conséquence, par ce qui a été dit plus haut; *et antecedens. Primo :* quant à l'union de volonté par mutuel amour parce que à chaque fidèle Dieu infuse la charité par laquelle on est spécialement uni à Dieu : I Jean, IV, 16, charité que Dieu ne faisait pas jaillir de la Loi commune au bénéfice du peuple juif. *Secundo : idem probatur de unione naturae.*

A côté de Courtecuisse, Gerson a développé ce thème à la fois poétique et théologique : un de ses sermons de Constance [15] fut donné sur le texte : « Des noces furent faites à Cana. » Le chancelier vit dans ce mariage que raconte l'Évangile la figure des noces du Christ et de l'Église. Quelle fut donc la dot de l'Épouse? Les sacrements, les vertus théologales, bref un patrimoine plus spirituel que de ce monde. Dans un sermon, Gerson n'avait pu aborder toutes les questions qui se pressaient en son esprit; il le fit dans un traité annexe. Il y distingue trois façons pour Dieu de s'unir en mariage : une première fois il l'a fait en épousant la nature humaine par l'incarnation; il épouse l'âme dans la foi; et enfin l'Église dans la perfection des charismes. Ce ne sont pas là de simples élucubrations verbales, qui donneraient une idée un peu sommaire de la théologie comme science au XV^e^ siècle; derrière ces images on découvrira vite la profondeur du théologien qui voit les problèmes de l'Église et opère les distinctions qui avaient échappé à un Jean Huss : Gerson se garde bien de dire que l'Église est épousée dans la foi, pour ne pas la définir *societas credentium* et il la définit par les charismes plutôt que par la charité, pour ne pas risquer le donatisme et le wyclifisme, en suspendant l'efficacité des sacrements à l'état de grâce des ministres.

Royaume. — Un autre terme pour nommer l'Église est celui de royaume. Jean de Raguse rattache les souvenirs évangéliques, que ce mot rappelle, au mystère de l'Incarnation : l'inauguration du royaume s'est faite le jour où le Fils de Dieu a assumé la nature humaine. Cette expression de royaume sera, il va de soi, surtout invoquée par tous ceux qui insistent sur les prérogatives monarchiques du pape et montrent comment l'Église est un *regimen regale*. Mais ce point de vue juridique n'a point fait de tort au point de vue scripturaire et mystique : on exploite sans se lasser le psaume qui montre la Reine à la droite du Roi, pour dire l'Église reine du peuple chrétien.

Qui en sera dit le Seigneur? Jésus-Christ qui en est le chief : nul autre n'en est seigneur. C'est une reine si conjointe à Jésus-Christ qu'elle n'a autre seigneur ne époux [16].

[15] *Opera*, II, c. 349 s. Le traité annexe est *ibid.*, c. 365 s. — Le *Libellus de auferibilitate papae* part de même du titre de *sponsus* donné au Christ : *ibid.*, c. 210.

[16] PIERRE PLAOUL, dans M. BOURGEOIS DU CHASTENET, *Preuves*, p. 177 s.

Comme le Christ est dit assis à la droite du Père, ce qui marque son égalité de puissance avec lui, ainsi l'Église a-t-elle autant de puissance que son fondateur.

LE CHRIST-ROI [17] Le Grand Schisme a fait réfléchir sur le rôle du Christ dans l'Église; on peut même penser qu'il a servi le prestige du Christ dans la mesure où les déceptions provoquées par le comportement des papes en présence et par le fonctionnement de l'institution elle-même ont tourné les regards vers lui, ont rappelé qu'il était le vrai chef de l'Église, dont le pape n'est que le vicaire. Ainsi une certaine réaction se marque-t-elle, jusque dans le camp des théoriciens les plus convaincus de la suprématie pontificale, contre les exagérations de certains théologiens et surtout canonistes de la période avignonnaise, qui avaient exalté la plénitude de pouvoir du pape jusqu'à laisser oublier qu'il n'était qu'un mandataire. Toujours est-il que l'expression de Roi pour le Christ n'a peut-être été jamais aussi employée que pendant le Grand Schisme.

L'idée était d'autant plus familière que le sermon du 1^er^ dimanche de l'Avent consistait à prêcher sur cette doctrine : le contenu de ces sermons est à l'ordinaire, il est vrai, plus psychologique que théologique, plus moral que dogmatique, plus affectif qu'intellectuel; il s'agit pour le prédicateur de montrer comment le Christ est roi des âmes, habite en elles par la grâce [18]. Aussi voit-on une simple chrétienne comme Jeanne d'Arc familière avec pareille idée, et quand elle est consultée par le comte d'Armagnac, répondre spontanément : « Jésus-Christ est le roi de tout le monde [19] ».

Le Christ-Roi dans l'Écriture. — Les théologiens, quand ils abordent à leur tour cette question, se soucient d'apporter des textes qui, depuis longtemps, sont comme répertoriés; on retrouve les mêmes dans tous les traités que l'on feuillette. Le plus fréquemment cité est celui de l'Apocalypse : *Roi des rois et Seigneur des seigneurs* (19, 19); avec lui se lisent tous les passages sur l'ascendance davidique du Christ et toutes les prophéties messianiques. Ainsi la théologie prend-elle alors comme un ton prophétique pour exalter en termes bibliques cette gloire du Christ :

Pour louer ce Roi dignement, où puiserons-nous sinon à la divine source des Écritures? Roi bon, juste, puissant, qui l'emporte sur la splendeur du soleil, roi de gloire et roi des rois, roi de l'Église, roi et prêtre, roi de paix.

Mais ces théologiens ont bien vu le danger d'un « messianisme charnel », faisant du Christ un roi comme un autre; ils se sont mis en garde non seulement en rappelant que cette royauté s'exerce au plus profond de l'âme, mais aussi en citant encore le passage de *Hébr.*, VIII sur le Christ

[17] Au livre de J. LECLERCQ cité *supra*, on ajoutera : ID., *L'idée de seigneurie du Christ au M. A.*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, LIII, 1958, p. 57-68, qui étudie la question des sources.

[18] J. LECLERCQ, *Le sermon sur la royauté du Christ au M. A.*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, XIV, 1943-1945, p. 143 s., repris dans *L'idée de la royauté*, p. 109.

[19] N. VALOIS, *op. cit.*, IV, p. 470; cf. J. QUICHERAT, *op. cit.*, I, p. 245.

prêtre et roi selon l'ordre de Melchisédech [20], communiquant la dignité de cette double onction aux rois et aux prêtres d'ici-bas en sorte que, par une certaine « communication des idiomes », tout ce qui est dit de l'un est dit de l'autre, que le prêtre d'une certaine façon est roi et le roi prêtre [21].

Le Christ-Roi chez Vincent Ferrier et Capistran. — A ces arguments scripturaires, d'autres théologiens plus scolastiques ont ajouté des considérations savantes : pour saint Vincent Ferrier, le Christ est roi par sa mère qui le fait homme, comme le roi d'Aragon succède par sa mère [22]. De son côté, l'art apporta sa contribution : à Raigern, un Christ ressuscité brandit l'étendard de sa victoire, cependant que des anges lui apportent sceptre et globe [23].

Aucun théologien n'a traité la doctrine du Christ-Roi avec l'abondance de saint Jean de Capistran, qui passe avec une belle aisance de la théologie scripturaire la plus traditionnelle aux applications les plus pratiques et aux questions d'actualité les plus irritantes. Toute la vie du Christ est reprise en cette perspective et toute cette préhistoire que lui est l'Ancien Testament; grâce à cette largeur de point de vue cette royauté du Christ cesse d'être un argument d'école, commode pour un traité particulier, pour s'identifier avec le mystère même du Christ : c'est le même roi qui reçoit l'adoration des mages et est couronné d'épines; le même Christ qui est de race royale, mais aussi d'ascendance sacerdotale et prophétique, prenant ainsi toute sa taille. La poésie ne manque pas à cette fresque puisque l'ange de l'Annonciation est présenté comme le paranymphe du Souverain Roi. Mais l'Observant est là encore pour montrer le roi refusant les fruits du royaume et donnant au monde une leçon de pauvreté franciscaine; Jean de Capistran n'a pas reculé devant la question du *dominium* temporel et devant celle des rapports du pape et de l'empereur, pas plus qu'il n'a oublié ses soucis pastoraux, invitant les tertiaires franciscains à se faire les champions de ce Roi [24].

LES NOTES DE L'ÉGLISE

C'est à partir de cette théologie, ou plutôt de cette mystique du Christ-Roi, que les théologiens envisageront l'Église, puisqu'ils voient en elle la reine, dotée de la même puissance que son époux. Dans la mesure où ils insistent sur le caractère spirituel de cette royauté, ils soulignent aussi que l'Église n'est pas un royaume comme un autre. Plusieurs d'entre eux se sont appliqués à définir l'Église à la manière scolastique, à partir des quatre causes d'Aristote, Pierre Plaoul par exemple, qui, dans cette intention, fait du Christ la cause efficiente de l'Église lorsqu'il la sacre de son sang, et de l'Esprit-Saint la cause finale car il est lui-même unité.

[20] Ainsi Robert Gervais, Ludolphe le Chartreux et un traité anonyme mentionné par E. Langlois, dans *Histoire litt.*, XXXVI, p. 306.
[21] Nicolas de Clamanges, *Ep.* 137, *Opera*, édit. de Lyon, 1613, p. 347.
[22] Dans *Oeuvres de saint Vincent F.*, édit. Fages, I, Paris, 1909, p. 36.
[23] Reproduction dans J. Leclercq, *op. cit.*, p. 48.
[24] Cf. par exemple le *De auctoritate papae*, II, 2, édit. de Venise de 1580. On trouvera une bibliographie de Capistran, *infra*, p. 1093, n. 7.

Ici encore il faut citer un sermon de Gerson pour la Pentecôte [25]. Au lendemain de la restitution d'obédience à Benoît XIII, l'orateur exulte de cette « régénération »; l'excès même de cette formule lui évite de voir dans l'acte qui vient de s'accomplir une opération politique; il préfère rester sur le plan d'une histoire providentielle, qui interprète tous les événements dans le sens du bien spirituel des hommes, et se réjouir de voir recommencer, avec une nouvelle effusion de l'Esprit, le temps des « dons » en une nouvelle création. Par là il se prépare à chercher l'unité, que le *Credo* affirme de l'Église, dans l'action en elle de l'Esprit. De pareilles doctrines maintenaient les auditeurs dans une attention religieuse au mystère de l'Église, alors même que les nouvelles du temps donnaient le sentiment qu'elle était devenue une société livrée aux ambitions de quelques-uns : dans la suite de ce sermon, Gerson précisera que toute puissance dans l'Église est pour le salut et dénoncera ceux qui veulent sauver l'honneur du parti plutôt que les âmes.

Pour énumérer les « notes » de l'Église, les théologiens n'avaient qu'à reprendre le texte du *Credo :* l'Anonyme de Prague ne s'en est pas privé [26]. C'est surtout sur l'unité qu'insisteront la plupart, non seulement pour faire désirer la fin du schisme, mais pour trouver le principe d'une solution, en définissant d'abord l'unité à rechercher.

L'unité. — Certains comme Jean de Montson, connu par sa controverse parisienne sur l'Immaculée Conception, cherchèrent cette unité dans la « connexion des membres avec la tête, c'est-à-dire le pape »; on ne saurait s'en étonner venant d'un dominicain fidèle à la prérogative pontificale. Ce sera la tendance des adversaires de Huss qui, pour protester contre son insistance excessive à définir le « véritable prélat » par des critères moraux, tombèrent dans une sorte de « juridisme », « comme s'il était plus important d'être dans l'Église que de s'y sanctifier, d'être un évêque canoniquement installé que d'être un évêque occupé de son troupeau » [27].

Cette attitude semble pourtant avoir été minoritaire; la plupart des théologiens assurent au contraire l'unité de l'Église par un principe proprement surnaturel et propre à une société essentiellement religieuse. Pour les uns c'est le Christ, prince de la paix, qui assure cette unité [28], en sorte aussi que la rompre et diviser l'Église est aussi coupable que de recrucifier le Sauveur, déclare Pierre Plaoul. Pour ceux qui font des noces de l'Église et du Christ un mystère de fidélité et d'amour, l'unité est à chercher dans la foi et la charité de tous les chrétiens; à l'occasion on rappellera le mot de saint Paul : « Un seul Christ, une seule foi, un seul baptême »; l'Église apparaît donc bien ici comme *societas credentium;* Groote par exemple définit le schisme non par une rupture de l'unité extérieure, mais par un refus

[25] Plus exactement pour le lundi de Pentecôte : *Opera*, II, c. 35-73. Il est permis de se demander si Gerson a donné tel quel cet interminable sermon, dont certaines formules paraissent inopportunes et presque provocantes.
[26] *Hussiana*, p. 149.
[27] *Ibid.*, p. 159.
[28] J. Leclercq, *L'idée de la royauté*, p. 195.

intérieur de la foi, entraînant inévitablement la rupture visible [29]; l'unité de l'Église est donc à ses yeux moins question d'obéissance à un ordre extérieur et juridique que fruit d'une communion des fidèles entre eux, qu'anime la foi « informée » par la charité [30]. En vertu peut-être d'un concordisme conciliant, Jean de Raguse ajoutera à la foi, à la charité et au baptême les autres sacrements.

La sainteté. — Non moins angoissante était la question de la sainteté de l'Église : c'est l'époque où tout le monde parle d'une *reformatio*, où de tous côtés on critique les abus, où les conciles, saisis de la question des structures de l'Église, sont d'abord des conciles réformateurs. Comment donc entendre cette sainteté dont parle le Symbole? La question est posée notamment dans les commentaires du *Cantique des Cantiques* qui entendent ce livre dans un sens ecclésiologique, au verset « Tu es toute belle, mon amie, il n'y a pas de tache en toi » [31]. Il se fait jour, dans plusieurs de ces commentaires, un pessimisme qui est bien de l'époque et, pour y échapper, on ne trouve souvent que des affirmations gratuites sans rapport avec les faits qui appelaient la réflexion : Conrad de Gelnhausen par exemple se borne à affirmer que l'Église, en tant que communauté, est sans péché, même si ses membres sont individuellement pécheurs; d'Ailly que l'Épouse est sans tache puisqu'elle fut lavée dans le Sang de l'Agneau.

Courtecuisse est celui qui a vu le plus lucidement le problème [32]. Il se demande quel sens on donne au mot « fidèle » quand on fait de l'Église une *congregatio omnium fidelium :* sont-ce ceux qui observent l'Évangile ou ceux qui croient, tout en restant peut-être dans le péché? Il n'y a pas, remarque-t-il alors, d'*ecclesia viatorum* qui soit confirmée en grâce; la sainteté de l'Église est à chercher ailleurs qu'en cette immunité antinaturelle; elle consiste en ce qu'à toutes les époques l'Église produit des saints.

L'apostolicité. — Le même auteur a été moins heureux peut-être pour parler de l'apostolicité de l'Église : il semble la réduire à l'administration des sacrements, avec lesquels pour lui s'identifie la « religion chrétienne », sans souffler mot de la prédication [33]. Il n'est pas besoin de dire que les partisans du Saint-Siège ne manquent pas de faire du pape le représentant

[29] G. VAN ASSELDONK, *op. cit.*, p. 179 : *non quod separati sunt, sed quod se separaverunt* (cité p. 171, n. 55). Groote oppose donc à la thèse facile de la fatalité des choses celle d'une culpabilité personnelle, génératrice de désordres sur le plan social.

[30] *Ibid.*, p. 261. Il y a chez Groote la tendance à minimiser la nécessité des gestes extérieurs. Son historien l'explique par les problèmes de son temps : une strate profonde, celle de l'ecclésiologie traditionnelle, a été recouverte par des soucis d'actualité. Il reste que Groote n'est pas un individualiste : pour lui il n'y a pas d'union au Christ en dehors de l'Église.

[31] Helmut RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des M. A.*, dans *Beitr. z. Gesch. der Philos. u. Theolog. d. M. A.*, XXXVIII, 3, Münster Westf., 1958, p. 334, 347-349, etc... A côté des commentaires savants du Cantique, comme ceux qu'étudie H. RIEDLINGER, il faut citer les recueils de gravures qui l'illustrent : par exemple l'*Historia seu providentia B. Mariae v. ex Cantico Cant.* (*Les chefs-d'œuvre de la xylogr.*), Paris, 1961 : quoi qu'il en soit de l'exégèse mariale, certaines gravures (par exemple pl. XIII, XV) se prêtent à une interprétation ecclésiologique.

[32] Je pense à l'article II de son *Tract. de decore gratiae et confirmatione sponsae.*

[33] Sur cette tendance, cf. *infra*, p. 871.

de cette apostolicité, pendant que d'autres y font intervenir les cardinaux, comme nous le verrons plus loin. La dimension historique manque à toute cette réflexion sur l'apostolicité; c'est seulement sur la question du *dominium* ecclésiastique, parce qu'elle mûrit depuis longtemps, que s'ébauche une tentative d'expliquer historiquement une situation en distinguant le temps d'avant saint Silvestre et Constantin et celui du domaine temporel de l'Église enrichie par la fameuse Donation. Encore certains confondent-ils *plenitudo in temporalibus* et *plenitudo in spiritualibus*, faisant de Constantin le fondateur de l'Église romaine : c'était en substance la thèse de Marsile de Padoue [34].

A cette question de l'apostolicité se rattachait celle de la tradition. Nous la retrouverons. La tendance de l'époque n'était pas, en tout cas, de minimiser le rôle de l'Église dans l'interprétation de l'Écriture; on allait au contraire jusqu'à penser que les apôtres avaient pu la compléter : *Apostoli in virtute Christi traditio apostolorum, Apostoli de familiari consilio Spiritus sancti*, écrit-on, faute d'employer encore le mot plus tard reçu de « tradition » [35].

L'infaillibilité. — L'impeccabilité de l'Église était parfois définie comme une indéfectibilité, dont tout naturellement on rapprochait l'indéfectibilité dans la foi. L'Église est unanimement considérée comme infaillible [36]. Sans doute s'est-elle parfois trompée dans le passé; on avait alors trop peu de science historique pour prendre au tragique des incidents, pas plus qu'on ne s'émouvait en pensant à la papesse Jeanne dont tout le monde acceptait la légende : des erreurs partielles, pensait saint Vincent Ferrier, n'entachent pas une pureté doctrinale générale. Jacques de Nouvion exprime la pensée de tous en écrivant :

> Il est évident que, dans les matières de foi, l'Église est dirigée par l'Esprit-Saint de telle sorte qu'elle ne peut tomber dans l'erreur. Il faut croire pareillement que, tout comme en matière de foi, l'Esprit-Saint l'assiste en ce qui regarde la pratique des bonnes mœurs, de manière à ce qu'il ne permettrait pas qu'il s'y établisse un usage contraire à la doctrine du Christ et aux bonnes mœurs [37].

Mais le problème restait entier et aigu de savoir quel était l'organe de cette infaillibilité, comme de connaître les organes de la puissance, qui était une autre note de l'Église, Reine avec le Christ.

[34] On retrouve la thèse de Marsile notamment chez Dietrich de Niem : Hermann HEIMPEL, *Studien z. Kirchen-u. Reichsreform des XV. Jts*, I, *Eine unbekannte Schrift Dietrichs v. Niem über die Berufung der Generalkonzilien (1413-1414)*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl.*, 1929-1930, I, p. 33 : jusqu'à Constantin le pape n'a *prioritas* que par consentement des évêques; ce fut l'empereur qui lui donna alors *prioritas* définitive. Sur cette thèse chez Huss : cf. *infra*, p. 1005.

[35] P. DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne... aux XIVe et XVe siècles*, Bruges Paris, 1954, p. 159. — Comme il arrive souvent, l'art ne fait que refléter ces préoccupations : L. LEFRANÇOIS-PILLION et J. LAFOND, *L'art du XIVe siècle en France*, Paris, 1954, p. 130 et 171, n. 2, signalent la place tenue dans cet art par les apôtres, chargés chacun d'une phrase du *Credo*, et mentionnent la fête de la dispersion des apôtres.

[36] *Hussiana*, p. 157, dans le cas de Prague. — Voir aux *Addenda*.

[37] *Ibid.*, p. 112.

LES POUVOIRS DE L'ÉGLISE

Les théologiens, qui connaissaient les textes de saint Paul, n'avaient d'ailleurs qu'à regarder l'Église pour sentir la complexité de ce corps. Gerson l'a exprimé de manière heureuse [38] :

Le corps de l'Église *(congregatio ecclesiastica)* trouve son être et sa cohérence par rapport à une seule tête, le Christ, et par le lien d'amour de l'Esprit-Saint, moyennant des dispositions qualitatives qui donnent à ce corps mystique une harmonie organique, vivace et noble. Dispositions ou dons sont les vertus théologales; ce sont encore les sacrements de l'Église; ce sont les grâces diverses, réparties selon qu'il a été donné à chacun. Semence divine en laquelle se retrouvent les deux obédiences.

Ailleurs, Gerson, infatigablement, à partir de cette première approche, a défini la « puissance ecclésiastique » :

La puissance ecclésiastique est celle qui fut donnée de façon surnaturelle et spéciale par le Christ à ses apôtres et disciples et à leurs successeurs légitimes jusqu'à la fin des siècles pour l'édification de l'Église militante selon les lois évangéliques en vue de l'éternelle félicité.

Il a lui-même commenté cette définition, remarquable de nuances destinées à éviter les pièges divers qui s'offraient aux théologiens du temps [39]. Mais le problème restait entier de distinguer en cette puissance toute générale les pouvoirs précis dont on débattait depuis des siècles.

Dans ce même traité Gerson s'y est essayé : il y a deux pouvoirs : le pouvoir d'ordre concerne le corps eucharistique du Christ, le pouvoir de juridiction son corps mystique. Ce pouvoir de juridiction lui-même se subdivise selon qu'il s'agit de purifier ce corps mystique par le baptême, la pénitence, l'excommunication; de l'éclairer par la prédication; de le parfaire par les sacrements.

Courtecuisse voit les choses autrement : lui aussi distingue pouvoir d'ordre et de juridiction qu'il appelle de gouvernement [40]. Mais dans le premier il fait entrer non seulement le pouvoir de consacrer l'eucharistie, mais celui de donner l'absolution, de prêcher et même d'infliger une peine temporelle pour le péché, c'est-à-dire une « pénitence sacramentelle »; cependant que le pouvoir de juridiction comporte la dispensation des sacrements et le jugement des matières de foi. La seule comparaison des deux théologiens révèle la complexité des problèmes rencontrés. Et l'on songera qu'il n'était

[38] *Propositio coram anglicis* (*Opera*, II, c. 127). Cf. sur la diversité des ministères son sermon de l'Ascension : II, c. 133, 167.

[39] *Tract. de potestate ecclesiastica* (*Opera*, II, c. 225). On se reportera aux tableaux que lui-même a dressés (*Ibid.*, c. 257-260) pour voir l'agencement complet de l'organisme. — C'est Gerson lui-même qui nous a dit ses intentions en rédigeant cette définition : le mot *specialiter* permet d'éviter la confusion du clergé et des laïcs, qui ont en effet les mêmes vertus infuses pour l'édification de l'Église militante; la mention des disciples, qui tiennent leur *potestas ecclesiastica* directement du Christ et non des apôtres (et donc des évêques), prépare la thèse des droits divins des curés. Sur ce *De potestate eccl.*, quelles que soient peut-être certaines réserves de détail à faire, on retiendra le jugement favorable d'A. Combes, *Jean de Montreuil*, p. 394 s., 473.

[40] *Tract. De fide*, art. II (c. 861 s.).

pas seulement question de science désintéressée et de débats d'école, mais de problèmes pratiques, touchant la vie quotidienne de l'Église, et de l'idée même que l'on se faisait d'elle. Gerson a su écarter le danger, entre autres, d'une prédication sans mission reçue de la hiérarchie; mais il a privé de tout pouvoir les laïcs et grandi les curés au détriment des évêques; Courtecuisse a rattaché heureusement l'eucharistie et la prédication, mais a dissocié foi et prédication, en faisant dépendre, par nature, du pouvoir d'ordre la prédication, qu'il interdit complètement aux laïcs.

Jean de Montson complique cette distinction des deux pouvoirs en y ajoutant un troisième, le *dominium temporale;* d'Ailly renchérit encore : pouvoir d'ordre ou de consécration, d'administration des sacrements et surtout de la pénitence, de prédication ou d'apostolat, de pouvoir judiciaire de correction au for externe, juridiction spirituelle et pouvoir de paître les brebis, pouvoir enfin d'exiger de quoi se nourrir et d'imposer la dîme [41]. L'Introduction de son traité montre la raison profonde de cette énumération complexe : d'Ailly veut à la fois éviter l'erreur des vaudois reprise par Wyclif et Huss, et qui refuse à l'Église tout *dominium* et finalement tout caractère visible; mais il veut aussi ne pas tomber dans celle des « hérodiens » qui donnent le pas au temporel sur le spirituel; *catholica medium tenet Ecclesia*. Ce fut la difficulté de ce siècle, au point de vue théologique, que d'avoir à tracer ce chemin de crête.

Pour éviter ces constructions hasardeuses, certains théologiens préféraient s'en tenir à la lettre de l'Écriture et se borner à analyser les pouvoirs donnés à Pierre : ainsi Jean de Jenstejn [42]. Le Christ a donné à Pierre tous les pouvoirs, en sorte que l'apôtre a la même puissance que le Seigneur, sauf qu'il l'a *ministerialiter*. Il est à la fois Portier, car il a les clés du pouvoir et de la science, Ouvrier qui lie et délie, Prince qui tient les deux glaives, Prêtre qui remet les péchés.

§ 2. — Les organes de l'Église.

Un certain nombre de pouvoirs sont donc reconnus à l'Église, mais à qui vont-ils être confiés? Depuis toujours il y avait, entre les différents *ordines* qui composaient le corps de l'Église, des rivalités, mais aussi des débats de caractère doctrinal pour déterminer les droits et les devoirs de chacun.

L'EMPEREUR ET LES PRINCES

Est-ce au titre de représentant privilégié du *populus christianus* ou à tout autre? Toujours est-il que, traditionnellement, certaines prérogatives avaient été reconnues dans l'Église à l'empereur. Le XIVe siècle resta fidèle à cette théologie qui reprit même un surcroît d'importance et d'actualité lorsque le recours

[41] *Tract. De Ecclesia*, (dans Gerson, *Opera*, II, c. 927). Les autres traités de P. d'Ailly ne contiennent que peu d'indications dogmatiques : *De necessitate reformationis* (*ibid.*, c. 885-902), *De reformatione* (*ibid.*, c. 903-916), *Oratio* (*ibid.*, c. 917-924).

[42] C'est le fameux archevêque de Prague : *Hussiana*, p. 106.

à Sigismond apparut comme le seul moyen de mettre fin au schisme. C'est à l'empereur qu'il revient, écrit-on, de convoquer le concile : Ulrich de Hutten dans son *De schismate extinguendo* de 1381, Thierry de Niem, un Anonyme de l'Université de Paris vers 1400, un Anonyme allemand en 1408 soutiennent ces mêmes thèses, quitte à donner à l'empereur des titres différents : patron, défenseur, avocat de toute l'Église [1]. A la Diète de Nuremberg, Guillaume Fillastre, évêque de Verdun, invite Frédéric III à prendre la défense de l'Église menacée par le schisme de Félix V, en lui rappelant que si le pape est le Soleil — *luminare majus* — il est pour son compte la Lune, supérieure aux étoiles que sont fidèles et même clercs [2].

Tout cela valait d'une certaine façon pour les princes. Il n'est pas besoin d'y insister tant est connu le rôle joué alors par le roi de France et bien d'autres : des discours de Pierre Plaoul au troisième concile de Paris, du cardinal Guillaume Fillastre à l'assemblée du clergé de décembre 1406, les *Allegationes* de Raoul d'Oulmont, les écrits de Rodrigue Fernandez y Narvaez en témoignent, la divergence portant seulement sur le point de savoir si le prince doit se contenter de supplier ou peut recourir à la force.

LE « POPULUS CHRISTIANUS »

Le prince, surtout quand il est sacré, n'est pas à proprement parler un laïc. Quelle place faire au simple *populus christianus* dans l'Église? Pendant longtemps les laïcs avaient été tenus à l'écart, considérés comme l'*ordo* le moins digne. Il en reste encore quelque chose chez un Gerson. lorsqu'il parle de leur culture spirituelle puisqu'il ne les juge pas capables de l'Écriture. Question d'importance : comment celui qui n'est pas capable de l'Écriture serait-il capable de participer au gouvernement de l'Église ou simplement d'en juger? [3] A plus forte raison les théologiens étaient-ils unanimes, sauf en Angleterre et en Bohême du côté hérétique, à rappeler la distinction entre clercs et fidèles, liée surtout aux sacrements [4].

Pourtant Marsile de Padoue et Guillaume d'Occam avaient mis en circulation un certain nombre d'idées à cet égard nouvelles, que l'on retrouve sans cesse dans la littérature théologique de notre époque, dont elles ont inspiré quelques-unes des attitudes les plus significatives; il s'agit ici de ce que l'on a appelé le « multitudinisme » [5].

[1] D. DE NIEM a traité spécialement de l'empereur convoquant le concile : H. HEIMPEL, *Die Berufung*, *op. cit.*, p. 5. Cf. aussi des fragments de chroniques édit. par H. V. SAUERLAND, dans *Mitt. d. Inst. f. oesterr. Gesch.*, VI, 1885, p. 589-614.

[2] Edit. J. TOUSSAINT, *op. cit.*, *Pièces*, nº 43, p. 267-281. Guillaume a recours à un argument *ad hominem* : si tu laisses les prélats se révolter contre le pape, comment empêcher les sujets de se révolter contre toi ? Cf. un sermon de Constance sur le rôle du *rex* dans l'Église pour la réforme : *Acta Conc. Const.*, II, p. 389 : l'orateur s'adresse à Sigismond.

[3] *Infra*, p. 709 s. sur la lecture de l'Ecriture par les laïcs.

[4] Redoutant l'oubli de cette distinction, certains théologiens non seulement refusent le droit de prêcher aux laïcs, mais vont jusqu'à soutenir que ce droit de prêcher fait partie du pouvoir d'ordre proprement sacerdotal.

[5] L'exposé le plus commode du « multitudinisme », quoique dans une autre perspective, est celui de V. MARTIN, *op. cit.*, I, p. 33 ss. Cf. L. SALEMBIER, *Le grand schisme d'Occident*, 4e édit., Paris 1902, p. 113-126 (doit être corrigé dans le détail).

Le multitudinisme. — On en trouve peut-être la formule la plus claire et la plus extrême chez Dietrich de Niem :

La papauté c'est la totalité des fidèles juridiquement associés en vue de leur commune utilité [6].

Comme le nom l'indique, cette conception de l'Église met l'accent, de façon très moderne et démocratique, sur la multitude au détriment de la hiérarchie. Tous les membres de l'Église sont dans le même rapport au Christ leur tête, sauf qu'ils ont des charges différentes, mais en vue du même bien commun de la République. Aucun d'entre eux n'est investi d'un office où il serait irremplaçable — mise à part la question du pouvoir d'ordre — en sorte que l'Église peut se passer du pape lui-même : « Les fidèles peuvent fort bien mourir dans la charité, écrit encore Dietrich, et aller au ciel sans qu'il existe de pape. »

Il en résulte évidemment que c'est la multitude comme telle qui jouit des privilèges concédés à l'Église, et en laquelle se réalisent les « notes » du Credo. C'est donc elle qui est infaillible, dans son universalité. Cette infaillibilité s'exerce normalement au concile œcuménique; mais il peut arriver que de rares laïcs soient seuls à garder le dépôt de la foi dans le désarroi général. Ainsi en avait-il été au Calvaire, où seule Marie est fidèle alors que Pierre et les apôtres, investis pourtant des promesses du Christ, ont défailli [7].

On retrouve ici une question qu'avait déjà posée Occam. Sprever la reprit alors : combien faut-il de membres pour qu'il y ait Église? Ne suffirait-il pas d'un seul laïc? Question qui n'est pas aussi gratuite qu'elle peut sembler d'abord et touche au contraire au fond des problèmes : le christianisme est-il essentiellement communautaire ou personnaliste? L'Église est-elle avant tout la hiérarchie ou ceux au service desquels le Christ l'a mise? La religion est-elle d'abord la foi ou d'abord les sacrements?

Les théologiens français et le multitudinisme. — On a longtemps accusé les théologiens français d'être tombés dans le multitudinisme [8]; c'est une erreur complète, fondée sur l'attribution à Gerson du traité de Dietrich de Niem et sur l'utilisation que firent les Gallicans de l'Ancien Régime de ce patronage glorieux. En réalité ces théologiens luttèrent contre les excès qu'ils perçurent vite autour d'eux en cette époque tourmentée.

[6] Cité par V. MARTIN, *op. cit.*, p. 127. D. DE NIEM est l'auteur du *De modis uniendi* où sont développées ces idées.

[7] CONRAD DE GELNHAUSEN, cité par B. TIERNEY, *Foundations of the conciliar theory, the contribution of the mediev. canonists from Gratian to the Gr. Schism*, dans *Cambridge Stud. in mediev. life a. thought*, éd. by D. KNOWLES, n. s., IV, Cambridge, 1955, p. 204, n. 3. Idée analogue déjà chez Marsile. — Tout ceci contribue à une réhabilitation du laïcat. Cf. *infra*, p. 1120 s., sur les milieux humanistes.

[8] Cette accusation notamment chez L. SALEMBIER, *op. cit.*, p. 121. Ont montré l'inexactitude de cette thèse : V. MARTIN, *op. cit.*, p. 132, où l'on voit d'Ailly combattre le « multitudinisme »; A. COMBES qui oppose l'excessivité de Jean de Montreuil, disciple de Mathieu de Cracovie, et le pragmatisme de Gerson : *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, p. 518. Sur la manière pour Gerson de concilier les inconciliables et sur ses solutions techniques : V. MARTIN, *op. cit.*, II, p. 134-136.

L'Église comme communauté, *écrit Gerson*, n'a pas ni n'a jamais eu de soi le pouvoir de s'ordonner elle-même et de se constituer en degrés différents et hiérarchiques de dignités et de ministères. Car cette institution est surnaturelle, née du seul bon plaisir d'un Créateur libéral [9].

Sans doute Gerson a-t-il fait une part — peut-être trop large? — au conciliarisme; il y a vu seulement des moyens de droit pratiques pour sortir de l'impasse, sans ériger en système définitif une théologie multitudiniste de l'Église.

LE CLERGÉ

La tendance générale était en tout cas plutôt d'identifier l'Église avec son clergé [10]; mais l'accord cessait lorsqu'il s'agissait de préciser les fonctions de chacun.

Courtecuisse se demandait quelle différence il y avait entre un évêque et un prêtre; jadis ne se confondaient-ils pas en un seul *ordo* qui a été peu à peu se différenciant? Problème auquel se rattachent les questions classiques de savoir si l'épiscopat comme tel est un « ordre » qui s'ajoute aux quatre ordres mineurs et aux trois ordres majeurs depuis longtemps délimités, et si la confirmation peut être donnée par un autre que l'évêque [11]. Ces questions furent soulevées à nouveau lorsque les théologiens eurent à rendre compte de bulles autorisant des abbés, non investis de l'épiscopat, à ordonner leurs sujets aux ordres majeurs [12].

C'était soulever à nouveau toute la question du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction. Tout le monde reconnaissant qu'un prêtre avait besoin de juridiction pour distribuer les sacrements, on pouvait se demander jusqu'où s'étendait son pouvoir d'ordre et si les sacrements étaient valides qu'il avait administrés sans juridiction. Par ailleurs les « spirituels » de la Marche d'Ancône pensaient que, depuis Jean XXII, les prêtres ordonnés l'avaient été de façon invalide, en sorte aussi qu'ils ne consacraient pas validement l'eucharistie. Gerson de son côté a posé la question, pratique on le voit, des réordinations [13].

La *cura animarum* doit-elle être rapportée au pouvoir d'ordre ou au pouvoir de juridiction? Innocent IV avait pensé qu'elle supposait le pouvoir d'absoudre et donc le sacerdoce; saint Antonin préféra donner une nouvelle définition de la *cura* qui laisse la possibilité de conférer les sacrements par l'intermédiaire d'un autre [14]. Il n'était donc pas contraire à la doctrine de donner une cure à un clerc mineur, question pratique à une époque de réforme.

[9] *Opera*, II, c. 128.

[10] C'est en tout cas la tendance d'Holesov et Palec : *Hussiana*, p. 117, 145.

[11] *Op. cit.*, c. 863-865.

[12] E. Boularand, *La consécration épiscopale est-elle sacramentelle?* dans *Bull. de litt. eccl.*, 1953, p. 13; H. Bouësse, *Episcopat et sacerdoce*, I, dans *Rev. des sc. relig.*, XXVIII, 1954, p. 240. Il s'agit notamment de bulles de 1400 et 1427.

[13] *Quaedam* (*Opera*, II, c. 30). Cf. Louis Saltet, *Les réordinations, Etude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907, p. 361.

[14] G. Fransen, dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, coll. *Lex orandi*, 22, Paris, 1957, p. 268-269.

DOCTEURS ET INSPIRÉS

Dans ce clergé, les docteurs de l'université ont un ministère particulier et irremplaçable : s'il n'est pas question pour eux de se substituer à l'Église enseignante, ils ont pourtant un charisme, soit qu'on les considère en groupe, soit qu'on les écoute pris individuellement. Nicolas Eymeric se scandalisait qu'ils prétendissent de leur compétence d'instruire l'Église de Dieu, et allait jusqu'à les accuser d'hérésie pour leurs idées sur le grand schisme [15]; un de ses compatriotes et confrères pourtant, Jean de Montson, insistait au contraire sur le rôle du théologien dans l'Église et soutenait que le *doctor* avait l'obligation morale d'intervenir en cas de schisme. On sait comme en effet l'université de Paris — et d'ailleurs les autres — prirent ici leur rôle au sérieux et multiplièrent les initiatives. Honoré Bonet entendait le Christ lui-même inviter l'université de Paris à se rassembler en ce but.

Ce n'est pas uniquement par esprit de corps qu'un Pierre d'Ailly par exemple, avec bien d'autres, demandait une réforme portant notamment sur la place à faire aux universitaires dans la vie de l'Église : non seulement on doit leur réserver des bénéfices, mais il faut contrôler les examens, organiser des *visitationes*, réformer l'enseignement pour ne retenir que l'utile, prévoir des bibliothèques, rédiger des manuels pour le clergé [16]. Ce sont là d'ailleurs des idées que Gerson ne cessera lui-même de défendre toute sa vie.

L'APPEL AUX ILLUMINÉS

Or les malheurs du temps conduisaient beaucoup de chrétiens à chercher ailleurs que du côté des universités. Sans même parler des sectes d'illuminés, comme les Frères du libre Esprit, il se manifestait de temps à autre un saint homme que sa vertu qualifiait, croyait-on, pour recevoir de Dieu des messages destinés à la conduite de l'Église [17]. Les papes en présence se recommandèrent de semblables inspirés : Urbain VI écoute sainte Catherine de Sienne qui l'invite à consulter un parlement de mystiques dont elle lui propose les noms plutôt que ses cardinaux [18]; Clément VII ne manque pas de faire appel au saint Pierre de Luxembourg qu'il crée cardinal [19]. Par la suite apparaîtront Anglic Grimoard [20], Jean de Varenne [21], qui écrit à Benoît XIII, Pierre

[15] N. Valois, *op. cit.*, III, p. 23, n. 5; 71, n. 4; 73, n. 5.

[16] *De reformatione* (dans *Opera* de Gerson, II, c. 913). On ne s'étonnera pas des très fortes ressemblances de cet opuscule avec les *Epistolae de reformatione* de Gerson : *ibid.*, I, c. 122 s.

[17] L. Salembier, *op. cit.*, p. 126-130.

[18] Entre autres Robert Fawtier et Louis Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa, Bibl. des idées*, 2e édit., Paris, 1948, p. 201 s.

[19] É. Baluze, *Vitae paparum avenioniensium*, édit. G. Mollat, *op. cit.*, I, p. 496. Panégyrique de Pierre par d'Ailly : N. Valois, *op. cit.*, II, p. 153, 362.
Sur Pierre de Luxembourg : P. Nicolas Le Tourneux, *Vie du bienh. Pierre de L., évêque de Metz et cardinal*, Paris, 1681; Louis Gennesson, *Le bienh. card. Pierre de L., 75e évêque de Metz, 1384-1387*, dans *Le Pays lorrain*, XXXV, 1954, p. 113-122.

[20] N. Valois, *op. cit.*, II, p. 360, n. 7.

[21] Ses écrits dans Gerson, *Opera O.*, I, c. 913-925.

d'Aragon [22], Marie Robine [23], une jeune fille de Parme qui rendit visite à Clément VII pour qu'il abandonnât le Saint-Siège [24], sans parler des visionnaires chargés de réformer le pays ou de mettre fin à la guerre franco-anglaise, comme Robert le Mennot [25] et de l'apparition des anges Michel, Gabriel, Raphaël à un homme de Montréal pour qu'il aille trouver Charles VI [26].

On continue d'ailleurs à puiser dans un fonds très riche : sainte Hildegarde redevient à la mode [27]; Jean de Roquetaillade se trouve dans la bibliothèque de l'augustin anglais Johann Erghom avec Joachim de Flore et le Pseudo-Méthode [28]; les *Informationes domini Alfonsi* mettent en vedette les *Révélations* de sainte Brigitte que Boniface IX canonise [29]; à tous ces textes s'en ajoutaient d'autres comme le

Livre de Frère Théophore (Télesphore), prêtre et ermite d'après l'autorité sainte des prophètes et des chroniques véridiques, sur le commencement, la durée et la fin du présent schisme et les tribulations à venir, principalement au temps du futur roi de l'Aquilon qui s'appellera Frédéric empereur jusqu'au temps du futur pape qui s'appellera le Pasteur angélique, et du futur roi de France, pareillement sur les souverains pontifes de l'Église Romaine, l'état de l'Église universelle, le règne dudit Pasteur angélique, jusqu'au temps du dernier Antéchrist [30].

Dans pareille ambiance on ne s'étonnera plus que les cardinaux eux-mêmes aient parfois cédé à l'entraînement lorsque, au conclave de 1394, il fut question d'élire le prieur de la Grande Chartreuse : la sainteté était préférée à la compétence [31].

Le plus dangereux était qu'il n'y avait pas là seulement une folle espérance d'un jour, mais il s'agissait d'une croyance touchant la foi et l'économie

[22] N. VALOIS, *op. cit.*, I, p. 201, 221, 312.
[23] N. VALOIS, *Jeanne d'Arc et la prophétie de Marie Robine*, dans *Mélanges P. Fabre*, Paris, p. 452-467.
[24] LE COUTEULX, *Ann. ord. Cartusiensis*, ad a. 1392-1394; cf. Abbé MARATU, *G. de Noellet...*, p. 71.
[25] Cité dans *Romania*, LXXXI, 1960, p. 351.
[26] Dans *Annales du Midi*, 1958, p. 234. On en rapprochera la prophétie relative à Charles VI, publ. par M. CHAUME, dans *Rev. du M. A. lat.*, III, 1947, p. 27-42.
[27] Cette prophétie est notamment dans la bibliothèque de Richard de Bazoques : J. BIGNAMI-ODIER et A. VERNET, dans *Bibl. École des Chartes*, CX, 1952, p. 152. Mais surtout on la trouve utilisée par DIETRICH DE NIEM, dans H. HEIMPEL, *Ein Bruchstück von Stoffsammlungen Dietrichs v. Niem*, dans *Neue Forschungen zu Dietrich v. Niem* (*Nachrichten der Akad. d. Wissensch. in Göttingen*, I, *Philol.-hist. Kl.*, 1951, p. 81-82). D'Ailly la mentionne avec Joachim et Cyrille. Cf. aussi HENRI DE LANGENSTEIN, dans Aug. KNEER, *op. cit.*, p. 89.
[28] Signalé par B. HIRSCH dans son c.-r. de J. BIGNAMI-ODIER sur *Jean de Roquetaillade*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, janvier 1953, p. 151.
[29] RINALDI-THEINER, XXVI, ad a. 1379. On trouvera la canonisation de sainte Brigitte dans le *Magnum Bullarium romanum* de CHERUBINUS, edit. noviss., I, Luxembourg, 1742.
[30] MIGNE, *Dictionn. des prophéties*, II, c. 697. Cf. N. VALOIS, *op. cit.*, I, p. 370-374; IV, p. 514-515; DONCKEL, dans *Arch. franc. hist.*, XXVI, 1933, p. 29-104, 282-314. On replacera cette attente prophétique dans l'histoire du temps à l'aide du III[e] Congrès du *Centro di studi sulla spiritualità medievale* de Todi, consacré à *L'attesa dell' età nuova nella spiritualità d. fine del Medio Evo*, et notamment la communication d'Eug. DUPRÉ-THESEIDER, *L'attesa escatologica durante il periodo avignonese*, Todi, 1962, p. 65-126.
[31] N. VALOIS, *op. cit.*, III, p. 15.

de la révélation : Pierre d'Ailly nous a dit que, pour certains, Jean-Baptiste ne terminait pas l'ère des prophètes :

Vers la fin du monde il y en aura d'autres qui auront l'esprit de prophétie. C'est ainsi que le bienheureux Cyrille, l'abbé Joachim et sainte Hildegarde sont regardés comme ayant fait des prédictions qui se rapportent à la fin des temps. Quelques-uns affirment que, selon une révélation faite à ce même voyant Joachim, il ne reste plus que quinze ans jusqu'au règne de l'Antéchrist [32].

Gerson ne pouvait que s'émouvoir d'une mentalité qui méconnaissait tout ce qu'il avait écrit sur les fonctions dans l'Église, où chacun a son ministère et son charisme. Il ne manqua pas de s'en expliquer à plusieurs reprises [33].

GERSON DEVANT RUYSBROECK

L'occasion de préciser sa pensée lui fut fournie par ses relations avec le chartreux Barthélemy Clantier, admirateur de Ruysbroeck jusqu'à penser avec d'autres que ce spirituel jouissait d'une sorte d'inerrance d'autant plus édifiante qu'il avait la réputation d'être presque complètement inculte : on aimait découvrir en lui un de ces simples qui révèlent le royaume de Dieu mieux que les savants. Gerson ne se borna pas à faire la critique du *De ornatu* de Ruysbroeck, mais s'attaqua à cette idée d'une inspiration étrangère et supérieure aux institutions d'Église et aux hommes ayant autorité [34].

Parler de mystique, c'est parler d'abord de l'Écriture; or il y a des spécialistes de l'Écriture désignés par l'Église; ce sont les professeurs de *sacra pagina;* que les ignorants se gardent de s'en mêler au risque de succomber à une tentation diabolique. Il ne leur appartient pas de procéder par *determinatio*, de formuler une *sententia* réservée au maître de la faculté de théologie. Sans doute y a-t-il possibilité d'une contemplation authentique chez l'ignorant, mais elle ne saurait empiéter sur les privilèges inamissibles de la contemplation intellectuelle, telle que la pratique le théologien, seul compétent pour définir les vérités d'Église. Il y a en effet une « école commune de la vérité théologique » : c'est l'université de Paris, sanctuaire de toute science et seule qualifiée pour élaborer la combinaison subtile de l'Écriture et des *documenta ecclesiastica*, et pour juger des dévots ignorants et de leur théologie.

[32] L. SALEMBIER, *Le cardinal Pierre d'Ailly, chancelier de l'université de Paris, évêque du Puy et de Cambrai, 1350-1420*, dans *Publ. Soc. d'étud. de la prov. de Cambrai*, 35, Tourcoing, 1932, p. 313.
[33] *Infra*, p. 843 s. Gerson ne fut pas le seul à s'inquiéter, mais aussi Vincent Ferrier lui-même, pour lequel aucun miracle ne peut prévaloir contre des institutions de caractère divin. Il faut donc, pense Vincent, se méfier des prétendus inspirés et eux-mêmes doivent se méfier de leurs émotions spirituelles. — Niem veut que, pour présider le concile, on fasse appel à un homme instruit en *sacra pagina* (H. HEIMPEL, *Eine unbekannte Schrift Dietrichs v. N. über die Berufung der Generalkonzilien*, *op. cit.*, p. 49).
[34] André COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, II, *La première critique gersonienne du « De ornatu »*, Paris. 1948, livre essentiel pour ce problème, p 7-8, 66-94, 422-435. 335-386, 422-435.

Une pareille fin de non-recevoir, quoi qu'il en soit du cas de Ruysbroeck [35], n'était sans doute pas inutile, au moment où les malheurs du Grand Schisme étaient une invitation pour tous les brouillons à proposer leurs plans de réforme et où les plus hautes instances même de l'Église étaient parfois suspectes de méconnaître les exigences de la théologie. Ce n'était d'ailleurs pas que Gerson poussât la faculté de Paris à intervenir par une *determinatio*, au contraire; il la déconseilla, pensant qu'elle ne ferait que provoquer une riposte et que transférer le débat sur le Schisme du plan pratique, psychologique, juridique et politique, où il voulait le maintenir, au plan des définitions qui nourrissent la controverse et engendrent l'hérésie [36]. Il voulait seulement maintenir un équilibre des pouvoirs et des compétences.

Encore faut-il sentir que pour Gerson, le théologien dogmatique, si strict qu'il soit sur les méthodes et si sévère qu'il doive se montrer envers des théologiens sans mandat, parce qu'il est représentant de l'Église, participe aussi à sa vie de grâce. Dans son *De consolatione theologiae*, il a célébré parfois avec bonheur la joie de cette contemplation intellectuelle à laquelle il avait voué sa vie :

Heureux théologien auquel la belle Sagesse
A voulu depuis l'enfance se donner pour épouse,
Et qu'elle étreint en un amour chaste et tendre,
Se nommant à juste titre sa sœur [37].

LES CARDINAUX [38] La fin du XIVe siècle est la grande époque du collège cardinalice, non seulement parce que les cardinaux ont été alors d'une certaine manière les maîtres de l'heure, mais, au point de vue théologique, parce que se sont répandues, sur leur place dans l'Église, des théories qui expliquent pour une large part les événements du Grand Schisme.

Les cardinaux sont en effet considérés souvent comme les successeurs des apôtres : ce sont eux qui donnent à l'Église sa « note » d'apostolicité. C'est dire que leur rôle ne saurait être secondaire, ni leur collège considéré comme une institution contingente, que l'histoire pourrait modifier : des canonistes revendiquent pour eux la *plenitudo potestatis;* le pape a l'obligation de les consulter; ce sont eux qui assurent l' « unité » de l'Église puisqu'elle est dans le pape qu'ils élisent. Cette élection n'est pas envisagée tellement comme une procédure juridique que comme une liturgie sacramentelle, au moins par un Pierre de Luna qui la compare à la consécration eucharistique!

De la même façon que dans la consécration eucharistique, les prêtres seuls doivent intervenir et non d'autres, ainsi pour l'élévation du pontife romain, seul le Sacré Collège cardinalice est compétent [39].

[35] *Infra*, p. 918 s.
[36] *De substractione schismatis*, dans GERSON, *Opera*, II, c. 8.
[37] *De consolatione theologiae, ibid.*, I, c. 132.
[38] Outre l'ouvrage classique de B. TIERNEY, p. 208, 224, on verra surtout l'article essentiel de O. PREROVSKY, *Le idee oligarchiche nei difensori di Clemente VII*, dans *Salesianum*, XXII, 1960, p. 383-408.
[39] *Ibid.*, p. 397.

Les cardinaux et la primatie. — Au vrai les cardinaux constituent avec le pape l'Église romaine, dont il est la tête, eux les membres — encore un sens du mot *Ecclesia* auquel on ne se serait guère attendu —; ils participent donc directement à la primatie pontificale et au pouvoir des clés. Pour rendre compte de pareille association, certains canonistes ont fait appel à la théorie de l'union de l'évêque et de son église, représentée canoniquement et mystiquement par le chapitre, qui a de ce fait des droits inaliénables et par exemple celui d'administrer le diocèse *sede vacante*. Il y a vraiment dans un cas comme dans l'autre identité d' « office ».

L'infaillibilité des cardinaux. — Du coup il faut reconnaître au collège des cardinaux une sorte d'infaillibilité. Le cardinal Pierre Flandrin, le plus grand juriste du Sacré Collège lorsqu'éclata le Grand Schisme, va jusqu'à penser que, comme les apôtres avaient pour mission de montrer le Christ, en sorte que les fidèles sont tenus de croire à leur parole, ainsi les cardinaux ont pour mission de montrer le pape, ce qui oblige encore les fidèles à croire en leur témoignage; c'est, pense de Luna, *de necessitate salutis*.

Ces idées ont été vulgarisées par saint Vincent Ferrier, dont on sait les relations avec Pierre de Luna [40].

Les seigneurs cardinaux ont autant de pouvoir pour agir et d'autorité pour parler qu'en avaient les apôtres tant qu'ils furent sur terre. Dire le contraire est une erreur condamnée. C'est pourquoi l'Église romaine est dite Église apostolique et le collège des cardinaux appelé collège apostolique... Ils sont les gonds et les colonnes du monde, sur lesquels le Christ a fondé son Église, surtout quant à l'élection de son vicaire; par conséquent ils sont perpétuels, stables et infaillibles.

D'Ailly exprime des idées analogues : ce sont les cardinaux, non les évêques, qui sont les successeurs des apôtres; déjà avant la dispersion, ils assistent Pierre comme aujourd'hui, étant ses « conseillers » et « coopérateurs »; c'est seulement à la dispersion qu'ils deviennent évêques; ils furent donc plus tôt *cardinales Orbis quam Urbis*, comme d'ailleurs le pape fut « souverain pontife » avant d'être évêque de Rome. On comprend que dès lors l'élection du pape appartienne de droit au collège cardinalice [41]. L'idée fut assez répandue puisqu'on la retrouvera chez Jean de Ségovie, et, en attendant, dans le milieu praguois où elle scandalise Huss [42].

LE SOUVERAIN PONTIFE Certains théologiens exaltaient d'autant plus le pape qu'ils lui accordaient une sorte de pouvoir d'ordre supérieur; l'expression de pontife n'était pas pour eux un simple titre d'honneur. Palec fait de la dignité papale un sacrement parallèle à l'épiscopat et au sacerdoce; la hiérarchie dans l'Église est d'onction

[40] *Tract. de moderno Ecclesiae schism.*, édit. FAGES, Paris, 1909, p. 28-29, 36.
[41] *Tract. de Eccl. auctorit.*, dans GERSON, *Opera*, II, c. 928-930. Sur les pouvoirs des cardinaux dans l'Église, cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 206, n. 1, citant Legnano, p. 207-208.
[42] *Hussiana*, p. 134, 153.

et non seulement de juridiction [43]. Théorie qui se heurtait à celle de d'Ailly pour lequel au contraire tous les pouvoirs dans l'Église étaient au début communs à tous ses ministres, qui ne se différenciaient donc par aucun pouvoir d'ordre, jusqu'au jour où, pour éviter la confusion, le Christ fit de Pierre le premier [44].

Si cette idée n'est pas commune, tout le monde est d'accord pour reconnaître au pape une primauté de juridiction. Il serait facile de relever d'innombrables textes des théologiens appelés gallicans et qui se sont prononcés pour la *plenitudo potestatis in spiritualibus* [45]. Cette conception absolutiste des pouvoirs du pape s'imposait d'autant plus facilement à certains esprits que la monarchie apparaissait comme le gouvernement le meilleur : on est à une époque où l'on réfléchit sur la société comme telle et où l'on aime faire le rapprochement entre société civile et société religieuse [46], en même temps d'ailleurs que, la mystique reprenant ses droits, l'Église militante est conçue à la ressemblance de l'Église triomphante, qui est incontestablement une monarchie. Dans cette perspective le pape tient directement ses pouvoirs du Christ-Roi [47]; les zélateurs de la *plenitudo* ne sont donc pas seulement les canonistes, ce sont encore les mystiques, de Catherine de Sienne à saint Jean Capistran. Ils voient le royaume éternel commencer tout de suite; de la même façon que Jean Huss confond l'Église militante et celle des prédestinés, ces théologiens anticipent sur le Jugement.

La primauté en Bohême. — C'est peut-être en Bohême que la doctrine de la primauté a connu la plus grande faveur au début du XV^e^ siècle, les critiques de Jean Huss ayant obligé à la creuser. L'ecclésiologie de Jenstejn prêtait encore le flanc à la critique sur beaucoup de points : il attribue au pape le droit de désigner son successeur; il ne distingue pas en lui entre la fonction et l'homme; il confond encore l'indéfectibilité dans la foi et l'impeccabilité [48]. Un progrès fut réalisé pourtant pour la clarification des

[43] *Hussiana.*, p. 124 s.

[44] *Tract. de Eccl. auctorit.*, c. 928. C'est encore une des idées de Marsile. Huss, lorsqu'il pense que l'évêque de Rome avant Constantin n'a pas exercé de primauté (*infra*, p. 1005), ne faisait donc que pousser à l'extrême des théories reçues d'ailleurs.

[45] C'est par exemple le cas de l'assemblée de 1406. P. d'Ailly admet même l'indéfectibilité du Siège apostolique : texte cité par Aimé-Georges MARTIMORT, *Le gallicanisme de Bossuet*, dans *Unam sanctam*, 24, Paris, 1953, p. 29. C'est ici qu'on rencontre le cas Gerson. Il semble que les gallicans du XVII^e^ siècle aient forcé la pensée du théologien pour en faire un des leurs, en interprétant comme textes dogmatiques ce qu'il proposait seulement à titre de remède contingent : en ces matières encore Gerson est un casuiste plus qu'un dogmaticien : L. SALEMBIER, *op. cit.*, p. 473-477, s'est trompé en faisant de lui un démocrate. Sur cette prudence de Gerson s'en tenant au « cas » : MARTIMORT, *op. cit.*, p. 30-32. La correspondance de Gerson et de Montreuil fait sentir toute la différence entre cette ecclésiologie prudente et celle inspirée de Matthieu de Cracovie : A. COMBES, *op. cit.*, p. 518, 615; Montreuil accepte de se passer du pape, mais il semble que cette ecclésiologie extrémiste ait eu peu de succès, du moins en France à cette époque.

[46] Cf. par exemple le *De potestate ecclesiastica et origine juris et legum* de GERSON (*Opera*, II, c. 225). B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 10, a supposé que théologiens et canonistes, pour élaborer les théories sur les limitations du pouvoir pontifical, ont peut-être considéré l'évolution constitutionnelle du temps.

[47] J. LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ*, p. 198-199.

[48] *Hussiana*, p. 109.

problèmes : Holesov précisa que l'infaillibilité ne joue que pour les vérités révélées. Jacques de Nouvion surtout fait figure de théologien parce qu'il a su coordonner ces *membra disjecta* en une doctrine de l'Église infaillible qui a conscience de l'être et s'en exprime par le pape [49].

La primauté et le siège de Rome. — Occam avait disjoint pape et évêque de Rome; la translation du Saint-Siège à Avignon avait obligé à réfléchir sur la question. Chose curieuse : les tenants de la prérogative pontificale ne furent pas les derniers à penser que l'Église n'était pas nécessairement liée à Rome : si le pape possède en effet un pouvoir absolu, il garde en ce domaine toute liberté. Robert Gervais pense d'ailleurs que les Romains sont déchus des droits qu'ils ont pu jadis détenir, du fait qu'ils en ont abusé en provoquant des schismes. Un autre traité a la formule décisive : le pape a son siège partout : *papa sedem habet ubique* [50]. Ainsi est prise une conscience plus claire de l'universalité de l'Église; Jean Le Fèvre imagine même le pape changeant de résidence, au contraire de l'évêque, lié à son diocèse. Saint Pierre n'avait-il pas été d'abord évêque d'Antioche? Ainsi Rome peut périr, sans que périsse le Siège apostolique [51].

Limites de l'absolutisme pontifical. — Cet absolutisme pontifical avait pourtant ses limites [52]. On avait toujours su que l'autorité du pape était limitée par le droit naturel ou l'enseignement de l'Évangile. Fallait-il aller plus loin? La question se posa en France lorsque se décida la soustraction d'obédience : en 1398 au concile de Paris se déroula une savante controverse [53]. Pierre Ravat y défendit la thèse traditionnelle de l'obéissance sans condition; Pierre Le Roy soutint qu'il appartient aux inférieurs de contrôler l'usage que le pape fait de son autorité et, s'il y a lieu, de lui refuser obéissance. Dans le même sens Plaoul insista sur le caractère limité du pouvoir pontifical :

> Le roi a autre habitude a son peuple que n'a le pape a l'Eglise. Le roy est seigneur de ses subgez; mais le pape n'est pas seigneur de l'Eglise, mais menistre. Car l'Eglise est confirmé en foy, en laquelle elle n'erre point; mais le pape puet errer. Outre le roy n'est pas subget au peuple, mais le pape est subget a l'Eglise, car il est par election et non par succession [54].

La tradition canonique permettait d'aller plus loin encore puisque la thèse était classique du pape hérétique. Elle pouvait fournir un moyen de droit commode pour se débarrasser d'un pape gênant; on n'y manquera pas au concile de Constance. Il faut pourtant voir en cette thèse autre chose qu'un expédient de juriste; elle est liée à toute la théologie de l'Église qui est l'Église de la foi — qu'on se rappelle le titre de l'ouvrage de Courtecuisse.

[49] *Ibid.*, p. 122-123, 127-128.

[50] *Allegationes pro papa.*

[51] *Expositio missi regii*, édit. C. E. DU BOULAY, IV, 520.

[52] Cf. J. M. MOYNIHAN, *Papal Immunity (prima sedes a nemine judicatur) and Liability in the Writtings sf the Medieval Canonists*, dans *Anal. Gregor.*, 120, Rome, 1961, notamment sur la question du pape hérétique.

[53] Sur cette controverse parisienne : N. VALOIS, *op. cit.*, III, p. 152 s., V. MARTIN, *op. cit.*, I, p. 277-286.

[54] *Chronique du religieux de Saint-Denis*, t. III, p. 376.

LE CONCILE OECUMÉNIQUE

Les théologiens les plus favorables à la *plenitudo potestatis* du pape admettaient donc certaines limites; mais la limite par excellence n'est-elle pas l'intérêt surnaturel de l'Église, puisque c'est par elle que le pape se définit [55]? Or le Grand Schisme fit justement apparaître une incompatibilité insurmontable entre cette *plenitudo* pontificale et les nécessités de l'unité. Il aboutit par là à faire mûrir les idées en germe chez les canonistes des siècles antérieurs [56].

Aux XIII^e^ et surtout XIV^e^ siècles, s'étaient développées toute une série d'idées nouvelles, liées notamment à une réflexion sur les corporations : l'Église apparaissait dès lors comme une corporation parmi d'autres, le pape comme un officier; ces idées diffuses cristallisent au temps du Grand Schisme. Les hypothèses de canonistes et de théologiens, qui d'abord ne songeaient aucunement à une révolution dans les structures de l'Église, prirent peu à peu figure consistante. Non d'ailleurs qu'il faille penser à une théorie conciliaire monolithique, commune à tous les adversaires de la *plenitudo;* il s'agit souvent au contraire de pensées sensiblement différentes, en attendant que la nécessité de mettre fin rapidement au schisme rassemblât tous les Pères de Constance pour une action commune.

Si diverses qu'elles soient, ces théories canoniques ont pourtant le même fondement dogmatique : l'Église est d'abord vue comme *congregatio fidelium*, expression de plus en plus employée au XIV^e^ siècle [57]. Longtemps cette communauté universelle était restée à l'état de mythe et d'idéal; le grand schisme l'en fit sortir. A Constance l'Église universelle, jusqu'alors visible seulement en la personne du pape, se manifestera et du coup revendiquera la plénitude des droits qui jusqu'alors se répartissaient entre ses différents ministres. Pareil sentiment avait été préparé par trente-cinq ans de labeur.

Conrad de Gelnhausen [58]. — Le véritable initiateur de la doctrine conciliaire à l'époque du schisme fut Conrad de Gelnhausen, auteur de l'*Epistola concordiae*. Il y a donné une définition sans ambages du concile œcuménique :

Le concile général est le rassemblement en un lieu commun de nombreuses personnes — ou même du plus grand nombre — convoquées régulièrement et qui représentent les divers états, ordres, sexes et personnes de toute la

[55] On voit ici l'intérêt des définitions générales de l'Église, fussent-elles exprimées en termes scolastiques déconcertants pour l'historien d'aujourd'hui : lorsque Gerson a recours à la théorie aristotélicienne des quatre causes, il déclare par exemple que la cause formelle de l'Église est la loi évangélique; c'est dire aussi que l'Église cesse d'être l'Église quand elle sort de l'Évangile : *De potestate eccl.* (*Opera*, II, c. 227). Cette théorie rejoint chez lui celle du bien commun de l'Église : V. MARTIN, *op. cit.*, II, p. 135.

[56] B. TIERNEY, *op. cit.*, permet de suivre cette maturation.

[57] *Ibid.*, p. 202.

[58] A. KNEER, *Die Entstehung der konziliaren Theorie*. L'*Epistola concordiae* a été publiée par MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus*, II, c. 1200-1226; elle est résumée par V. MARTIN, *op. cit.*, II, p. 59-65; cf. aussi L. PASTOR, édit. ital., I, p. 190-192. Kneer semble bien avoir établi la priorité de Conrad sur Henri de Langenstein et fixé la date de mai 1380. — Le *Consilium pacis* de LANGENSTEIN (GERSON, *Opera*, II, c. 819-822) contient douze *Dubia* sur la compétence du concile et quatorze arguments pour.

Chrétienté, venues ou déléguant pour traiter du bien commun de l'Église universelle [59].

Pour lui la communauté est supérieure au magistrat qui l'administre et qui n'est d'ailleurs que « tête secondaire » de l'Église, dont le Christ est la tête principale : l'*Orbs* est supérieur à l'*Urbs*.

Faut-il parler ici de multitudinisme? Non seulement Conrad n'emploie pas l'expression de *populus*, mais encore on a vu qu'il fait grande place dans le concile aux « états », c'est-à-dire aux ordres religieux, chapitres, universités, etc... Il reste que le pouvoir vient à cette communauté universelle directement de Dieu, idée peut-être fournie à Conrad par les spéculations du XIV^e^ siècle sur l'État.

La définition de Constance. — Ces idées se retrouvent chez Zabarella : l'illustre canoniste pense pareillement que le pouvoir suprême réside dans la communauté, qui juge de la façon dont le pape administre. Il se peut que Zabarella ait subi l'influence de la *lex regia* et accepte l'idée d'un peuple exerçant la souveraineté; mais pour lui cette souveraineté ne saurait être aliénée; elle s'exprime normalement par le concile, surtout dans une période de crise comme le Grand Schisme [60].

Tant de traités devaient aboutir à la définition du concile de Constance :

Le saint synode de Constance légitimement assemblé au nom du Saint-Esprit, formant un concile général et représentant l'Église catholique militante, tient immédiatement de Jésus-Christ une puissance à laquelle chacun est tenu d'obéir, de quelque qualité ou dignité qu'il soit, même papale, en ce qui touche la foi et l'extirpation dudit schisme, ainsi que la réformation de l'Église de Dieu dans son chef et dans ses membres [61].

Cette définition confirmait les thèses de Conrad et de Zabarella et dépassait ce que des modérés avaient d'abord demandé au concile en en faisant un simple instrument pour mettre fin au schisme. La supériorité du concile n'avait d'abord été proclamée — dans la IV^e^ session — que « en ce qui touche la foi et l'extirpation dudit schisme », comme si la compétence du concile était réduite et provisoire. Les Pères voulurent, en corrigeant le premier texte, souligner que leur compétence était universelle. On remarquera en outre les expressions *immédiatement, chacun... même papale*, qui placent formellement le concile au-dessus du pape et en font une émanation directe du Christ, vrai chef de l'Église.

On a beaucoup discuté de la valeur de pareille définition. Nous n'avons pas, dans un ouvrage d'histoire, à dire en quels termes le problème se pose

[59] Texte cité et commenté par A. KNEER, p. 53. Mais cet auteur a eu, pensons-nous, le tort dans son commentaire d'employer le mot « peuple » que Conrad ne connaît pas, du moins ici, et qui tire sa doctrine vers le multitudinisme. — Sur l'épiscopalisme de Langenstein, *ibid.*, p. 122.

[60] Sur Zabarella, outre les ouvrages cités dans la Bibliographie de ce paragraphe, cf. B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 220 ss, V. MARTIN, *op. cit.*, II, p. 76.

[61] V. MARTIN, *op. cit.*, II, p. 114-115. Texte latin dans P. DE VOOGHT, *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle (Le concile et les conciles, Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, coll. *Unam sanctam)*, Paris, 1960, p. 151 avec *Compléments et précisions*, dans *Itenikon*, t. 36, 1962, p. 61-75. Cf. HEFELE-LECLERCQ, VII, 1, p. 205-207. Cf. *supra*, p. 177-180.

pour un théologien de notre temps, ni comment concilier la définition portée par un concile œcuménique avec d'autres définitions sur la supériorité du pape. Il nous appartient seulement de remarquer que cette définition de Constance ne fut pas établie à la légère, comme on l'a supposé parfois; elle est l'aboutissement d'un long travail des esprits et ne fait que reprendre les conclusions et les thèses des plus illustres canonistes et théologiens. On ne supposera pas non plus que Martin V ne l'approuva que par faiblesse ou duplicité : il était lui-même conciliariste — sans quoi il n'aurait pas été élu au Saint-Siège — et les esprits les plus modérés admettaient l'intervention du concile comme suprême recours et lui faisaient place dans leur ecclésiologie [62].

C'est aussi que, si révolutionnaires que soient les circonstances de leur réunion et l'œuvre accomplie, les Pères du concile de Constance ne sont pourtant pas tombés dans le multitudinisme occamiste [63]. Voyant en le concile l'Église elle-même ils la voient hiérarchique; seuls les évêques sont membres de droit à l'exclusion des laïcs. De même notera-t-on que le concile n'a pas songé à contester le caractère monarchique de l'Église ni n'a mis en doute la primauté de Pierre et de ses successeurs; on se borne à voir en lui un monarque constitutionnel et à le soumettre aux pouvoirs législatif et judiciaire exercés par le concile.

Le concile de Bâle n'ajouta rien à la doctrine définie à Constance; les Pères s'y servirent surtout du conciliarisme comme d'une machine de guerre contre Eugène IV. On retiendra seulement la séance du 16 mai 1439 au cours de laquelle, en présence des châsses apportées pour que la présence des saints suppléât à l'absence de membres toujours plus nombreux à déserter le concile, furent définies les trois « vérités de foi »; le concile est supérieur au pape; le pape ne peut transférer le concile; il ne saurait y avoir deux conciles œcuméniques à la fois [64].

RENAISSANCE DE LA DOCTRINE DE LA PRIMAUTÉ PONTIFICALE

Les exagérations du parti conciliariste aboutirent à rendre vigueur à la thèse de la *plenitudo* pontificale. On avait déjà vu d'éminents conciliaristes changer de parti, tel Nicolas de Cues [65]. Un Piero della Monte de son côté formulant les droits du pape, lui attribue tous les pouvoirs : c'est le *princeps* qui les a hérités du Christ, dont il est le vicaire. Pierre exagère jusqu'à considérer les évêques comme des fonctionnaires plutôt que comme les successeurs des apôtres. Un curialiste, Antoine de Roselli, poussa le zèle jusqu'à rédiger de son chef une bulle

[62] Sur le caractère *conciliariter* des décrets de Constance : HEFELE-LECLERCQ, p. 211; P. DE VOOGHT, *op. cit.*, p. 153-155. Sur l'approbation de Martin V, *ibid.*, p. 155-162, à compléter par ID., dans *Irénikon*, t. XXXVI, 1963, p. 61-75 et *Istina*, 1963, p. 57-86.

[63] *Ibid.*, p. 144 ss. Plus tard Jean de Ségovie déclarera dans le même sens que ne doivent être convoquées au concile que les personnes ecclésiastiques capables d'exercer des actes hiérarchiques. Docteurs et prédicateurs peuvent y être invités, mais dans la mesure seulement de leur compétence personnelle, non pas en tant que foule.

[64] N. VALOIS, *Le pape et le concile (1418-1450)*, II, Paris, 1909, p. 166-168.

[65] V. MARTIN, *op. cit.*, II, p. 129-131; Edmond VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues, l'action, la pensée (1401-1464)*, Paris, 1920, p. 52 s.; Paolo ROTTA, *Il card. Nicolà di Cusa, la vita e il pensiero*, dans *Pubbl. d. univers. Cattol. d. S.-C.*, 1re s., XII, Milan, 1928, p. 48 ss.

pontificale, *Deus novit*, dans laquelle il affirmait la supériorité du pape sur le concile, document qu'Eugène IV dut aussitôt désavouer [66].

A l'automne 1439, Eugène IV se décida enfin à faire la lumière sur tous ces problèmes en organisant à Florence une discussion contradictoire [67] : il eut la sagesse et le courage de choisir, pour défendre la thèse conciliariste, l'un des plus savants champions de cette école, le cardinal Cesarini; l'autre controversiste fut le dominicain Jean de Torquemada. Celui-ci n'avait qu'à reprendre les discours qu'il venait de donner à Nuremberg et à Mayence [68]. Il s'y inspirait de la conception dionysienne [69], voyant la hiérarchie s'ordonner à l'imitation de la hiérarchie céleste. La plénitude de pouvoir du pape y était affirmée, selon notamment l'argumentation de saint Thomas d'Aquin; l'obéissance au pape présentée de façon heureuse comme obéissance à l'Église guidée par le pape. Torquemada dans un de ses discours avait même été jusqu'à attribuer au Saint-Siège l'infaillibilité :

> La clémence divine a affermi ce siège apostolique sur une vérité tellement stable que son jugement ne puisse errer en les choses de foi. Il convenait en effet que ce siège, institué par la Providence maître de foi et gond de toutes les églises, fût gratifié par ce même Dieu du don insigne de l'infaillibilité du jugement pour les choses qui sont de foi et de nécessité de salut [70].

La crise terrible pour les prérogatives pontificales ouverte par le grand schisme se terminait donc par un triomphe complet de la doctrine traditionnelle, qui ramenait aux thèses du XIIIe siècle.

§ 3. — L'Église, l'Écriture et la Foi [1].

ÉGLISE ET ÉCRITURE

Si l'Église est ainsi Reine toute puissante, elle ne saurait être inférieure à l'Écriture; restant sans cesse en contact de l'Esprit-Saint dont elle tient comme une inspiration permanente, elle n'a pas à subir une loi immuable. Les théologiens n'ont pas, il est vrai, posé le problème avec la rigueur dont

[66] N. VALOIS, *op. cit.*, I, p. 254 ss.

[67] *Ibid.*, II, p. 201 s. — Sur cette controverse, cf. *infra*, p. 563. L'*Oratio synodalis de primatu* de Torquemada prononcée lors de ce débat a été éditée par E. CANDAL dans la coll. *Concilium Florent.*, IV, 2. Grâce à elle on peut reconstituer le discours de Cesarini.

L'essentiel sur Torquemada a été dit par le P. CANDAL; nous n'y ajouterons que les titres d'ouvrages où d'autres points de vue sont présentés : Hubert JEDIN, *Juan de T. u. das Imperium romanum*, dans *Arch. fr. Praed.*, XII, 1942, p. 247-278; J. F. STOCKMANN, *Joannis de Turrecremata. Vita ejusque doctrina de corpore Christi mystico*, Bologne, 1951 (thèse de Fribourg); P. THEEUWS, *Jean de Turrecremata, Les relations entre l'Église et le pouvoir civil d'après un théologien du XVe siècle*, dans *L'organisation corporative du M. A. à la fin de l'ancien régime*, VII, Louvain, p. 137-178; Karl BINDER, *El cardenal Juan de Torquemada y el movimiento de reforma eclesiastica en el s. XV*, dans *Revista de teologia*, III, 1953, p. 42-66; ID., *Wesen u. Eigenschaften der Kirche* (d'après T.), Innsbrück, 1955.

[68] Giorgio HOFMANN, *Papato, conciliarismo, patriarcato (1438-1439)*, dans *Miscell. hist. pontif.*, II, Rome, 1940, p. 9-30.

[69] Comme Gerson : il y aurait à étudier cette influence dionysienne du point de vue de la conception même de l'Église; Cf. A. COMBES, *Jean de Montreuil*, p. 477.

[70] G. HOFMANN, *op. cit.*, p. 24 : discours de Mayence (mars-avril 1438)

[1] Ouvrage essentiel de Paul DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe*, Paris, 1954.

on sentira plus tard le besoin; raison de plus pour essayer de surprendre leurs orientations.

Jusqu'en 1378 il est unanimement admis que l'Écriture sainte est la source unique de la doctrine; l'idée est inconnue d'une « tradition », comme on dira plus tard, qui serait un second réservoir à côté d'elle. Sans doute est-on forcé de constater que certaines doctrines, tenues pour révélées, ne se trouvent pas chez elle; on les énumère mais on ne se pose pas à fond le problème, classique pour les théologiens modernes, des « lieux théologiques » et des rapports d'Écriture et Tradition. Cette identification de l'Écriture et de la théologie — *sacra pagina* — est encore courante à la fin du XIVe siècle; on voit cependant alors certains théologiens se poser plus clairement la question et proposer des solutions.

Parce que Jean Huss avait insisté sur le caractère irremplaçable de l'Écriture pour définir la doctrine, faisant d'elle une norme irréfragable au contact de laquelle juger de toute chose, son adversaire Palec fut amené à situer par rapport à elle l'Église hiérarchique dont il avait pris la défense. Il déclare que l'Écriture est un trésor sans doute, mais trésor inerte, *res inanimata*, lettre écrite qui a besoin d'un perpétuel commentaire tombé d'une bouche vivante. L'Écriture ne prend son sens que dans l'Église; c'est dans la mesure où elle est prêchée, c'est-à-dire interprétée, non pour la satisfaction des savants mais pour la vie des fidèles, qu'elle se révèle : Jésus-Christ n'a pas dit d'écrire mais de prêcher. De la même façon que l'Écriture s'éclaire à être lue dans la liturgie, elle délivre son sens authentique à être vécue au jour le jour par l'Église [2]. Sans cesse sera alors cité le mot de saint Augustin : je ne croirais pas à l'Évangile s'il n'y avait l'Église.

D'autres théologiens apportèrent d'autres façons de voir : Henri de Oyta remarque que l'Écriture mentionne le Magistère et son autorité; elle approuve donc par avance tout ce que le Magistère définit; il n'y a donc pas de vérité définie par l'Église qui ne soit biblique [3]. De fait, remarque de façon analogue Jacques de Nouvion, c'est l'Église qui a déterminé le canon des Écritures et par là même a mêlé son autorité à celle de la parole de Dieu, en sorte qu'on ne saurait plus les dissocier; l'Église ayant fixé le canon, à plus forte raison peut-elle fixer ce qu'on en tire [4]. Ou bien l'on dira avec Gerson que l'Église sait ce qu'il y a dans l'Écriture : il ne faut pas étudier celle-ci en phrases isolées mais dans son ensemble, et le meilleur ensemble est celui que nous offre l'Église dans ses définitions nourries du suc des Écritures [5].

[2] P. DE VOOGHT, *Ecriture et tradition d'après des études catholiques récentes*, dans *Istina*, 1958, p. 192-193. Sur les limites de cette interprétation et l'insuffisance d'une lecture de la Bible qui passe à côté du sens littéral pour accommoder sans cesse le texte à l'actualité théologique, cf. ID., *Les sources*, p. 263.

[3] ID., *Écriture et tradition*, p. 194; ID., *Les sources*, p. 217; *La décrétale « Cum Marthae » et son interprétation par les théologiens du XIVe siècle*, dans *Recherches de sc. relig.*, XLII, 1954, p. 540-548.

[4] *Écriture et tradition*, p. 194-195. Sur l'état du canon à cette époque au jugement de Nicolas de Lyre, C. SPICQ, *Esquisse d'une hist. de l'exégèse latine au M. A.*, dans *Bibl. thom.*, XXVI, Paris, 1944, p. 341 : Nicolas n'admet pas l'inspiration des deutéro-canoniques.

[5] *Les sources*, p. 242-244. Ainsi l'Église n'ajoute pas à l'Écriture, mais son charisme d'interprétation lui vient du même Esprit qui a parlé par les prophètes.

ÉCRITURE ET TRADITION

Palec avait été amené à situer le pape par rapport à l'Écriture, que l'Église romaine interprète, par exemple en définissant des propositions qui n'y sont pas contenues explicitement [6]. La question restait entière de savoir quelles étaient ces vérités. Marsile d'Inghen en proposa une liste, classée par ordre d'importance [7] : 1° articles du Symbole; 2° propositions affirmées par la Bible; 3° vérités des chroniques et des histoires de martyrs; 4° vérités des saints, des conciles et des décrétales. On voit son souci : mettre en premier lieu la foi de l'Église telle qu'elle est imposée par l'Église elle-même. On voit aussi le désordre de l'énumération.

Thomas Netter, peut-être pour y remédier, semble avoir entrevu qu'il y avait une tradition de l'Église dont la portée ne se réduisait pas au commentaire de l'Écriture, qu'en tout cas il reproche à Wyclif de méconnaître. Sans doute celui-ci n'a-t-il en théorie jamais exclu l'Église de l'interprétation de l'Écriture; mais en pratique il écarte souvent les interventions des théologiens scolastiques et des papes, et s'oriente ainsi vers une doctrine de la *Scriptura sola;* c'est en tout cas de quoi l'ont accusé plusieurs de ses contemporains [8].

Lorsqu'Ambroise Traversari traduisit le Pseudo-Denis l'Aréopagite en 1431, il opposa les Écritures et les traditions non écrites en recourant à l'expression *partim-partim*, adoptant ainsi une dichotomie commode pour classer les vérités révélées. Du coup fut oubliée la doctrine scolastique que la source de la vérité chrétienne est l'Écriture. L'étude de la Bible n'épuisait donc pas la théologie : de fait on voit à cette époque le mot de *theologia* se substituer de plus en plus à celui de *sacra pagina* [10].

Au-delà de ces questions de mots, le débat est plus profond : c'est la périodisation de l'histoire de l'Église qui est en question : tandis que des apologistes comme Netter admettent une continuité absolue des origines à l'époque la plus récente, Wyclif pensait à une rupture qui se serait consommée au XIe siècle [11]. Il oppose le temps des Pères et celui des scolastiques, qui est aussi celui des Mendiants, de la *plenitudo* et des décrétales, contestant la façon dont l'Église romaine d'aujourd'hui traite l'Écriture. C'est le même débat que nous avons rencontré en étudiant la primauté pontificale, au sujet de laquelle aussi certains théologiens pensaient à une

[6] P. DE VOOGHT, *Hussiana*, p. 135-138.

[7] ID., *Les sources*, p. 210-212. On se demandera pourquoi cette place faite aux chroniques : c'est qu'y sont enchâssées un certain nombre de textes dogmatiques (que l'on pense à Eusèbe) : Cf. *Concilium Florentinum*, *Acta*, p. 129-130.

[8] P. DE VOOGHT, *Les sources*, p. 168-199, avait pensé que Wyclif sur la question de la *Scriptura sola*, ne se distinguait pas de ses prédécesseurs : Michaël HURLEY, *Scriptura sola, Wyclif and his Critics*, *Pontif. univ. gregor.*, New York, 1960, a remis en question cette thèse. Réponse de P. DE VOOGHT, *Wielif et la « Scriptura Sola »* dans *Ephrem Theol. Lovan.*, t. XXXIX, 1963, pp. 50-86.

[9] P. DE VOOGHT, *Écriture et tradition*, p. 184.

[10] ID., *Les sources*, p. 149, 256, 258.

[11] M. HURLEY, *op. cit.*, p. 27 s. — Voir *Addenda*.

discontinuité par rapport à l'Église des premiers siècles quitte à placer cette discontinuité à l'époque de Constantin. La question de l'Écriture rejoint l'ecclésiologie et repose le problème de l'apostolicité de l'Église.

L'ÉGLISE ET LA FOI Comment en effet entendre cette « apostolicité » de l'Église? Faut-il la faire remonter seulement jusqu'à l'Évangile ou, au-delà encore, jusqu'aux origines mêmes de l'homme? Y a-t-il une seule histoire religieuse de l'humanité, un seul plan de Dieu? Sans doute, puisqu'on parle de l'Église des prédestinés. Par là est reposé le problème de la foi.

Courtecuisse l'a bien vu en intitulant son traité *De la foi et de l'Église.* Il s'y pose, presque en entrée de jeu, la question de savoir si ce fut la même foi qui anima les hommes de l'Ancien Testament et habite ceux du Nouveau [12]. Les juifs, en croyant au Messie, ne croyaient-ils pas au Christ Sauveur? A côté des vérités formellement définies, n'y a-t-il pas une foi implicite? Ceux qui la pratiquent sont dès lors membres d'une Église authentique; il parle pour son compte de l'*Ecclesia Judaeorum* [13].

Gerson a repris ce problème de savoir quelles sont les « vérités catholiques » et quel est l'objet de la foi. Il a écrit en ce but une « Déclaration des vérités à croire de nécessité de salut » [14]. A l'inverse de Marsile d'Inghen, il fait passer en premier lieu les vérités contenues dans la Bible, les vérités déterminées par l'Église ne venant qu'ensuite : la continuité est donc assurée entre l'Ancien Testament et le Nouveau, au risque que la fondation de l'Église ne paraisse qu'un événement secondaire.

Si en effet, au dire de l'Épitre aux Hébreux citée par Gerson, il suffit, pour être sauvé, de la foi en un Dieu rémunérateur [15], parce que cette foi contient implicitement tous les autres mystères, la porte est ouverte au salut non seulement des juifs, mais des païens; une connaissance simplement naturelle de Dieu paraît suffire et dispense des vérités révélées à l'Église :

Il faut savoir, *écrit saint Bernardin de Sienne*, qu'un homme né et nourri dans le désert et auquel n'a été expliqué aucun article de foi, est suffisamment préparé, bien qu'il ne réalise pas encore les conditions parfaites, s'il a la foi implicite à toutes les vérités, c'est-à-dire la foi en Dieu qu'on devait avoir sous la loi de nature. A cet effet une connaissance naturelle, aidée de la grâce, l'illumine [16].

[12] Dans GERSON, *Opera*, I, c. 805.

[13] On trouvera chez Courtecuisse (*Ibid.*, c. 831) une liste des vérités en apparence étrangères à l'Écriture, qui rappelle celle de Marsile d'Inghen.

[14] *Opera*, I, c. 22.

[15] C'est le passage XI, 6 : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe et qu'il est le rémunérateur. »

[16] Cité par Louis CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles, Essai hist.*, nouv. édit., Toulouse, 1934, p. 203-204. Sur la façon dont ce problème du salut des infidèles fut abordé par les humanistes cf. *infra*, p. 1134 s.

LE SALUT PAR LA FOI C'était l'époque où Raymond de Sebonde redécouvrait le livre de la Nature — qu'il n'oppose d'ailleurs pas au livre des Écritures. — C'était celle encore où l'occamisme mettait en garde contre les vertus construites par les scolastiques comme autant d'entités inutiles, et faisait donc s'interroger sur la nécessité pour le salut d'une foi théologale. Ne pourrait-on être sauvé par les vertus simplement naturelles? D'Ailly en fait l'hypothèse [17]. Les théologiens se refusèrent à aller jusque là, ne voulant pas passer outre à la façon dont tant de textes d'Écriture exigent la foi.

Aux données de cette foi le théologien du XVe siècle donne un assentiment sans conditions. Pour un occamiste — et ils le sont presque tous en ce domaine — la raison ne saurait aider l'homme à se sauver, en lui faisant voir à l'évidence la convenance de la voie qui lui est ordonnée, car elle ne peut que fournir des « raisons probables » [18]; l'homme se trouve devant une exigence, non devant une évidence. Rien ne persuade que le décalogue est conforme aux aspirations et aux intérêts les plus profonds de la nature : ce ne sont là que vues de l'esprit; l'observation du décalogue n'est nécessaire au salut que parce que Dieu l'a voulu ainsi. La foi n'est donc pas d'abord illumination, mais obéissance, obéissance qui n'est pas raisonnable, mais soumet à un commandement formel, inconditionné et inintelligible. Et la morale qui s'y suspend est un légalisme, que l'on a comparé à celui de Kant [19].

Les actes de la vie morale, en effet, ne sont pas bons en soi, parce qu'ils seraient conformes à une loi éternelle, en l'accomplissement de laquelle l'homme trouve son épanouissement et parce que la pratique de la charité ferait participer à la vie même de Dieu, mais ils sont imposés *de potestate Dei absoluta.* Un acte est bon uniquement parce que Dieu le tient pour tel et tout est suspendu à cette acceptation de Dieu [20], souverainement libre, car Dieu peut justifier celui qui n'a rien en soi pour appeler cette grâce, et damner qui la mérite, selon son bon plaisir :

Quelqu'un qui n'est pas digne de la vie éternelle peut en être rendu digne *de potentia absoluta*, sans qu'aucun changement se soit accompli en lui... On n'est pas digne de la vie éternelle en vertu de quelque cause créée, mais uniquement par la seule acceptation divine [21].

La dignité nouvelle que l'homme acquiert, quand il est ainsi justifié, lui reste donc extérieure, puisqu'elle ne correspond à aucun changement moral en lui, à aucune *conversio morum;* il n'est question que d'un salut forinsique, *denominatione extrinseca*, écrit encore d'Ailly.

[17] Sur le nominalisme en morale et théologie, H. DENIFLE, *Luther et le luthéranisme*, 2e édit., trad. par J. PAQUIER, III, Paris, 1916, p. 198.

[18] M. DE GANDILLAC, dans *Histoire de l'Église*, XIII, p. 465.

[19] Sur ce légalisme, L. VEREECKE, dans Bernard HÄRING, *La loi du Christ*, Paris, 1955, p. 64-67.

[20] H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 196, 216, n. 1.

[21] Texte de P. D'AILLY cité par H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 199. Il est vrai que d'Ailly, à côté de cette justification arbitraire par Dieu, fait place à une *lex ordinata*, par où se réintroduisent jusqu'à un certain point grâce et mérite.

On est ici tout proche d'une théologie de la justification par la seule foi. Le théologien franciscain Vorlion, après François de Mayronnes, en a fait l'hypothèse :

De puissance absolue, Dieu pourrait nous accepter pour la vie éternelle à cause de la foi seule. De soi la grâce créée n'est pas nécessaire pour l'obtention de la vie éternelle, mais seulement dans l'état présent des choses [22],

c'est-à-dire compte tenu de ce qu'enseigne l'Écriture qui parle de conditions morales pour le salut et de mérite.

FOI, CHARITÉ ET PÉCHÉ

Comment entendre cette vie morale? Sur ce point le XV^e^ siècle n'a rien innové : la vie chrétienne qui a pour seule règle l'Évangile, consiste à aimer et servir Dieu. Les théologiens aventureux qui se sont livrés aux hypothèses hardies analysées ci-dessus, ont repris avec la plus grande docilité l'enseignement traditionnel. Ruysbroeck, Groote, Pierre d'Ailly, Gerson [23], d'autres encore, n'ont cessé d'identifier la perfection chrétienne à la charité, quoi qu'il en soit des formes propres aux divers *status*.

La doctrine du péché originel semblait pourtant contredire cette invitation à la perfection et cette affirmation qu'elle était possible à tous. Gérard de Zutphen par exemple, insiste sur les séquelles du péché originel, sur cette « loi de la chair » qui subsiste chez l'homme même justifié. C'est dire que l'homme ne peut observer par ses seules forces la loi de Dieu en l'aimant par dessus tout. La grâce actuelle est donc absolument nécessaire; il n'y a alors aucune doctrine du mérite *de congruo* pour en modérer l'exigence. Si Guillaume d'Occam avait exercé une influence profonde sur la conception même de la théologie et fourni quelques thèmes dont beaucoup de penseurs ne parvenaient pas à se déprendre, il faisait contre lui l'unanimité quand il soutenait que le libre-arbitre suffisait à vouloir quelque bien. Ugolin Malabranca, Marsile d'Inghen, Denis le Cistercien, qui va jusqu'à dire péché une aumône faite sans charité, Capreolus qu'on a appelé le « prince des thomistes », Denis le Chartreux, saint Antonin, Tostatus, Vorlion déclarent tous que l'homme sans la grâce ne peut aimer Dieu par dessus tout ni observer les commandements [24]. Grégoire de Rimini avait déjà dit que l'aide divine ne s'ajoute à rien en l'homme; Dieu n'est pas un soleil soumettant sa lumière à une loi qu'il se serait fixée; sa volonté absolue et mystérieuse est la seule règle de ses dons. Mais l'Écriture nous dit qu'il est miséricorde [25].

[22] Cité par H. DENIFLE, p. 222. — Il faut verser à ce dossier de la justification par la foi, sinon ici par la seule foi, un texte capital, puisqu'il s'agit de la bulle d'union des Coptes de 1442, connue depuis longtemps, mais en un texte retouché. Là où tous les éditeurs écrivaient *nisi per meritum mediatoris*, il faut lire *nisi per fidem mediatoris :* cf. G. HOFMANN, *Documenta concilii florentini de unione orientalium*, III. *De unione Coptorum*, etc..., Pontif. univ. gregor., *Textus et documenta, Series theologica*, 22, Rome, 1951, p. 5-6.

[23] H. DENIFLE, *op. cit.*, p. 278-287.

[24] *Ibid.*, p. 109.

[25] M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, p. 452. Grégoire fait figure de théologien particulièrement sévère; il avait été surnommé *tortor infantium* pour la solution qu'il avait donnée au problème des enfants morts sans baptême.

RENOUVEAU DU THOMISME. LE DÉCRET AUX ARMÉNIENS

Cette époque est riche en contrastes car, cependant que se développe cette théologie nominaliste d'allure si moderne, le thomisme se manifeste avec éclat : pour la première fois, au moins sur une aussi large échelle, il fournit la matière des définitions les plus officielles de l'Église.

Recours à saint Thomas. — Le concile de Florence en effet, quand il promulgua le fameux *Décret aux Arméniens*, se borna à adapter aux circonstances un opuscule de saint Thomas, le *De articulis fidei* [26].

Les pages de ce texte sur les sacrements sont particulièrement remarquables et permettent, mieux que beaucoup de documents de l'époque, de définir la théologie de la fin du Moyen Age, telle que Rome la proposait à l'Orient. C'est une théologie scolastique qui recourt à la distinction de la matière et de la forme; qui, non contente des textes d'Écriture sur chaque sacrement, a senti le besoin de voir les connexions mutuelles et d'ordonner ces sacrements en un système logique et organique. Théologie qui impose plus ou moins ses lois à l'histoire, quand elle prétend discerner au nom de ses seules catégories, la matière et la forme de chaque sacrement, jusqu'à voir la matière de l'ordre dans la porrection des instruments, au mépris de tout le passé. C'est la doctrine que Fra Angelico illustrera bientôt, au *studio* de Nicolas V [27].

La chose au total ne saurait surprendre si l'on se rappelle le rôle que les dominicains jouaient alors en Orient par leurs missions et la tâche qu'ils accomplirent au concile de Florence [28]; il est naturel qu'ayant à proposer forme à la doctrine qu'il s'agissait de présenter, ils aient eu recours au texte de leur maître par excellence, auquel furent empruntés les cadres de l'exposé sur les sacrements, mais aussi le fonds de l'enseignement. Le texte du docteur fut cependant modifié pour être rendu plus dogmatique, plus catégorique, les explications systématiques — comme *res et sacramentum* — étant écartées [29].

Portée doctrinale. — Dans quelle mesure ce recours à saint Thomas a-t-il entaché le décret? Ce texte est-il un document du magistère et comment celui-ci conçoit-il alors son rôle? C'est la question de savoir quel est le « genre littéraire » de cette pièce. Faut-il parler avec elle d'une *definitio*, d'une *instructio practica?* d'une production de la chancellerie pontificale? d'une opinion personnelle d'Eugène IV? Le fait curieux est qu'un auteur comme saint Antonin, qui était pourtant à Florence lors du concile et qui est pour

[26] J. DE GUIBERT, *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens, Sa valeur dogmatique*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 6^e^ s., X, 1919, p. 196-208, pour la collation des textes, non seulement du Décret et de l'opuscule de saint Thomas, mais encore des *Errores* de 1317 et d'un concile arménien. — La plus commode édition du *Décret* est celle de G. HOFMANN, *Documenta cit.*, II, *De unione Armenorum*, *Textus*, 19, Rome, 1935, p. 21 s.

[27] Cf. É. DELARUELLE, *La théologie de Fra Angelico*, dans *Rev. thom.*, 1964.

[29] *Infra*, p. 537.

[28] J. DE GUIBERT, *op. cit.*, p. 209 s.

son compte partisan de la porrection des instruments, ne cite pourtant pas le décret dans sa *Somme théologique*. C'est dire que ce texte n'est pas entré tout de suite dans la tradition.

On sera plus près de résoudre ces problèmes si l'on compare les divers documents de caractère dogmatique que produisit le concile de Florence [30] : ils n'ont pas tous le même vocabulaire et le concile ne semble pas avoir eu toujours les mêmes méthodes, quoique dans ces trois pièces il s'agisse toujours de présenter la vérité dogmatique. La bulle *Laetentur* contient l'expression *diffinimus* et exige que tout chrétien désormais professe la *veritas fidei* dont ont convenu les Pères [31]; il y a donc l'intention d'une définition solennelle. Le *Décret aux Arméniens* emploie des expressions différentes : *damus*, *tradimus;* l'Église romaine expose donc aux Arméniens sa foi en des documents qu'ils sont invités à accepter. Le *Décret aux Jacobites* est plus complexe, puisqu'il se compose de trois sections : une profession de foi, une notification de « réception » des conciles œcuméniques, enfin une déclaration complémentaire *(declaramus)*. Tantôt donc le concile parle en son nom propre pour imposer une doctrine; tantôt il se fait simplement le porte-parole des conciles antérieurs [32]; tantôt encore il donne des explications doctrinales; tantôt il formule des décisions disciplinaires.

En tout cas, à travers tous ces textes, l'Église apparaît sûre de sa doctrine. Loin d'être touchée par le scepticisme théologique de certains cercles nominalistes, elle garde sa foi en la vérité absolue qu'elle enseigne.

NICOLAS DE CUES [33] Ce sont ces mêmes problèmes que l'on retrouve chez Nicolas de Cues; mais ils y sont traités à une hauteur et avec une aisance qui permettent à ce théologien de surmonter les contradictions auxquelles si souvent s'étaient arrêtés ses prédécesseurs.

C'est d'abord qu'il a une conception de la théologie beaucoup plus large. Lui-même a révélé l'ampleur de sa méthode, qui fait appel simultanément à « tous les modes d'expression possibles » :

Il n'existe donc qu'une seule et unique théologie, affirmative puisqu'elle affirme tout de l'Un, négative parce qu'elle nie tout de ce même Un, et dubitative puisqu'elle n'affirme ni ne nie, et disjonctive puisqu'elle affirme ceci et nie cela, et synthétique puisqu'elle lie affirmativement les opposés, et qu'elle rejette ensemble négativement ces mêmes opposés [34].

[30] J. DE GUIBERT, *op. cit.*, p. 94.

[31] *Concilium Florent.*, B, *Actorum*, II, édit. J. GILL, p. 462 s.

[32] On pourra même se rappeler ici que, pour un Fantinus par exemple, tous les conciles généraux ne sont pas œcuméniques : *ibid.*, Fantinus VALLARESSO, *Libellus de ordine generalium conciliorum*, édit. B. SCHULTZE.

[33] La bibliographie sur le Cusain est énorme : voir DAHLMANN-WAITZ, nos 8755, 8779 etc... et GUNTHER-FRANZ, n° 1942 s. Indications plus simples dans *Histoire de l'Église*, XV, p. 232, n. 4.

[34] *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, traduction avec une introd. par M. DE GANDILLAC, dans *Bibl. philos.*, Paris, s. d. [1942], p. 186.

Si dispersés que soient les éléments de cette théologie, ils constituent pourtant une synthèse, où convergent philosophie, mathématiques, mystique, théologie, ce qui donne à chaque thèse ou à chaque suggestion une profondeur de perspective et une dimension à laquelle les écrivains des XIVe et XVe siècles ne nous avaient pas habitués.

C'est aussi que le Cusain est loin d'être occamiste; avec lui on revient, pour les points que nous étudions, à des thèses thomistes : place est faite à la vérité; la foi est définie comme connaissance et non comme obéissance; l'Église semble lui apparaître plutôt comme corps mystique vivant de la vie de sa tête, participant à une grâce « réelle », que comme *congregatio fidelium* ou *societas credentium;* le Christ est d'abord le Verbe.

La Trinité. — Un sermon de Nicolas donne peut-être la clé de sa pensée théologique. Chose curieuse chez un pareil penseur, il ne fait que commenter le « mystère de la Passion » ou du moins le procès de Justice et de Miséricorde. Dans le grand silence du ciel, lorsque la nuit est au milieu de son cours, c'est-à-dire à l'heure choisie par Dieu pour la manifestation de « l'alliance de Vérité et de Miséricorde, de Paix et de Justice, de Dieu et de l'Homme », conseil est tenu entre les Personnes divines afin de savoir laquelle interviendra pour le salut de l'humanité. Le Père est récusé parce qu'il est Vérité et que la vérité n'est pas directement connaissable; l'Esprit-Saint pareillement parce qu'il est Paix et que la paix n'est pas d'ici-bas. C'est donc « le Fils du Roi » qui se manifestera aux hommes [35].

Le Logos se déployant dans l'Église. — Ce Fils du Roi est aussi appelé Logos, Verbe. Or ce Logos, comme son nom l'indique — on voudrait savoir ce que Nicolas a connu du *Logos endiathetos* et du *Logos prophorikos* des Pères — est « enveloppement et développement » : toutes choses sont en lui et toutes choses en sortent [36]. Pareille base de départ serait funeste à tout autre, qui ne pourrait passer de la fonction cosmique du Logos à sa fonction historique; mais Nicolas y parvient en faisant de l'Église, corps mystique du Christ, l'instrument de son déploiement. En une histoire où tout est participation et progrès, où tout avance comme au jeu de la boule animée d'un mouvement hélicoïdal, en sorte que l'on repasse périodiquement par les mêmes situations, saint Pierre remplit la mission, « en tant que premier confesseur du Christ, de contenir à l'état d'enveloppement cette Église elle-même, et de la développer le premier de tous par l'enseignement de la parole » [37] :

Fondée par Pierre, grâce à une révélation d'en haut, l'Église n'est donc rien d'autre que l'union des fidèles dans la confession de Pierre.

La communion des fidèles est donc d'abord participation de tous à la foi de l'Église. Ainsi s'explique, pour la plus grande admiration du philosophe

[35] *Ibid.*, p. 176.

[36] *Ibid.*, p. 172. Cf. p. 182 : tout a été créé dans le *Logos*.

[37] *Ibid.*, p. 174-175.

du *Dialogue sur la pensée* [38], que « la foi de tous ces hommes, venus à Rome au jubilé de 1450 de tous les pays du monde, soit identique à travers tant de diversités ».

Mais ces fidèles ne sont pas unis par la seule foi : ils reçoivent la vie même du Christ, grâce d'adoption des fils, « amour unifiant », « participation à l'unique grâce du Christ Jésus ». Quel que soit donc le pouvoir de l'Église pour maintenir la confession de foi, ce n'est pas là qu'elle se définit d'abord, mais comme « le développement de la grâce du Christ Jésus ». En un monde visible où tout passe par les sens, cette grâce invisible s'exprime par des signes, les sacrements, qui sont à la fois affirmation de la croyance des fidèles et preuve de leur participation au Christ. En ce monde de la connaissance conjecturale, ces signes ne peuvent être eux-mêmes que conjecturaux : des communiants ne sont pas du Christ et des infidèles lui appartiennent. La sainteté de l'Église peut donc elle aussi apparaître conjecturale; mais ce n'est pas à dire qu'elle ne soit pas parfaite; elle a été fondée « selon le meilleur mode correspondant au meilleur ordre possible ». Nicolas ne rêve pas d'une perfection utopique, ni d'établir aussitôt l'Église des prédestinés; c'est aussi qu'il est sûr des promesses parce que cette Église est l'Église de l'Ascension.

Quand il s'agit en effet pour lui de dire quel Christ doivent suivre les chrétiens, Nicolas répond : celui de l'Ascension, ce moment où le temps débouche dans l'éternité, où l'éternité « se développe ». A la ressemblance de son « exemplaire », l'Église, d'accroissement en accroissement, « accomplit et parachève le temps de sa demeure et pérégrination en ce monde » [39]. La théologie de Nicolas s'achève en parousie.

Nouveauté de l'accent. — Il serait facile de recenser les sources d'une pareille théologie : on pense d'abord à Denis l'Aréopagite. Mais il s'agit de bien autre chose que d'un éclectisme ou d'une adaptation. Remarquable par la façon avec laquelle il traite les questions d'actualité, sans en connaître cette anxiété qui resserre le génie, Nicolas l'est plus encore peut-être par son sens de Dieu et le souci d'éclairer tout problème à cette lumière. Il est un des seuls théologiens de l'époque à avoir traité de la Trinité, les autres restant trop souvent enfermés dans une casuistique stérile et des problèmes insolubles faute de prendre de la hauteur. Il est dommage que sa langue difficile et son goût de l'abstrait aient empêché ses contemporains de devenir ses disciples.

[38] *Œuvres choisies de Nicolas de Cues, op. cit.*, p. 248.
[39] *Ibid.*, p. 360-361.

CHAPITRE III

L'UNION DES ÉGLISES [1]

§ 1. — Avant le concile : les divergences s'atténuent.

SCLÉROSE RELIGIEUSE DU MONDE BYZANTIN

Où en était la vie religieuse dans l'empire byzantin lorsque se décida la réunion du concile de Ferrare-Florence, qui devait aboutir à la réunion des Églises séparées? A certains égards, cette Église byzantine mérite le reproche d'immobilisme. Si l'on en juge par les sermons que donne un simple curé de campagne vers 1450, on se croit en un pays resté figé,

[1] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Le recueil essentiel et qui, dès son achèvement, dispensera de tout autre, est le monumental *Concilium Florentinum, Documenta et scriptores*, édité par l'Institut pontifical d'études orientales de Rome, et dont les volumes les plus importants ont paru. La série A rassemble les *Documenta*, la série B les *Scriptores*, y compris certains des procès-verbaux; mais la tomaison est la même pour les deux séries.

a) *Documents relatifs à la préparation du concile et à son histoire extérieure :* Vol. I, *Epistolae pontificiae ad C. F. spectantes*, éd. Georgius HOFMANN, 3 fasc. ayant chacun sa pagination indépendante et son introduction propre, mais numérotant les actes à la suite dans l'ordre chronologique : 1418-1438; 1438-1439; 1440-1453; — Vol. III, fasc. I, *Acta Camerae apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Januae*, édit. G. HOFMANN (donne une foule de renseignements de détail, inconnus des historiens contemporains du concile et passés délibérément sous silence par les textes officiels, par exemple sur les raisons de la translation du concile de Ferrare à Florence); on y trouve tous les comptes de la Chambre apostolique, mais aussi la part prise par les différentes villes italiennes pour l'organisation du concile; — fasc. 2, *Fragmenta Protocolli, diaria privata, sermones*, édit. G. HOFMANN, contient des fragments des procès-verbaux latins disparus, des extraits des journaux de divers participants au concile, et le texte de quelques discours officiels; — fasc. 3, *Orientalium documenta minora*, édit. G. HOFMANN, Thomas O' SHAUGHNESSY, Joannes SIMON, contient notamment la correspondance des empereurs et leurs négociations avec Bâle.

b) *Textes faisant connaître le déroulement du concile :* les procès-verbaux n'ont été conservés que du côté grec; encore leur texte n'est-il pas toujours intègre : ce sont les *Acta graeca C. F. cum versione latina*, édit. Josephus GILL (Vol. V). On a du concile une très bonne histoire du côté latin : Vol. VI, ANDREAS DE SANTACROCE, *Hist. latina C. F.*, édit. G. HOFMANN, que nous citerons dans l'édit. LABBE, au t. IX de son *Hist. des conciles* (1714), sous le titre *Disputationes seu collationes*, col. 739 s. Du côté grec il faut attendre encore l'édition de l'*Hist.* de SILVESTER SYROPOULOS (Vol. VII, par le P. V. LAURENT); en attendant, on utilisera l'édit. R. CREIGHTON sous le titre *Vera hist. unionis non verae* (Hagae Comitis, 1660). Le grand discours de Bessarion au concile, qui fut décisif, a été édité par Emmanuel CANDAL, *Sermo dogmaticus de unione* (Vol. IV); d'autres sont en préparation.

c) Le concile de Florence a donné lieu à toute une *littérature de controverse ou de justification :* Vol. II, fasc. I, JOANNES DE TORQUEMADA, *Apparatus super decretum flor. unionis graecorum*, édit. E. CANDAL (commente page à page le décret d'union); — fasc. 2, FANTINUS VALLARESSO, *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione florentina*, édit. Bernardus SCHULTZE; — Vol. IV, fasc. 1, ANDREAS DE ESCOBAR, *Tract. polemico-theologicus de graecis errantibus*, édit. E. CANDAL; — fasc. 2, J. DE TORQUEMADA, *Oratio synodalis de primatu*, édit. E. CANDAL.

Plus maniable est la petite collection *Documenta concilii florentini de unione orientalium*, de l'Université grégorienne (*Textus et documenta, Series theolog.*, 18, 19, 22, Rome, 1935, 1951) du Père G. HOFMANN : le 1[er] fasc. est consacré aux Grecs.

A ces diverses sources, on ajouteral es *chroniqueurs* qui, sans traiter longuement du concile pour lui-même, renseignent sur les acteurs et sur l'opinion publique. Sans parler

sans aucun contact avec l'Occident. A travers les sermons de Nathanaël Bertos on entrevoit une religion populaire très médiocre : mauvaises confessions, communions faites par respect humain, brouilles, religion tout extérieure, que n'a pas régénérée le courant palamite [2]. La Crète, que

d'André de Santacroce, déjà nommé parce qu'il a inséré dans son ouvrage des fragments de procès-verbaux authentiques, on retiendra du côté latin Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del sec. XV* (a cura di Paolo d'Ancona et Erhard Aeschlimann, Milan, 1951, qui contient des notices sur Eugène IV, Albergati, Bessarion, Cesarini, etc... et nombre de renseignements sur divers personnages de cette histoire); du côté byzantin, Laonici Chalcocondylae, *De rebus turcicis*, VI (*P. G.*, CLIX) et Ducas, *Chronique universelle* (*P. G.*, CLVII). F. Grabler et G. Stoekl, *Europa im XV. Jt. von Byzantinern gesehen*, dans *Byzant. Geschichtsschreiber*, II, Graz, 1954, donne en traduction allemande divers textes byzantins. Pour la critique des sources anciennement éditées, Theodor Frommann, *Kritische Beiträge zur Gesch. d. Florent. Kircheneinigung* (Halle am S., 1872) composé d'études distinctes.

II. Travaux. — L'ouvrage essentiel sur le concile de Florence et qui dispense de tous les autres, sauf exception, est celui de Joseph Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959, qui a pu utiliser l'édition du *Concilium Florentinum* (trad. franç., Paris, 1964). Id., *L'accord gréco-latin au concile de F.* (dans Botte et divers, *Le concile et les conciles*, Paris, 1960, p. 183-194). On retiendra aussi pour leurs points de vue particuliers : Eugenio Cecconi, *Studi storici sul concilio di Firenze*, Florence, 1869, I, *Antecedenti*, précieux par ses 600 documents; Deno J. Geanakoplos, *The Council of Florence (1438-1439) and the Problem of Union betw. the Greek and Latin Churches*, dans *Church Hist.*, XXIV, 1955, p. 324-346. Le vieil article de A. Vogt, *Florence (Concile de)*, dans le *D.T.C.*, VI, col. 24-50 donne des vues d'ensemble encore valables. Il faut signaler enfin Henri Vast, *Le cardinal Bessarion*, Paris, 1878, qui ne se borne pas à l'étude de ce seul personnage, mais traite de tous les problèmes de son temps.

On replacera le problème de l'union dans une tradition à l'aide de Walter Norden, *Das Papsttum und Byzanz, Die Trennung der beiden Mächte...*, Berlin, 1903; *1054-1954, L'Église et les églises, neuf siècles de douloureuses séparation entre l'Orient et l'Occident, Etudes et travaux sur l'unité chrétienne, offerts à Dom Lambert Beauduin*, 2 vol. (Irénikon), dont quelques articles concernent directement le XV^e^ siècle; Martin Jugie, *Le schisme byzantin, aperçu hist. et doctrinal*, Paris, 1941; M. Viller, *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence, 1274-1438*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, XVII, p. 260-305, 515-532; XVIII, 1921, p. 19-60; O. Halecki, *Rome et Byzance au temps du grand schisme d'Occident*, dans *Collectanea theolog., S.P. Pio XI a theol. polon. oblatum* n° 18, Lwow-Leopoli, 1937, p. 477-532.

Pour l'histoire générale byzantine, nous signalerons seulement quelques travaux parmi bien d'autres : Rodolphe Guilland, dans Charles Diehl et divers, *Histoire générale* Glotz, *Hist. du M. A.*, IX, 1^re^ partie, *L'Europe orient. de 1081 à 1453*, Paris, 1945; Louis Bréhier, *Le monde byzantin*, I, *Vie et mort de Byzance*; II, *Les institutions de l'empire byzantin*; III, *La civilisation byzantine*, coll. *L'Évolution de l'humanité*, 32, 32^bis^ et 32^ter^, Paris, 1947-1949; A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, trad. du russe par P. Brodin, t. II, Paris, 1932; Basile Tatakis, *La philosophie byzantine*, dans Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1949. — Il n'y a par contre rien à prendre dans l'*Histoire de la spiritualité chrétienne*, II, de Dom J. Leclercq et divers, l'étude du P. Louis Bouyer s'arrêtant avec le palamisme.

Pour l'histoire générale de cette période en relation avec l'histoire byzantine : F. Babinger, *Mahomet II le Conquérant et son temps, 1432-1481*, Paris, 1954; Sebast. Cirac Estopanan, *Bizancio y España, la caida del imperio bizant. y los españoles*, Barcelone, 1954; Id. *Bizancio y España, La unión, Manuel II Paleólogo y sus recuerdos en España*, Barcelone, 1952; Georg Hofmann, *Briefe eines päpstl. Nuntius in London über das Konzil von Florenz*, dans *Orient. chr. period.*, V, 1939, p. 407-433.

III. Revues. — Les principales revues où l'on traite de ces questions sont : *Les Échos d'Orient*, les *Orientalia christiana periodica* et la *Revue des études byzantines*.

IV. Sigles. — *Acta* = *Quae supersunt actorum* du *Concilium Florentinum*; Cf. = *Concilium Florentinum* édité par l'Institut oriental; *Documenta minora* = *Orientalium documenta m.* du Cf.; *E.O.* = *Échos d'Orient*; *Epist.* = *Epist. pontif.* du C.F.; *Fragmenta* = *Fragmenta Protocolli* du C.F.; O.C.P. = *Orientalia christ*; R.D.E.B. = *Revue des études byzant.*; Santacroce = André de Santacroce, édit. Labbe.

Voir aux *Addenda*.

[2] J. Leroy, *Un prédicateur populaire byzantin*, dans *Rev. d'ascétique et de mystique*, 1953, p. 300-316. De ce témoignage on pourra rapprocher ce que nous apprend Nicolas Cabasilas

nous fait connaître un Bryennyos [3], est le domaine d'un clergé corrompu. On a constaté de même que la curiosité des Grecs pour l'Occident, et spécialement pour sa pensée religieuse, était née pour une part d'une certaine impuissance des élites byzantines à renouveler leur tradition.

MISTRA [4]

Il y eut pourtant à cette époque des tentatives de réforme de l'orthodoxie. La plus intéressante est celle qui se poursuivit à Mistra, dans le despotat de Morée : une cour humaniste, qui rappelle parfois celle des « princes » italiens de la même époque, reçoit les leçons de philosophie de Gémisthe Pléthon, qui donne la préférence à Platon sur Aristote et, sous cette influence, pousse à la mise en commun des terres et à des réformes sociales inouïes dans la tradition byzantine [5].

On a fait de ce personnage un humaniste indifférent à l'apport du christianisme à la civilisation. Ce jugement est certainement excessif : Pléthon a écrit un *De processione Spiritus sancti*, comme d'ailleurs tous les Byzantins cultivés de l'époque. Il a assisté au concile de Florence. S'il est vrai que son *Éloge funèbre* de Cléopas est plus philosophique que mystique, on se rappellera qu'il s'est conformé ici aux lois d'un certain genre littéraire [6]. Les peintures de Mistra d'ailleurs témoignent d'une fidélité toute religieuse aux traditions iconographiques byzantines et à leur théologie symboliste [7].

de l'usure à Byzance : R. Guilland, *Le traité inédit « Sur l'usure » de N. Cabasilas* publié dans *Mélanges Lampros*, Athènes, 1935, p. 269-273, repris dans *Études byzantines*, Paris, 1959, p. 81-87 (c'est un placet adressé à Anne de Savoie, vers 1347). — Un *rotulus* du patriarche de Constantinople à Martin V renseigne pareillement sur l'état de l'Église à Constantinople, et notamment sur les collecteurs : Miltenberger, *Zur Gesch. d. latein. Kirche im Orient im XV. Jt.*, dans *Röm. Quartalschr.*, VIII, 1894, p. 275-281.

[3] M. Jugie, *Bryennyos*, dans *Catholicisme*, ad v. Le Péloponnèse n'est pas dans un meilleur état quand y arrive Bessarion : H. Vast, *Le cardinal Bessarion*, p. 25. Bessarion dit le clergé grec complètement inculte vers 1425. Nous verrons plus loin que le niveau intellectuel des évêques grecs à Florence n'était pas toujours élevé. Cf. *infra*, p. 549.

[4] Photos de Mistra dans R. Pernoud, *Dans les pas des Croisés*, Paris, 1959, 31-35. Œuvres de Pléthon dans *P. G.*, CLX, c. 939 s. L'ouvrage essentiel est actuellement celui de Fr. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, dans *Les classiques de l'humanisme*, Paris, 1956, c.-r. très approfondi par C. Van Steenkiste, dans *Rev. d'hist. eccl.*, LII, 1957, p. 144-152. Cf. aussi B. Knoes, *G. Phléton et son souvenir*, dans *Bull. Assoc. G. Budé*, 1950, p. 97-185; A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 326-328, 404-406.

[5] Cf. E. Stephanou, *Études récentes sur Pléthon*, dans *É.O.*, XXXI, 1932, p. 207-217 : ce sont d'ailleurs des études mineures.

[6] *P. G.*, CLX, c. 939. Pléthon a été d'autant plus poussé à prendre ce genre académique qu'il avait ici un éloge particulièrement délicat à faire puisque Cléopas était d'origine catholique, et que Martin V n'avait donné la dispense de mariage mixte qu'à condition que la princesse n'abjurât pas son catholicisme. (Sur le cas de ces mariages entre catholiques et orthodoxes fréquent à l'époque, M. Viller, *op. cit.*, XVIII, p. 41 ss.) Toujours est-il que, dans cet éloge, sous l'influence de Platon, Pléthon parle de l'immortalité de l'âme comme d'une « opinion »; mais encore une fois on n'oubliera pas son *De processione* (*P. G.*, CLX c. 975-980).

[7] Gaston Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV^e^, XV^e^ et XVI^e^ s. d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris, 1916, avec un c.-r. de Ch. Diehl, *Journ. des savants*, 1917, p. 361-376. — Sur les thèmes nouveaux de l'art byzantin au XIV^e^ siècle, le *Manuel d'art byzantin* de Ch. Diehl, 2^e^ éd., Paris, 1925-1926, p. 700, 777-778, etc... et G. Millet dans *Rev. arch.*, I, 1908, p. 186. — Sur un problème particulier de cette iconographie, M. Aipatoff, *La Trinité dans l'art byzantin* (*É.O.*, XXVI, 1927, p. 150 s., étude utile car elle touche sans le chercher à la question du *Filioque*.

LE PALAMISME[8] Un autre foyer de vie spirituelle s'est allumé au Mont-Athos[9] qui bien loin de représenter la plus ancienne tradition, est au contraire alors une citadelle du palamisme. On a beaucoup discuté sur la signification profonde de ce mouvement spirituel qui bouleversa le monde oriental : faut il y voir une réaction de l'aristotélisme contre le néo-platonisme? une victoire du parti zélote contre les politiques? une manifestation de la lutte des moines contre les séculiers? Quoi qu'il en soit de ces diverses hypothèses, le palamisme a un certain nombre de caractères proprement théologiques qui le définissent clairement à l'époque où nous sommes.

La question qui revient sans cesse dans les textes est celle de la distinction réelle ou virtuelle entre la substance de Dieu et ses activités ou énergies. Comme le soleil est distinct de ses rayons — c'est la comparaison constante des palamites —, Dieu est distinct de ses activités. Il ne peut être regardé même par les bienheureux; la vision béatifique ne permet de voir que sa lumière, la lumière du Thabor.

De quelque manière que l'on interprète cette théologie, elle a favorisé un essor spirituel. De fait le palamisme a été surtout accueilli par les moines, héritiers de ceux qui, dans le passé, avaient adopté l'hésychasme. Il a donc représenté un *revival* de la vieille piété byzantine : retour aux sources bibliques, sens de la grâce animant les âmes contemplatives qui par là même ont quelque chose de prophétique, docilité aux sacrements agissant dans le plus intime de la conscience, pratique d'exercices d'ascèse constituant un véritable « yoga ».

Après diverses controverses singulièrement animées autour de 1350, cette doctrine l'emporta jusqu'à devenir la doctrine officielle de l'Église byzantine. Les patriarches de la deuxième moitié du siècle et du début du XV^e^ sont tous palamites; ils sont recrutés d'ailleurs parmi les moines, et non plus dans le clergé séculier ou parmi les hauts dignitaires de la cour[10].

[8] Sur le palamisme en général, quoiqu'il soit antérieur à notre période : Martin JUGIE, *Palamas*, dans *D.T.C.*; ID., dans *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia cathol. dissidentium*, I, Paris, 1926, donne des notices sur chacun des personnages de cette histoire, p. 431-469; Jean MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, coll. *Maîtres spirituels*, Paris, 1959, constitue une initiation sommaire, mais aidant à replacer le palamisme dans l'histoire générale de la spiritualité. Cet auteur a utilisé dans cet ouvrage ses deux volumes : *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes, Introd., Texte critique et Notes*, coll. *Museum Lessianum*, Louvain, 1959; Ch. DIEHL, *Hist. de l'empire byzantin*, Paris, 1924, p. 198, a donné de l'hésychasme une explication essentiellement politique.

[9] Sur le Mont-Athos, L. BRÉHIER, *op. cit.*, II, p. 529-579. Une de ces personnalités du Mont-Athos, Macarios Macrès, a été récemment étudiée : Herbert HUNGER, *Eine spätbyzantin. Bildeschreibung der Geburt Christi*, dans *Jahrbuch d. österr. byzant. Gesellsch.*, VIII, 1958, p. 125-140 : moine sur l'Athos, Macarios devint ensuite abbé du Pantocrator à Constantinople et fut envoyé en ambassade à Martin V par Jean VIII; son œuvre hagiographique est importante. — Tous les couvents byzantins n'avaient pas conservé la même vitalité : en tout cas ceux d'Italie du Sud étaient dans un état lamentable, comme on le voit par le *Liber visitationis* d'Atanasio Calceopulo, qui visita en 1457, 78 monastères grecs calabrais, dont un grand nombre sont alors en ruines et où les moines sont même incapables de dire l'office en grec. (Cf. Fr. RUSSO, dans *Riv. di storia d. Chiesa in Italia*, XV, 1961, p. 122-127).

[10] Sur cette évolution de l'institution patriarcale et sur les patriarches de la fin du XIV^e^ s., E. HERMAN, *Absetzung u. Abdankung der Patriarken von Konstantinopel (1381-1453) 1054-1954*, I, p. 281 s.

Des anathématismes définissant la doctrine furent prononcés. Les antipalamites furent arrêtés, condamnés; de 1369 à 1397 trois abjurations solennelles eurent lieu. La canonisation de Palamas acheva de donner à cette doctrine un caractère de révélation du mystère de Dieu jusqu'alors caché. Le palamisme se répandit en dehors de l'empire dans tout le Proche-Orient et jusqu'en Russie à travers les Balkans.

Sans doute savait-on le catholicisme hostile au palamisme; mais cela parut à beaucoup une raison supplémentaire d'adhérer à une doctrine qui garantissait donc davantage la pureté de l'orthodoxie.

LE PALAMISME ET LES EMPEREURS Le controverses palamites se pousrsuivirent pourtant[11]. Un des théologiens les plus remarquables de Byzance à la fin du XIV^e^ siècle, Cyparissiota, est l'auteur d'un ouvrage consacré à la réfutation de l'hésychasme et qui a ceci de remarquable qu'il est spéculatif, alors que la dogmatique grecque s'était longtemps contentée de faire appel au témoignage de la tradition en « enchaînant » simplement les textes des Pères[12]. L'attaque porta et l'on vit le palamisme se mitiger. Sous le nom de Christodule, l'empereur Jean Cantacuzène († 1383), qui devait finir dans un monastère, attaqua Cyparissiota, mais n'hésita pas, dans des écrits qui devinrent norme de l'orthodoxie, à écarter certaines formules hésychastes jusqu'alors couramment reçues[13]; il alla jusqu'à admettre la distinction nominale entre la substance de Dieu et son énergie!

D'autre part, le monde byzantin n'est plus le monde fermé de jadis, un monde théologique prétendant se suffire. Le dialogue est engagé entre Grecs et Latins. Jean Cantacuzène lui-même fut en correspondance avec le patriarche latin de Constantinople; cependant que Cyparissiota venait à la cour de Grégoire XI et reçut même de lui une pension[14]. Ainsi la question de l'hésychasme débouchait dans celle des rapports de l'empire et de l'Occident, de l'orthodoxie et du catholicisme.

[11] M. JUGIE, *Palamite (Controverse)* dans *D.T.C.* Un document curieux de ce temps est une liste d'antipalamites dressée par un hésychaste : ils sont divisés en trois catégories : petits personnages, princes, évêques : G. MERCATI, *Notizie* (cité *infra*, p. 536, n°. 27), p. 218-220. Cf. M. JUGIE, *Theologia*, I, p. 159; *Controverse palamite*, dans *D.T.C* , c. 1806-1807.

[12] Le *Palamiticarum Transgressionum*, dans *P. G.*, CLII, c. 661 s. : à elle seule la table des matières donne une bonne idée des problèmes soulevés par l'hésychasme.

[13] M. JUGIE, *Theologia*, t. I, p. 115, 118-120 a cité certaines de ces formules frappées de l'anathème impérial. L'œuvre de Cantacuzène fut poursuivie sur ses instructions par le patriarche de Constantinople, Philothée, dont les *Antirrhetici* expriment ce palamisme mitigé : *P. G.*, CLI, c. 773-1186; autres traités sur le même sujet *ibid.*, c. 711. Sur ces *Antirrhetici*, G. MERCATI, *op. cit.*, p. 242-244. A titre d'exemple J. DARROUZES, *Lettre inédite de Jean Cancuzène relative à la controverse palamite*, dans *R.D.E.B.*, XVII, 1959, p. 7-27 : l'ancien empereur s'y prononce pour un palamisme mitigé et l'on y voit l'opinion cypriote passer au palamisme. Parmi les palamites les plus influents de cette époque est Nicolas Cabasilas : Myrrha LOT - BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e^ siècle, N. Cabasilas*, Paris, 1958.

[14] Sur ce que Rome sut du palamisme, M. JUGIE, *Theologia*, t. I, p. 137-141. — La correspondance de Paul et Cantacuzène est dans *P. G.*, CLIV, c. 835-838. L'archevêque de Nicée y participa : *Controverse palamite*, c. 1797-1798. — A Florence, les Grecs refusèrent de parler du palamisme, malgré les questions posées par les Latins à la 25^e^ session : *ibid.*, c. 1809.

RELATIONS DES CATHOLIQUES ET DES ORTHODOXES

Les relations entre catholiques et orthodoxes étaient en effet de plus en plus fréquentes à mesure que le vieil empire cessait de se suffire et subissait la pression de ses voisins et de ses visiteurs : Sigismond est passé à Constantinople à son retour de Nicopolis [15]; Manuel II, pour mettre fin au règne de son neveu Jean VII, s'est fait aider par les Hospitaliers de Rhodes [16]; les mariages sont multiples entre princes byzantins et Latins d'Orient, et chacun représente une injection de sang catholique dans le vieil organisme, comme lorsque Cléopas Malatesta épousa un fils de Manuel [17]; les marchands italiens sont toujours nombreux [18].

C'était surtout dans la péninsule des Balkans que ces contacts étaient fréquents et féconds. Tout à l'ouest il y a des missions franciscaines : Jacques de la Marche fut prédicateur, inquisiteur et recteur en Bosnie : si nous connaissons son activité pour maintenir les privilèges de son ordre, il se fait aussi apologiste, pour convertir les « patarins », et prédicateur [19]; il y a de même un évêque franciscain en Albanie, qui doit lutter contre la non-résidence de curés inquiets de la menace turque [20]. Mais il y a surtout tout un Orient catalan et florentin qui n'est pas seulement celui des compagnies catalanes, mais représente des rapports spirituels entre les deux communautés [21]. Il y a enfin l'empire latin, la Morée chrétienne, qui fut même quelque temps, au moins sur le papier, un état monastique, puisqu'elle fut engagée aux Hospitaliers, qui pourvurent de « châtelains » plusieurs places, jusqu'à ce que le grand-maître, Jean Fernandez de Heredia, préférât évacuer le pays avant la date fixée [22].

Pareille occupation suppose une civilisation : la « Chronique grecque de Morée » est un poème à la gloire de l'Occident et qui célèbre l'Église romaine. Les évêques du pays sont des Latins, à Patras, Mégare, Athènes,

[15] Un autre voyageur de cette époque est Bertrandon de la Broquière qui passa à Constantinople en revenant de Jérusalem. Il y a assisté aux offices orthodoxes et signale qu'on donnait lors de son passage le « mystère des trois enfants dans la fournaise ». On y espérait la croisade proche et l'on se tenait au courant des événements d'Occident et notamment de Jeanne d'Arc : A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 333.

[16] J. DELAVILLE LE ROULX, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philippe de Naillac (1310-1421)*, Paris, 1913.

[17] Ch. DIEHL, *Mariages des derniers Paléologues*, dans *Figures byzantines*, II, Paris, 1948, p. 271-285. Sur la monodie de Bessarion consacrée à Cleopas, H. VAST, *op. cit.*, p. 31.

[18] Le seul registre connu du Vénitien Giacomo Badoer a été rédigé à Constantinople : Umberto DORINI et Toma BERTELE, *Il libro dei conti di G. Badoer*, Rome, 1956. Le registre va de 1436 à 1440.

[19] A. MATANIC, *De duplici activitate s. Jacobi de Marchia in regno et vicaria franciscali Bosnae*, dans *Arch. franc. hist.*, LIII, 1960, p. 111-127. — Les bogomiles étaient alors le parti d'indépendance contre la Hongrie et les bans les soutenaient.

[20] P. ZERBI, dans *Rivista di st. d. Chiesa in Italia*, XII, 1958, p. 374.

[21] Sur cet Orient catalan, A. RUBIO y LLUCH, *Diplomatari de l'orient català*, Barcelone, 1947, avec les corrections indiquées par l'*Arch. fr. praed.*, XXV, 1955, p. 100-212, 428-431. Cf. aussi R. J. LOENERTZ, *Athènes et Néopatras, Regestes et documents pour... l'hist. eccl. des duchés catalans (1311-1395)*, dans *Arch. fr. praed.*, XXVIII, 1958, p. 5-91.

[22] Jean LONGNON, *L'Empire latin de Constantinople*, Paris, 1949, p. 333-353.

où la cathédrale est établie dans le Parthénon et hérite, à la mort de Nerio Acciaiuoli, de toute la ville d'Athènes [23].

MANUEL II [24]

Manuel II fut vraiment le « roi philosophe ». Il donne le ton à une cour qui se pique de théologie. Lui-même écrit un traité sur la procession du Saint-Esprit, une apologie contre l'Islam; d'une réelle piété personnelle il compose des oraisons pour les diverses circonstances de la vie. Il veut que la paix règne entre frères chrétiens.

Faut-il faire de lui un unioniste? Il y eut sans doute dans son cas plus de bienveillance et de largeur d'esprit que de volonté de faire l'union envers et contre tous. Il est significatif à cet égard qu'il ait eu pour confidents aussi bien Bryennyos que Cydonès.

BRYENNYOS [25]

Les sentiments de Bryennyos envers le catholicisme sont en effet bien connus; il écrivait :

Ne croyez pas que les peuples occidentaux nous aident tôt ou tard. Si un jour ils se lèvent et disent qu'ils viennent à notre secours, ils s'armeront pour anéantir notre ville, notre race et notre nom [26].

Ce Bryennyos, didascale en Crète en 1381, y avait été envoyé pour lutter contre le prosélytisme catholique, que facilitait l'occupation vénitienne; il y passa vingt ans pour être ensuite envoyé à Chypre ramener les orthodoxes passés à Rome. Entre temps il fut prédicateur à la cour de Manuel et y prêcha notamment sur la Sainte Trinité, c'est-à-dire sur la procession du Saint-Esprit, pour montrer l'incompatibilité sur ce point de l'orthodoxie et du catholicisme.

Mais cet ennemi des Latins connaissait le latin et fut capable de traduire plusieurs ouvrages latins en grec. Son érudition et son éloquence faisaient que les catholiques eux-mêmes allaient l'entendre, à une époque où des relations courtoises étaient devenues de règle entre les deux confessions. Il était en correspondance avec Cydonès et Calécas qui lui reprochaient pourtant son sectarisme.

[23] *Ibid.*, p. 345.

[24] Georges T. DENNIS, *The Reign of M. II Palaeologus in Thessalonica (1382-1387)*, dans *Orientalia christiana Analecta*, CL, Rome, 1960) ; L. PETIT, *Manuel II*, dans *D.T.C.*, IX, c. 1925-1932. Les œuvres de Manuel II ont été publiées dans *P. G.*, CLVI, notamment le *Discours sur la dormition de Marie* (c. 91) et les *Préceptes pour l'éducation de son fils* (*ibid.*, c. 326), où l'on notera l'amour de l'empereur pour l'Église, mère, nourrice, maîtresse, qu'il faut aimer par dessus tout (n° 11) et l'éloge de la paix (n° 56). Manuel est aussi l'auteur d'un *Dialogue sur le mariage*, signalé par V. LAURENT, dans *R.D.E.B.*, XIV, 1956, p. 200-201. — Cf. R. LOENERTZ, *ibid.*, XV, 1957, p. 183 (Append. II).

[25] PALMIERI, dans *D.T.C.*, II, c. 1156 s.; M. JUGIE, dans *Catholicisme*; R. LOENERTZ, *Pour la chronologie des œuvres de Joseph Bryennyos*, dans *R.D.E.B.*, VII, 1949, p. 33-41. Sur l'enseignement de Bryennyos à l'École patriarcale (leçons autant peut-être que sermons à la cour) : L. BRÉHIER, *L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance*, dans *Rev. d'hist. et de ph. relig.*, Extrait s. d., p. 57-58. Cf. ID., *Les empereurs byzantins dans leur vie privée*, dans *Rev. hist.*, CLXXXVIII, 1940, p. 24-25.

[26] Le texte est cité par A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 371. Cette méfiance est constante à l'époque; on la trouve dans les conseils donnés par Manuel à son fils : cités dans H. VAST, *op. cit.*, p. 40. L. PETIT, *Manuel II, loc. cit.*, c. 1926, fait de Manuel un hypocrite qui se sert des Latins et parle d'union pour les gagner, mais n'en veut pas. (Il faut remarquer que cet auteur est en général peu bienveillant envers les orthodoxes.)

CYDONÈS[27] La correspondance de Demetrios Cydonès est d'un intérêt exceptionnel parce qu'elle révèle ce que certains Byzantins demandaient à l'Occident et spécialement à Rome. Originaire de Thessalonique, foyer de l'hellénisme au même titre que Byzance, disciple de Nil Cabasilas et mêlé aux luttes relatives à l'hésychasme, Cydonès dut à ses fonctions à la cour de converser avec tous les Occidentaux de passage, y compris les missionnaires, et d'apprendre le latin, que lui enseigna un dominicain de Péra[28]. Il lui déplaisait d'entendre ses coreligionnaires déprécier sans cesse les « barbares d'Occident » :

> Les Grecs ne pouvaient admettre qu'il pût y avoir chez les Latins quelque chose de bien en fait de production littéraire. Le nom de Latin n'éveillait chez les nôtres que les idées de voiles, marchands, artisans et cabaretiers[29].

Mais ce mépris de snobs devint un jour intérêt pour la scolastique : la Cour fut thomiste par mode et Cydonès satisfit ces goûts nouveaux en traduisant pour cette clientèle la *Somme contre les gentils*, puis saint Augustin. Des voyages en Italie lui permirent une meilleure connaissance du monde catholique et il finit par se convertir, conversion qui ne lui retira rien de sa faveur auprès du basileus.

Demetrios nous a fait connaître lui-même dans quelles conditions il se convertit; il donne ses motifs, il proteste dans son *Apologie de sa sincérité* contre ceux qui l'accusent de latiniser sans conviction, et répond que c'est l'étude des Pères sur la procession du Saint-Esprit qui lui a montré la vérité du côté catholique[30]. Son testament sera dans le même sens, affirmant les doctrines latines contestées, notamment l'inerrance de l'évêque de Rome, et priant que l'on travaille à la réunion des Églises.

[27] Sur Cydonès, outre les articles de dictionnaires (notamment V. LAURENT, dans *D.H.G.E.*, XIV, c. 204-208), ouvrage essentiel de Giovanni MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la st. della teologia e d. letteratura bizantina del sec. XIV*, dans *Studi e Testi*, 56, Rome, 1931. Consulter M. JUGIE, *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV^e et XV^e s.*, *É.O.*, XXVII, 1928, p. 385-402, montrant en Cydonès le « médiateur intellectuel entre l'Orient et l'Occident »; son influence considérable lui valut divers imitateurs et provoqua aussi l'opposition de Nil Cabasilas et de Chrysoloras. — Mercati, p. 62, a retiré à Cydonès pour les donner à Calecas un *Contre Palamas* et un *De processione Spiritus*. — La correspondance de Cydonès a été partiellement éditée et traduite par G. CAMMELLI, dans la *Coll. byzant... G. Budé.*, Paris 1930. Une édition complète est en cours : R. J. LOENERTZ, *Démétrius Cydonès. Correspondance*, I (113 lettres sur 453), dans *Studi e Testi*, 86, Rome, 1956; II, *ibid.*, 208, 1960.

[28] R. LOENERTZ, *Les établissements dominicains de Péra à Constantinople*, dans *É.O.*, XXXIV, 1935, p. 332 s. Le couvent Saint-Dominique de Péra est mentionné notamment en 1405, 1416, etc...

[29] *Correspondance*, p. XVI de l'éd. G. CAMMELLI.

[30] On trouvera tous les éléments sur ce point dans G. MERCATI, *op. cit.*, p. 359 s., 403, 425. On peut suivre dans la correspondance de Cydonès son évolution dans le domaine spirituel : la Lettre II roule sur les controverses entre Latins et Grecs et Cydonès s'y plaint que ceux-ci ne songent qu'à injurier; la Lettre XII fait l'éloge de saint Augustin; la Lettre XVI l'éloge de Rome où Demetrios a trouvé vertu et science, etc... Cet état d'esprit n'était pas exceptionnel à l'époque : un ami de Cydonès s'irritait pareillement de l'hostilité systématique des Grecs envers les Latins (G. MERCATI, *op. cit.*, p. 71). Il y eut d'autres convertis à l'époque, par exemple l'évêque métropolitain de Moldovalachie (*Epist.*, n° 55, 11 mars 1436).

Son opuscule sur la nécessité de faire appel à l'aide des Latins[31] est à cet égard d'une importance capitale et révèle, mieux peut-être qu'aucun autre texte, les données psychologiques de ce débat. Écrit sous Jean VIII et le patriarche Philothée, l'ouvrage nous fait entrer dans la mentalité des Grecs unionistes, convertis ou non. Demetrios y rappelle la grandeur passée de l'Empire et la confronte aux humiliations présentes; il demande alors à quels alliés s'adresser, sinon aux Romains : que les Romains appellent les Romains; c'est la même patrie, le même peuple; les deux villes, fondées l'une par Romulus, l'autre par Constantin, renferment toutes les grandeurs d'une même civilisation. Les Latins d'ailleurs sont d'une valeur militaire indiscutable et font de notre injure la leur. Optimisme qui témoigne de quelque naïveté — il y a chez Demetrios du néophyte qui s'émerveille de tout ce qu'il voit chez ses nouveaux amis[32] — mais qui est par là même un document d'autant plus précieux.

MANUEL CALECAS[33] Établis à Constantinople à la faveur de la croisade, les Dominicains s'y étaient mis au courant de la pensée grecque et y avaient fait connaître la pensée catholique. Outre les écrits dont s'inspireront les Pères de Florence[34], on peut citer un Michel Pauli de Pelayallo de Sienne, dominicain, auteur d'un écrit réformateur qui souhaite la régénération de l'Église pour lui permettre de réaliser l'unité avec les Grecs sans parler des frères Chrysobergès[35]. Le cas de Manuel Calecas est peut-être le plus intéressant.

Disciple de Demetrios Cydonès, Calecas étudia la théologie de saint Thomas. Sous cette influence il composa dès 1396 un traité *De la foi*[36], qui est un des rares ouvrages byzantins à faire de la théologie spéculative; l'auteur y passe successivement en revue Dieu, la Trinité, l'Incarnation, les sacrements, la résurrection de la chair et les fins dernières.

Ayant pris parti contre l'hésychasme, Calecas, persécuté, se réfugia dans le quartier de Galata Péra; au contact des Latins il y apprit leur langue et se convertit, sans doute vers 1396; mais ce fut seulement vers 1403-1404 qu'il devint dominicain.

L'œuvre de Calecas est importante. Il faut en effet lui restituer un traité *De la procession du Saint-Esprit* et un traité *Contre Palamas*, attribués jusqu'à maintenant l'un et l'autre à Cydonès[37]. Il est encore l'auteur d'un

[31] *De admittendo latinorum subsidio*, dans *P. G.*, CLIV, c. 959-1008.

[32] C'est ainsi qu'il admire la dialectique des « Gaulois ».

[33] J. GOUILLARD, dans *D.H.G.E.*, t. 11 (1949), c. 379-384; R. LOENERTZ, dans *Catholicisme*, II, c. 378-379; ID., *Manuel Calecas, sa vie et ses œuvres d'après ses lettres et ses apologies inédites*, dans *Arch. fr. praed.*, XVIII, 1947, p. 195-207; ID., *Correspondance de Manuel Calecas*, dans *Studi e Testi*, 152, Rome, 1950, rendant caduc l'article de S. VAILHÉ dans *D.T.C.*

[34] Cf. *infra*, p. 551, par exemple, sur Fantinus et ses sources.

[35] *Ibid.*

[36] *P. G.*, CLII, c. 429.

[37] Comme tels ces traités sont édités dans *P. G.*, CLIV, c. 837-864 et 863-958. Il faut donc corriger les notices de K. KRUMBACHER, du *D.T.C.*, de R, GUILLAND, etc. Cf. G. MERCATI, *op. cit.*, p. 62 s.

De ente et operatione, qui soulève à nouveau la distinction réelle de l'essence et de l'énergie [38]. Son *Contre les erreurs des Grecs* [39] enfin passe en revue toutes les questions litigieuses entre les deux Églises et prépare donc ses lecteurs aux débats du concile de Florence : tour à tour Calecas étudie la procession du Saint-Esprit, la légitimité d'une addition au symbole, et toutes les questions d'usages depuis la façon pour les prêtres de se couper les cheveux jusqu'au jeûne.

Plus intéressant que le contenu de cet ouvrage est sans doute l'esprit qui l'anime : au contraire du *De fide*, les autres ouvrages de Calecas s'inspirent de la méthode habituelle aux théologiens grecs, qui avant tout constituent des florilèges. Calecas insiste, si l'on veut dirimer les controverses, sur ce qu'on dit les saints [40] : il prépare ainsi l'accord de Florence qui se fera en effet sur cette base.

RAPPROCHEMENTS DES ESPRITS

Il y avait donc tout un parti pour « latiniser » comme on disait, pour rejeter les vieux préjugés de l'Orient contre Rome, pour dénoncer un conservatisme désuet, pour rendre justice à l'Église d'Occident, et d'ailleurs pour croire que, sur l'essentiel, les deux Églises étaient d'accord, pour juger donc possible une union dans la dignité. Ce parti, le concile de Florence va le montrer, était beaucoup plus nombreux qu'on ne serait d'abord porté à le croire; du travail s'est fait dans les esprits; il arrive à maturité avec la fin du Grand Schisme.

Tous les contacts pris alors n'ont pas été inutiles, on va le voir. Bien des préjugés étaient tombés; une connaissance meilleure avait été acquise par les uns et par les autres de l'Église rivale jadis dédaignée; des relations personnelles avaient été contractées. L'archevêque de Crète, Fantinus Vallaresso, raconte comment le frère Simon de Constantinople, « homme très instruit dans les lettres grecques et latines »,

alors qu'il discutait avec un maître grec à Constantinople, de l'addition du *Filioque* au Symbole, comme le Grec ne pouvait par de nombreuses affirmations lui montrer avec quelque vraisemblance à quelle date cette addition avait été faite, ils se rendirent d'un commun accord auprès d'un vieux maître de grande réputation auprès des Grecs, réputé à Constantinople comme un grand chroniqueur, et qu'ils interrogèrent très instamment sur le moment de cette addition [41].

[38] *De essentia* (ente) *et operatione*, dans *P. G.*, CLII, c. 283 s. On notera ici l'esprit scolastique de cette œuvre, comme de certains autres traités de Calecas, sans parler de sa documentation considérable, grecque et latine : J. GOUILLARD, *Les influences latines dans l'œuvre théologique de Manuel Calecas*, dans *É.O.*, XXXVII, 1938, p. 36-52.

[39] *P. G.*, CLII, c. 13 s. Ce titre n'est pas spécial à Calecas, mais nous révèle un « genre littéraire » qui fut très pratiqué à partir du XIII[e] siècle. Au XV[e] siècle il fut représenté notamment par le *De graecis errantibus* du bénédictin André Escobar, édité pour la première fois par Emmanuel CANDAL dans *C. F.*, IV, I, *Tract. polemicus theologicus*, Rome, 1952. Cf. M. MARTINS, *O tratado « de graecis errantibus » por mestre Andre Dias*, dans *Broteria*, LVII, 1953, p. 60-65. Nous retrouverons cet André Escobar comme auteur de traités sur la pénitence : *infra*, p. 660. Il faut souvent corriger l'introduction d'E. CANDAL, comme l'a montré M.-H. LAURENT, *Rev. d'hist eccl.*, XLVIII, 1953, p. 527.

[40] *Contra errores, Prologue* (c. 13-16).

[41] *Libellus*, XLVIII (Cf. p. 57 58). *Ibid.*, p. 58 on trouvera mention de Hemanuel Callecha.

Au point de vue proprement doctrinal, les discussions autour du palamisme, outre qu'elles ont assoupli les esprits, les ont habitués à la théologie spéculative, qui sera souvent à l'honneur à Florence. Elles ont obligé aussi à discuter sur les textes au lieu de se contenter de les enchaîner en centons [42].

Ainsi, on se fréquente, on s'estime, on se fait confiance; le dialogue est engagé. C'est maintenant l'heure des diplomates, si l'on veut qu'il prenne toute son ampleur et porte son fruit.

VOYAGES DES EMPEREURS EN OCCIDENT

Déjà au XIII[e] siècle, la question de l'unité des Églises avait été négociée en même temps que celle d'un secours en armes fourni par l'Occident. Cette politique fut reprise à la fin du XIV[e] siècle. L'un après l'autre plusieurs empereurs, après avoir traité de haut les « barbares », connurent l'humiliation de venir en Occident solliciter de l'aide.

Boucicaut, au lendemain de Nicopolis, fit comprendre à Manuel II que sa venue seule aurait quelque chance d'apitoyer et d'intéresser l'Occident. Manuel devait y passer trois ans et demi, séjournant notamment en France, écrivant à Martin V, distribuant des reliques, prélevées sur les trésors de Byzance.

A son tour Jean VIII entreprit un voyage d'Italie, dont nous connaissons quelques épisodes par la correspondance d'Aurispa [43]. Il ne faut pas attribuer ce voyage aux seules considérations politiques et militaires. Non seulement la curiosité d'esprit, la bienveillance d'un grand civilisé contribuent à l'expliquer, mais encore un désir sincère de réconciliation. Au concile de Florence, Jean VIII laissera parfois à des subalternes le soin de traiter la question des renforts et des subventions, pour être davantage présent aux séances dogmatiques et prendre sa part des discussions.

POLITIQUE D'UNION DE MARTIN V [44]

Quoi qu'il en soit de ces intentions, l'histoire événementielle des relations entre le Saint Siège et l'empereur est facile à faire, puisque de nombreuses lettres ont été conservées de Martin V, puis d'Eugène IV.

Les relations régulières des deux puissances commencèrent dès 1418, lorsque Manuel II demanda au pape la permission pour des princesses catholiques d'épouser ses fils. Martin V l'accorda, mais le plus remarquable

[42] G. MERCATI, *op. cit.*, p. 257-266, sur les discussions de textes des Pères.

[43] *Carteggio*, n° 4, 5, 11, 74.

[44] Nous la dégageons de ses nombreuses lettres (*Epist.*, n° 1 s.). Elle a été étudiée de près par J. GILL, *The Council*, p. 16 s., qui insiste notamment sur l'ambassade d'Eudaimonoiannès, reçu par Martin au lendemain même de son élection; André Chrysobergès servit alors au pape d'interprète pour lui traduire un mémoire grec. Il semble que le pape, en raison peut-être de l'optimisme diplomatique d'Eudaimonoiannès, se soit mépris sur les intentions réelles de l'empereur et du patriarche et les ait crus plus près de l'union qu'ils n'étaient en réalité, ce qui explique qu'il ait eu l'idée de réunir le concile à Constantinople, où les Latins se seraient pourtant trouvés en dangereuse minorité. — Une des réponses de l'empereur à Martin V a été publiée dans *Documenta minora*, n° 1 : Jean y demande que le concile ait lieu à Byzance.

est le ton de sa lettre qui se garde de tout reproche sur le passé et laisse presque oublier quelles graves divergences séparent les deux Églises :

C'est avec une grande amertume de cœur que nous apprenons la désolation de cet excellent empire de cette très célèbre partie de l'Église, en laquelle a jadis fleuri la sagesse, se sont épanouis la vaillance et l'honneur militaire, mais surtout, au profit de tous, a brillé et rayonné la religion chrétienne. Nous voulons, autant que ce sera possible et conforme à Dieu et à notre dignité, nous pencher sur ces vieilles divisions des Grecs, séparés de l'obéissance de la sainte Église romaine, pour en ôter les ferments et travailler à arracher tout schisme de façon salutaire pour qu'il n'y ait plus désormais — et il ne doit pas y en avoir — de différence entre Latins et Grecs, réunis dans l'unique troupeau du Seigneur [46].

Dès cette date le parti du pape est pris : heureux de la fin du schisme d'Occident, il y voit le signe précurseur de la réunion des Grecs. Le même jour, il invite Jean VIII et son père à l'union et écrit dans le même sens au patriarche Joseph II. A la demande de l'empereur il envoie un légat apostolique préparer à Constantinople un concile de réunion [46], et, sans perdre de temps, commence à imposer les Églises d'Occident pour couvrir les frais considérables que nécessitera pareille entreprise [47]. Frais d'autant plus lourds que l'invasion turque de 1422 amena le pape, avant même que Manuel lui eût demandé son aide, à lui offrir des renforts; il ordonne en effet aux Hospitaliers de Rhodes de partir au secours de Constantinople et invite la flotte vénitienne à agir de même; il écrit aux Génois, au duc de Milan, non sans faire remarquer à l'empereur quel avantage lui procurerait, au point de vue stratégique et psychologique, le retour à l'unité [48].

LA CONVENTION DE 1430 [49]

Avant de mourir, Martin V eut le temps de signer avec les Grecs une convention fixant les conditions de réunion du concile :

— L'empereur des Grecs choisira une ville sur la côte, de la Calabre à Ancône, où il se rassemblera avec le patriarche de Constantinople, les autres trois patriarches, les grands dignitaires ecclésiastiques et les personnes éminentes. On y viendra aussi de tous les royaumes et domaines qui relèvent de l'Église des Grecs pour faire avec l'Église latine un synode.

— On enverra à Constantinople quelqu'un pour faire les frais du rassemblement à Constantinople. On y enverra encore deux galées légères et trois cents arbalétriers pour la garde de la ville, Crétois, Tarentins, Catalans ou de semblable origine, qui seront sous les ordres de l'empereur et qui lui prêteront serment.

— Toutes les dépenses pour sept cents personnes, pour leur voyage en Italie et jusqu'au retour à Constantinople, seront à la charge de l'Église latine.

[45] *Epist.*, n° 2.
[46] *Ibid.*, n° 8.
[47] *Ibid.*, n^{os} 11, 12, 13, 14.
[48] *Ibid.*, n° 17.
[49] *Ibid.*, n° 26. — Déjà en 1422 Antonio de Massa, au nom du pape, avait négocié avec le patriarche et le cobasileus Jean sur neuf points précis : J. GILL, *op. cit.*, p. 34-36.

POLITIQUE D'EUGÈNE IV

Eugène IV ne pouvait que continuer dans le même sens : ses origines vénitiennes le sensibilisaient aux choses de l'Orient; son souci des croisades et des missions [50] le poussait à des plans d'ensemble où l'union avec les Grecs tenait une large place. Il faut le croire lorsqu'il déclare au concile de Florence qu'il a toujours songé à cette réunion [51]. Quels que soient ses soucis du côté de Bâle, on se tromperait sans doute en pensant qu'ils sont pour le pape la préoccupation essentielle; dans une bulle, lui-même déclare que la translation du concile de Bâle à Bologne a notamment pour raison qu'il faut une ville qui ait une grande capacité d'hébergement pour recevoir les Grecs, et qui soit aussi suffisamment accessible pour eux [52].

LE CONCILE DE BÂLE ET L'UNION [53]

Cette question du lieu du concile fut une des plus délicates à régler, et d'autant plus que, dans l'intervalle, les Pères de Bâle s'étaient mis sur les rangs pour organiser la rencontre. Se subrogeant au Saint-Siège, ils se jugèrent compétents pour réaliser l'unité et entreprirent donc des négociations directes avec l'empereur. Il aurait été, semble-t-il, assez conforme à la doctrine traditionnelle de l'Orient, de fraterniser de préférence avec une Église proclamant la suprématie conciliaire et refusant la primauté romaine; ces négociations achoppèrent pourtant. Les Grecs furent-ils froissés d'être mis par le concile sur le même pied que les hussites [54]? En tout cas ils se refusèrent absolument à accepter les lieux de rencontre que le concile proposait : Bâle, Strasbourg, Constance, Bude, Vienne, la Savoie, Avignon [55]. Ils ne voulaient pas risquer d'être retenus en Occident comme des otages; l'expérience montrera que, même à Florence, ils souffriront du mal du pays. Les partisans du pape se chargèrent en tout cas de mettre les Grecs en méfiance à l'égard du concile, leur racontant que, s'ils se risquaient à Avignon, on les entraînerait plus loin encore et jusqu'au delà des Colonnes d'Hercule.

[50] Sur les grands desseins d'Eugène, cf. *infra*, p. 593. La personnalité du pape se révèle dans la lettre qu'il adressa aux princes allemands pour leur annoncer l'union de Florence (*Epist.*, n° 178) : Eugène y déclare avoir songé ardemment à mettre fin au schisme bien avant son élection. Quoiqu'il eût appris le grec, il lui fallut pourtant un interprète pour s'entretenir avec Joseph II (*Fragmenta*, p. 31); cf. G. MERCATI, dans *Riv. di st. d. Ch. in Italia*, t. v, 1951, p. 43 s.
[51] *Acta*, p. 422.
[52] *Epist.*, n° 29; Cf. n° 30, 31.
[53] Nous n'avons pas à refaire l'histoire de ces pourparlers (cf. *supra*, p. 266-269). On notera que les Grecs ont poursuivi les négociations avec Bâle jusqu'à la dernière heure, alors qu'elles étaient déjà avancées avec le pape (*Documenta minora*, n^{os} 3, 4, 5, 8, 11, 12, 13). Cf. J. GILL, *op. cit.*, p. 46 s.; V. LAURENT, *Les ambassadeurs du roi de Castille au concile de Bâle et le patriarche Joseph II (février 1438)*, dans *R.D.E.B.*, XVIII, 1960, p. 136-144, a montré de son côté cette concurrence entre le Saint-Siège et Bâle pour l'organisation du concile. Joseph ne s'est pas scandalisé de cette situation, vu ses difficultés avec son propre synode.
[54] Sur Bâle et les hussites, cf. *supra*, p. 229.
[55] Sur Avignon considéré alors comme port de mer, cf. É. DELARUELLE, *Avignon capitale*, dans *Rev. géogr. des Pyrénées et du Sud-Ouest*, XXIII, 1952, p. 238; N. VALOIS, *Le pape et le concile*, t. II, p. 55 s.; G. HOFMANN, dans *O.C.P.*, V, 1939, p. 151 s. On complètera ces données sur Avignon port de mer par une référence à Patricio (LABBE, IX, c. 1131) parlant, pour le choix d'Avignon siège du concile, des discussions au concile.

La partie décisive se joua à la 25e session du concile de Bâle, le 7 mai 1437. La majorité prit un décret fixant comme lieu de la réunion Bâle ou Avignon; la minorité décida la translation du concile de Bâle à Florence ou Udine. Cette minorité comprenait notamment les légats pontificaux; le pape approuva la translation.

DERNIERS PRÉPARATIFS

Il fallait surtout prévoir les débats du concile. Martin V avait promis aux Grecs une pleine liberté de parole; les Grecs en useront très largement. Quoi qu'il en soit à certains moments de la hâte de l'empereur qui veut en finir, un Marc d'Éphèse se prête mal à abréger; c'est dire aussi qu'il faut avoir de bons théologiens. Eugène avait pensé à assurer ce recrutement: plusieurs lettres de 1437 [56] organisent ce service essentiel. Il doit avoir le pas sur toutes les autres obligations contractées par tel ou tel personnage: les universités devront envoyer maîtres et docteurs, les maîtres généraux des franciscains et dominicains venir avec douze maîtres; le célèbre théologien Jean de Montenero, qui de fait jouera un rôle important, reçoit l'ordre formel de se rendre au concile.

Restait à régler une série de problèmes administratifs: des sauf-conduits sont adressés à tous les intéressés; les princes sont informés de la tenue du concile; les questions d'argent sont traitées, le pape déclarant qu'il ne faut pas lésiner pour réduire un schisme aussi ancien, alors qu'on a dépensé si généreusement pour celui de Bohême; enfin Albergati est désigné pour la présidence [57]. Le 2 janvier 1438 le concile s'ouvrait à Ferrare [58].

§ 2. — Les participants au concile, la procédure et le protocole.

LES PRÉPARATIFS DE L'EMPEREUR

Décidé à se rendre au concile, l'empereur le prépara avec soin. Un certain nombre de nominations épiscopales semble se rattacher à cette préoccupation: Bessarion fut promu archevêque de Nicée, Isidore, abbé de Saint-Demetrios de Constantinople, métropolitain de Kiev [1]. Plusieurs prélats furent envoyés en ambassade pour former l'opinion, et les patriarches priés de désigner des représentants, s'ils ne pouvaient venir eux-mêmes à Ferrare.

[56] *Epist.*, nos 79, 95-97, 99. Cf. J. GILL, *op. cit.*, p. 140-141.

[57] *Epist., passim.* On trouvera notamment les mesures financières prises en vue du concile aux nos 145, 147, 150, etc...; sur les indulgences no 152.

[58] Récit du voyage des Grecs dans J. GILL, *op. cit.*, p. 85 s., avec des indications sur les raisons profondes du choix de Ferrare, alors que des préparatifs avaient été commencés à Florence. L'opposition de Sigismond et de Milan à Florence a fait écarter cette dernière ville; Ferrare cependant avait des avantages considérables : situation, site, fortifications, etc... Cf. G. HOFMANN, dans *Acta Camerae* du *C.F.*, p. VIII-X.

[1] H. VAST, *op. cit.*, p. 49. Il est évidemment difficile, en l'absence de textes formels, de prouver que ces nominations eurent pour but premier la préparation du concile; mais la coïncidence de ces nominations ne saurait être fortuite. On notera que ces deux évêques étaient partisans de l'union, ce qui montrerait que, dès cette date, Jean VIII était résolu à aller dans ce sens. Mais comment expliquer alors la nomination de Marc, dont les sentiments antiunionistes étaient aussi acquis à cette époque?

Avant d'embarquer à Constantinople, l'empereur y tint un petit synode pour déterminer la ligne de conduite à suivre: faut-il subir purement et simplement la loi des Latins ou discuter les problèmes au fond? On décida finalement de prendre le second parti, preuve que l'on croyait n'être séparé des Latins que par des divergences surmontables.

Finalement seront présents à l'ouverture l'empereur, son frère le despote Demetrios, le patriarche de Constantinople, Joseph II, Antoine, métropolitain d'Héraclée et le protosyncelle Grégoire, représentants du patriarche d'Alexandrie, Isidore de Kiev et Marc Eugenikos d'Éphèse, représentants du patriarche d'Antioche, Denys de Sardes, qui mourra au concile, et Dosithée de Monembasie, représentants du patriarche de Jérusalem, dix-sept métropolitains, nombre d'évêques, de staurophores, c'est-à-dire de chanoines de Sainte-Sophie [2], d'higoumènes.

LES SOURCES GRECQUES DE L'HISTOIRE DU CONCILE

Quels étaient les sentiments à l'égard de l'unité de ces divers personnages? De cette question dépend évidemment le jugement à porter sur l'œuvre du concile. Certains historiens ont pensé que la majorité était au fond défavorable à l'unité et n'était venue que par docilité à l'empereur en un régime encore césaropapiste, ou pour s'assurer, par des concessions dogmatiques inévitables, le secours militaire de l'Occident [3]. Ce n'est pas évident.

La réponse que l'on donnera à cette question dépend de l'usage que l'on fait des sources grecques du concile. Deux textes principaux permettent de suivre presqu'au jour le jour les débats de Ferrare et de Florence; les *Acta (Praktika)* [4] et le journal de Syropoulos [5]. Or ces deux sources sont

[2] Les staurophores entourent le patriarche : *Acta*, p. 12-13. Énumération des divers membres grecs du concile et tableau coloré de cette assemblée dans H. VAST, *op. cit.*, p. 61-62.

[3] Cette tendance est celle des historiens « grecs », comme A. A. VASILIEV, *op. cit.*, p. 370-371. ou des historiens avant tout « politiques », comme C. DIEHL.

[4] Les *Acta*, édités dans *C.F.*, V, ont une introduction essentielle de J. GILL, dont les conclusions sont reprises par cet auteur dans *The council*, p. IX s. Cf. aussi ID., *The Sources of the « Acta » of the Council of Flor.*, dans *O.C.P.*, XIV, 1948, p. 43-79; *The « Acta » and the Memoirs of Syropoulos as History*, *ibid.*, p. 303-355. Cf. c.-r. de V. LAURENT, dans *R.D.E.B.*, XII, 1954, p. 198-209.

On avait cru jusqu'alors que les *Acta* avaient un seul auteur qui avait utilisé des documents officiels. L'étude des manuscrits montre qu'il n'en est rien. Les *Acta* ne sont pas une œuvre composée, où seraient insérés des textes venus d'ailleurs, mais une compilation de trois pièces : une introduction; la « Description » de Plousiadenos racontant la suite des événements qu'il emprunte à un récit plus vaste, celui de Dorothée de Mytilène; un protocole officiel rédigé par les notaires grecs qui enregistrent ou résument les discours tenus en séance publique. Ces trois éléments ont été distingués typographiquement dans l'édition du *C.F.;* nous ne pourrons malheureusement toujours, quand nous les citerons, faire le départ entre ces sources, au total assez diverses, et renverrons purement et simplement à *Acta;* en se reportant à l'édition du *C. F.*, il sera facile au lecteur de voir s'il s'agit de la description, des protocoles ou de l'introduction.

[5] Sur cette source, J. GILL, *The Council*, p. XI s. On en trouvera de nombreux extraits ou résumés dans H. VAST, *passim*, si l'on n'a pas facilement accès à la vieille édition de R. CREIGHTON. Au total, les *Acta* sont plus exacts, mais Syropoulos donne davantage l'ambiance, à condition d'ajouter que cette connaissance des coulisses est d'un homme malveillant qui voit partout des intrigues et veut se racheter, par sa sévérité envers les unionistes, d'avoir jadis signé le décret d'union.

animées d'un esprit très différent. A lire les *Acta*, on perçoit qu'il y eut des moments tendus entre Grecs et Latins; on ne nous cache pas les pointes de Bessarion comme on nous met au courant sommairement de la situation pécuniaire difficile des Grecs et de leur découragement à cet égard; cependant l'impression qui domine est celle d'une grande courtoisie entre des adversaires qui s'estiment. Surtout les *Acta* laissent l'impression d'un concile qui est un colloque de spécialistes de la théologie, minimisant les autres problèmes et ne s'attachant pas aux conditions exactes de vie des Grecs, établis en terre étrangère pour une durée indéfinie.

Tout autre est Syropoulos. Laïc, il voit les choses du dehors; il ne manque pas une occasion de nous raconter les faits divers. C'est par lui que nous connaissons les dîners offerts aux membres du concile par les cardinaux et qui détendirent une atmosphère d'abord glaciale; mauvaise langue, Syropoulos laisse soupçonner que ces dîners eurent pour but d'acheter les consciences. C'est lui encore qui rapporte un incident où Bessarion traita Marc d'Ephèse de possédé, pour s'entendre répondre qu'il était lui-même bâtard. Il a surtout insisté sur la question d'argent, dont il est obsédé. Adversaire lui-même de l'union et composant son ouvrage longtemps après le concile, à un moment où l'union semblait avoir échoué, il a donné l'impression qu'elle était dès le début vouée à l'échec, parce que les évêques grecs y étaient en grande majorité hostiles, leur souscription au décret final leur ayant été arrachée par l'empereur.

Il n'y a pas de doute que, sur les divers points de détail en discussion, il faudra en règle générale donner la préférence aux *Acta:* ils puisent dans le diaire d'un des participants au concile, le métropolitain Dorothée de Mytilène, d'où leur précision quand il s'agit de dates, de noms de personnes, de textes exacts [6]. Est-ce à dire qu'il faille aussi récuser les dires de Syropoulos? En réalité les Grecs étaicnt beaucoup plus divisés qu'on ne le suppose et dès le début se partagèrent en trois partis.

LES POLITIQUES: L'EMPEREUR ET SON ENTOURAGE

Il y a d'abord le parti que l'on pourrait appeler des politiques, attentifs avant tout aux besoins en hommes et en argent de l'empire et pour lequel les objections théologiques sont de peu de poids: il faut faire l'union tout de suite parce qu'elle est le seul moyen d'échapper à la menace turque. Il est plus difficile de dire quels étaient les membres de ce parti.

L'empereur en effet fut loin de se désintéresser des débats théologiques; il y prit au contraire une part personnelle, et se montra informé des questions que l'on discutait. On ne saurait dire qu'il ait étouffé les discussions et qu'il ait été insensible à leur enjeu dogmatique. Sans doute lui arriva-t-il d'abréger certaines controverses; c'est peut-être la preuve de sa formation théologique,

[6] H. VAST, *op. cit.*, p. 437-449, faisait de Bessarion l'auteur des *Acta;* il n'y a pas de doute qu'il faut nommer plutôt Dorothée de Mytilène pour le diaire dans lequel a puisé la Description; ce diaire est le « second livre » dont parlent les *Acta*, commencé fin 1438 et fini le 27 août 1439 : *Acta*, p. LXXVI-LXXVII et LXXX s.

et qu'il sentit très bien que la question était épuisée et qu'on tournait à la répétition fastidieuse des mêmes thèses [7].

Son frère Demetrios par contre semble ne s'être absolument pas intéressé aux discussions dogmatiques; il fut presque tout le temps absent des salles de séance; il était contre l'union, mais on ne voit pas qu'il ait exercé une influence bien profonde.

GRÉGOIRE MAMMÈ [8]

Grégoire Mammè, confesseur de l'empereur, a certainement joué aussi un rôle considérable à Florence. De très noble origine, entré au couvent pour s'y sanctifier, riche d'une réputation de sainteté, il était très écouté. Une preuve entre autres fut qu'après le retour des Pères grecs à Constantinople, il fut élu par le synode — et évidemment par Jean VIII — comme patriarche en remplacement de Joseph II. Il se montrera fidèle au concile de Florence jusqu'à abandonner son siège devant la persécution, pour se retirer à Rome, signe que les sentiments unionistes dont il avait fait preuve à Florence n'étaient pas d'un opportuniste.

JOSEPH II

On serait tenté d'abord aussi de mettre au nombre des politiques le patriarche de Constantinople, tant ce personnage est encore à cette époque sous l'autorité de l'empereur, qui le choisit et lui remet solennellement les insignes de son pouvoir au cours de la cérémonie d'investiture [9]. Mais Joseph II, qui semble avoir eu une puissante personnalité, ne paraît pas d'abord un politique. Son action au concile fut d'ailleurs limitée par la maladie qui le saisit dès le début et dont il mourut à Florence. Il voulut sur son lit de mort se prononcer formellement pour l'union [10]:

Je signe cette sentence adressée à mes fils. Tout ce que sent et croit l'Église catholique et apostolique de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'Église antique de la première Rome, je le sens et y acquiesce. Je confesse aussi comme bienheureux père des pères, souverain pontife et vicaire de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le pape de la première Rome pour assurer la foi de tous, et le purgatoire des âmes.

[7] La place faite à l'empereur par l'Église byzantine et sa participation aux débats proprement théologiques n'a pas du tout choqué les Latins, qui s'adressent à lui comme à un président-né : Cf. J. DE TORQUEMADA, *Apparatus*, 13.

[8] V. LAURENT, *Le vrai surnom du patriarche de Constantinople, Grégoire III († 1459)*, dans *R.D.E.B.*, XIV, 1956, p. 201-205. Ses œuvres sont dans *P. G.*, CLX.

[9] Le statut juridique du patriarche de Constantinople a été défini par L. BRÉHIER, *op. cit.*, II, p. 476, les canons et lois civiles du haut Moyen Age étant restés en vigueur jusqu'au XV^e^ siècle (p. 478). Il semble pourtant qu'au XV^e^ siècle la main-mise de l'empereur se soit un peu desserrée; mais on ne connaît pas de texte postérieur à celui de Syméon de Thessalonique à invoquer pour Jean VIII et Grégoire III ou Joseph II : L. BRÉHIER, *L'investiture des patriarches de Constantinople au Moyen Age*, dans *Miscell. G. Mercati*, III, *Studi e testi*, 123, Rome, 1946, p. 369-372.

[10] *Acta*, p. 444-445. Ce texte a été très discuté. Il est aisé de remarquer que l'on n'aurait sans doute pas enseveli Joseph à Santa-Maria Novella si l'on n'avait été sûr de son adhésion sincère. Georges Philanthropès, qui était son parent, fonda en cette église une messe perpétuelle pour le repos de l'âme de Joseph II : cf. V. LAURENT, *Un agent efficace de l'unité de l'Église à Florence, Georges Philanthropès* dans *R.D.E.B.*, XVII 1959, p. 190-195.

LES « ARCHONTES » Georges Philanthropès [11], durant le concile, fit fonction de premier ministre de l'empereur. C'est lui qui traite directement avec le pape la question des secours militaires, qui transmet les ordres de l'empereur aux dignitaires ecclésiastiques; à la messe pontificale de l'union, il se tiendra à la droite de Jean VIII, le glaive au poing. Laïc sans culture théologique, il n'avait sans doute aucune opinion sur le fond des choses et se borna à voir les intérêts politiques et militaires de l'Empire. On rapprochera de lui les autres « archontes », c'est-à-dire les grands magistrats laïques qui participent au concile.

SCHOLARIOS [12] On fera pourtant exception pour Scholarios, lui aussi laïc à cette date, mais qui plus tard se fera moine et combattra de toutes ses forces l'union de Florence. Elève de Marc d'Éphèse, il avait appris le latin de bonne heure et était en 1437 accusé d'être latinophrone; de fait, devenu lui-même professeur, il commentait à ses élèves saint Thomas. Secrétaire général de l'empereur, il fut prédicateur à la cour, où il donnait un sermon chaque vendredi. Connaissant admirablement le problème théologique de l'unité, il pensait que la seule question difficile était celle du *Filioque*, mais la croyait surmontable. Au petit synode de Constantinople, il se prononça pour que l'on discutât au fond les questions litigieuses. A Florence, il demanda à Ambroise Traversari de lui céder une cellule dans son monastère. Son intervention à la fin du concile, au moment où les Grecs ne savaient encore s'ils souscriraient au décret d'union, fut sans doute décisive. Il a certainement encouragé Jean VIII dans sa politique de réconciliation.

[11] V. LAURENT, *op. cit.* Autre archonte connu : Georges Amiroutzès (M. JUGIE, *La profession de foi de G.A. au concile de Florence*, dans *E.O.*, XXXVI, 1937, p. 175-180); ce laïc est instruit en théologie et sa profession est formelle en faveur du catholicisme; il chantera pourtant la palinodie à son retour à Constantinople.

[12] Sur ce personnage capital, outre les *Acta*, qui donnent plusieurs de ses discours, M. JUGIE, dans *D.T.C.*, XIV, c. 1521-1570. Scholarios que l'on a appelé « le dernier Byzantin et le premier Hellène » (A. A. VASILIEV, II, p. 402) a tenté en effet de renouveler les études à Byzance, en y donnant davantage de place à l'humanisme; dans une de ses lettres (M. JUGIE, *op. cit.*, c. 1549) il dénonce la décadence littéraire de l'Empire en face de la scolastique occidentale et de l'humanisme italien; on a même pensé que cette infériorité était de nature à expliquer les progrès de l'idée d'union à cette époque en Orient : cf. J. MEYENDORFF, dans *1054-1954*, II, p. 48, visant d'ailleurs surtout ceux qui, dans l'Église grecque, se refusent à la sagesse du dehors. Toujours est-il que Scholarios lui-même se mit en effet à l'école de saint Thomas. Cf. S. SALAVILLE, *Un thomiste à Byzance au XV^e siècle, Gennade-S.*, dans *E.O.*, XXIII, 1924, p. 129-136 qui signale notamment le caractère admiratif des annotations de S. à ses traductions de saint Thomas. Il se rallia d'abord sincèrement à la doctrine du *Filioque :* M. JUGIE, *L'unionisme de G. Scholarios*, dans *E.O.*, XXXVI, 1937, p. 65 s., où tous les textes de S. sur ce sujet sont rassemblés. Comment passa-t-il par la suite à l'antiunionisme? On a insisté tantôt sur une jalousie envers Bessarion, qui fut fait cardinal tandis que S. n'avait aucun témoignage de la reconnaissance de Rome (M. JUGIE, *op. cit.*, p. 83; J. GILL, *op. cit.*, p. 400), sur son nationalisme ou sur l'influence de Marc d'Éphèse. — Les œuvres de S. ont été éditées par L. PETIT, X. A. SIDERIDES, M. JUGIE, *Œuvres complètes*, en 8 vol., Paris, 1928-1936; M. JUGIE, *La publication des œuvres de G.S.*, dans *E.O.*, XXVII, 1928, p. 300-325, donne le plan de l'édition et détaille le t. I; ID., *Les œuvres pastorales de Gennade S.*, dans *E.O.*, XXXIV, 1935, p. 151-159 est le c.-r. du t. IV. L'étude des œuvres de S. et de sa personnalité a été longtemps retardée par le fait que l'homme a changé de nom en 1450, quand il est entré au monastère, s'appelant désormais Gennade; il a fallu attendre pour identifier ce Gennade avec S.

LES THÉOLOGIENS UNIONISTES Si sensibles qu'ils soient aux besoins de l'Empire, ces unionistes sont avant tout des théologiens, qui croient l'union souhaitable parce que le schisme est né d'un malentendu. Leur étude des textes les a persuadés que Latins et Grecs ne sont séparés que par la différence de leur vocabulaire, et qu'il suffira donc d'explications claires pour s'apercevoir que l'on a la même foi. Si certains Pères du concile avaient encore des préjugés contre le dogme latin à leur arrivée à Ferrare, les discussions loyales des diverses sessions et les conversations avec des collègues mieux informés les persuadèrent souvent de cet accord substantiel. Aussi le parti unioniste ne cessa-t-il de grossir durant le concile : le plus remarquable de ces ralliés fut Dorothée de Mytilène [13].

Isidore de Kiev [14] est l'une des personnalités les plus remarquables de ce groupe. Il représentait au concile non seulement le patriarche d'Alexandrie, mais le prince Vasili Vasilievitch. Accompagné d'une suite de cent laïcs et ecclésiastiques, qui n'était pas inutile pour un si long voyage, il avait mis dix mois environ pour faire le voyage de Moscou à Ferrare par Riga, Lübeck, Nuremberg et le Tyrol. S'il arriva en retard au concile, son rôle n'en fut pas moins considérable : on le voit convoqué pour une réunion étroite par l'empereur, ou élu par les Grecs pour se rendre auprès du pape; avec quelques autres métropolites, c'est de son chef qu'il va trouver Jean VIII ou à l'initiative d'Eugène qu'il revient chez le pape [15]. Sa fidélité héroïque au concile, malgré la persécution, montrera la sincérité de ses sentiments unionistes.

BESSARION [16] Bessarion pourtant tient la vedette. Né à Trébizonde vers 1403, de parents modestes, il ne devra sa carrière, au contraire de certains évêques byzantins, qu'à d'éclatants mérites dans tous les domaines. Doué d'un goût précoce pour l'étude, il fit preuve de dispositions pour la rhétorique, telle que la pratiquaient alors les lettrés; il connut ainsi Filelfe et Aurispa. Dès 1425 il est chargé à Constantinople

[13] Sur ce ralliement de Dorothée : *Acta*, p. 434-435; il se dit convaincu par les textes versés au débat.

[14] Sur les antécédents d'Isidore, cf. V. LAURENT, *Isidore de Kiev et la métropole de Monembasie*, dans *R.D.E.B.*, XVII, 1959, p. 150-157. Sur ses œuvres G. MERCATI, *Scritti d'Isidorio, il cardinale ruteno*, dans *Studi e testi*, 46, Rome, 1926. Sur l'homme, J. GILL, *Personnalities of the Council of Florence*, V, *Isidore Metropolitan of Kiev*, dans *Unitas*, XI, 1959, p. 263 s. Isidore a fait ses études à Constantinople et a été en relations avec Guarino Veronese, auquel il a envoyé des manuscrits. A-t-il poussé l'amour des livres jusqu'à en voler à la Bibliothèque vaticane, comme l'en accuse VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite*, 1951, p. 167? Les registres de prêt montrent que non. On n'a non plus aucune preuve de l'ambition et de l'astuce dont l'accusèrent par la suite les antiunionistes; Marc d'Éphèse lui-même a fait son éloge.

[15] *Acta*, p. 425, 440, 443, 446.

[16] Les livres essentiels sont ceux d'Henri VAST, *Le cardinal Bessarion*, Paris, 1878 et L. MÖHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist u. Staatsmann, Funde u. Forschungen :* le t. I, *Darstellung*, Paderborn, 1923 (*Quellen u. Forschungen hrsgg. Görresgesellschaft*, XX); les *Discours et Lettres* sont dans le t. III : *Aus Bessarions Gelehrtenkreis Abhandlungen, Reden, Briefe (ibid.*, XXIV, Paderborn, 1942). Les notices du *D.H.G.E.*, du *D.T.C.*, de *Catholicisme*, de M. JUGIE dans *Theologia* sont insuffisantes. — L'édit. MÖHLER

de prononcer un éloge funèbre de Manuel II, qui sacrifie aux exigences du genre. Ayant fait ses vœux chez les basiliens, il alla poursuivre son éducation philosophique auprès de Gémisthe Pléthon, qui lui resta toujours attaché, malgré leur divergence sur l'union à l'époque de Florence. Vers 1433 il revint à Constantinople et ce fut sans doute alors qu'il s'imposa à Jean VIII, avec lequel il dut parler de l'union, et qui le nomma vers 1436 archevêque de Nicée.

Il faut certainement refuser à Bessarion la rédaction des *Praktika* [17]. Mais son œuvre reste considérable. Son *Contra Palamam* [18] révèle sa culture patristique : Bessarion y reprend un recueil du patriarche Bekkos, qui avait rassemblé un certain nombre de textes sur la procession du Saint-Esprit; Palamas les ayant interprétés autrement que Bekkos, Bessarion montre que celui-ci est dans le vrai et ne se trompe pas dans son indulgence envers les Latins. C'est cette même bienveillance que Bessarion va montrer au concile.

Il ne s'y présenta pas comme un partisan de l'union à tout prix, ni même toujours comme un latinophrone : il reprend parfois vertement les orateurs catholiques, mais il évitera de s'en tenir à des anathèmes traditionnels et poussera à l'examen du fond, persuadé pour son compte que Grecs et Latins ont la même foi profonde sous des formules différentes. Ce fut cette thèse qu'il fit peu à peu prévaloir. Maniant la scolastique aussi bien que les Latins et discutant sur leur « mineure », il intervient souvent en séance. Qu'on y ajoute de multiples démarches dans la coulisse, parfois au prix de sa tranquillité et de sa réputation, car le parti intégriste ne manqua pas de le présenter comme traître à l'Église byzantine [19]. Nulle part, peut-être, il n'a mieux fait connaître ses idées et sa méthode que dans son grand *Discours dogmatique* [20] :

> Je ne suis pas de ceux qui, simplement et sans aucune raison, croient qu'il faut rester séparés des Latins, parce qu'ils sont très loin de la vérité. Je ne me range pas non plus à l'avis de ceux qui, sans aucun motif, disent qu'il faut se prêter à l'union. Ce qu'il faut c'est étudier assidûment, chercher avec zèle et discerner avec exactitude l'opinion des auteurs sacrés, afin de les suivre comme des guides. Comment y arriver? Je vais vous le dire : les conjonctures actuelles demandent un homme qui se risque volontiers pour la vérité.

dispense de recourir à la vieille édit. de la *P.G.*, CLXI. L'œuvre maîtresse de Bessarion, l'*Oratio dogmatica* au concile de Florence, a été éditée au *C.F.* On possède l'autographe de cette *Oratio*, et même en deux exemplaires : il faut préférer *A*, qui donne le texte réellement prononcé, mais tenir compte des notes de *B*; E. CANDAL, familier avec cet auteur, a défini son action à Florence : *B. Nicaenus in concilio florentino*, dans *O.C.*, XLI, 1940, p. 417-466. — Sur un portrait de B., cf. MARINESCO, *Piero d. Francesca, Byzance et Bessarion*, dans *Bull. des Antiq. de Fr.*, 1958, p. 202. — Les *Analecta Bolland.* (1947) ont publié un opuscule inédit de B.

[17] Cf. *supra*, p. 544.

[18] *P.G.*, CLXI : *Apologia inscriptionum Vecci.*

[19] H. VAST, *op. cit.*, p. 63-113.

[20] Trad. de H. VAST, *op. cit.*, p. 91.

LES INTÉGRISTES Bessarion dans ce discours a fait une allusion formelle au parti de ceux qui veulent à tout prix rester séparés des Latins. Il y a en effet au concile tout un groupe d'évêques qui, du premier jour, furent hostiles à l'union par principe et se refusèrent à réexaminer la question tranchée par les anciens. Manuel Calecas dans son *Contra errores* [21] avait rencontré l'argument qu'il appelle « de l'antiquité » : les Grecs sont plus anciens et donc ont raison sur tous les points contestés. Il disait trouver chez certains une véritable haine des catholiques, allant jusqu'à leur faire souhaiter plutôt le joug turc que l'union, et penser que l'Église romaine n'avait plus l'Évangile. Au concile même, Dorothée de Mytilène avouait son sectarisme de jadis :

> Depuis mon enfance je combats les Latins, entreprenant le combat avec eux soit en écrit soit en parole. Je m'opposais en effet à ceux qui affirment dans la Trinité deux principes et, tenant ferme dans l'esprit cette idée, je ne cessais de disputer [22].

Cette opposition de principe a quelques points particuliers d'application. Cet intégrisme se présente d'abord comme un conservatisme, ainsi que l'a vu Calecas : l'Église byzantine est, par principe, gardienne du Symbole, hostile donc à toute addition, quelles qu'en soient les justifications théologiques. Au concile, Marc ne cessera de revenir là-dessus, déclarant inutile que l'on discute au fond la question du *Filioque*, posant au préalable que celui qui ajoute au Symbole est un hérétique. Derrière ce conservatisme il y avait la question de l'hésychasme : on a l'impression que furent partisans de l'union les antipalamites, peut-être parce que leur réflexion leur avait fait étudier la théologie latine et donner raison au catholicisme sur ce point, ce qui les préparait à une plus large compréhension, cependant que les antiunionistes se recrutent souvent dans l'autre camp.

MARC D'ÉPHÈSE [23] Le meilleur représentant de cet état d'esprit est sans contredit Marc Eugenikos, archevêque d'Éphèse. Les contemporains eux-mêmes l'ont senti : il a fait figure de chef de l'opposition durant tout le concile et Jean VIII, quand il voulut mettre fin à d'interminables palabres, ne put mieux faire que le mettre aux arrêts.

[21] *P. G.*, CLII, c. 218. Cf. le petit traité de D. Cydonès sur la procession du Saint-Esprit, écrit à la demande d'un ami grec irrité d'une sotte hostilité systématique à l'Église latine. G. MERCATI, *Notizie, op. cit.*, p. 71. Il faut ajouter qu'il y avait des « intégristes » du côté latin : par exemple ANDRÉ D'ESCOBAR, dont le *Tractatus* accuse les Grecs en général de *malicia, odio et pertinacia, ...ac in crassa et suprema ignorancia* (*C.F.*, IV, 1, p. 1).

[22] *Acta*, p. 434. Cf. p. 427 : « Nous n'avions jamais vu ni lu les saints occidentaux. » CHALCOCONDYLE, VI (*P. G.*, CLIX, c. 300-301), croit à la papesse Jeanne, comme beaucoup de Latins, il est vrai.

[23] M. JUGIE, *Theologia*, I, p. 455 s., mais surtout J. GILL, *Personalities of the Council of Florence*, IV, *Mark Eugenicus*, dans *Unitas*, XI, 1959, p. 120-128. Tandis que Chalcocondyle mettait en vedette Bessarion (*P. G.*, CXCV, c. 291), DUCAS, XXXI (*P. G.*, CLIX, c. 1010) fait de Marc le premier des Grecs et de beaucoup. — Les œuvres de Marc avaient été éditées dans *P. G.*, CLX, c. 1079 s. et CLXI, c. 11-138 : mais il faut recourir aujourd'hui à l'édit. de L. PETIT, *Documents relatifs au concile de Florence*, dans *Patrolog. orient.*, XVII, *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse*, p. 309-524, qui publie bon nombre d'inédits. Si l'éditeur

Marc, après avoir été professeur de grammaire et de rhétorique, et avoir eu comme élève Scholarios, s'était fait moine. Son hésychasme sans originalité, qui puisait largement chez Nicolas Cabasilas, avait donc un caractère plus spirituel que philosophique. Nommé archevêque d'Éphèse en 1437, il prit à Ferrare, dès le début, une attitude opposante, enveloppée d'ailleurs de courtoisie. A mesure pourtant que les chances de l'union augmentent, sa nervosité s'accroît, comme la violence de son ton et le caractère catégorique de ses refus. Il sera le seul évêque à ne pas signer l'acte d'union et, sitôt rentré dans l'Empire, il y entreprendra la lutte contre Rome.

LE PARTI LATIN: LES CARDINAUX

Le concile du côté catholique comprenait d'abord un certain nombre de cardinaux dont plusieurs étaient des théologiens. Le cardinal Albergati avait été chargé par Eugène IV de la présidence; il n'y joua en réalité qu'un rôle très modeste [24]. Julien Cesarini [25] par contre apparut comme un véritable chef, qui oriente les discussions. S'il était avant tout canoniste, ce remarquable humaniste avait appris le grec avec son ami Traversari, en attendant de se mettre à l'hébreu; il connaissait les Pères. Il eut au concile l'occasion fréquente d'intervenir, non seulement comme un sage qui cherche les formules de conciliation, mais comme un vrai théologien, qui expose la doctrine du purgatoire, discute de l'addition au Symbole ou complète l'argumentation de Jean de Raguse sur la primauté. Président de séance plein d'autorité et soucieux d'efficacité, il n'hésita pas à refuser cinq fois de suite la parole à l'empereur. En même temps il se charge des achats de livres et de la transcription des textes grecs.

Son ami Ambroise Traversari fut convoqué nommément au concile seulement en novembre 1438 « en ces jours où la dispute va s'enfiévrant de plus en plus ». Le pape lui demandait d'apporter surtout avec lui « ses livres grecs et latins sur tout sujet dont on discute » [26]. C'est que Traversari était célèbre pour sa connaissance du grec. Élève de Chrysoloras et religieux à Florence, il avait su concilier les exigences de la vie monastique et une énorme correspondance, qui le mit en relations avec tous les humanistes du temps. A la demande d'Eugène IV, il avait notamment entrepris toute une série de traductions, celles de la vie de saint Jean Chrysostome et de saint Grégoire de Nazianze. Il s'était surtout qualifié pour jouer un rôle à Florence en entreprenant la publication en latin des actes du concile de Chalcédoine, dont le pape voyait tout l'intérêt pour la rencontre avec les

prend trop souvent un ton sectaire, il faut reconnaître que Marc fait, à travers ces écrits, figure d'un passionné qui n'avait absolument pas l'esprit œcuménique : l'*Oratio ad Eugenium* (c. 338) déclare au pape qui l'a invité, que les Latins sont aussi coupables que les bourreaux du Christ et sont hérétiques. Il avoue d'ailleurs dans sa *Confessio fidei*, écrite pendant le concile, ne pas connaître les textes des Pères latins, qu'il ne saurait recevoir car ils sont corrompus (*ibid.*, c. 435). Cf. *infra*, p. 568 sur les écrits de Marc postérieurs à l'union de Florence.

[24] Rares mentions d'Albergati dans les *Acta*, p. 13, 422.

[25] Sur ce personnage à Bâle, *supra*, p. 228, 271 s. Son portrait dans R. MOLS : *D.H.G.E.*, XII, c. 219-239 (1953).

[26] *Epist.*, n° 156; cf. *Acta*, p. 71, pour la lettre où Cesarini prie son ami d'arriver.

Grecs [27]. Il joua en effet un rôle important, faisant fonction d'interprète lorsque Nicolas était absent. Au cours des discussions on cita l'une de ses traductions, on s'abrita derrière ses interprétations [28], et il fut chargé par le pape de présenter la doctrine du pain azyme [29]. On entrevoit ici les coulisses du concile, les colloques de chaque Église dans l'intervalle des séances pour mûrir les questions :

Le dimanche je fus chez le révérend cardinal de Sainte-Sabine, Cesarini; s'y trouvait le frère Ambroise, présent ici, et qui excelle en l'interprétation des textes. On apporta un manuscrit grec extrêmement ancien, en parchemin, de la part d'un certain connaisseur en lettres grecques, Léonard d'Arezzo, chancelier de cette ville (Florence). Je demandai à ce révérend père qu'il me lût toute l'homélie de saint Basile sur l'Esprit-Saint, sur laquelle nous étions tombés; j'espérais en effet que l'Esprit-Saint ferait quelque chose. S'il fallait que fût dit par Basile, qui fut rempli de l'Esprit, quelque chose de ferme et de solide sur la foi au Saint-Esprit, cela devait évidemment être dit dans cette homélie [30].

LES ÉVÊQUES

A côté des cardinaux, les évêques. Fantinus Vallaresso, archevêque de Crète, est moins connu par sa participation au concile que par le *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione florentina*, qui est une source utile pour l'histoire de notre concile [31]. On aimerait un peu mieux connaître son activité dans l'île, occupée alors par les Vénitiens [32]; mais il semble que son temps fut surtout pris par diverses missions que lui confia le Saint Siège. Au concile même il joua un rôle secondaire. Son ouvrage, composé en 1442, est sans grande originalité; il a puisé largement dans celui de Philippe de Péra, un des dominicains de Constantinople qui travaillaient depuis longtemps à la réunion, et dans celui du frère Barthélemy du même couvent [33]. Il est surtout important parce qu'il nous fait connaître les sentiments d'un membre de la hiérarchie catholique. On sera frappé de son effort de compréhension du monde byzantin et de l'orthodoxie : Fantinus compte les conciles œcuméniques à la manière grecque, n'en retenant que huit — le concile de Florence est le neuvième; — il n'accuse pas la théologie byzantine d'erreur.

André de Rhodes a une autre personnalité [34]. Grec, né de parents schismatiques, il se convertit et devint dominicain, sans doute au couvent

[27] Jean GUIRAUD, *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*, 5e édit., Paris, 1921, p. 136-143.

[28] *Acta*, p. 256, 337, 354.

[29] *Ibid.*, p. 448.

[30] *Ibid.*, p. 327.

[31] Le personnage est bien connu depuis qu'il a été étudié par B. SCHULTZE, p. XIII-XVII de son édition du *Libellus* (*C.F.*, II, 2).

[32] *Ibid.*, p. XVII et n. 3.

[33] *Ibid.*, p. XLVIII.

[34] Outre R. COULON dans *D.H.G.E.*, II, c. 1696-1700, voir M. H. LAURENT, *L'activité d'André Chrysobergès, O.P., sous le pontificat de Martin V; É.O.*, XXXIV, 1935, p. 414 s., qui a donné une biographie de ce personnage, corrigeant notamment les travaux du P. Loenertz. Celui-ci a repris la parole avec *Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les négociations pour l'union des églises grecque et latine de 1415 à 1430*, dans *Arch. fr. praed.*, IX, 1939, p. 5-61.

de Constantinople; il se fit remarquer par son prosélytisme, en attendant d'être nommé archevêque de Rhodes en 1413 et de remplir plusieurs légations. Envoyé au concile de Bâle, il y avait fait remarquer aux Pères que l'union des Églises appelait leur soumission au pape. Au concile de Ferrare, il fut un des premiers théologiens catholiques à prendre la parole; il la garda avec une abondance que les Grecs jugèrent parfois excessive, se faisant reprocher de traiter la question de la procession pour elle-même, alors qu'on parlait de l'addition au Symbole. Ainsi s'explique peut-être que, par la suite, il ait été comme écarté. Mais sa connaissance du grec lui permit à l'occasion de corriger l'interprète et de dissiper l'équivoque [35].

LES THÉOLOGIENS Les deux principaux théologiens catholiques au concile furent encore deux dominicains. Jean de Raguse ou de Montenero avait été le théologien de Cesarini. En 1436-1437 il fut chargé par le concile de Bâle d'une ambassade à Constantinople. Il devait y acquérir un fragment palamite qu'il apporta au couvent dominicain de Bâle [36]; ainsi le concile sera-t-il au courant de ces débats auxquels il fut en effet fait allusion [37].

Jean de Torquemada [38] avait été théologien pontifical au concile de Bâle; ce fut contre les conciliaristes qu'il écrivit un traité de l'Église, qui lui valut les éloges d'Eugène IV dont il proclamait la *plenitudo*. Il fut chargé au concile de Florence de présenter la thèse catholique sur la primauté pontificale, qu'il avait déjà eu l'occasion de défendre aux diètes de Mayence et de Nuremberg; il n'eut donc qu'à puiser dans les discours composés en ces circonstances [39]. Il écrira après le concile un *Apparatus super decretum florentinum unionis Graecorum* [40], qui n'apporte pas grand chose à l'histoire du concile, mais est très intéressant par son genre littéraire, celui de l'*Apparatus* juridique, chaque phrase du *Décret d'union* étant tour à tour commentée.

Torquemada pourtant n'était pas un juriste mais essentiellement un théologien. Il a les qualités et les défauts de son temps : une information

[35] Il est vrai qu'une autre fois ce fut l'interprète qui contesta la traduction d'André de Rhodes : *Acta*, p. 132. — André de Santacroce a rapporté plusieurs des incidents auxquels donna lieu l'éloquence intempestive d'André Chrysobergès : *Coll.* III, V, VIII, IX (LABBE, c. 764, 769, 773, 800). André se plaint par exemple que l'on ait manqué son discours; les Grecs répliquent qu'il pleuvait et que d'ailleurs l'orateur parlait à côté du sujet; André s'écrie alors qu'en sa personne on vient d'insulter l'Église romaine.

[36] G. MEERSSEMAN, *Giovanni di Montenero*, Rome, 1938; Michele MINCUZZI, *La dottrina teologica di G. di M., O.P. (Conc. di Ferrara-Firenze)*, *Pontif. Univ. gregor., Facoltà teolog.*, Bari, 1941. Sur l'acquisition de ce fragment palamite, cf. *R.D.E.B.*, XVII, 1959, p. 286.

[37] Les Grecs refusèrent de traiter la question du palamisme : Cf. *Acta*, p. 103.

[38] A. MICHEL, *Torquemada*, dans *D.T.C.*, XV, c. 1235. Cf. aussi G. MEERSSEMAN, *Les dominicains présents au concile de Ferrare-Florence jusqu'au décret d'union pour les Grecs (6 juillet 1439)*, dans *Arch. fr. praed.*, IX, 1939, p. 62-75; ID., *Les œuvres de Jean Ley, O. P., se rapportant au concile de Ferrare-Florence*, *ibid.*, IX, 1939, p. 76-85.

[39] G. HOFMANN, *Papato, conciliarismo, patriarcato 1438-1439*, dans *Miscell. hist. pontif.*, 2, Rome, 1940; cf. *supra*, p. 519.

[40] Édit. E. CANDAL *(C.F.)*, notamment p. XLIII sur Torquemada théologien.

patristique qui commence à être assez large, et qui recourt parfois à l'usage de la « chaîne » [41], une netteté d'esprit qui le fait aller à l'essentiel des problèmes rencontrés, une conviction scolastique qui l'entraîne à réfuter le palamisme d'un point de vue qui n'est pas celui des premiers hésychastes [42], et qui lui fait penser qu'à certains égards une erreur théologique sur le pape est plus grave que sur l'Esprit-Saint [43]. Avec cela il a le parti-pris favorable à l'Orient des Latins du concile, lorsque du moins il déclare que la liturgie grecque est aussi valable que la liturgie latine... quoiqu'évidemment inférieure [44].

QUESTIONS PROTOCOLAIRES Le 8 janvier 1438, le concile s'ouvrit donc à Ferrare sous la présidence de Nicolas Albergati; le 27 janvier Eugène IV fit son entrée, Jean Paléologue le 4 mars, le patriarche le 7; la première session commune des Grecs et des Latins fut tenue le 9 avril. Dès le début se posèrent des questions de protocole et de procédure. Quel signe de révérence demandait-on au patriarche de donner au pape? Il fut finalement décidé qu'ils s'embrasseraient [45].

Eugène IV aurait voulu présider de l'autel de la cathédrale, où devaient se tenir les sessions plénières, Grecs et Latins occupant les deux côtés de la nef; ainsi aurait-il marqué non seulement sa supériorité mais que le pape, *catholice Ecclesie episcopus* [46], n'est ni Grec ni Latin. Les Grecs s'opposèrent à pareille disposition : *magna fuit quaestio*. On décida que les Latins, y compris le pape, seraient du côté de l'évangile, les Grecs du côté de l'épître. Un siège fut réservé à l'empereur du Saint-Empire romain, après lequel s'assirent cardinaux, métropolitains et cent cinquante évêques. Du côté grec se succédaient symétriquement l'empereur, le patriarche de Constantinople, les métropolites, les évêques, etc...

Cependant, au milieu de l'église, entre les deux clergés, devant la sainte table, on plaça un magnifique trône, orné et revêtu d'un voile d'or, siège du grand et juste juge, Notre-Seigneur Jésus-Christ, à savoir le saint évangile, flanqué, des deux côtés, des têtes des saints apôtres Pierre et Paul, devant lesquels brûlaient des cierges. L'Église devint ainsi comme un autre ciel, en sorte qu'il nous vint à l'esprit le cantique : « Toute l'église nous apparut comme un ciel lumineux, qui éclaire les fidèles, et nous y criions : Conserve ta demeure, ô Seigneur [47]. »

[41] Exemples *ibid.*, p. 27-28.

[42] *Ibid.*, p. 86.

[43] *Ibid.*, p. 26-27.

[44] *Ibid.*, p. 70-71. Sur l'étonnement qu'avaient alors les Latins devant les rites grecs, cf. M. VILLER, *op. cit.*, XVII, p. 289.

[45] *Acta*, p. 9-10. Indications sur les premières sessions dans *Fragmenta*, p. 3 s, 27 s. Sur la question des préséances : *ibid.*, p. 14 et 31, où l'on voit les Grecs occupés à mesurer les dimensions respectives des trônes et à palper les étoffes.

[46] On trouvera ce titre de *catholice Ecclesie episcopus*, au lieu de *episcopus romanus* par exemple dans *Epist.*, n° 135.

[47] *Acta*, p. 13.

Les Grecs apparaissaient donc sur un plan d'égalité avec les Latins et comme eux juges de la foi [48]. Ils ont droit à la parole au même titre. Lorsque les envoyés bourguignons commirent l'incongruité de ne pas saluer l'empereur, l'incident ne parut si grave que parce qu'il semblait faire des Grecs des accusés devant un tribunal [49].

ORGANISATION DU TRAVAIL

Une discussion générale n'était pourtant pas possible; pour éviter le désordre on décida :

six champions furent choisis dans chaque parti, qui prenaient place au milieu du concile, se faisant face. La règle fut fixée que l'un des champions un jour proposât, un autre de l'autre parti répondant. Au jour suivant, le parti qui avait répondu proposait et inversement, tout le concile écoutant. L'interprète se tenait entre les douze, au centre donc. Trois notaires étaient constitués pour chaque parti [50].

La rédaction des notaires grecs nous a été conservée : ce sont les *Acta* dont il a été déjà question; on en a 34 manuscrits [51]. Elle ne consiste pas toujours en une sténographie et n'est souvent qu'un résumé, les notaires déclarant par exemple qu'ils jugeaient inutile de prendre des notes parce que le Latin parlait en dehors du sujet. Cette rédaction permet pourtant de retrouver la réunion dans toute sa vie. Certaines discussions furent parfois pénibles [52] :

André de Rhodes. — Avec la bénédiction du Saint Père et la permission du Sérénissime empereur et du très saint patriarche, nous allons reprendre les questions proposées la dernière fois.

Marc d'Éphèse. — Non, c'est à nous à avoir le début de la séance pour dire ce que nous avons.

André. — Si les révérends pères m'en donnent la permission, je répondrai que je m'étonne de ces paroles. Hier vous faisiez l'objection de l'addition au Symbole et demandiez s'il vous était permis de dire ce qui se rapporte au sujet, permission que nous vous avons donnée.

Marc. — Nous avons demandé que l'on commençât par lire les textes des conciles, ce qui n'a pas été fait en ce jour; il faut donc le faire maintenant.

[48] J. Gill, *Le concile et les conciles*, p. 191. Ce point est contesté par le savant confrère de Gill : B. Schultze, *Das letzte ökumenische Einigungskonzil theologisch gesehen*, dans *O.C.*, XXV, 1959, p. 288-309, pour lequel les Latins pensaient que les Grecs, tant qu'ils n'avaient pas adhéré à la seule vraie doctrine, ne pouvaient être authentiquement membres d'un concile et y parlaient seulement à titre consultatif. La lecture des *Acta* et autres textes me fait préférer l'opinion de Gill.

[49] *Acta*, p. 213.

[50] Fantinus, XXIII (p. 21).

[51] Sur les secrétaires grecs et leur travail : *Acta*, p. xlviii-l. Sur les notaires latins : *Fragmenta*, p. v et 16 : on y trouvera leurs noms. Sans être officiellement secrétaire, André de Santacroce nous dit avoir pris lui-même des notes durant certaines séances : *Coll.* II (c. 761); il a par ailleurs utilisé nombre de textes originaux : G. Hofmann, *Andreas de Santa-Croce, Acta latina C.F.*, dans *C.F.*, VI, p. xviii. Le même auteur a montré que les ressemblances, souvent textuelles, entre les *Acta* et *Santa-Croce* s'expliquent par le fait que les uns et l'autre ont eu recours aux procès-verbaux des notaires latins : p. xxxv s.

[52] *Acta*, p. 55 s.

André. — Pères, vous savez bien ce que vous avez proposé. Empêchés par le temps, nous avons renvoyé à plus tard notre réponse. Je m'étonne que vous parliez maintenant en ce début de séance.

C'est peut-être pour éviter des incidents de cet ordre que l'on prit le parti de réunions étroites et que l'on décida d'éviter les longs discours — résolution que les dominicains du concile ne purent tenir, — remplacés par des questions précises auxquelles l'adversaire devrait donner une réponse simple. Il fut de même proposé de se remettre les uns aux autres des mémoires récapitulatifs des positions prises [53]. Ainsi le concile se rode peu à peu et trouve sa méthode. A mesure qu'on avançait, les réunions en petits groupes se multiplièrent [54].

Le concile rencontra d'autres difficultés du côté des textes que l'on citait de part et d'autre et dont les versions ne concordaient pas toujours. Il arrive que l'on s'interrompe au milieu d'une discussion pour constater des divergences. Conscients des lacunes de leur documentation patristique et conciliaire, les Latins emploient le temps qui leur reste pour rechercher dans les bibliothèques de Florence les vieux manuscrits; mais aussi, avec un bel esprit œcuménique, Cesarini et Bessarion proposent que les livres de chaque parti soient mis à la disposition de l'autre [55]. Ils voulaient qu'il n'y eût ni vainqueurs ni vaincus, mais seulement des chrétiens cherchant ensemble la vérité.

§ 3. — Les phases du concile [1].

Le concile tint successivement ses séances à Ferrare, Florence et Rome, se prolongeant jusqu'au 7 août 1445. Mais la question de l'union avec les Grecs fut résolue bien avant cette dernière date. Le transfert du concile de Ferrare à Florence, s'il est de grand intérêt pour l'histoire générale de

[53] *Ibid.*, p. 109, 141, 154-156. Au total, sauf les premiers mois perdus à Ferrare, on a beaucoup travaillé. H. Vast, *op. cit.*, p. 105, n. 1, a fait le décompte suivant : 15 commissions, 21 déclarations, notes, protocoles, rapports; 59 réunions du 24 mars au 6 juillet. Eugène IV pourtant se plaint de la paresse des Pères : *Acta*, p. 422-424.

[54] *Acta*, p. 119 (cf. p. 90) et H. Vast, *op. cit.*, p. 81, au sujet du texte de saint Basile, cité par les Pères, et de ses manuscrits.

[55] *Acta*, p. 88; cf. p. 261, 297, 329, 399. On notera à cette occasion que le concile fit faire des progrès non seulement à la critique textuelle, mais à la critique philologique : on se demanda souvent le sens précis des termes employés dans les textes discutés, avec une rigueur que ne connaissaient pas les anciens. Il est inutile de donner ici des exemples car parfois des séances entières furent consacrées à ces débats, comme la Session II de Florence (*Acta*, p. 253).. Cf. G. Hofmann, *Notae historicae de terminologia theologica concilii florentini*, dans *Gregorianum*, XX, 1939, p. 257-263.

[1] L'histoire événementielle du concile, au moins pour tout ce qui concerne les discussions officielles ou officieuses, peut être facilement suivie grâce au tableau que J. Gill a tiré des *Acta* (p. 479-484). Santacroce permet de même de suivre le mouvement du concile, car sa chronologie est sérieuse. — L'exposé le meilleur reste : J. Gill, *The Council*, p. 95 s.; on peut encore utiliser H. Vast, *op. cit.*, p. 60 s. Cf. aussi G. Hofmann, *Die Konzilsarbeit in Ferrara*, dans *O.C.*, III, 1937, p. 110-140, 403-455; Id., *Die Konzilsarbeit im Florenz*, *ibid.*, IV, 1938, p. 157-188, 373-422. Nous étudierons la suite du concile durant ses sessions de Rome, dans le chapitre consacré aux missions. Cf. *infra*, p. 588.

l'Église à cette période et pour celle de l'Italie, ne joua qu'un rôle secondaire dans le déroulement intérieur du concile. L'attention doit donc se porter plutôt sur le programme des diverses sessions que sur le siège des réunions.

LA QUESTION DES FINS DERNIÈRES[2]

Beaucoup de temps fut perdu au début du concile. Le basileus, en effet, dès l'ouverture, exigea que, du côté occidental, fussent présents les princes, dont il espérait quelque aide militaire, et les Pères de Bâle. Le pape, qui objecta la difficulté de les rassembler et ne se faisait aucune illusion, céda à ces instances, mais il faudra quatre mois pour constater que personne n'était venu [3].

Ces quatre mois ne furent pourtant pas absolument perdus. Si le concile, après la séance d'ouverture, fut donc prorogé au 8 octobre, des commissions, se réunissant dans l'église San Francesco, commencèrent à travailler la question du feu du purgatoire. Tandis que la théologie latine croyait à un feu réel, les Grecs ne parlaient que de purification spirituelle. La question était de peu d'importance, comme le remarqua d'emblée Marc d'Éphèse lui-même [4], car les textes scripturaires, que citaient les Latins, étaient « reçus » pareillement par les orthodoxes. Le débat portait seulement sur la question de savoir si les âmes, imparfaitement purifiées au moment de leur mort, devaient leur libération définitive aux prières et aumônes offertes pour elles ou à un feu purificateur, dont les Grecs remarquaient qu'il était difficile d'imaginer qu'il brûlât des âmes [5].

A cette question se rattachait celle de la vision béatifique. Pour les Latins, la question avait été tranchée par Benoît XII, écartant la vieille croyance que les défunts restent dans un état intermédiaire, affirmant que, dès leur mort, les bienheureux jouissent de la vue de Dieu. Il était d'autant plus difficile aux Grecs d'entrer dans cette théologie que, sous l'influence du palamisme, ils pensaient qu'on ne saurait proprement parler de vision de Dieu pour les bienheureux.

On avançait d'autant moins que les Grecs — leurs *Praktika* eux-mêmes l'avouent — ne faisaient qu'amuser le tapis en attendant la venue des représentants des princes [6]. Ceux-ci n'arrivant pas, et les Pères de Bâle se refusant à venir, on se décida à aborder les grandes questions.

[2] *Acta*, p. 19 s; M. JUGIE, *Theologia*, IV, p. 48 s.; ID., *Feu du purgatoire*, dans *D.T.C.*, V, c. 2246), Marc d'Éphèse niant la portée en faveur de la doctrine du purgatoire de *I Cor.*, III, 15; ID., *La question du purgatoire au concile de Florence*, dans *É.O.*, XX, 1921, p. 269-282 : c'est un c.-r. du t. XV de la *Patrol. orient.* (*Documents relatifs au concile de Florence*, I, *La question du purgatoire à Ferrare*, c. 1-168).

[3] Les Grecs en effet tenaient à la présence des princes, comptant sur eux pour les renforts qu'ils attendaient du monde latin; et l'on n'oubliera pas qu'ils gardèrent longtemps le contact avec Bâle.

[4] *Acta*, p. 20.

[5] *Ibid.*, p. 19-24 sur les débats relatifs au feu du purgatoire. Ces débats eurent une importance iconographique qui n'a pas encore été mise en lumière : on s'en rendra compte en étudiant le Couronnement de la Vierge d'Enguerrand Charonton à Villeneuve-lez-Avignon, où le peintre s'est inspiré de la théologie de Ferrare pour tout ce qui concerne le purgatoire et les moyens de soulager les défunts. Sur la question de la vision béatifique, cf. *infra*, p. 766.

[6] *Acta*, p. 24.

LA QUESTION DE L'ADDITION AU SYMBOLE[7]

Dès le début on était ici en plein malentendu. Pour les Grecs, fidèles avant tout à la Tradition, le concile d'Éphèse ayant interdit de rien ajouter au symbole de Nicée-Constantinople, le *Filioque* devait être arraché du symbole latin. Pour les Latins, le problème essentiel était non celui, simplement formel, de l'intégrité du texte, mais celui de son contenu et de la légitimité de cette addition : si le *Filioque* est vrai, pourquoi ne pas l'insérer au symbole? S'il est faux, nous ne saurions l'en écarter pour le mettre dans une profession de foi, comme Marc le suggérait.

L'opposition entre les deux camps tenait essentiellement à des conceptions différentes sur la théologie elle-même. Les Grecs en faisaient avant tout une théologie positive, dont le seul rôle était de répéter les dits de l'Écriture et des Pères, qu'ils s'appliquaient à garder intacts. La théologie latine au contraire était une théologie spéculative, se servant de la raison pour expliciter peu à peu les données de la révélation, acceptant donc l'idée d'un développement dogmatique.

La discussion atteignit son point paroxystique lorsqu'on en vint de part et d'autre à discuter du mot même d'addition : ce n'est pas une addition, disait André de Rhodes, mais une « ex-plication », qui ne fait que dérouler une vérité pour en faire apparaître tout le contenu. Bessarion accepta d'entrer dans cette perspective, mais sans se rallier à la thèse catholique car, remarquait-il, l'élément ajouté vient ici du dehors; Cesarini intervint de son côté pour faire remarquer que l'interdiction de rien ajouter au Symbole était à comprendre dans le sens de ne rien ajouter qui concerne la foi, et non qui développe la lettre [8]. Ces discussions provoquaient parfois quelque incident; ou bien les Grecs s'agaçaient des interminables discours d'André de Rhodes :

> Nous, les Grecs, nous commencions à souffrir un profond ennui et tous disaient : que faire de toutes ces paroles vides, aussi bien pour ceux qui les disent que pour qui les écoute? Ils ne nous persuaderont pas et nous ne les persuaderons pas; il n'y a qu'à revenir dans notre ville [9].

TRANSLATION DU CONCILE

Ce fut un moment de crise pour les Grecs [10] : le dépaysement leur était pénible et d'autant plus qu'il leur arriva de toucher avec beaucoup de retard les sommes nécessaires à leur entretien; la peste, qui s'abattit sur Ferrare, les éprouva singulièrement puisqu'ils perdirent l'archevêque Denis de

[7] J. GILL, *op. cit.*, p. 131 s. Ces débats ont commencé le 8 octobre 1438.

[8] *Acta*, p. 177.

[9] *Ibid.*, p. 217.

[10] Cette crise est évoquée par les *Acta*, p. 216-218. Elle a été étudiée par J. GILL, *op. cit.*, p. 116-117, 170-179, surtout au point de vue financier : le pape fournissait aux Grecs une allocation mensuelle : 30 florins à l'empereur, 25 au patriarche, 20 à Demetrios, etc...; or il eut de graves difficultés dans ce domaine, en raison de la lutte avec Bâle, de la guerre avec Piccinino, etc..., si bien que certains Grecs furent parfois quasiment réduits à la famine. Syropoulos en a tiré qu'Eugène voulait « avoir » les Grecs par là et que leur signature aurait été à ses yeux leur ticket de retour à Constantinople aux frais de Rome; rien ne permet de le penser (*ibid.*, p. 404-409); mais il est certain que le mal du pays atteignit de nombreux Grecs.

Sardes, et qu'Isidore de Kiev vit mourir bon nombre des gens de sa suite. L'empereur proposa alors, contre l'avis de Marc d'Éphèse, qui faisait de la question de l'addition un préalable, que l'on étudiât le *Filioque* en lui-même, non sa légitimité, mais sa vérité. Les grands débats en séance publique s'étant révélés peu favorables aux échanges, on décida en même temps de se réunir en une commission de douze Latins et douze Grecs [11].

Ce fut alors que le concile se transporta à Florence. L'auteur des *Praktika* ne nous a pas caché la raison de cette migration : le pape informa le concile que la République offrait de prêter quarante mille florins, le pape pouvant dès lors donner une grosse somme à Constantinople et y envoyer aussitôt deux navires [12]. Ces considérations l'emportèrent et un traité fut conclu sur ces bases.

Le voyage fut sans histoire. L'entrée de l'empereur à Florence fut pour les habitants un merveilleux spectacle, dont Benoît Gozzoli devait plus tard transmettre le souvenir épique et poétique à la fois, quand, à la chapelle Riccardi, il fit défiler le cortège des rois mages :

Parmi les Florentins, les uns allaient au devant; d'autres étaient là pour accueillir; certains restaient debout; il y en avait pour demander ce que c'était; les uns étaient dans les rues, d'autres sur la place, sur les murs, aux fenêtres. Toute la ville fut remuée par la splendeur du cortège, le concert des instruments de musique et les sonneries de trompettes [13].

Un nouveau moment de l'histoire du concile commençait [14]. On était le 13 février 1439.

L'HARMONIE DES PÈRES

Eugène IV de son côté souhaitait que l'on allât vite et demanda que, si possible, il y eût une rencontre chaque jour. Il ne s'agissait plus de séances publiques, mais de réunions « privées et amicales » [15]. Quel que fût l'effort de Bessarion et de Cesarini pour maintenir la confiance mutuelle, on sentait encore parfois péniblement la différence de tempérament entre les théologiens des deux partis : avec les Grecs c'étaient d'interminables lectures des Pères, qui remplissaient des séances entières, cependant que Jean de Montenero, qui tient maintenant la vedette en place d'André de Rhodes, se livre à des considérations philosophiques en termes scolastiques, définissant hypostase et substance. Il est vrai que, sur ce point, un Bessarion était capable de lui tenir tête [16], et que Jean sut, le moment venu, se placer sur le terrain des Grecs, en citant lui aussi de nombreux textes patristiques, aussi bien grecs que latins.

[11] *Acta*, p. 219.

[12] *Ibid.*, p. 220. On comprend mieux les raisons qui firent transférer le concile à Florence, la République ayant promis son concours financier. Cf. *Acta Camerae*, nos 53, 59, 60.

[13] *Acta*, p. 227. Cf. H. VAST, *op. cit.*, p. 75.

[14] J. GILL, *op. cit.*, p. 227 s.; H. VAST, *op. cit.*, p. 76-113. J. GILL (*Acta*, p. LXXI-LXXV) a donné une chronologie détaillée du concile à ce moment de son histoire d'après Syropoulos et la *Descriptio*.

[15] L'expression est de Cesarini : *Acta*, p. 241.

[16] Par exemple *ibid.*, p. 291-293.

C'est de cette confrontation qu'enfin sortit un espoir. Longtemps les adversaires s'étaient contentés de citer des textes, chacun de son domaine. Au-dessus des divergences de style, s'imposa peu à peu la foi en la commune inspiration des Pères grecs et latins. Le principe que les Pères, en quelque langue qu'ils s'expriment, sont les organes du même Esprit-Saint apparut comme un principe premier, supérieur à toutes les contestations d'écoles; dès lors on pouvait croire que, sous des formules différentes, les Pères avaient dit la même chose sur la Trinité et les processions divines; les Grecs ne se sentaient plus le droit de récuser le témoignage des Pères latins, comme les théologiens latins faisaient appel aux Pères grecs [17].

DIVISION DES GRECS

Une fois de plus pourtant Marc d'Éphèse s'opposa à tout rapprochement. Les vieilles passions se réveillaient à la seule pensée que l'union allait se faire non sur un plan simplement politique, mais sur le plan théologique dans l'accord des esprits. Les *Praktika* ont conservé le souvenir de cette séance décisive qui se déroula entre les Grecs. Isidore de Kiev s'étant prononcé pour la réunion : « Il vaut mieux s'unir d'âme et de corps que, la chose ayant échoué, s'en aller. En effet c'est facile de s'en aller. » — Dosithée protesta :

DOSITHÉE. — Qu'avez-vous en tête en conseillant que nous revenions dans notre patrie aux frais du pape? Voulez-vous que nous trahissions notre dogme? Plutôt mourir que jamais latiniser.

ISIDORE. — Nous non plus nous ne voulons pas latiniser; pourtant nous disons que la procession du Saint-Esprit est attribuée au Fils non seulement par les Pères occidentaux mais par les Pères orientaux. Il est donc juste que nous suivions nos saints en nous unissant à l'Église romaine.

ANTOINE D'HÉRACLÉE. — Et qui sont les plus nombreux, les Pères des premiers conciles et tous nos saints, ou les Occidentaux? Il faut suivre les plus nombreux en disant que l'Esprit procède du Père et non du Fils.

Marc d'Ephèse prit ici la parole pour dire que les Latins n'étaient pas seulement schismatiques, mais hérétiques :

Notre Église ne l'a pas dit parce que leur foule est nombreuse; mais il n'y a pas d'autre cause à être séparés d'eux que leur hérésie. Il ne convient donc en aucune manière de s'unir à eux, à moins qu'ils ne retirent du Symbole l'addition et ne le récitent comme nous.

BESSARION. — Dieu, sois-moi propice. Et les saints, qui ont dit que l'Esprit procède du Fils, sont-ils aussi hérétiques? Saints d'Occident et d'Orient ne sont pas en désaccord; mais le même Esprit-Saint a parlé en tous les saints.

MARC. — Mais qui sait si les livres des saints n'ont pas été corrompus par les Latins?

BESSARION. — Qui oserait l'affirmer? Tous les sermons, les expositions d'évangiles, les traités entiers de théologie? Si nous voulons ainsi raturer nos livres, il n'y restera plus que des pages blanches [18].

[17] J. GILL, *L'accord gréco-latin*, p. 185-188.

[18] *Acta*, p. 400-401.

Ainsi les Grecs sont divisés en deux partis ennemis qui désormais se soupçonnent et s'injurient [19].

ACCORD FINAL SUR LE « FILIOQUE »

Restait à trouver la base précise d'entente. Ce fut l'œuvre de l'archevêque de Mytilène [20], lors d'une réunion chez le patriarche, par une pluie battante qui n'empêcha pas l'empereur de venir pour mettre fin à ces débats et obtenir enfin l'union. L'archevêque cita un texte de saint Maxime : « L'Esprit procède du Père substantiellement par le Fils. » La formule rallia l'approbation du parti unioniste de plus en plus nombreux. Une issue était trouvée à l'impasse, puisqu'un Père grec faisait place au Fils pour définir la procession [21] et que les Latins proclamaient qu'il n'y avait qu'un principe en la Trinité [22].

Ce furent ces idées que Bessarion reprit dans son « Discours dogmatique » [23], puis Scholarios qui, laïc, n'aborda pas le fond, mais montra qu'en la nécessité où se trouve l'Empire, il faudrait des raisons bien graves pour se refuser à l'union [24]. En même temps une commission des dix [25] travaillait à formuler l'accord de principe ainsi entrevu; le 4 juin une déclaration écrite était lue qui reconnaissait la doctrine du *Filioque* comme conforme à la tradition et donc son insertion dans le Symbole comme légitime. Ce ne fut pas sans d'amères protestations de Marc d'Éphèse, se plaignant qu'on recherchât l'équivoque et qu'on ne s'entendît que sur des mots. L'empereur voyant grossir le parti de l'union, et se faisant plus autoritaire, agacé de cette opposition stérile, finit par le mettre aux arrêts, en sorte qu'il ne gênera plus les dernières discussions [26].

[19] *Acta.*, p. 411 : il est noté que antérieurement les Grecs n'étaient pas ainsi divisés par leurs votes ou dans les sessions.

[20] Cette base avait été déjà entrevue : *ibid.*, p. 392.

[21] *Ibid.*, p. 402.

[22] *Ibid.*, p. 414.

[23] Ce Discours dogmatique est l'œuvre maîtresse de Bessarion; il a été édité par E. CANDAL (*C.F.*, VII, I), édition qui dispense de la mauvaise édition donnée par *P. G.*, CLXI, c. 543-612, et des autres. On en possède deux textes grecs autographes : *A*, le plus ancien, est le texte qui fut effectivement prononcé. Ce texte est facile à situer dans la suite des débats puisqu'il est contenu dans les *Praktika* (p. 407 de *C.F.*); il fut donc prononcé les 13 et 14 avril. Il est de même possible de reconstituer l'évolution de Bessarion en ces mois décisifs : à Ferrare, il s'était prononcé contre plusieurs des thèses latines, contre la licéité de l'insertion du *Filioque* au Symbole et, il était alors, semble-t-il, contre la doctrine latine de la procession; par la suite il se tait, laisse parler Marc d'Éphèse et écoute les Latins; un revirement s'opère en lui et il se persuade qu'il ne saurait y avoir de contradiction entre Pères grecs et latins, animés du même Esprit : c'est la thèse qu'il développe dans le Discours (CANDAL, p. XVIII ss). On trouvera (*ibid.*, p. XXIV s.) l'analyse doctrinale du Discours. Autre résumé dans H. VAST, *op. cit.*, p. 90-93; Cf. J. GILL, *op. cit.*, p. 240. — La source essentielle de Bessarion, outre évidemment les Pères de l'Église cités au concile, fut Bekkos (CANDAL, p. LVIII) qu'il connaissait fort bien, ayant publié une *Apologia inscriptionum Vecci* (*P. G.*, CLXI), où il répond aux critiques de l'ouvrage de Bekkos faites par Palamas. (Cf. *supra*, p. 532). — Le discours eut une influence considérable sur les Grecs présents au concile et les divisa en deux partis. On y remarquera à ce point de vue la vigueur avec laquelle Bessarion fait un devoir de rechercher l'union et de se compromettre pour elle : § 1 et 10, où l'orateur justifie ses attitudes.

[24] *P. G.*, CLX, c. 385 s, résumé dans H. VAST, *op. cit.*, p. 94-96; J. GILL, *op. cit.*, p. 242-244 Sur l'évolution de Scholarios, cf. *infra*, p. 568.

[25] *Acta*, p. 410-411. L'empereur s'était plaint de bavardages en séances; Cesarini défendit au contraire la liberté complète d'expression : *disputationes habendae sunt donec veritas emergat.*

[26] H. VAST, *op. cit.*, p. 85.

EUGÈNE DEVANT LE DÉFAITISME GREC

La mort du patriarche Joseph se produisit sur ces entrefaites. Malade depuis Ferrare, il n'avait pas pris aux débats la part qu'il eût pu. Ayant reconnu, avant de mourir, en une déclaration l'autorité du pape, il fut enseveli à Santa Maria Novella. Eugène permit aux orthodoxes d'y célébrer leurs offices les plus solennels [27].

L'empereur aurait voulu que les Grecs repartissent aussitôt; mais le pape insista personnellement pour que les autres questions en suspens fussent traitées et qu'aucune équivoque ne subsistât sur la foi commune aux deux Églises. Les *Praktika* donnent ici l'impression d'une extraordinaire confusion et de l'énervement des Grecs. L'empereur ne cesse d'adresser des ultimatums, menaçant de se rembarquer sans tarder, se plaignant qu'on l'ait à merci. Cesarini essaie de le calmer en faisant entreprendre immédiatement les pourparlers avec Venise pour les navires de retour. Le pape paye largement de sa personne : le 13 mai il reçoit Jean VIII; à nouveau le 15, le 21, le 24; le 27 se tient chez lui une réunion générale; le 5 juin on lui porte les votes du 4; le 6 il reçoit dix délégués grecs; le 8 c'est une nouvelle délégation qui lui arrive; le 9 il s'entretient avec Bessarion, Isidore et l'archevêque de Mytilène, qu'il convoque encore le 10 et le 12, pour donner audience le 15 à l'empereur et recevoir le 16 Jean VIII et un groupe de métropolites, avec lesquels on discute du purgatoire et de la liturgie, en attendant la réception générale du 18 [28]. Du côté grec ce fut grâce à Bessarion, auquel certains de ses compatriotes ne devaient pas le pardonner, à Isidore et à Dorothée de Mytilène que le contact ne fut pas rompu et qu'il fut accepté de discuter sur les autres points litigieux, non sans hâte.

LA QUESTION DU PURGATOIRE [29]

On l'avait déjà abordée au concile de Ferrare, où les Grecs avaient rédigé des mémoires, Gémisthe Pléthon ayant fusionné diverses notices de Bessarion et Marc d'Éphèse. Il suffit de reprendre ces textes pour avoir une base de départ satisfaisante qui permettra une définition acceptable pour les deux parties dans le décret d'union.

LE PAIN AZYME ET L'ÉPICLÈSE [30]

La question du pain azyme ne faisait aucune difficulté pour les théologiens avertis qui étaient en présence et qui, quelles que fussent parfois leurs préférences personnelles et leurs préjugés, savaient bien que cela n'avait rien à voir avec la foi.

[27] Textes sur cette mort et ces funérailles dans *Acta*, p. LXXXV-LXXXVII.

[28] Tableau chronologique de ces réunions dans *Acta*, p. LXXIV. — Il est assez difficile de se reconnaître dans les *Praktika*, où l'on ne sait ce qui est projet, résolution arrêtée par un parti, conclusion définitive après discussion : par exemple H. VAST, p. 99 parle d'une cédule commune aux deux partis pour un texte que les *Praktika* (p. 441) présentent comme proposé par les seuls grecs.

[29] On trouvera le point de vue grec sur cette question dans M. JUGIE, *Theologia*, IV, p. 105.

[30] S. SALAVILLE, *Épiclèse*, dans *D.T.C.*, notamment c. 256, où l'on trouve la formule significative de Siméon de Thessalonique : « Ce n'est pas l'homme qui agit (pour la consécration du pain), mais le Christ dans le Saint-Esprit par le sacerdoce des prêtres »; Eugenio MAPELLI,

Celle des paroles de la consécration était plus délicate : si les Latins croyaient qu'il y suffisait des paroles du Christ le soir de la Cène, la liturgie grecque faisait suivre d'une épiclèse le récit de l'institution, qui semblait attendre d'une intervention du Saint-Esprit la consécration des oblats. Torquemada fut chargé de soutenir le point de vue latin. Il le fit dans une perspective scolastique en soulevant la question de la « matière » et de la « forme » du sacrement, quitte à ne pas comprendre l'argumentation de Marc d'Éphèse, dont l'opuscule faisait de la consécration eucharistique une œuvre commune aux trois personnes divines, ni la pensée des Pères grecs pour lesquels la parole humaine, si sainte qu'elle soit, a besoin d'être fécondée par l'Esprit de Dieu, comme le soulignait Isidore de Kiev. Celui-ci ajoutait cet argument que l'interdiction de l'épiclèse aux Grecs jetterait le discrédit sur les liturgies orientales et déclarerait irrecevable une formule consécratoire traditionnelle, dont l'Église catholique ne s'était pas émue dans le passé. Le pape le comprit si bien qu'il se contenta d'une déclaration publique faite par Bessarion le 5 juillet : dociles à leur grand docteur, saint Jean Chrysostome, les Grecs savent « que ce sont les paroles du Seigneur qui changent et transsubstantient le pain et le vin » [31].

LA PRIMAUTÉ PONTIFICALE [32]

Si le patriarche Joseph avant de mourir avait souscrit une profession de foi au « souverain pontife et vicaire de Notre-Seigneur Jésus-Christ », une marge restait pourtant entre cette déclaration et les thèses soutenues par les scolastiques et les divers tenants de la *plenitudo potestatis*. C'était une raison de plus pour Eugène IV de ne pas vouloir l'union dans l'équivoque, au risque de provoquer toutes les susceptibilités des Grecs. On fut « au désespoir » le 25 juin dans leur camp lorsqu'on apprit — sans doute les *Praktika* ont ici sommairement rendu la pensée des cardinaux, qui transmirent à l'empereur un message d'Eugène [33] — que le pape

veut tous les privilèges de son Église; veut qu'on lui adresse les appels; gouverner et paître toute l'Église du Christ comme le pasteur des brebis; et en outre avoir pour soi l'autorité et la possibilité de convoquer les conciles œcuméniques; et que tous les patriarches obéissent à sa volonté.

L'Epiclesi al concilio di Firenze, dans *Scienz. Cattol.*, LXVII, 1939, p. 326-359, et LXVIII, 1940. Cf. E. BOULARAND, *L'épiclèse au concile de Florence*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1959, p. 241-273, auquel j'emprunte son jugement nuancé sur Torquemada. Il est certain qu'à cette date les théologiens latins n'ont pas encore compris l'originalité de la liturgie grecque et confondent le point de vue théologique et le point de vue liturgique : ils attaquent la formule liturgique de l'épiclèse pour défendre la théologie de la consécration : cf. S. SALAVILLE, *op. cit.*, c. 257. Il faut pourtant noter un progrès par rapport aux conciles antérieurs : il ne fut pas question, en 1439, au contraire de ce qui s'était passé en 1369, de substituer en Orient la liturgie latine à la grecque.

[31] Traduction d'E. BOULARAND, *op. cit.*, p. 272. — En citant Chrysostome, Bessarion renonçait aux autres interprétations patristiques, jusqu'alors reçues par les Grecs : cf. SALAVILLE, *op. cit.*, c. 259.

[32] M. JUGIE, *Theologia*, IV, p. 391 s.; E. BOULARAND, *La primauté du pape à Florence*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1960, p. 161-203; Carlo CALISSE, *Il primato romano al concilio di Firenze*, dans *Riv. St. Dir. ital.*, XIII, 1940, p. 29-38.

[33] *Acta*, p. 452.

A dire vrai, les Latins n'avaient pas ici facilité la tâche des partisans de l'union du côté grec. Jean de Montenero [34], chargé d'exposer cette question devant un groupe, s'était contenté sans doute de commenter le schéma que le pape se proposait de faire adopter par le concile; mais ce schéma mettait en relief, avec une sorte de complaisance, toutes les prérogatives pontificales sans faire grâce d'aucune. Il avait en effet montré dans le pape le successeur de Pierre; le représentant du Christ; le « chef » de l'Église; le père de tous les chrétiens; le maître de la foi chrétienne qui a primatie sur l'univers entier; pouvoir de paître toute l'Église; pouvoir de convoquer le concile œcuménique; pouvoir de régner; pouvoir de gouverner; plénitude de pouvoir. Or, en ce domaine, les Grecs restaient d'une étonnante sensibilité : au début du XVe siècle, Macaire d'Ancyre avait rappelé que les apôtres étaient égaux, que Pierre n'avait aucune juridiction sur eux. Théologie qui ressemble fort par moments à celle des partisans de la thèse conciliaire [35]. Fallait-il compromettre l'union déjà presque réalisée en exigeant un ralliement des Grecs à toutes les thèses romaines? En fait Eugène en jugea autrement, puisqu'il finit par accepter le schéma grec, équivoque pourtant sur certains points.

Les objections des Grecs portèrent sur l'utilisation qu'avait faite Torquemada des décrétales comme source théologique. Habitués à chercher la norme de la foi dans les seuls conciles œcuméniques sous la conduite du Saint-Esprit, les Grecs croyaient se trouver devant une Église plus juridique que mystique. Jean le sentit et, dans un deuxième discours, insista sur le caractère spirituel du pouvoir dévolu au pape :

Ce pouvoir est donc appelé pouvoir spirituel de juridiction; il est ordonné au salut des âmes de tous les chrétiens, en sorte que, par ce pouvoir, soient administrés les sacrements aux fidèles. A ce pouvoir tous sont soumis, clercs et laïcs, les laïcs en ce qui concerne le salut de l'âme; par exemple, s'ils ont péché mortellement, c'est au pasteur spirituel qu'il regarde par-dessus tout de les corriger... La fin du Siège apostolique est la paix de l'Église, afin que par cette paix on parvienne à la gloire suprême [36].

Ces paroles portèrent puisqu'une commission mixte aboutit au texte suivant :

Nous, les Grecs, au sujet de la primauté du pape, nous confessons qu'il est le souverain pontife, l'intendant, le surveillant et le vicaire du Christ, le pasteur et le maître de tous les chrétiens, qu'il régit et gouverne l'Église de Dieu, sans préjudice des privilèges et des droits des patriarches d'Orient [37].

[34] G. HOFMANN, *Due discorsi di G. di Montenero, o. p., nel concilio di Firenze*, *Miscell. hist. pontif.*, II, *Papato, conciliarismo e patriarcato*, Rome, 1940, p. 38-58, avec édit. p. 41-47, 49-58. Sur ce personnage, G. MEERSSEMAN, *op. cit.* — Il faut évidemment rapprocher ces discours de l'*Oratio synodalis de primatu* de TORQUEMADA, éd. E. CANDAL, dans *C.F.*, IV, 2. C'est le discours prononcé au cours de la controverse décidée par Eugène IV entre le fameux dominicain et Cesarini, pour mettre fin à l'indécision relative aux pouvoirs du pape en suite de l'agitation conciliaire. CANDAL fait justement remarquer qu'il était difficile au pape de se montrer trop large envers les Grecs au moment où se poursuivait la lutte contre le concile de Bâle. Cette édition corrige parfois celle de l'*Apparatus* de Torquemada (*C.F.*, II, 1), par exemple pour les dates : *Oratio*, p. XXI et *Apparatus*, p. XI. Grâce au discours de Torquemada, on peut reconstituer celui, disparu, de Cesarini (p. 88).

[35] Cf. aussi, p. 513 s.

[36] G. HOFMANN, *op. cit.*, p. 54.

[37] Traduction E. BOULARAND, *op. cit.*, p. 175.

On évitait donc de parler des questions litigieuses, la convocation des conciles par le pape et l'appel au Saint-Siège du jugement des patriarches; par contre on rappelait les privilèges traditionnels de l'Orient.

LE DÉCRET D'UNION[38]

Restait, toutes les questions étant réglées, à rédiger le décret d'union; cela ne se fit pas sans peine. C'est que l'empereur protesta quand il lut, dans le projet, que le décret était proclamé par le pape seul et demanda que l'on ajoutât « du consentement de l'empereur, du patriarche et des autres patriarches ». Une autre discussion éclata lorsque les Latins à leur tour s'aperçurent qu'aux mots « privilèges des patriarches » on avait ajouté *tous;* ils craignaient qu'ainsi les Grecs n'essayassent de faire ratifier des privilèges que l'Église romaine n'avait jamais reconnus; Eugène décida de passer outre et de ne pas risquer de provoquer une rupture sur cette question.

Le lundi 6 juillet, à Sainte-Marie-des-Fleurs, dont Brunelleschi venait d'achever la coupole, était enfin proclamé le décret d'union; tous les Pères approuvèrent — *Placet*, — sauf Marc d'Ephèse qui eut seul le courage de refuser sa signature, au contraire de quelques autres Grecs intimidés par l'empereur. Les *Praktika* racontent la scène inoubliable :

Ce texte fut récité en latin par le cardinal Julien de Sainte-Sabine, en grec par Bessarion, archevêque de Nicée. Nous embrassâmes alors le genou et la main droite du pape; revêtus des ornements sacrés, nous nous saluâmes les uns les autres par de mutuels baisers. Nos chanteurs chantaient « Que les cieux se réjouissent » et « Gloria ».

Au total, le concile de Florence avait été un succès dont il ne faudrait pas diminuer l'importance en remarquant qu'il n'eut pas de suites. Ce ne fut de la faute de personne si l'invasion turque et la ruine de l'Empire posèrent bientôt des problèmes nouveaux. Sans doute des pressions regrettables s'exercèrent-elles au dernier moment sur certains membres du concile[39]; mais ils subissaient d'autres influences et pensaient peut-être plus alors

[38] Texte dans *Acta*, p. 459 s.; *Epist.*, n° 176; G. HOFMANN, *Documenta concilii florentini*, p. 9 s. Un hors-texte des *Acta* donne la reproduction photographique des signatures : A. MERCATI, *Il decreto d'unione del 6 iuglio 1439, nell' Archiv. Segreto Vat.*, dans *O.C.*, XI, 1945, p. 5-44. Ce document inappréciable portait une bulle d'or : Pietro SELLA, *Le bolle d'oro dell'Archivio vaticano*, Città del Vaticano, Bibl. apost. vat., 1934, *inventari d. Arch. segreto vat.*, p. 24, art. 39. — C'est ce document qu'a commenté dans son *Apparatus* TORQUEMADA (*C.F.*, II, I). — Sur les problèmes critiques posés par les textes, cf. G. HOFMANN, *La redazione più breve et la più lunga del passo sul primato;* ID., *Quemadmodum etiam*, dans *Misc.*, *op. cit.*, p. 59-64 et 65-73.

[39] H. VAST, *op. cit.*, p. 107-108, a beaucoup insisté sur ces pressions. En réalité les historiens les soulignent ou les négligent selon qu'ils sont favorables à l'un ou à l'autre parti; il faut en revenir à ce qui a été dit *supra* (p. 543) des sources grecques. C'est l'évidence qu'il faut ici se méfier de Syropoulos, comme de Marc d'Éphèse ou de Scholarios. Certains faits de pression sont incontestables; il faudra tenir compte pourtant davantage de l'ambiance en laquelle vivent les Grecs, de leur lassitude et parfois de leur misère. Cela dit, il est certain qu'à mesure que le concile se poursuivait des préventions tombaient et que la théologie latine, jusqu'alors méconnue de presque tous, était mieux comprise. Cf. *supra*, p. 560 sur l'évolution de Bessarion. Excellente mise au point, nuancée et toujours proche des textes, dans J. GILL, *op. cit.*, p. 403-410, lavant définitivement Eugène de l'accusation d'avoir voulu affamer les Grecs pour les réduire à la signature. Du même dans *Le concile et les conciles*, p. 184-185.

à leurs intérêts à sauvegarder ou à de vieilles rancunes, qu'aux grands problèmes de la foi et aux grands intérêts de l'Église. D'une façon générale, la lecture des *Praktika* suffit à le prouver, une liberté entière de s'exprimer avait été laissée aux orthodoxes. Souvent ce fut sur leur proposition qu'un programme de discussion fut adopté; Marc d'Éphèse a avoué qu'il y eut dans sa tactique la volonté, en soulevant un préalable, de bloquer la suite des discussions. Le fait que jusqu'au dernier moment l'empereur ait parlé de rupture montre assez que lui-même garda sa liberté jusqu'à la fin.

Ce succès fut dû en bonne partie aux efforts des unionistes. Du côté grec, des personnalités impressionnantes et rayonnantes ont fini par emporter la conviction de la plupart; et d'autant plus qu'à aucun moment Bessarion, Isidore, Joseph II n'apparaissent comme des otages aux mains des Occidentaux. Bessarion notamment a défendu avec talent et parfois avec mordant la théologie grecque.

Du côté latin le mérite principal en revient à Eugène IV; s'il fit preuve de quelque obstination, parfois étroite, dans la revendication de ses droits et des privilèges de l'Église romaine, on n'oubliera pas qu'au même moment les déclarations du concile de Bâle l'obligeaient à être intransigeant sur la prérogative de son siège; il sut d'ailleurs en temps voulu faire les concessions nécessaires, soit en matière de protocole, soit pour la définition de la primauté pontificale, soit en renonçant à faire discuter quelques points secondaires dont les Grecs ne voulaient pas entendre parler[40]. C'est grâce à lui sans doute que l'on a toujours parlé d'union et non de soumission, que les Grecs ont été accueillis comme des frères venus expliquer leur foi, dont on s'interdit de douter, non comme des suspects qui ont à se justifier[41]. A côté de lui il faut mentionner Cesarini dont la science, la courtoisie, la constante attention à ne jamais froisser et à comprendre l'interlocuteur firent merveille. Ainsi furent neutralisés quelques théologiens comme André de Rhodes, auquel on avait accordé sans doute trop de confiance en en faisant un porte-parole des Latins dès le début du concile, car, si sa science était admirable, il se montra parfois plus soucieux d'un succès personnel que de se pencher sur les problèmes réels des frères séparés. Au vrai il était difficile à des théologiens, élevés dans l'ambiance un peu confinée des écoles du temps, de soupçonner un monde étranger, aussi profondément chrétien que le leur, et de ne pas vouloir lui imposer leurs définitions de style latin.

Quoi qu'il dût en être de l'avenir, Grecs et Latins avaient en tout cas fait l'expérience de leur fraternité. André de Santacroce exprime un sentiment qui fut sans doute celui de la plupart :

O sainteté de la foi et lien indissoluble de l'unité qui rassemble en un seul ceux qui étaient éloignés par la diversité de leurs terroirs[42].

[40] Eugène aurait voulu en effet, après le décret d'union, que l'on parlât du divorce et faire élire aussitôt à Florence le patriarche de Constantinople; devant la résistance des Grecs, excédés de nouvelles demandes, il renonça à exploiter davantage sa victoire.

[41] Cf. aussi le discours d'un Jean DE FORLI (dans André DE SANTACROCE, IX, c. 780) : qu'il n'y ait ni vainqueurs ni vaincus.

[42] *Ibid.*, *Coll.* II (c. 755), pour une date pourtant antérieure au décret d'union.

Pour la première fois depuis des siècles un concile était, en fait et non seulement en droit, œcuménique. D'une certaine façon c'est la fin du Moyen Age qui s'annonce, si l'on admet que cette époque de l'histoire de l'Église a commencé avec la dissociation de l'Orient et de l'Occident, et consiste notamment en l'affrontement de leurs deux civilisations. Au moment même où les humanistes redécouvrent à quelles sources communes s'est formée la culture qui redevient commune aux Grecs et aux Latins, l'Église réaffirme l'unité dans la foi des Églises jadis séparées [43].

§ 4. — Les lendemains de l'union.

MANIFESTATIONS DE JOIE

Au lendemain de la signature à Florence de l'acte d'union, le cœur d'Eugène était donc à la joie. Il la manifesta en témoignant sa reconnaissance aux ouvriers de l'union : des pensions furent accordées à Bessarion et à Dosithée de Mytilène, en attendant que le premier fût, avec Isidore de Kiev, promu cardinal [1]; l'interprète Nicolas Sagundinus fut nommé secrétaire apostolique [2]. Le pape ordonna dans de nombreuses villes des cérémonies d'action de grâces [3]. Pour remercier la Vierge, patronne de Sainte-Marie-des-Fleurs, il accorda à cette église des indulgences pour quiconque y prierait en les jours anniversaires de l'union, c'est-à-dire en l'octave des saints Pierre et Paul [4]. A Saint-Pierre de Rome les portes de bronze de Filarète perpétuèrent la rencontre historique et les peintres italiens pendant longtemps entretiendront le souvenir des costumes exotiques de Jean VIII Paléologue et de sa cour [5]. Les biographes d'Eugène ne furent pas moins sensibles à ces événements extraordinaires : l'inscription tombale du pape célèbre la venue de l'Orient en Italie et le *Liber pontificalis* énumère complaisamment « tous les évêques de foi grecque et beaucoup du Pont, d'Arménie, d'Hybérie, d'Égypte et de toute l'Asie » [6].

[43] Cf. Philippe MONNIER, *Le quattrocento*, II, Paris, 1924, p. 9-12. A cet égard, Bessarion a joué un rôle irremplaçable pour assurer la rencontre des deux cultures et des deux spiritualités. Cf. sur ces problèmes de culture : Ihor SEVCENKO, *Intellectual Repercussions of the Council of Florence*, dans *Church Hist.*, XXIV, 1955, p. 291-323.

[1] *Epist.*, nos 196, 197. J. GILL, *op. cit.*, p. 400, pense que ce fut une faute d'attirer ainsi à Rome Bessarion, qui eût pu jouer en Orient un rôle, y faisant contre poids à Marc d'Éphèse, cependant que sa promotion au cardinalat donnait à insinuer aux malveillants que son zèle unioniste n'était pas désintéressé.

[2] *Epist.*, no 199.

[3] *Ibid.*, no 215 et *passim*.

[4] *Ibid.*, no 177. Des indulgences furent accordées au couvent de Vatapediu sur l'Athos.

[5] C. MARINESCO, *Piero d. Francesca...*, dans *Bull. des Antiq. de Fr.*, 1958. Le cas de Benozzo Gozzoli est encore mieux connu.

[6] Cette inscription se trouve aujourd'hui dans le cloître de San Salvatore in Lauro : L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis*, II, Paris, 1892, p. 557, n. 1. *Ibid.*, p. 556, le texte cité que nous avons tiré de la brève *vita* de ce pape.

LA PRÉDICATION DE L'UNION

En même temps, Eugène IV se préoccupait de faire connaître l'union en envoyant des prédicateurs dans l'Empire. Dès août 1439, puis en 1443, il avait demandé aux basiliens de Crète de se mettre à la tâche [7].

Ces prédicateurs reçurent des consignes pour savoir selon quelles normes appliquer le décret d'union. Plusieurs lettres nous permettent d'imaginer les petites ou grandes difficultés rencontrées au jour le jour, pour faire accepter à des paroisses grecques, souvent encore fanatiques, une situation nouvelle, et pour amener à fraterniser des populations affrontées, jusqu'alors hostiles. Le pape interdit de rebaptiser les Grecs passés à l'union; il ordonne de pratiquer l'intercommunion à Chypre, où les Grecs se plaignent d'être tenus à l'écart par les Latins; il exempte un couvent de Nicosie et même un prêtre marié de Constantinople, passé au rite latin; mais il interdit le changement de rite en constatant que nombreux sont les Latins qui, depuis l'union, sont passés au rite grec; il prévoit la succession entre évêques des deux rites à l'intérieur du même diocèse, quitte à y aider par des translations opportunes [8].

LA CROISADE CONTRE LES TURCS

Le pape tint ses promesses. Sa correspondance d'alors montre son souci de fournir du renfort à l'Empire byzantin : il attire les volontaires et les aumônes généreuses, en accordant le privilège du *confessionale* ou d'autres analogues. En 1443 s'organise la croisade à la tête de laquelle le pape met Julien Cesarini, qui bientôt sera tué à Varna [10].

Dans quelle mesure le privilège accordé au couvent franciscain en construction à Constantinople [11] exprime-t-il la pensée profonde du pape, voire une politique plus tournée désormais vers la mission que vers la croisade? Toujours est-il que, pour permettre à ce couvent de s'édifier, Eugène IV l'autorise à prélever 500 ducats sur les subsides recueillis pour la croisade :

> Nous comprenons que ce couvent apportera un très grand fruit à la foi catholique et permettra de recevoir les captifs fuyant Sarrasins et Turcs, et les blessés de la flotte croisée.

Le destinataire de la lettre, Jacques de Primadice, était un de ces observants sur lesquels le pape pouvait compter pour la prédication évangélique, et que nous retrouverons en tous les points du monde.

[7] *Epist.*, nos 198, 269.

[8] *Ibid.*, nos 212, 235, 254, 288, 295, 297. Cf. RINALDI, ad a. 1439, n. 17.

[9] *Infra*, p. 582.

[10] Outre les ouvrages généraux sur la croisade contre les Turcs : *D.H.G.E.*, *Cesarini*. Sur l'importance du désastre de Varna, qui eut pour les Balkans plus de conséquences que 1453, cf. R. R. BETTS, dans *The Fall of Constantinople, a Symposium held at the School of Oriental a. African Studies*, Univ. of London, 1955, p. 21-22.

[11] *Epist.* no 284 (30 novembre 1445). On rapprochera ce document de l'Epistola 73 adressée aux dominicains de Péra et où il est question de la réforme et de l'observance.

L'APOLOGÉTIQUE CATHOLIQUE

Il fallait aussi faire connaître au clergé byzantin l'esprit de l'union et la véritable théologie latine. Ce fut d'autant plus difficile qu'on se heurta ici à Marc d'Éphèse.

Le vieux lutteur, en effet, n'avait pas désarmé. Resté longtemps libre de ses mouvements, puisque Jean VIII n'avait pas osé suivre le conseil du pape qui demandait au bras séculier d'intervenir, il se livrait à une propagande incessante et violente contre les Latins. Il continuait à prétendre qu'ils admettaient dans la Trinité deux principes et leur reprochait leurs « coutumes de perdition »; toujours intransigeant il pensait que « jamais les choses ecclésiastiques n'ont été rétablies par des moyens termes et qu'il n'existe pas de milieu entre la vérité et le mensonge » [12]. Plusieurs opuscules de lui datent de ce temps [13], fastidieux, car Marc est trop fanatique pour avoir compris ses adversaires du concile et revient inlassablement sur les mêmes critiques.

Il réussit à convertir à ses vues Scholarios qui, entrant au monastère, prit le nom de Gennade [14]: Marc le désigna solennellement pour son successeur en un véritable testament, en lequel il invitait tous les orthodoxes à la lutte et les dissuadait de compter sur le pape pour défendre leur cité contre les Turcs car « les écus d'or du pape » sont vains si l'on est devenu

[12] Cité par H. VAST, *op. cit.*, p. 120, n. 1. Sur le personnage, dont l'influence devint alors prépondérante en Orient, cf. *supra*. p. 549.

[13] Le principales œuvres de Marc durant cette période ont été éditées par L. PETIT, *Documents relatifs au concile de Florence :* VII-XXIV, *Oeuvres anticonciliaires de Marc d'É.*, dans *Patrol. orient.* de R. GRAFFIN et F. NAU, XVII, Paris, 1923, qu'il faut préférer à la *P.G.*, CLX; et d'autant plus que l'auteur y donne plusieurs inédits. L'œuvre principale de Marc est les *Syllogismes* (L. PETIT, IX, c. 368-415, qu'il faut compléter par *P.G.*, CLXI, c. 11-244), où Marc s'attaque aux contradicteurs et fait preuve d'une dialectique souvent nerveuse; — XI, sur le purgatoire, corrige *Patrol. orient.*, XV; — XIII-XV sont des écrits divers dirigés contre les latinisants, rendus responsables du tour pris par le concile; il faut surtout lire XV qui est une encyclique, invitant à rejeter le concile.

Il est difficile de laver Marc du reproche sinon de mauvaise foi, du moins de passion aveugle : c'est ainsi qu'il flétrit le dogme latin des deux principes dans la procession du Saint-Esprit (*ibid.*, XVI : lettre à Scholarios) alors que, non seulement tous les textes attestent que les Latins l'ont pareillement condamné, mais encore que l'on voit les Grecs entendre correctement la doctrine latine, par exemple DUCAS, XXXI, dans *P.G.*, CLIX, c. 1011. Le témoignage de Ducas est d'autant plus à retenir qu'il fait de Marc le premier des Grecs au concile (*ibid.*, c. 1010) et parle en termes sévères des unionistes : « Nous avons vendu notre foi ». Marc parle de même avec mépris des rites latins : cf. XVIII, où les Latins ne sont que des azymites, donc des judaïsants, qui n'ont pas dans leurs églises de « bêma », qui paraissent des femmes puisque leurs prêtres se rasent, etc...

Marc a lui-même défini son rôle dans la *Relatio de rebus a se gestis* (L. PETIT, c. 443-449), où il accuse les Latins de n'avoir à Florence cité que des textes apocryphes, inconnus ou corrompus (3), sourds à toute démonstration : il est vain de cuire des pierres et de semer sur des cailloux (2); on y trouve l'accusation formelle que les Latins ont essayé d' « avoir » les Grecs par la faim (6).

C'est en raison de ces accusations de Marc qu'Eugène tint à rappeler au monde grec la doctrine latine du *Filioque : Epist.*, nº 275.

[14] *Supra*, p. 546. La correspondance entre Marc et Scholarios est éditée par P. PETIT, *op. cit.*, XVI-XXII. Elle a cet intérêt critique d'authentifier le fameux discours de Scholarios à Florence (*supra, ibid.*). Sur la date de la mort de Marc, cf. P. PETIT, *op. cit.*, p. 326-327, préférant 1444 à 1445, date proposée par G. MERCATI.

hérétique. Il reste curieux de constater [15] qu'on a gardé davantage d'écrits en faveur de l'union que d'écrits hostiles comme sont ceux de Marc ou de Gennade; preuve que, dans les milieux les plus intellectuels, l'union eut plus de partisans, même après le retour à Byzance, qu'on ne le suppose habituellement.

On a conservé en effet plusieurs réfutations de Marc d'Éphèse, celle de Bessarion [16], celle de Grégoire Mammè, qui accuse Marc de ne pas être conforme à la tradition patristique, façon de lui reprocher aussi son palamisme [17]; mais le plus célèbre de ces apologistes est Joseph de Méthone [18], plus connu sous le nom de Plousiadenos. Il conçut son ouvrage comme des « Réponses » à Marc; remarquables par leur exposition et leur qualité théologique, en même temps qu'intéressantes par les indications fournies sur le concile. Il avait été d'abord ennemi de l'union; ce fut l'étude des actes du concile qui le convertit. Il y constata notamment qu'au cours des séances, Marc, qui se vantait dans ses ouvrages d'avoir pris la parole contre l'addition du *Filioque*, avait en fait passionné un débat qui aurait dû rester irénique [19]. Mais l'ouvrage de Plousiadenos peut-être le plus intéressant pour l'histoire générale est son *Dialogue sur les différences entre Grecs et Latins*, plein de vie et qui met en scène des gens du peuple discutant de la situation religieuse. Parfois l'ouvrage nous renseigne sur la situation exacte des forces en présence, par exemple quand l'unioniste déclare qu'il vaut mieux suivre les nombreux évêques signataires du concile que le seul Marc.

L'OPPOSITION AU CONCILE

Marc en fait n'était plus seul car, pour des raisons diverses, plusieurs évêques le rejoignirent dans son opposition, les uns parce qu'ils furent dès leur retour repris par l'ambiance anticatholique de leurs communautés, d'autres parce qu'ils n'avaient en effet signé à Florence qu'à contre-cœur. On peut compter que sur 29 prélats qui avaient signé, 21 revinrent au schisme dès leur retour [20].

[15] Dans le même sens, H. VAST, *op. cit.*, p. 123, a remarqué que, lorsque Marc chercha un héritier de son combat, il ne trouva, lui-même l'avoue, que Scholarios.

[16] H. VAST, *op. cit.*, p. 138-153.

[17] *P.G.*, CLX, c. 13 s. : *Apologia contra Ephesii confessionem.* Cette œuvre, comme celle de Plousiadenos, est conçue comme des *Responsiones*, réfutant point par point les allégations de Marc. On a aussi de Mammè une Apologie contre l'encyclique de Marc (mais non publiée par la *P.G.*) et un opuscule adressé à l'empereur de Trébizonde pour le gagner à l'union (*P.G.*, CLX, c. 205 s.).

[18] L. PETIT, *Joseph de Méthone*, dans *D.T.C.*, VIII, c. 1526-1529; M. MANNOUSAKAS, *Recherches sur la vie de Joseph Plousiadenos (J. de M.), 1429? - 1500*, dans *R.D.E.B*, 1959, p. 28-51, où l'on trouvera en outre de nombreux renseignements sur le schisme à Candie et la vie religieuse quotidienne en Crète. E. CANDAL, *La « Apologia » del Plosiadeno a favor del concilio de Florentia*, dans *Miscell. Georg Hofmann*, O.C., XXI, 1955, p. 36-57. On se méfiera par contre de M. JUGIE (*Theologia*, I, p. 87), qui envoie Plousiadenos à Florence à l'âge de 10 ans.

Ses oeuvres sont dans *P. G.*, CLIX : *Responsio, Dialogus.* — Il faut lui restituer l'*Expositio pro synodo florentino et defensio V capitum* (*P.G.*, CLIX, c. 1109), prêtée par erreur à Scholarios.

[19] *P.G.*, CLIX, c. 1031.

[20] C'est le chiffre donné par M. JUGIE, *Le schisme byzantin*, p. 268.

En 1443, il se tint même un synode des patriarches d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem, qui déclara abominable l'union de Florence [21].

Cette Hopposition épiscopale pouvait n'être qu'une fronde que l'empereur aurait pu facilement réduire. Il pouvait obtenir des ralliements, comme celui de Dosithée de Monembasie, en accordant des faveurs; il pouvait imposer le silence, comme il le fit pour Marc, ou la réclusion à laquelle il condamna dans son monastère Scholarios; il pouvait attendre que disparût la génération réfractaire et nommer des métropolistes favorables à l'union. Ses sentiments á cet égard n'étaient pas douteux, comme le montre le choix qu'il fit pour le siège de Constantinople de Métrophane, puis de Grégoire Mammè [22]. D'une façon générale pourtant il préféra, quoique soutenu à fond par la classe dirigeante, comme devait s'en plaindre Jean Eugénicos à Constantin XI, et contre les avis du pape, une politique de tergiversations. Il tarda donc à proclamer le décret d'union et donna l'impression qu'il se laissait intimider par la fronde épiscopale ou par l'effervescence populaire [23]. Ainsi s'explique aussi sans doute que le patriarche ait continué à porter, pour ne pas effaroucher les Byzantins, le titre de patriarche œcuménique, ce dont s'émut le pape [24].

AGITATION POPULAIRE

Le peuple en effet fit preuve d'une extraordinaire susceptibilité; il ne s'agit plus ici de discussions sur le *Filioque*, mais de passions et de haines. On calomnie tous ceux qui ont travaillé à l'union :

Pourquoi avez-vous signé? — C'est par la crainte des Francs. — Mais les Francs vous ont-ils mis à la torture? Vous ont-ils fouettés ou mis en prison? — Nullement. — Comment alors votre main a-t-elle signé? Coupez-la. Votre langue a-t-elle prononcé l'union? Arrachez-la [25].

[21] H. VAST, *op. cit.*, p. 133-134. N'est-ce pas ce concile que LABBE (IX, c. 1365) place en 1450 ? Parmi les dispositions de ce concile, on notera l'article 7 (H. VAST, *op. cit.*, p. 135) qui a une saveur palamite, ce qui révèle certains dessous doctrinaux de l'opposition à Rome. — On trouvera pareillement des allusions au palamisme, à cette date et dans cette perspective, dans le *Dialogue* de PLOUSIADENOS (*P.G.*, CLIX, c. 7).

[22] A quelle date faut-il placer l'élection de Mammè ? 1443 ? 1444 ? 1445 ? 1446 ? L. PETIT, dans *Patr. Or.*, XVII, p. 322-325, opte pour 1444.

[23] Sur l'attitude de Jean VIII : J. GILL, *op. cit.*, p. 402-403, notant que l'empereur n'a pas eu recours à l'autorité absolue qu'il avait en matière religieuse, et que ses atermoiements ont donné l'impression qu'il regrettait l'union. Eugène IV aurait voulu la publication immédiate du décret d'union dans l'Empire (*Epistolae*, n° 243); les réticences de Jean firent que le pape compta de moins en moins sur le basileus et de plus en plus sur son fils Constantin, qui lui succèdera.

Cette mauvaise humeur du pape à l'égard de l'empereur peut contribuer à expliquer une transformation dans l'iconographie florentine : au moment du concile, Jean est le héros qui sert de modèle à Piero della Francesca quand celui-ci veut représenter Constantin le Grand; quelques années plus tard il est devenu Pilate : C. MARINESCO, *Deux empereurs byzantins, Manuel II et Jean VIII Paléologue, vus par les artistes parisiens et italiens*, dans *Bull. des Antiq. de Fr.*, 1958, p. 38-40.

[24] *Épist.* n° 243. Cette lettre du 25 août 1440 est très importante pour savoir ce qui se disait à la Curie des affaires byzantines à cette date et les questions litigieuses que le pape charge un légat de résoudre.

[25] Cité par H. VAST, *op. cit.*, p. 116. Cf. DUCAS, XXXI, dans *P.G.*, CLIX, c. 1014 : « Nous avons vendu à prix d'argent notre foi; nous avons changé notre religion comme des impies; devenus azymites, nous avons livré le saint sacrifice. »

Ces accusations se portèrent surtout sur Bessarion, que l'on accusa d'avoir poussé à la signature pour devenir cardinal [26]. Ainsi une atmosphère de guerre civile règne-t-elle dans tout l'Empire. Là où les antiunionistes sont les plus forts, ils imposent l'abjuration.

Cette opposition, épiscopale ou populaire, fut surtout sensible il est vrai, dans les régions occupées par les Turcs. Les sultans y favorisaient délibérément le schisme, pour empêcher une alliance des Grecs et des Latins, et les patriarches y étaient davantage dans leur dépendance qu'ils n'avaient été dans celle de l'empereur [27]. L'exemple de la métropole de Serrès est à cet égard significatif. Le moine Macaire favorable à l'union y avait été désigné comme évêque; clercs et laïcs le chassèrent; quand il eut l'imprudence de revenir en son monastère, l'higoumène lui imposa la déclaration suivante :

Je crois en la sainte et consubstantielle Trinité, l'Esprit procédant du Père, mais non du Fils, comme l'enseigne l'Église des Latins. Je rejette le concile de Florence et tout ce qui s'y est fait, comme aussi l'ensemble des dogmes latins que rejette l'Église d'Orient [28].

PROCLAMATION DU DÉCRET D'UNION (1452)

En 1451, le patriarche Mammè dut s'enfuir de Constantinople et se réfugier à Rome, où il donna des nouvelles de la situation dans l'Empire. Nicolas V envoya comme légat Isidore de Kiev qui poussait à une attitude sans ambages. L'empereur Constantin XI se décida enfin à proclamer le décret d'union dans les églises de Constantinople où il fut accueilli dans l'agitation. Plutôt le turban que la tiare! La prise de la ville, l'année suivante, parut à tous les ennemis du nom latin un châtiment du ciel sur cette Église qui n'avait pas craint de s'unir à Rome [29].

ISIDORE DE KIEV EN RUSSIE [30]

A la même date à peu près l'Église romaine subissait un autre échec, encore plus grave puisqu'il ne s'agissait plus d'une vieille Église en train de s'effriter sous les coups des infidèles, mais d'une Église en pleine croissance et appelée à un rôle grandiose, l'Église russe, qui fut alors définitivement perdue pour le catholicisme.

[26] *Supra*, p. 548, 560.

[27] Oskar HALECKI, *Rome, Constantinople et Moscou au temps de l'union de Brest*, dans *1054-1954*, I, p. 441.

[28] V. LAURENT, *La métropole de Serrès contre le concile de Florence*, dans *R.D.E.B.*, XVII, 1959, p. 198. Sur l'attitude de divers monastères, Mont-Athos, Sinaï, Prodrôme, cf. H. VAST, *op. cit.*, p. 119.

[29] J. GILL, *op. cit.*, p. 369 s. Le dernier gouverneur de Byzance fut Démétrius Paléologue Metochite, qui avait travaillé à l'union des Églises : V. LAURENT, *Le dernier gouverneur byzantin de Constantinople, D.P.M.*, † *1453*, dans *R.D.E.B.*, XV, 1957, p. 196 s.

[30] *Epist.*, n° 202, 204, 259, 282. Cf. *D.T.C.*, XIV, *Russie*, c. 236 s., où l'on trouvera des indications sur l'influence encore exercée en Russie par Constantinople au début du XV^e^ siècle : souvent le métropolite de Kiev est un Grec alternant avec un Russe; Isidore fut choisi de préférence à Jonas, un Russe candidat de Basile l'Aveugle, parce qu'il était partisan de l'union; lorsqu'il fut jeté en prison, Basile mit Jonas à sa place (c. 242-244); — et P. PIERLING, *La Russie et le Saint-Siège*, I, Paris, 1896, sur les Russes à Florence. Cf. aussi Michael CHERNIAVSKY, *The Reception of the Council of Florence in Moscow*, dans *Church Hist.*, XXIV, 1955, p. 347-359.

Isidore de Kiev avait été bien accueilli à son retour de Florence dans sa province, et l'union fut acceptée sans difficulté dans la Russie soumise à la Pologne et à la Lithuanie. Il en fut tout autrement en Moscovie lorsqu'il vint en 1441 remettre à Basile une lettre du pape. Au cours du service d'action de grâces à l'église cathédrale de l'Assomption, il nomma le pape aux diptyques et fit lire à l'ambon la bulle d'union. Le prince le jeta en prison et rallia sans difficulté le clergé hésitant. Désormais Isidore n'est plus qu'un « loup ravisseur »; il parvint à s'enfuir à Rome.

Le synode de Moscou de 1448 rompit avec Constantinople, coupable d'avoir renoué avec Rome; Moscou se sentait donc la responsabilité de l'orthodoxie. La victoire des Turcs en 1453 acheva de rendre libre la place de représentant authentique de l'orthodoxie; puisque la seconde Rome est déchue, Moscou deviendra la troisième.

Or c'était l'époque où se déplaçait le centre de gravité de la Russie. A la Russie primitive, encore placée sous des influences latines, se substitue une Russie nouvelle, celle du bassin de la Volga, pure de toute tradition romaine et où les métropolitains de Kiev transférèrent en effet bientôt leur siège. Isidore l'avait vu puisqu'il proposa au Saint-Siège dès 1458 une division de la vieille province de Kiev en deux. Une occasion avait été manquée, en faisant accepter l'union de Florence, de se subroger à Byzance dans toute la Russie [31].

[31] O. HALECKI, *op. cit.;* cf. ID., *Sacrum Poloniae millenium*, Rome, 1958, p. 443 s. Sur l'importance, pour l'histoire religieuse de la Russie, de la date de 1453, cf. R. R. BETTS, *op. cit.*, p. 23 s. Une dernière chance fut encore donnée au catholicisme en Russie avec le mariage d'Ivan III et de Sophie Paléologue, nièce de Constantin XI, et qui était catholique.

CHAPITRE IV

PÈLERINAGES EN TERRE SAINTE CROISADES ET MISSIONS [1]

§ 1. — Les pèlerinages en Terre sainte [2].

L'institution du pèlerinage en Terre sainte est une des plus anciennes de l'Église d'Occident; les croisades, loin de nuire à ces pèlerinages, ne firent que les intensifier dans la mesure où elles leur constituèrent une publicité.

HOSPICES ET CONFESSEURS

Plusieurs textes de notre époque mentionnent des groupes de pèlerins, par exemple, en 1437, des Portugais qui s'embarquent à Venise [3]. Cela supposait tout un service organisé, y compris des passeports [4]. La charité chrétienne pourvut à ce qu'en Terre sainte des hospices pussent accueillir ces pèlerins; il continue à s'en fonder : ainsi en 1375. A cette date, Sophie Philippi de Archangelis, qui avait déjà obtenu des bulles, est signalée à son évêque; l'hospice est placé sous l'autorité d'un recteur qui sera aidé de douze « dévotes personnes » venues se mettre « au service de Dieu en la personne des pauvres ». L'hospice devait être établi au lieu de la « Dormition », là « d'où la bienheureuse Vierge partit vers le ciel », texte important pour la dévotion à l'Assomption [5].

[1] Il n'y a pas d'ouvrage étudiant en une vue d'ensemble ces diverses activités religieuses; dans les manuels, l'étude de cette période est habituellement sacrifiée. La bibliographie devra donc être donnée séparément pour chaque § de ce chapitre.

[2] Seul travail d'ensemble : H. F. M. PRESCOTT, *Le voyage de Jérusalem au XV^e siècle*, coll. *Clefs de l'aventure*, XXXIV, Paris, 1959, présentant un certain nombre de pèlerins, comme Margery Kempe. Nous reprenons dans ce § quelques-unes des vues d'ensemble que nous avons indiquées dans les petits articles de vulgarisation d'*Eleona* (avril 1960, p. 7-13; — juillet 1961, p. 5-12; — avril 1962, p. 6-12) : *Deux guides de Terre sainte; Terre sainte et chemin de croix; Le pèlerinage intérieur au XV^e siècle.* — Pour suivre sur la carte les pèlerins, on se reportera à J. PRAWER et M. BENVENISTI, *Carte hist. de la Terre sainte à l'époque des croisades* (dont les tables sont en hébreu) s. d

[3] Cet exemple est donné par A. D. de SOUSA - COSTA dans *Itinerarium*, V, 1959, document 23. Il existe divers travaux pour les différentes nationalités : Reinhold ROEHRICHT, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heilig. Lande*, 2^e édit., Innsbruck, 1900 (commence en 1300). — Lucie L. G. POLAK, *French Pilgrims to Jerusalem in the XVth. Cent.*, Londres, 1954. — Pour l'Italie, cf. Natalino SAPEGNO, *Il trecento*, dans *St. letter. d'Italia*, Milan, 1948, p. 585. — Pour l'Espagne, un jeu liturgique de saint Christophe se termine par une invitation à la quête pour les pèlerins de Jérusalem : Henri MÉRIMÉE, *L'art dramatique à Valencia depuis les origines jusqu'au commencement du XVII^e siècle*, dans *Bibl. Mérid.*, II^e s., XVI, Toulouse, 1913, p. 38. — *Itinéraires russes en Occident*, trad. pour la Soc. de l'Orient latin, par Mme DE KHITROVO, I, 1, Genève, 1889, VIII : *Vie et pèlerinage du diacre Zozime, 1419-1421.*

[4] Exemples dans J. J. JUSSERAND, *Les Anglais au Moyen Age, La vie nomade et les routes d'Angleterre au XIV^e siècle*, Paris, 1884, p. 237-238.

[5] C. EUBEL, *Die Erwerbung der Dormition B.M.V. im XIV. Jt.*, dans *Röm. Quartalschr.*, XV, 1901, p. 183-188.

Pour que les pèlerins profitassent spirituellement de leur pèlerinage, des prêtres étaient nécessaires à Jérusalem. Sans doute y avait-il là-bas comme de fondation les Frères mineurs, qui ont été à l'époque les grands propagandistes de tout ce qui se rattache à la Terre sainte, et ont notamment répandu en Occident des mémoriaux rappelant les Lieux saints [6]; mais le pape ne voulait évidemment pas leur laisser un monopole et tenait absolument à la liberté des confessions. Aussi la même année demanda-t-il à Sienne

quatre prêtres non curés, même si l'un d'entre eux ou plusieurs appartiennent à quelque ordre religieux, pour administrer les sacrements de l'Église aux pèlerins qui se rendront aux deux hospices qui doivent être là-bas fondés [7].

RÉCITS DE VOYAGE Plusieurs de ces multiples pèlerins qui se rendent à Jérusalem ont laissé des récits de voyage [8]. Leurs cas sont différents : certains font, en même temps qu'un pèlerinage, un voyage d'études, par exemple Gilbert de Lannoy chargé par Philippe le Bon d'aller étudier sur place les possibilités d'une croisade [9]. Margery Kempe, femme d'un bourgeois de Lynn, a couru les pèlerinages anglais en attendant de fatiguer les compagnons de son voyage en Terre sainte par ses conversations inlassablement édifiantes. Le seigneur de Caumont [10] se fait armer chevalier au Saint-Sépulcre; il est donc le type des hommes qui croient encore à l'épopée chrétienne. Le sire d'Anglure [11] est représentatif de son temps par sa curiosité pour les objets miraculeux et son goût de recueillir toutes les traditions, en même temps qu'il est précieux par les renseignements qu'il fournit sur les détails de l'organisation du pèlerinage, par exemple en nous apprenant qu'on allait de Jérusalem à Bethléem à âne, ou en nous renseignant sur l'hôpital de Rhodes.

[6] Leonhard LEMMENS, *Die Franziskaner im Heil. Lande*, I, *Die Franzisk. auf dem Sion 1335-1512*, dans *Franzisk. Studien*, IV, 2e édit., Münster i. Westf., 1925; G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano*, V, *1347-1400*, Quaracchi, 1927. — A vrai dire, ces mémoriaux franciscains ne semblent pas antérieurs à 1491 : cf. Herbert THURSTON, *Étude hist. sur le chemin de la croix*, Paris, 1907, p. 95, n. 3; il n'en reste pas moins que ce sont les franciscains qui ont surtout donné des descriptions de Jérusalem : *ibid.*, p. 144 s. — Nicolas IORGA, *Philippe de Mézières (1327-1405) et la croisade au XIVe siècle*, *Bibl. École d. H.-É., Sc. ph. et hist.*, CX, Paris, 1896, p. 29 pense que ces récits et descriptions ont pu déterminer la vocation de ce croisé mystique que fut Philippe.

[7] C. EUBEL, *op. cit.*, p. 188.

[8] Énumération dans H.F.M. PRESCOTT, *op. cit.*, p. 16-27.

[9] Édit. Ch. POTVIN, Louvain, 1878. Cf. sur ce personnage et le contexte diplomatique de ses pèlerinages : J. TOUSSAINT, *Les relations diplomatiques de Philippe le Bon avec le concile de Bâle*, Louvain, 1942, p. 24.

[10] Jeanne VIELLIARD, en *Appendice* au *Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, 2e édit., Mâcon, 1950, p. 132. Le même seigneur de Caumont, qui fit le pèlerinage de Jérusalem en 1418 ou 1419, avait fait celui de Saint-Jacques en 1417. Les deux pèlerinages s'appellent, puisque saint Jacques était apôtre; on les commuait parfois l'un en l'autre : Luis VASQUEZ DE PARGA, José M. LACARRA, Juan URIA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, I, Madrid, 1948, p. 160.

[11] *Le saint voyage de Jérusalem*, édit. Albert PAUPHILET *(Jeux et sapience du M. A.)*, Paris, 1941, p. 375-444. — On trouvera une bibliographie des récits de voyage en Terre sainte dans Th. KAEPPELI et P. BENOÎT, dans *Rev. biblique*, LXII, 1955, p. 516, signalant des textes de 1384, 1394, 1395, sans parler des textes antérieurs.

LES « ITINÉRAIRES » [12] Pour guider les pèlerins, il y avait longtemps qu'on avait composé de véritables « guides ». La preuve de l'intérêt porté au pèlerinage de Terre sainte à notre époque est qu'on donne de nouvelles éditions de ces guides et qu'il s'en ajoute d'autres. Le succès de librairie était tellement assuré qu'il se trouvait des écrivains pour décrire la Terre sainte sans y avoir été, par exemple l'auteur du *Libellus de locis ultramarinis*, Pierre de Pennis [13]. Certains de ces guides sont du format d'un livre de poche pour pouvoir être emportés aisément, et la consultation en est rendue facile par des tables. Comme les autres représentants de ce genre littéraire maintenant bien constitué, ces guides sont divisés en plusieurs parties, de façon à donner les renseignements les plus divers : histoire du pays, description géographique, problèmes doctrinaux où le lecteur est renseigné sur les Juifs et les Grecs qu'il rencontrera, lexique de termes bibliques, notes hagiographiques et liturgiques sur le pèlerinage; mais surtout manuel de prières qui nous renseigne sur les exercices religieux des pèlerins [14].

Le pèlerinage était tout entier centré sur la passion et la résurrection du Christ [15]. Seules les prières qui s'y rapportaient bénéficiaient d'une indulgence plénière, qui était indiquée dans les manuels par le signe +. L'exercice essentiel en était la nuit passée dans l'église du Saint-Sépulcre, où le pèlerin allait de souvenir en souvenir, guidé par les franciscains gardiens des Lieux saints. On va de « station » en station, chacune commémorant un épisode particulier de la Passion, devant les souvenirs et monuments qu'on croyait en avoir conservés, la Vraie Croix, la colonne de la flagellation, devant laquelle par exemple :

Antienne : Pilate fit arrêter Jésus qui fut attaché à une colonne et sévèrement flagellé.

Verset : Vraiment il a porté nos peines. — *Répons :* Et s'est chargé de nos souffrances.

Oraison : Sois-nous présent, Christ Sauveur, par le supplice de ta flagellation et par ton sang précieux qui perle et qui jaillit pour que tu détruises tous nos péchés, nous accordes ta grâce, nous protèges de tout péril et de toute adversité et nous conduises aux joies de la vie éternelle.

[12] R. ROEHRICHT, *Biblioteca geographica Palestinae*, *Chronologisches Verzeichnis der auf heil. Land bezüglichen Literatur, von 333 bis 1878*, Berlin, 1890, contient une liste de *Descriptiones terrae-s.*; Titus TOBLER et Auguste MOLINIER, *Itinera hierosolymitana et descriptiones terrae-s.*, 2 vol., Genève, 1877-1880, mentionne notamment la description de Paloner vers 1422. La plupart de ces guides semblent provenir du couvent franciscain de Sion à Jérusalem. Pour une époque légèrement postérieure, cf. J. J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 241-244, sur le guide de William Wey, conçu de façon pratique et contenant donc une foule de renseignements sur la façon dont les pèlerinages se déroulaient effectivement.

[13] Ch. KOHLER, *Le « Libellus de locis ultramarinis » de Pierre de Pennis*, dans *Mélanges pour servir à l'histoire de l'Orient latin*, II, 1906, p. 404-474.

[14] Régine PERNOUD, *Un guide du pèlerin de Terre sainte au XVe siècle*, dans *Cah. d'hist. et de bibliogr.*, I, Mantes, 1940, p. 5 s. Le manuscrit est de très petit format : 125/90 mm., mais il a 398 folios.

[15] La chose ne va pas autant de soi qu'on le supposerait d'abord. Certains pèlerins de jadis faisaient autant de place à l'Ancien Testament qu'au Nouveau. De même, certains guides font plus ou moins de place, selon les époques, aux souvenirs de la *vita apostolica* et donc des apôtres (Pentecôte, Paul à Damas, etc.).

PÈLERINAGE ET CONVERSION

Au cours de cette procession nocturne, il ne pouvait être question, en raison de la topographie de l'église du Saint-Sépulcre, de respecter l'ordre historique des événements de la Passion. C'est plus tard seulement qu'on fera faire aux pèlerins le chemin de la croix à travers Jérusalem. Pour l'instant la méditation de la Passion est moins historique que liturgique, et vise moins peut-être à l'émotion qu'à la conversion ou en tout cas à la réconciliation. Le pèlerin est souvent un grand pécheur venu là pour s'acquitter de sa pénitence sacramentelle [16].

On peut se faire une idée de ce qu'on entendait alors par conversion, non seulement par ces livres du pèlerin, mais par des « livres du maître » comme deux « itinéraires » espagnols, qui contiennent en effet, en même temps que les formules de prières déjà mentionnées, des sermons, un traité de la confession et divers opuscules [17]. Ces traités sont d'origine franciscaine. L'influence franciscaine est en effet partout présente en ce pèlerinage. Avant de penser au Dieu de majesté et d'attendre le retour du Christ en gloire, on recherche les traces du Fils de Marie, mais aussi on vise à la conversion des « pénitents » et à ce que cette conversion soit aussi intérieure que possible. On ne va pas à Jérusalem pour contempler, mais pour se convertir; le mouvement des pèlerinages en Terre sainte fut alors un « mouvement de pénitence ».

LES INDULGENCES [18]

A pareil pénitent l'indulgence est comme de droit acquise : il en remplit à merveille toutes les conditions théoriques; il prend son péché au sérieux jusqu'à vouloir en pâtir au long d'un pèlerinage singulièrement difficile et même dangereux; il se rend présent à la passion du Sauveur; il communie à l'autel même du Calvaire; il revient avec une palme qui ressemble à celle des saints sur les fresques; comment ne pas l'assurer de son salut?

L'Église pourtant hésitait encore dans cette voie, de peur, en donnant une indulgence plénière au pèlerin, de le décourager de partir pour la croisade et d'affaiblir ainsi le recrutement des armées de guerre sainte. Qu'à cela ne tienne; de bonnes âmes imaginèrent de fausses bulles, attribuées habituellement au pape Silvestre et mises ainsi en relations avec la conversion de Constantin, qui, au moment même où l'on critique de plus en plus sa donation de tout l'Occident à l'Église de Rome, fait figure de héros de la foi personnelle. Le personnage va donc s'intériorisant; pour le pèlerin de notre temps, on dirait qu'il n'est plus occupé que de la Vraie Croix.

[16] On trouve de même dans le *Paradiso degli Alberti* le voeu de visiter le Saint-Sépulcre si l'on est guéri : cité dans *La letteratura italiana*, (*Storia e Testi*, XIV, Milan, 1955), p. 968. Cf. p. 963, 967, 970 sur l'idée qu'on se fait alors du pèlerin.

[17] M. DE CASTRO, *Dos itinerarios de Tierra santa de los siglos XIV y XV*, dans *Hisp. sacra*, X, 1957, p. 13-44 et 443-486. C'est cette étude que j'ai présentée dans *Eleona*, avril 1960.

[18] Outre l'article de M. de Castro, H. THURSTON, *op. cit.*, p. 272-273, donnant le tableau des indulgences signalées par divers pèlerins de ce temps; on y voit très nettement la formation du chemin de croix. Cf. *infra*, p. 760.

A côté des indulgences plénières, apparaissent multiples les indulgences secondaires, qui se gagnent dans les autres lieux de pèlerinage au cours de circuits décrits par nos guides. Ces circuits, au contraire de certains des siècles passés, n'ont d'ailleurs rien de touristique : on ne signale que les sanctuaires à visiter et les indulgences qui y sont proposées; à cet égard il s'agit d'une religion sérieuse. occupée du seul salut et en laquelle les saints, à titre exceptionnel en cette fin du Moyen Age, ne tiennent qu'une place très secondaire. Ces pèlerinages sont donc un témoin de l'évangélisme de ce temps.

§ 2. — L'idée de croisade et les expéditions en Proche-Orient [1].

On ne s'écarte pas des pèlerinages en Terre sainte en parlant d'une certaine conception de l'idée de croisade, dans la mesure où elle ramène sans cesse aux mêmes thèmes : l'imitation du Christ; sa passion et la compassion du chrétien, le prix infini de la Terre sainte comme lieu de séjour du Dieu-homme. Mais il faut ajouter aussitôt qu'à ces thèmes, d'ailleurs sans aucune originalité, se mêlent des conceptions venues d'autres mondes.

LA CONCEPTION MYSTIQUE DE LA CROISADE

Cette conception à la fin du XIVe siècle est représentée essentiellement par Philippe de Mézières. Quoi qu'il en soit de certaines accointances de ce personnage avec les milieux politiques, et d'abord avec les ambitions de Pierre de Lusignan, son idéal de croisade reste fidèle à une tradition spirituelle depuis longtemps fixée, et qui accorde une place presque exclusive aux motivations proprement religieuses et même mystiques.

Philippe a lui-même donné une définition de la croisade vers 1389-1390 [2] :

> Les princes et les peuples chrétiens soient donc régénérés pour la paix et une mutuelle charité; qu'ils s'animent plus dévotement à la divine guerre sainte, et que, finalement, la Terre sainte soit heureusement arraché aux mains des Agarènes par la seule vertu de la sainte croix.

[1] Il n'y a pas d'étude d'ensemble sur l'idée de croisade à cette époque; le livre de Friedrich-Wilhelm WENTZLAFF - EGGEBERT, *Kreuzzungsdichtung des M. A.*, Berlin, 1960, se terminant avant 1378. Cependant, en raison de l'importance du personnage, il faut penser ici à Philippe de Mézières : Nicolas IORGA, *Philippe de Mézières et la croisade au XIVe s.*, *Bibl. École H.-Études*, Paris, 1896. La carrière de Philippe commence bien avant 1378, mais il semble que les idées de l'homme n'aient pas évolué, du moins sur ces questions. Au point de vue qui nous intéresse, Philippe est l'auteur de deux principaux ouvrages : 1° une *Vita* de Pierre Thomas qui nous fait connaître ses idées sur la croisade : Joan. SMET, *The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières*, édit. *from hitherto unpublished Ms.*, dans *Textus et Studia Hist. Carmelit.*, II, Rome, 1954; 2° le *Songe du vieil pèlerin*, immense encyclopédie où Philippe a révélé une connaissance extraordinairement complète de son temps; depuis Alice GUILLEMAIN, *Le songe du viel pèlerin de Ph. de M., étude et édition*, dans *Posit. de thèses de l'École des Chartes*, 1954, un résumé de cet ouvrage fleuve, en attendant l'édit. de COOPLAND, a été donné par Dora M. BELL, *Étude sur le Songe du vieil pèlerin de Ph. de M.* (..) *d'ap. le Ms. fr. B. N.* 22. 542, *Document hist. et moral du règne de Charles VI*, Genève, 1955, (Cf. A. BOSSUAT, *Manuel bibliographique de la littérature franç. au M. A.*, n° 8025).

[2] Dans son *Oratio tragedica*, citée par N. IORGA, *op. cit.*, p. 32; cf. *ibid.*, p. 72, n. 1.

Cette sainte Croix exerce donc une vertu comme sacramentelle; mais Philippe évoque aussi l'injure subie par le Christ et que les chrétiens doivent laver. Pareille vengeance demande des âmes pures : le croisé doit être chaste. Philippe connaît trop bien l'histoire des ordres militaires pour les recommander; mais il rêve d'un ordre nouveau qui accueillerait les hommes mariés, ponrvu qu'ils vivent dans la chasteté conjugale, dont Philippe a travaillé à restaurer les exigences avec celles du mariage chrétien [3]. A tous ces thèmes, Philippe ajoute celui de la mission : la croisade sera prédication, baptême des infidèles, retour des schismatiques à l'unité, multiplication des églises et de l'Église, en même temps que lutte contre les ennemis de la foi [4].

CROISADE ET HISTOIRE

Cette conception ae Philippe était très traditionnelle; c'est aussi que depuis longtemps étaient bien connus les textes qui racontaient l'histoire des croisades, et surtout de la première qui apparaissait comme une norme : tel manuscrit du XV^e^ siècle présente Pierre l'Ermite devant Urbain II [5]; le théologien Ebendorfer écrit une *Historia Ierosolomitana* qui exprime cet idéal de croisade [6].

LA CROISADE CHEVALERESQUE

A la conception mystique de la croisade était lié depuis toujours l'idéal chevaleresque, nourri à l'occasion des souvenirs d'épopée que la réédition des chansons de geste entretient. Le représentant par excellence de cet état d'esprit à notre époque est Philippe le Bon, que son mariage avec Isabelle de Portugal, sœur d'Henri le Navigateur et du croisé dom Pedro, entretient dans ce monde éthique [7]. Philippe a pour confident et exécutant ce Gilbert de Lannoy qu'on a pu dire un « croisé de profession » et dont nous savons

[3] N. IORGA, *op. cit.*, p. 29. Cf. *infra*, p. 740. On ne peut s'empêcher de penser à Perceval, encore à la mode à la fin du XIV^e^ siècle.

[4] Mézières a développé ces idées dans sa *Vita* du bienheureux Pierre Thomas : *Acta sanctorum*, janvier, III, p. 611-638.

[5] Cité par Paul LACROIX, *La vie militaire et religieuse au Moyen Age*, 2^e^ édit., Paris, 1873, p. 117. Au festin offert à Charles IV par Charles V en 1378, un entremets représentait la nef de Godefroy de Bouillon; c'était le jour de la fête de l'Épiphanie, dont le sens missionnaire est bien connu : Louis BRÉHIER, *L'Église et l'Orient au Moyen Age*, 5^e^ édit., Paris, 1928, p. 307.

[6] A. LHOTTSKY, *Thomas Ebendorfer ein österr. Geschichtsschreiber, Theologe u. Diplomat des XV. Jts.*, dans *Schrift. d. Mon. Cerm. hist.*, XV, Stuttgart, 1957.

[7] Constantin MARINESCO, *Philippe le Bon et la croisade*, I, *1419-1453*, *Actes VI^e^ Congr. i. Etud. byz.*, Paris, 1951, p. 148 s. Sur Henri le Navigateur et le milieu portugais, cf. *infra*, p. 594 s. Sur les donations de Philippe le Bon en Terre sainte (hospice de Ramleh, etc.), L. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 327. — Cet esprit de croisade peut expliquer qu'un des seuls *sermones* prononcés au concile de Florence qui nous soient parvenus se trouve être de l'abbé de Clairvaux, ambassadeur du duc de Bourgogne invitant Grecs et Latins réconciliés à marcher contre les Turcs : *Concilium Florentinum*, III, 2, *Fragmenta, diaria privata, sermones*, p. 69-70; on trouvera *ibid.*, p. 81, l'*Informatio Beltrami... contra infideles*, très intéressante pour savoir ce qu'on se disait et ce qu'on savait du Proche-Orient à Florence. — Mais le texte littéraire est *Le petit Jehan de Saintré*, LV-LXIII, qui fournit multitude de renseignements sur l'esprit des croisés et les usages du temps.

déjà les voyages diplomatiques et religieux en Proche-Orient [8]. Philippe y ajoute des réminiscences littéraires : il évoque, sans parler de Charlemagne et de Godefroy de Bouillon ou des Machabées, le siège de Troie et Jason à la conquête de la toison d'or [9].

CROISADE ET LITTÉRATURE

C'est que cette époque est une époque romantique : le monde anglais, qui a été à cet égard spécialement étudié [10], est le monde « romantique d'Édouard III » que Richard II ne fait que continuer : tournois où triomphent les dames, fêtes costumées, souvenirs littéraires comme celui de Phoebus au firmament de la princesse Blanche, quand elle préside le tournoi en l'honneur de Paléologue; monde de fiction, où tout naturellement la croisade trouve sa place comme entreprise exotique et exaltante [11].

CROISADE ET FÉODALITÉ

Toujours en continuité avec le passé, la croisade apparaît comme un service féodal : quoi qu'il en soit des convictions du seigneur qui en fait vœu, le vassal n'a qu'à suivre : il y a ainsi d'innombrables croisés malgré eux ou plutôt engagés dans ce *passagium* par simple « fidélité » [12]. C'est aussi qu'à cette époque, aux tenants du moins de l'ancien régime, l'engagement féodal apparaît comme absolument contraignant : Philippe de Mézières excuse le vassal qui participe à une guerre injuste, s'il le fait par *obsequium* envers son seigneur [13].

C'est dans cette perspective qu'Alphonse d'Aragon se proclame « empereur de la république chrétienne » [14] : la hiérarchie féodale a besoin d'un prince à son faîte. Alphonse n'a pas l'esprit de croisade au sens de Philippe le Bon par exemple; peu importe puisque ce qui compte ici, c'est une compétence plus que la foi.

[8] *Supra*, p. 574; DE BERTRANDON DE LA BROCQUIÈRE, *Le voyage d'outremer (1432-1433)*, a été édité par Charles SCHÉFER, dans *Recueil de voyages et de documents*, XII, Paris, 1892.

[9] C. MARINESCO, *op. cit.*, p. 160-161. L'entrée tardive des *Machabées* dans la littérature de croisade peut s'expliquer par le fait que ces livres furent longtemps considérés comme deutéro-canoniques; ils le sont encore par Nicolas de Lyre : C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au M. A.*, dans *Biblioth. thom.*, XXVI, Paris, 1944, p. 152-153.

[10] Dietrich SANDBERGER, *Studien über d. Rittertum in England, vornehmlich währ. d. XIV. Jt.*, dans *Hist. St.*, CCCX, Berlin, 1937, notamment p. 44 s. Il y aurait bien entendu des choses analogues à dire de la France de Froissart et des chansons de geste, indéfiniment recopiées et renouvelées; *Florent et Octavien* raconte le voyage de l'impératrice à Jérusalem, une invasion sarrasine en Bretagne, l'adoubement de Florent, l'intervention de saint Georges pour faire gagner la bataille : Robert BOSSUAT, *Florent et Octavien, chanson de geste du XIV^e^ siècle*, dans *Romania*, LXXIII, 1952, p. 291 s.; pour les chansons de geste en Catalogne, parmi lesquelles *Godefroy de Bouillon* : Amédée PAGÈS, *La poésie française en Catalogne du XIII^e^ siècle à la fin du XV^e^*, dans *Bibl. mérid.*, I^re^ s., XXIII, Toulouse, 1936, p. 31 s. Le *Roman de Girart de Roussillon* fut traduit en français pour Philippe le Bon en 1447. Sur la littérature épique des Chevaliers teutoniques, cf. *infra*, p. 584, n. 35.

[11] D. SANDBERGER, *op. cit.*, p. 70-74; sur l'idée de croisade à cette cour, *ibid.*, p. 224-240.

[12] Exemples dans C. MARINESCO, *op. cit.*, II, *1453-1467*, p. 2.

[13] Cité par N. IORGA, *op. cit.*, p. 65.

[14] C. MARINESCO, II, p. 8.

CROISADE ET POLITIQUE

Les intérêts les plus sordides étaient en tout cas mêlés de façon étroite avec ceux de la foi. Le pape lui-même en tirait parti pour sa propagande : pour engager Venise à participer à ces expéditions, Urbain V lui avait fait valoir des considérations politiques [15]. Pierre de Chypre, pourtant le disciple par excellence de Mézières, quand il conclut un traité avec l'Égypte, y spécifie des garanties pour les pèlerins qui seront exempts du « trevage » s'ils sont munis de ses lettres de recommandation, moyen d'exercer un protectorat sur la Terre sainte puisqu'il a le titre de roi de Jérusalem. Il y ajoute pêle-mêle la concession d'une douane et l'envoi à Famagouste de la colonne de la flagellation [16] : tel était le nouveau Joas qui devait s'asseoir sur le trône de David, selon la promesse messianique que rappelait Mézières à Urbain V en 1372.

Engagés dans les rivalités politiques du Proche-Orient et des intrigues de toutes sortes, les représentants de l'idéal chrétien, eux-mêmes, trouvaient des accommodements avec la mystique de la croisade : les Hospitaliers par exemple traitaient avec les Turcs. Quant aux Génois de Péra, on racontait qu'ils ne donnaient pas asile aux esclaves chrétiens qui se réfugiaient chez eux [17].

CROISADE ET « PLENITUDO »

Parmi ces tendances diverses, le pape s'efforce de maintenir la vieille conception canonique, qui fait de la croisade non pas tellement un mouvement d'enthousiasme chrétien qu'une institution liée à tout le « Papalsystem ». Gardiens de la tradition et ne se mettant pas en peine de la renouveler en ce domaine, les papes successifs ne cessent de rappeler les droits des chrétiens sur la terre du Christ et de faire appel aux volontaires pour organiser un nouveau *passagium*. Ce mot est courant depuis longtemps déjà : a-t-il gardé sa puissance d'évocation et suggère-t-il encore la pâque? Il est difficile de le dire; on croirait plutôt qu'il a perdu alors toute signification mystique [18]. Parler de croisade à la fin du XIVe siècle c'est évoquer Despenser [19]

[15] N. IORGA, *op. cit.*, p. 170.

[16] *Ibid.*, p. 356; Cf. p. 376, 401. On trouverait pareil bric-à-brac dans de nombreux textes de l'époque, parfois plus piquants encore : l'infant d'Aragon demande à un pèlerin de lui rapporter de Terre sainte une corne de licorne contre les sortilèges, un crocodile empaillé, des reliques, des faucons sacrés pour la chasse : J. VIELLIARD, *Pèlerins d'Espagne à la fin du M. A.*, *Homenatge a Antoni Rubio y Lluch*, dans *Miscellania d'estudis literaris, historics i linguistics*, Barcelone, 1936, p. 265-300. Le pape a parfois donné l'exemple de ces accommodements en autorisant à commercer avec les infidèles : on en trouvera des exemples dans W. HEYD, *Hist. du commerce du Levant au M. A.*, trad. FURCY-RAYNAUD, II, Paris, 1885.

[17] Quoi qu'il en soit de ces on-dit, le pape, en subventionnant la fondation d'un couvent franciscain à Constantinople, spécifie qu'il devra héberger les esclaves chrétiens en fuite : *Concil. Florent.*, *Epist.*, n° 284 (p. 108 du fasc. III).

[18] A l'époque où nous commençons cette histoire, le mot *passagium* est absolument courant pour désigner la croisade. On le trouve chez Machaut, Philippe de Mézières, la *Chronique martinienne*, Froissart, les bulles pontificales, etc.

[19] Sur la croisade de Despenser, cf. *supra*, p. 40. Le sermon d'un carme de 1386 en Angleterre s'est efforcé de légitimer la croisade en Espagne avec des arguments qui en disent long sur cette dégradation de la croisade mystique en politique : ceux qui disent les Espagnols aussi bons chrétiens que les Anglais oublient qu'on n'est sauvé que dans l'Église *romaine;* la foi qui

et Jean XXIII, qui acheva de pervertir le *passagium* en en faisant une entreprise de domination et d'ambition politique [20].

Il reste à l'honneur du pape d'avoir gardé alors le sens de certains intérêts communs à tous les peuples chrétiens, et d'avoir vu, mieux que d'autres princes, le péril turc. Dans cette perspective, la croisade apparaît comme une expédition défensive et non comme une guerre de conquête. Il n'est question que de « libérer » la Terre sainte injustement occupée par les « ennemis de la Croix », que cette désignation dénonce comme les agresseurs et qui sont en même temps des « barbares » en face de la civilisation qu'incarnent les croisés et en tout cas leur mère l'Église [21]. Dans quelle mesure ce programme fut-il alors réalisé?

LES CROISADES DE LA FIN DU XIVe SIÈCLE [22]

La croisade n'avait en fait jamais cessé ; des renforts continuaient à partir pour défendre les dernières positions chrétiennes en Orient. Souvent il est difficile de démêler les sentiments de ces combattants, chez lesquels le désir du pillage et celui de l'aventure rejoignent une dévotion sincère. Quelle fut la part du sentiment religieux dans les bandes qui partent en Morée se mettre à la solde des petits princes chrétiens [23]?

Il faut en tout cas faire une grande place à la croisade d'Alexandrie qui réveilla les consciences et renouvela l'attention, peut-être parce qu'Urbain V annonça bruyamment la victoire, parce qu'un poète estimable Machaut en fit le récit, parce qu'un saint, le bienheureux Pierre Thomas, y fut légat du pape [24].

Toujours est-il que plusieurs expéditions vont se succéder, qui portent de façon plus ou moins justifiée le nom de croisade. En 1375, Grégoire XI fait un projet, attirant l'attention des diverses provinces des Hospitaliers,

n'agit point, est-ce une foi sincère? Il faut agir pour sa foi en combattant les ennemis de Dieu jusqu'à leur mort, comme l'exige le *Deutéronome;* s'il faut pardonner ses offenses personnelles il faut venger celles de l'Église; le salaire des routiers recrutés par Lancastre est indispensable à la conversion des Espagnols et à la réforme de l'Église; il est bon que cet argent soit obtenu en distribuant des indulgences : *Append.* à *Fascic. zizan.*, édit. SHIRLEY, citée *infra*, p. 943.

[20] *Infra*, p. 1003.

[21] Cette conception est définie, au moment où commence notre travail, dans un texte publié par A. THEINER, n° 410 (1366). Sur ce caractère défensif de la croisade : Robert DELACHENAL, *Hist. de Charles V*, III, Paris, 1916, chap. XII, § 1. C'est la même conception qui s'exprime aux prières du prône à Provins : « Priez pour la sainte Terre d'outremer et de Constantinople; que Dieu la rende à la crestienté. »

[22] S'il n'y a pas de livre sur l'idée de croisade à la fin du Moyen Age, il existe au contraire nombre de bons travaux sur les croisades elles-mêmes : L. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 307-322; A. A. VASILIEV, *Hist. de l'empire byzantin*, II, Paris, 1932, p. 305-336; René GROUSSET, *L'empire du Levant, Hist. de la question d'Orient*, Paris, 1949, p. 614-630; Steven RUNCIMAN, *A hist. of Crusades*, III, *The Kingdom of Acre a. the Later Crusades*, Cambridge, 1955, p. 455-465; mais surtout Aziz Suryal ATIYA, *The Crusade in the Later M. A.*, Londres, 1938, beaucoup plus développé. On y ajoutera : N. IORGA, *Notes et extraits pour servir à l'hist. des croisades au XVe siècle*, 3 vol., Paris, 1889-1902.

[23] Sur ces bandes, N. IORGA, *Philippe de M.*, p. 31.

[24] Sur Pierre Thomas, cf. *supra*, p. 578; *La prise d'Alexandrie* de MACHAUT a été éditée par L. DE MAS-LATRIE, *Soc. de l'Orient latin*, Paris, 1887.

en mésintelligence les unes avec les autres, sur la nécessité urgente de défendre la foi, au moment où l'Islam vient de conquérir ou de vaincre Arménie, Roumélie, Serbie, Bulgarie. Le départ de cinq cents frères est prévu pour le printemps 1377; il n'aura jamais lieu [25].

En 1390, à l'instigation de Gênes, dont les motifs n'étaient pas uniquement religieux, Louis II de Bourbon entreprit une croisade contre Al Mahdiya près de Tunis. Croisade ou plutôt expédition politique; c'était l'époque où la France de Charles VI avait une politique génoise [26].

Mais ce fut la croisade de Nicopolis qui représenta le plus gros effort chrétien à la fin du siècle [27]. Vraie croisade, et qui ne fut pas l'affaire d'une seule nationalité, car on y vit les contingents les plus divers, Hongrois, Polonais, Allemands, Bourguignons, Anglais, Français, Vénitiens, car elle rassembla des hommes venus des deux obédiences, les deux papes l'ayant recommandée, et les Français y voisinèrent avec les Anglais. Les conceptions des alliés étaient d'ailleurs singulièrement différentes au point de vue stratégique, ce qui révèle une différence profonde dans la façon d'abord de concevoir la croisade: Sigismond de Hongrie voulait s'en tenir à la défensive... et protéger son royaume; les Occidentaux rêvaient au contraire de pousser jusqu'à la Terre sainte; ils ne devaient pas dépasser Nicopolis où ils subirent en 1396 une effroyable défaite.

Ce fut la dernière des grandes croisades. Il y eut encore quelques petites expéditions lorsqu'en 1399 Manuel II vint en Occident faire appel aux grandes puissances pour n'obtenir finalement que quelques centaines d'hommes sous Boucicaut; lorsque, en 1403, les Chevaliers de Rhodes firent alliance avec Venise et Gênes; lorsque Eugène IV rassembla Hongrie, Pologne, Roumanie sous Vladislav et Hunyade (Jean Corvin), qui furent battus à Varna en 1444 [28].

Ces échecs amenaient les responsables de la politique chrétienne à élaborer de nouveaux plans, sans d'ailleurs remettre en question les idées reçues. Pierre d'Ailly, dans deux de ses traités réformateurs, avait fait place à la croisade, parmi les préoccupations de l'Église à régénérer, et compté sur le concile pour l'organiser. Il voit que l'empire byzantin est à la veille de la ruine, que l'empire latin serait alors envahi, l'Église elle-même menacée

[25] Rod. GUILLAND, dans *Hist. gén.* de GLOTZ, *Hist. du M.-A.*, IX, 1, Paris, 1945, p. 337.

[26] Un des héros de l'expédition fut Jean de Chateaumorand : Gust. SCHLUMBERGER, *Jean de Chateaumorand*, Paris, 1919, p. 7 s. Sur cette politique franco-génoise, Jean DAUVILLIER, *L'union réelle de Gênes et du royaume de France aux XIV^e, XV^e, XVI^e siècles*, dans *Ann. Fac. de Droit d'Aix en Pr.*, n. s., 1950, p. 12-13.

[27] A. S. ATIYA, *The Crusade of Nicopolis*, 1934. Pour replacer cette croisade parmi les autres nombreuses expéditions de l'époque, J. DELAVILLE LE ROULX, *La France en Orient au XIV^e siècle, Expéditions du maréchal Boucicaut, Bibl. Écoles franç. Athènes et R.*, XLIV-XLV, Paris, 1885-1886.

[28] Sur la venue de Manuel en Occident, cf. *supra*, p. 539. Sur la croisade de Varna, Robert C. JENKINS, *The Last Crusader, the Life a. Times of Card. Julian of the House of Cesarini, a Historic Sketch*, Londres, 1861; Thaddée V. TULEJA, *Eugenius IV a. the Crusade of Varna*, dans *Cathol. Hist. Rev.*, XXXV, 1949, p. 257-275; O. HALECKI, *The Crusade of Varna*, New York, 1943.

de destruction [29]. Mais le dernier projet, celui d'Alphonse d'Aragon, révèle plus d'ambition et de conformisme que de zèle religieux et d'imagination politique ou militaire [30].

CRITIQUE DE LA CROISADE

Ces échecs devaient inévitablement renouveler les critiques traditionnelles contre la croisade; nous n'avons pas à les étudier dans la mesure où elles se nourrissent surtout d'une opposition à la *plenitudo potestatis* ou du commentaire malveillant d'un certain nombre d'abus. Mais elles nous intéressent au contraire lorsqu'elles témoignent de préoccupations nouvelles et d'une réflexion sur la foi.

Un Philippe de Mézières pensait que la croisade aidait à l'évangélisation; le Vieil Pèlerin n'avait que peu réfléchi à la question de la liberté de la foi et à celle du salut des infidèles. Or, dès la fin du XIV^e siècle, on constate qu'en certains milieux on n'admet plus l'usage de la contrainte pour amener les infidèles au christianisme. La chose sans doute était depuis toujours enseignée par les théologiens; mais princes et peuples en restaient à la conception plus sommaire des chansons de geste, et leur idéal chevaleresque de la croisade s'accommodait fort bien du recours à la force. Or, en Angleterre, presque simultanément, Langland et Gower se prononcent en sens contraire, preuve que ces idées nouvelles pénètrent le grand public [31]. Le même Langland, qui n'est pourtant pas un théologien, ne croit pas pouvoir damner les Sarrasins.

Cette question du salut des infidèles se pose surtout aux esprits les plus ouverts et aux humanistes devant l'apport des philosophies antiques au christianisme et à la civilisation; les essayistes italiens l'abordent avec lucidité et clarté [32]. Dans l'*Apparicion Maître Jehan de Meun* — référence significative que cet appel au philosophe de la Nature si discuté alors — on fait tenir tout un discours à un Sarrasin qui dénonce les préjugés des chrétiens, critique les mœurs occidentales et explique à partir d'elles la défaite

[29] *De reformatione Ecclesiae* et *De necessitate reformationis*, dans *Opera omnia* de GERSON, édit. Ellies DU PIN, Anvers, 1716, II, col. 906, 915 et 893.

[30] Sur les derniers projets de croisade, M. PETROCCHI, *La politica della S. Sede di fronte all'invasione ottomana (1444-1718)*, Naples, 1956; Hans PFEFFERMANN, *Die Zusammenarbeit der Renaissance Päpste mit den Türken*, Winterthur, 1946. Le pape a, tour à tour, chargé de prêcher la croisade saint Bernardin de Sienne : M. BERTAGNA, dans *Studi francescani*, III° s., XVIII, 1946, p. 61-65 et saint Albert de Sarteano : *Conc. Flor., Epist.*, n° 265 (ce texte est spécialement intéressant, car il donne l'état de l'idée de croisade du côté pontifical en 1443, au moment à peu près où s'achève notre enquête : provocations des Turcs profanateurs d'images, *recuperatio s. sepulcri*, indulgences, etc...). On trouvera de nombreux documents sur les indulgences de croisade dans A. THEINER, *Vetera monumenta Poloniae, Lithuaniae, gentiumque finitarum historiam illustrantia... ex tabulariis vatic.*, I, Rome, 1861 et dans ID., *Vet. Mon. Hist. Hungariam*, I et II, Rome, 1860.

[31] S. RUNCIMAN, *The decline of the crusading idea*, dans *L'idée de croisade*, X° Congr. intern. di sc. stor., Roma, 1955, *Relazioni*, III, p. 651; l'auteur cite aussi Wyclif comme représentant de ce « pacifisme ». — Il est dommage qu'à ce congrès la fin du Moyen Age n'ait été qu'à peine effleurée. Résumé de WILLIAM LANGLAND et traduction de JOHN GOWER sur la question de la croisade dans J. J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 233-235.

[32] Sur ces problèmes de la foi et du salut des infidèles, cf. *supra*, p. 522 et *infra*, p. 1114.

de Nicopolis [33]. Ces propos sont d'un Occidental qui ne fait aucun effort pour entrer dans la mentalité de son porte-parole et il ne faut y voir que des *Lettres persanes*, mais qui révèlent une réflexion et où l'on se refuse à préférer en tout la solution chrétienne.

PROBLÈME DE LA TOLÉRANCE

Une controverse permet de mesurer le progrès de la réflexion théologique sur ce problème de la tolérance [34]. Les Chevaliers teutoniques avaient pour leur compte gardé les vieilles méthodes d'évangélisation; ils poussent à l'organisation de croisades en Prusse, dont on entend l'écho dans la littérature de l'époque [35]. Au concile de Constance un débat s'engagea; la critique de ces méthodes fut faite par Paul Wladimiri (= Wlodkowic), recteur de l'université de Cracovie, qui réclama la tolérance pour les juifs, musulmans, hérétiques, schismatiques et même païens. Encore faut-il s'entendre sur ce mot de tolérance qui n'est pas d'époque et ne se présente pas dans le même contexte philosophique et sociologique que la tolérance du XVIII[e] siècle. Mais il reste que Wladimiri condamne formellement la conversion par la force, soulève la question de la guerre juste contre les infidèles et va jusqu'à penser qu'un prince chrétien peut s'allier aux infidèles pour se défendre contre un injuste agresseur [36] :

Nous ne croyons pas qu'il ait la foi du Christ celui qui est forcé d'aller au baptême chrétien par la force et non volontairement... Il n'est pas permis

[33] Alfred COVILLE, *La vie intellectuelle dans les domaines d'Anjou-Provence de 1380 à 1435*, Paris, 1941, p. 304. MÉZIÈRES était de son côté très sévère pour ces croisés de Nicopolis, leur reprochant notamment leur train de vie, peu conforme à l'idéal de la croisade, leur recherche de la vaine gloire et leurs rivalités personnelles. Le grand public fut saisi de ces critiques, car elles eurent l'occasion de se formuler lorsque la nouvelle du désastre parvint à Paris : Cf. M.-J. PINET, *La vie ardente de Gerson*, Paris, 1929, p. 69.

[34] Contexte historique et doctrinal de cette question dans J. LECLERC, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, I, *Théologie*, XXXI, Paris, 1954. — Voir *Addenda*.

[35] On dégagera l'esprit de conquête et de croisade des Chevaliers teutoniques avec Karl HEIM et Walther ZIASEMER, *Die Literatur des deutschen Ritterordens*, dans *Giessener Beiträge z. deutsch. Philologie*, XCIV, Giessen, 1951 : les Chevaliers sont accompagnés en Prusse de poètes qui racontent leurs exploits, tel Hugo de Montfort (p. 17); leur iconographie fait large place aux saints militaires, Georges, les Machabées, Charlemagne, sans parler de Godefroy de Bouillon, d'Arthur et d'Hector (p. 25); ils ont dans leurs bibliothèques le *Roland* (p. 34); la légende du bois de la croix est à la source d'un « antisémitisme chrétien » (p. 88). Le livre de Hans PRUTZ, *Die geistlichen Ritterorden*, Berlin, 1908, n'est intéressant que pour l'organisation administrative de l'Ordre, notamment au point de vue des « langues » et pour les privilèges. — Cette Prusse des Chevaliers n'est plus un bout du monde : il y est fait allusion dans *Le Petit Jehan de Saintré* et dans *les Cent Nouvelles Nouvelles;* Gaston Fébus va y chasser : Pierre TUCOO-CHALA, *Gaston Fébus et la vicomté de Béarn*, 1343-1391, Bordeaux, 1960, p. 74-78.

[36] Fr. KAPELINSKI, *Paulus Wladimiri (1369-1435) défenseur de la tolérance religieuse*, dans *Rev. intern. d'hist. polit. et constit.*, 1955, p. 201-214; Hans-Dietrich KAHL, *Die Völkerrechtliche Lösung der « Heidenfrage » bei Paulus Vladimiri v. Krakau († 1435) u. ihre problemgeschichtliche Einordnung*, dans *Zeitschrift für Ostforschung*, VII, 1958, p. 163-180. C'est de cette étude que nous tirons les passages cités dans le texte, du traité de P. Wlodkowic (p. 165). On était bien renseigné en Occident sur cette situation car il y avait en Silésie, Galicie, Russie, des Frères pérégrinants, qui y reçoivent des privilèges de Boniface IX en 1399 : R. LOENERTZ, *Les missions dominicaines en Orient et la Société des Frères pérégrinants*, dans *Arch. fr. praed.*, IV, 1934; sur ces Frères et les colons allemands de Galicie, p. 8; ID., *La Société des Frères pérégrinants, Étude sur l'Orient dominicain*, I, Rome, 1937, apporte (p. 4 n. 22 et 23) quelques corrections à l'art. cité.

de contraindre à la foi chrétienne les infidèles par les armes ou par l'oppression, car c'est attenter aux droits du prochain et il ne faut pas faire le mal pour obtenir le bien... C'est une erreur, qu'aucune raison ne permet de tolérer, que les chrétiens s'en aillent en foule combattre les infidèles parce qu'ils sont infidèles et, dit-on pour leur faire embrasser la foi chrétienne, alors qu'un prétexte de piété ne permet pas de commettre une impiété.

Les idées de Wladimiri furent très discutées : Jacques de Lodi, dans un traité présenté pareillement au concile, protesta contre la thèse qu'un prince chrétien pourrait ainsi employer des infidèles contre d'autres chrétiens [37]. On voit nettement s'opposer ici deux conceptions non seulement de la guerre juste, mais de l'Église elle-même et du christianisme. Wladimiri met au-dessus de tout la morale évangélique et sacrifie la sociologie à l'éthique; Jacques a peur de compromettre la pureté du christianisme par d'imprudents contacts : « Quoi de commun, s'écrie-t-il, entre Dieu et Bélial? »; il est plus sensible aux différences entre chrétiens et infidèles, pendant que Wladimiri discerne entre eux sinon des valeurs communes, du moins des intérêts communs qui peuvent être générateurs de droits, fût-ce contre d'autres chrétiens.

C'est dans ce contexte qu'il faut se placer pour comprendre qu'il se soit trouvé des esprits favorables à un certain rapprochement avec l'Islam.

CHRÉTIENTÉ ET ISLAM [38]

Au delà de la critique de la croisade, il est intéressant de noter une connaissance meilleure de l'Islam. La plupart des voyageurs sans doute en restent aux *mirabilia* de l'encyclopédie médiévale; les guides présentent ces pays et leurs habitants d'une manière toute extérieure, simplement anecdotique et descriptive : le Nil n'est rien d'autre que le Gyson, fleuve du paradis terrestre, « en lequel se trouvent des monstres « coquodriles », dragons aquatiques, absolument horribles et grands, mais timides » [39]. L'Orient reste un Orient de rêve, qui sert de décor à Jérusalem, figure dorée de la Jérusalem céleste [39]. Les occasions, il est vrai, iront se multipliant à mesure que l'on avance vers la fin du Moyen Age : Jacques Cœur, en 1446, est choisi comme intermédiaire entre l'Égypte et Saint-Jean de Jérusalem [40]; Charles VII,

[37] Édité par H. FINKE, *Acta concilii Constanc.*, IV, p. 680-706. Les chevaliers teutoniques se sentent alors attaqués de toutes parts, puisqu'un sermon à Constance les présente comme des persécutés, eux qui pourtant combattent pour l'honneur du « Dieu des armées » (*ibid.*, II, p. 391-392). De fait Dietrich DE NIEM ne les aimait pas : H. HEIMPEL, *Dietrich v. Niem (c. 1340-1418)*, Münster i. W., 1932, p. 157 s. — Cf. aussi sur ces questions le traité sur le génocide, *Scriptum denunciatorium*, par Stan. BELCH, dans *Sacrum Pol. Millennium*, II, Rome, 1955, p. 165-192.

[38] R. W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard U. Pr., Cambridge (Mass.), 1962 étudie les idées, en ce domaine, de Wyclif, Jean de Ségoire, Nicolas de Cues.

[39] Charles STERLING, dans *Bull. des Antiq. de Fr.*, 1959, p. 217-218 sur Jérusalem telle qu'elle est représentée, vers 1450, dans la Pietà d'Avignon et dans le Couronnement de la Vierge d'Enguerrand Charonton. — Cf. M. DE CASTRO, *op. cit.*, p. 479.

[40] *Ibid.*, 1959, p. 231. Cf. Ch. A. JULIEN, *Les voyages de découverte et les premiers établissements* (XV[e], XVI[e] siècle), dans *Colonies et empires*, III[e] s., I, Paris, 1948, p. 42-44.

en 1447, envoie au soudan une ambassade dont le but est surtout commercial, mais prévoit aussi des mesures en faveur des pèlerins.

La connaissance de la religion musulmane, telle qu'elle était donnée aux pèlerins, par exemple dans les guides, n'était pas toujours exacte : le sire d'Anglure croyait qu'à La Mecque on adorait Mahomet [41]. A côté des pèlerins, les apologistes : Jean Germain, délégué de la Bourgogne à Bâle, est l'auteur d'une apologie contre l'Islam [42]; on a conservé de Georges de Trébizonde un opuscule : *De la vérité de la foi chrétienne*, adressé à Mahomet II. Ce Georges avait enseigné le grec en Italie où il apprit la chute de Constantinople qui le poussa à cette tentative apologétique; il essaie de montrer comment christianisme et Islam sont faits pour s'entendre et de ce point de vue compare Bible et Coran [43]. Ainsi se révèle une mentalité plus ouverte que celle de jadis et plus bienveillante envers l'Islam. Il est caractéristique à cet égard de comparer l'opuscule de Denys le Chartreux, tel que nous pouvons l'imaginer, avec celui de Nicolas de Cues qui, ici encore, fait figure de précurseur.

NICOLAS DE CUES ET LE CORAN [44]

Nicolas de Cues est ici disciple de Raymond Lull, dont il s'était fait des extraits et dont il avait annoté les ouvrages. Ses recherches, très poussées pour l'époque, et ses réflexions aboutirent à son *Examen critique du Coran*. Reprenant le vieux thème des trois imposteurs, mais à l'envers, Cues pense que trois prophètes ont révélé Dieu au monde : Moïse, le Christ, Mahomet. Celui-ci eut plus spécialement pour mission de faire passer « les nobles Arabes » du polythéisme à la foi d'Abraham. Comme le mystère « enveloppé » au commencement ne peut être « développé » que lentement, il n'était pas possible à Mahomet de révéler les mystères chrétiens; le Coran pourtant est ouvert aux doctrines de la Trinité, du Christ juge et Dieu, de la crucifixion.

[41] Édit. A. PAUPHILET, citée *supra*, p. 408. Détails curieux sur les coiffures auxquelles on reconnaît les diverses confessions, *ibid.*, p. 407.

[42] Sur ce personnage, cf. J. TOUSSAINT, *op. cit.*, p. 22.

[43] G. Th. ZORAS, Γεώργιος ὁ Τραπεζούντιος, Athènes, 1954 et le c.-r. de la *Revue des Études byzant.*, XV, 1957, p. 236. On voudrait savoir si Georges avait adhéré au concile de Florence; en tout cas, quand il parle du christianisme, il ne distingue pas entre catholiques et orthodoxes. On relèvera comme indice d'un élargissement des esprits, le fait que bientôt les musulmans seront admis aux limbes : Louis CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, nouv. édit., Toulouse, 1934, p. 212. — Il y eut aussi, du côté byzantin à commencer par Manuel II, toute une série d'apologistes posant le problème de l'Islam, à mesure que les Turcs se faisaient plus menaçants, cf. *supra*, p. 535.

[44] Extraits de l'*Examen critique du Coran*, dans M. DE GANDILLAC, *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, Paris, 1942, p. 503; cf. ID., *La philosophie de N. de C.*, Paris, 1941, p. 40 s. Sur l'influence de Lull, P. E. COLOMER, *Ramón Lull i Nicolau de Cusa, a la llum dels Ms. lullians de la Bibliot. cus.*, dans *Estudios lulianos*, IV, 1960, p. 129-150. — Il serait intéressant d'étudier, en sens inverse, le cas des chrétiens convertis à l'Islam : l'un d'entre eux est bien connu, Anselm Turmeda, clerc majorquin, qui, au cours de ses études à Bologne, devint musulman et, après s'être réfugié à Tunis, où il prit le nom d'Abdallah, écrivit *El present de l'home docte en refutació als partidaris de la creu*, critique du christianisme et apologie de l'Islam. Cf. l'introduction de sa *Disputa de l'ase*, coll. *El nostres classics*, XVIII, Barcelone, 1928, p. 5-10. Cas analogue de Niccoló Conti, voyageur vénitien converti à l'Islam, mais redevenu ensuite chrétien.

Par ce procédé, Mahomet persuada aux Arabes de maintes façons de renoncer au culte des idoles, ce que la prédication des Églises n'avait jamais jusqu'alors obtenu, surtout parce que la perfection évangélique leur paraissait trop dure. C'est pourquoi Mahomet leur cachait les mystères de l'Évangile, pensant que, dans l'avenir, ils pourraient apparaître aux plus sages d'entre eux.

Si Nicolas pense que Mahomet ne fut pas toujours fidèle à sa mission divine, cette *pia interpretatio* était pourtant de nature à rapprocher les esprits et à faciliter l'œuvre missionnaire.

§ 3. — Les missions [1].

LES MISSIONS D'EXTRÊME ET MOYEN-ORIENT

L'espoir né au temps des papes d'Avignon de convertir la Chine se dissipe peu à peu à la fin du XIVe siècle. Ce n'est pas le seul avènement des Ming qui a fermé l'immense pays; en tout cas, en 1370 encore, a été nommé un archevêque de Khanbalik et, en 1404, il est question de catholiques chinois réclamant des missionnaires [2]. La catastrophe irréparable vint, plutôt que des Ming, de la conversion à l'Islam de « l'empire du Milieu », le khanat tartare de Djagataï, catastrophe en laquelle les églises nestoriennes elles-mêmes, pourtant plus enracinées que les églises catholiques, disparurent. En Qiptchaq, se déplaçant avec les tribus nomades de la Horde d'or et portant le costume kalmouk, quelques fraternités franciscaines subsistent encore; leurs fidèles chantaient les cantiques en tartare. Plusieurs évêchés avaient été fondés entre mer Noire et Caspienne au XIVe siècle. Il semble, au XVe siècle, que rien de tout cela n'ait survécu [3].

Il y a toujours des « chrétiens de la ceinture », c'est-à-dire des chrétiens de saint Thomas établis dans les Indes, mais qui ont un large rayon d'action, puisque le sire d'Anglure en a rencontré [4] et qu'il en est question dans les textes catalans.

[1] BIBLIOGRAPHIE. — Il n'y a pas de recueil de sources un peu complet pour cette période et l'ensemble des missions, sauf à recourir aux recueils consacrés à l'histoire des croisades, et donc au Proche-Orient, et au *Concilium Florentinum* (cité p. 529), qui contient nombre de textes épars.

TRAVAUX. — Mgr S. DELACROIX (sous la direction de), *Hist. univers. des missions cathol.*, I, *Les missions des origines au XVIe siècle*, Paris, 1956, que l'on complètera pour l'histoire des découvertes par L. H. PARIAS (sous la direction de), *Hist. univers. des explorations*, I, *De la préhistoire à la fin du M. A.* (par M. MOLLAT), Paris, 1955. *Le Songe du Vieil pèlerin* est une source essentielle, que nous citons une fois pour toutes : D. M. BELL, *op. cit.*, p. 28-37. Il décrit tous ces pays.

[2] J. RICHARD, dans S. DELACROIX, *op. cit.*, p. 189-191. Sur l'influence de la Chine sur l'Occident chrétien à cette époque : I. V. POUZYNA, *La Chine, l'Italie et les débuts de la Renaissance*, Paris, 1935; Jurgis BALTRUSAITIS, *Le Moyen Age fantastique, antiquités et exotismes dans l'art gothique*, *coll. H. Focillon*, Paris, 1955, p. 158-169, 174 s.; 229 s., révélant une action des thèmes extrême-orientaux jusque dans la religion : présence du démon, danses macabres, etc. Cf. *infra*, p. 821 s.

[3] J. RICHARD, *op. cit.*, p. 182-186.

[4] OGIER D'ANGLURE (édit. A. PAUPHILET citée, p. 398, 405) a rencontré à Jérusalem des « chrestiens de la saincture » qui y ont une chapelle. Mlle CARRÈRE me dit en avoir trouvé mention dans les textes catalans de cette époque. Les *Trésors du Moyen Age allemand*

L'archevêché de Sultanyeh est encore signalé jusqu'à la moité du XVe siècle [5]; en 1402, c'est un archevêque de Sultanyeh, franciscain, qui est envoyé par Tamerlan comme ambassadeur auprès de Charles VI.

LES MISSIONS EN ARMÉNIE [6]

Au moment même où les Grecs quittaient Florence (août 1439), y arrivait une ambassade arménienne [7]. Dès 1434, Eugène IV avait invité le patriarche arménien Constantin V, qui envoya quatre délégués, avec ordre de reconnaître l'Église romaine. Il y avait entre Arméniens — surtout dans le royaume d'Arménie-Cilicie — et Saint-Siège une traditionnelle amitié; une série de rois s'étaient montrés dévoués au catholicisme; Léon VI se comporta même devant l'invasion musulmane en confesseur de la foi [8].

Le pays était parcouru depuis longtemps par les Frères pérégrinants ou Uniteurs, dont le nom signifiait la volonté de « pérégriner pour le Christ », et que leur spiritualité invitait à laisser s'imprimer en eux la passion du Seigneur, afin que son sang leur donnât grâce pour prêcher ou mourir. Ils étaient constitués en « société » placés sous un vicaire général et se rattachaient à l'ordre dominicain [9].

Ils avaient été décimés par la peste de 1349. Par ailleurs une réaction nationaliste se produisit contre eux en raison de l'étroitesse de certains

(*Exposition de Bruxelles*, avril 1949, n° 170a) signalent une broderie de la fin du XIVe siècle avec la légende des missions de saint Thomas aux Indes. Pour Wyclif, ces Églises orientales — Grecs, mais aussi Indes — ont gardé la pureté du christianisme primitif, parce qu'elles furent à l'abri des influences corruptrices du Saint-Siège : *Sic etiam tota India stat in fide Christi primeva, relinquendo tradiciones pape nostri occidui : Cruciata*, dans *Polemical Works*, II, Wyclif soc., Londres, 1883, p. 598.

[5] L. Bréhier, *op. cit.*, p. 313, 322; A. Kern, *Der « Libellus de notitia orbis» Johannes III (de Galonifontibus?), o. p., Erzbischofs von Sultanyeh*, dans *Arch. fr. praed.*, VIII, 1938, p. 82-123; M. Bihl, *Excerpta de missionibus fratrum minorum e « Libello de notitia orbis» a fratre J. de G., o. p., archiepiscopo Soltaniensi, anno 1404 scripto*, dans *Arch. franc. hist.*, XXXI, 1939, p. 540-550.

[6] Bibliographie. — I. Sources. — L'ouvrage le plus commode est G. Hofmann, *Documenta concilii Florent. de unione orientalium*, II, *De unione Armenorum, Pontif. Univers. Gregor., Textus et Docum., S. theolog.*, XIX, Rome, 1935, où sont rassemblés les principaux documents. Pour les compléter il faudra avoir recours à *Conc. Flor.*, III, *Epistolae pontificiae*, 3 fasc., et, occasionnellement, à quelques autres volumes de cette collection (citée en détail *supra*, p. 529); enfin Ch. Kohler, *Lettres pontif. concernant l'histoire de la Petite Arménie au XIVe siècle*, dans *Floril. M. de Voguë*, Paris, 1909, p. 303-327.

II. Travaux. — L. Petit, *Arménie*, dans *D.T.C.*, I, c. 1904 s.; Fr. Tournebize, *Arménie*, dans *D.H.G.E.*, IV, c. 318 s.; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, VII, 2, p. 1079 s.; et surtout G. Hofmann, *Die Einigung der armenischen Kirche mit der kathol. auf dem Konzil v. Florenz*, dans *Orient. chr. period.*, V, 1939, p. 151-185.

[7] *Acta*, dans *C.F.*, p. 472.

[8] Fr. Tournebize, *op. cit.*, c. 317-320.

[9] R. Loenertz, *La société des Frères pérégrinants, Étude sur l'Orient dominicain*, I, (Inst. hist. des Fr. pr. de Rome, Dissert. hist., VII), Rome, 1937; Id., *Les missions dominicaines en Orient et la Soc. des Fr. pérégr.*, dans *Arch. fr. praed.*, II, 1932, p. 1-83; III, 1933, p. 1-55; IV, 1934, p. 1-47. En 1448 Nicolas V se préoccupera de relever le niveau des études chez les Frères pérégrinants : *C.F.*, *Epist.*, n° 294. — Il y eut aussi des pérégrinants chez les Franciscains : leur vicaire général fut Marcus Sclavi de Candie, mais sa zone d'action est la région de Léopol. Il fonda en Russie, Podolie, Valachie, une confrérie de saint François pour l'aide des laïcs aux missions; c'est peut-être la première fois dans l'histoire que l'attention est attirée sur le devoir missionnaire pour tous : signalé dans G. Goyau, *Missions et missionnaires*, Paris, 1931, p. 40.

frères, qui blâmèrent plusieurs usages arméniens et voulurent leur substituer des usages latins; le synode de Sis, en Cilicie (1345), s'était pourtant prononcé pour maintenir l'union avec Rome; mais les divergences étaient plus graves en Grande-Arménie [10]. Cependant l'activité de la Société avait repris sous les derniers papes d'Avignon; en 1374 des Frères étaient revenus en Arménie; l'un d'eux y deviendra archevêque de Nachitschewan.

Toute une colonie arménienne était établie sur les bords de la mer Noire, en relations avec les Génois de Caffa qui avaient une hiérarchie catholique [11]. Ce fut de là que partit, au moment de la préparation du concile, le mouvement unioniste parmi les Arméniens. Eugène IV avait envoyé à Caffa le Frère mineur observant Jacques de Primaditiis. Sous son influence, l' « évêque des Arméniens » de Caffa, les prêtres et les laïcs de la ville décidèrent d'envoyer au concile de Florence une légation, en même temps qu'ils écrivaient à leur patriarche [12]. Celui-ci, le catholicos Constantin VI, donna ses instructions :

Constantin, serviteur des serviteurs de Notre-Seigneur Jésus-Christ, patriarche du peuple arménien, patriarche à Vagarsabat (Vagharchapat)... Nous vous notifions, en l'exercice de nos pleins pouvoirs, que nous avons constitué les vertebet (vartabeds) Serge, Marc et Thomas et Joachim, évêque de Pera (Alep ou Constantinople), pour aller à ce synode béni et tout ce que le Saint-Esprit aura éclairé, qu'ils le fassent afin que l'amour, l'unité et la charité soient entre chrétiens [13].

Les envoyés se mirent donc en route. A leur première entrevue avec le pape, ils lui adressèrent les paroles suivantes :

Tu occupes le siège du Christ. Tu es le vicaire du Christ sur le siège des apôtres. Nous venons à toi, notre tête. Nous venons à notre pasteur. Tu es le fondement de l'Église. Tout membre qui s'éloigne de toi est infirme et le troupeau qui se sépare de toi, une bête cruelle l'a dévoré. L'Église qui ne t'a pas suivi, ou n'a pas été soutenue par toi, a été renversée jusqu'au fond. Toi, tête, compatis aux membres. Toi, berger, rassemble le troupeau. Toi, fondation, affermis l'Église. Toi qui as le pouvoir des clés du ciel, ouvre-nous la porte de la vie éternelle [14].

Dans ces conditions, les discussions ne furent pas longues. Le pape constitua une commission qui, d'accord avec les quatre envoyés, précisa les conditions de l'union, les Arméniens acceptant non seulement les définitions dogmatiques, mais encore les règles disciplinaires qui leur furent proposées.

[10] Fr. Tournebize, *op. cit.*, c. 318-319; M. Jugie, *Theologia*, *op. cit.*, p. 532, n. 8; IV, p. 486-487

[11] Caffa a été très étudiée : outre le bref article de R. Janin dans *D.H.G.E.*, X, c. 158-159, M. Lombard, *Caffa et la fin de la route mongole*, dans *Annales, Econom., Soc., Civil.*, V, 1950, p. 100 s; Jean Dauvillier, *L'union réelle de Gênes et du royaume de France aux XIVe, XVe, XVIe siècles*, dans *Ann. de la Fac. de Dr. d'Aix-en-Pr.*, nouv. s., n° 43, 1950, p. 8 s. Il faut surtout pour l'histoire que nous abordons recourir aux textes nombreux que donne le *C.F.*, *Epist.*, nos 235, 236, 242, 257, 262, 272, etc...; *Acta Camerae ap. et civitatum...* avec toute une série d'actes relatifs aux colonies génoises (n° 74 s.) et spécialement à Caffa; *Fragmenta Protocolli*, p. 37 *(Diaire de Géminien); Orientalium docum. minora*, nos 2, 7, 29, 30, 35, etc...

[12] G. Hofmann, *Docum.*, II, nos 1, 2 : des textes déjà édités y sont publiés avec des corrections.

[13] *Ibid.*, n° 3.

[14] *Ibid.*, n° 6.

Ce fut le célèbre *Décret aux Arméniens* [15]. Après une action de grâces enthousiaste, Eugène IV précise les points sur lesquels les théologiens romains ont dû s'informer de la foi des Arméniens, qui, en cet Orient, foyer jadis d'hérésies, auraient pu rester contaminés par l'arianisme ou le monophysisme, ou errer sur la question des sept sacrements. Tandis que le concile de Florence dans ses relations avec les Grecs avait traité avec eux d'égal à égal, ici le pape parle en maître de doctrine qui contrôle la foi des siens, leur « donne » le symbole romain, c'est-à-dire le symbole de Nicée-Constantinople avec le *Filioque*, décide qu'ils le chanteront le dimanche et les jours de fête.

En fait ce décret ne devait recevoir aucune application pratique. Lorsque les envoyés regagnèrent l'Arménie, le catholicos avait disparu, remplacé il est vrai par Grégoire IX, lui aussi partisan de l'union, mais qui se heurta d'une part à l'opposition des moines de l'Arménie orientale, d'autre part à un schisme en Cilicie. L'invasion turque allait d'ailleurs jeter le pays dans l'anarchie religieuse, en empêchant tout pouvoir ecclésiastique centralisateur de s'exercer [16].

UNION AVEC LES SYRIENS [17]

Cependant le concile de Florence avait été transféré à Rome. Ce fut là que fut reçu l'archevêque d'Édesse, Abdala, envoyé par le patriarche des Syriens, Ignace. Une congrégation de cardinaux fut nommée pour examiner sur quels points il y aurait lieu de rectifier la foi de ces populations entre Tigre et Euphrate. La bulle d'union est datée du 30 septembre 1444; elle invite les fils prodigues à accepter désormais la doctrine romaine sur le *Filioque*, les deux natures en Jésus-Christ et les deux volontés.

UNION AVEC LES CHALDÉENS ET LES MARONITES DE CHYPRE [18]

Eugène IV, en 1441, avait envoyé à Chypre le dominicain André de Rhodes, le théologien de Ferrare, pour y faire connaître tous ces décrets d'union et y prêcher les réfractaires, Grecs, Arméniens, Jacobites, Nestoriens, etc... [19]. Cette prédication eut quelques succès, puisque le métropolitain chaldéen (c'est-à-dire nestorien) de Tarse, se convertit, en même temps que l'évêque maronite Élie, dont

[15] G. HOFMAN, *Doc.* II, nº 7 (p. 21-47). Sur ce fameux *Décret aux Arméniens*, important dans l'histoire de la théologie à cette époque : *supra*, p. 525.

[16] On retrouve l'évêque latin de Caffa en 1441 : c'est le dominicain Jacques Camporea, plus soucieux de la défense de la foi que du contact avec les infidèles, puisqu'il pousse le roi de Hongrie à la croisade : P. NASTUREL, *Un évêque de Caffa*, dans *Rev. du M. A. latin*, V, 1949, p. 138-140, article qui corrige Iorga.

[17] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — G. HOFMANN, *Documenta* (cités *supra*), III, *De unione coptorum, syrorum, chaldaeorum maronitarumque Cypri, ibid.*, XXII, Rome, 1951; et les divers volumes du *C.F.*, par exemple *Epist.*, nº 278.

II. TRAVAUX. — HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 1105; E. TISSERANT, *Nestorienne (Église)*, dans *D.T.C.*, XI, c. 226. Ce sont ces Syriens revenus du nestorianisme que nos textes appellent Chaldéens.

La bulle d'union de ces « Syriens » dans G. HOFMANN, *op. cit.*, nº 11. Cette bulle n'a pas seulement un intérêt pour l'histoire des doctrines, mais renseigne chemin faisant sur le cours des négociations.

[18] Même bibliographie, sources et travaux. Par exemple *C.F.*, *Epist.*, nºs 256, 279, 283, etc... Ce dernier document est la bulle d'union que l'on retrouvera dans G. HOFMANN, *op. cit.*, nº 12.

[19] *Epist.*, nº 254.

le peuple était monothélite. L'un et l'autre délèguèrent à Rome pour y faire leur profession de foi.

La bulle du 7 août 1445 rappelle sur les points contestés la doctrine catholique en même temps qu'elle décide l'abrogation de certains usages, comme l'usage chaldéen de mettre de l'huile dans l'eucharistie. A mesure que l'expérience s'acquérait de ces Églises jusqu'alors mal connues et des problèmes de l'union, la bulle se faisait plus explicite : elle précise cette fois, que doivent être abandonnés, sous peine d'excommunication, les termes d'hérétique et de nestorien pour désigner les brebis égarées; que les évêques revenus à la vraie foi et leurs successeurs auront la possibilité d'infliger des censures à leurs diocésains; que le *simultaneum* sera pratiqué entre les deux rites; en cas de mariage mixte le rite sera le rite latin.

L'UNION DES COPTES [20]

Dès le 7 juillet 1439, le pape annonça à l'Église copte que l'union était réalisée avec les Grecs et allait se faire avec les Arméniens; il les invitait à s'associer à sa joie de voir s'étendre la prédication apostolique. Quelques semaines plus tard, il envoyait comme commissaire en « Inde, Éthiopie, Égypte et Jérusalem » le franciscain observant Albert de Sarteano, chargé d'ailleurs autant d'une activité missionnaire que de ramener les schismatiques. Albert prit langue avec Jean XI, patriarche des Coptes, « ministre du siège de saint Marc, à savoir Alexandrie la Grande et toute l'Égypte, la Libye, l'Éthiopie, la Pentapole occidentale et l'Afrique » [21].

Celui-ci écrivit l'année suivante une lettre pleine de déférence au pape. « perfection du sacerdoce et pasteur excellent... qui montre la voie du salut », Il annonçait que la lecture de la lettre pontificale avait été accueillie par tout le clergé et le peuple avec joie. Ne pouvant lui-même aller à Florence, il y déléguait André, abbé de Saint-Antoine. Le discours de celui-ci devant le concile fut traduit en italien, et de l'italien en latin par Flavio Biondo; il était plein de respect pour Eugène, « Dieu en terre », et de docilité envers la « sagesse des Latins », qui leur permit de ne pas tomber comme les

[20] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Les mêmes. Les *Fragmenta Protocolli* donnent notamment le discours d'André, légat du patriarche copte Jean XI (p. 30) et celui de Pierre, au nom de l'abbé éthiopien de Jérusalem, Nicodème, et le *Diaire de Géminien* (p. 39). On trouvera dans les *Orientalium docum. min.* toute une correspondance entre Rome et les Coptes : nºs 38, 39, 40. Le texte célèbre de FLAVIO BIONDO a été édité par B. NOGARA, dans *Studi e testi*, 48, 1927, p. 24. Plusieurs inédits d'ALBERTO DA SARTEANO ont été édités par R. PRATESI, dans *Arch. franc. hist.*, LIII, 1960, p. 85 ss.

II. TRAVAUX. — Enrico CERULLI, *Eugenio IV et gli etiopi al concilio di Firenze nel 1441*, dans *Rendiconti d. R. Acad. naz. d. Lincei, Sc. mor.*, VIe s., IX; G. HOFMANN, *Kopten u. Aethioper auf d. Konzil v. Florenz*, dans *O.C.P.*, VIII, 1942, p. 5-39; ID., *La « Chiesa » copta ed ethiopica nel concilio di Firenze*, dans *Civ. catt.*, XCIII, 1942, II, p. 141-146, 228-235.

[21] *Epist.*, nº 213, demandant qu'on donne à Sarteano un interprète arabe; cf. *ibid.*, nºs 190, 191, 207, 208, etc... Les diverses missions d'Albert en Orient ont été étudiées par Floro BICCELLARI, *Missioni del beato A. d. S. in oriente per la unione d. chiesa gr. e il ristabilimento d. osservanza d. ordine francesc.* dans *Studi francesc.*, 1939, sér. III, XI, p. 159-173. Un des compagnons de Sarteano, le bienheureux Thomas de Florence, est connu par une *Vita* qui raconte, avec d'intéressantes précisions, dans quelles conditions ces voyages s'accom-

Jacobites sous le joug des infidèles. Il se déclarait donc prêt à l'union sans conditions.

Il était pourtant nécessaire de préciser les points d'entente, car, au dire de Biondo, la foi des Coptes différait sur nombre de questions de celle des Latins. Les Coptes baptisaient seulement le quarantième jour, mais dès le huitième donnaient la circoncision; ils ne paraissaient connaître ni la confirmation [22], ni l'extrême-onction; ils n'avaient pas le même canon des Écritures, sans parler d'usages liturgiques et canoniques originaux. L'union fut proclamée par une bulle du 4 février 1442; elle revenait sur les divers points controversés, mais évitait de s'attarder sur les questions d'usage. Elle fut lue solennellement en arabe, en un texte qui a été conservé [23].

En même temps qu'il correspondait avec le patriarche copte d'Alexandrie, le pape se préoccupait d'atteindre l'empereur d'Éthiopie [24]. En fait il ne devait pas y parvenir : quoi qu'on en ait dit, aucun autre contact ne fut pris entre les deux puissances [25]. Mais Nicodème, abbé du monastère éthiopien de Jérusalem, envoya des émissaires à Rome [26]. En style oratoire, l'abbé reconnaissait sans ambages la juridiction de l'Église romaine; il s'excusait s'il n'était pas possible, en raison de l'occupation sarrasine, d'envoyer pour un concile, mais se déclarait prêt à recevoir l'enseignement pontifical. Son représentant participa aux réunions de Florence, où il se déclara heureux de venir au nouveau Salomon comme jadis la reine de Saba à l'ancien, mais regretta que, dans le passé, l'Église romaine ait eut si peu d'attention à ses fils en pays infidèle.

LE ROYAUME DU PRÊTRE JEAN

Les lettres d'Eugène IV à l'empereur d'Éthiopie sont adressées « à notre très cher fils en Christ le prêtre Jean, empereur des Éthiopiens » [27]. On sait quelle énigme fascinante avait été pour les hommes du Moyen Age

plissaient : chargé de lettres du pape au négus, il se rendit en Éthiopie par Constantinople, la mer d'Azov, la Perse, le golfe Persique et la mer Rouge et fut trois fois fait prisonnier : *Acta Sanctor.*, octob., XIII, p. 885.

[22] Cette réputation vint aux Coptes de ce que la confirmation se donnait chez eux avec le baptême : I. Guidi, *Abyssinie*, dans *D.H.G.E.*, I, c. 221 s. Cf. M. Jugie, *Theologia*, V, Paris, 1935, p. 464 sur le *Rituale* du patriarche Gabriel.

[23] Sur la bulle d'union, G. Hofmann, *Documenta*, p. 29-30 donnant quelques indications sur la version arabe; cf. aussi Id., *Le concile de Florence et la langue arabe*, dans *Proche-Orient*, II, 1952, p. 142-150. Cette union fit grande impression sur les imaginations : une des portes de Filarete à Saint-Pierre de Rome a représenté la scène : cf. Eugène Muntz, *Les arts à la cour des papes pendant le XV^e et le XVI^e siècle*, *Bibl. Écoles fr. Athènes et Rome*, IV, Paris, 1878-1879, 2 vol., t. I, p. 43. Le pape avait été plein de prévenances pour les envoyés coptes : qu'on leur fasse visiter « la sainte véronique » (*Epist.*, n° 252; Cf. n° 253).

[24] *Epist.*, n^os 144, 208.

[25] Sur ce point, I. Guidi, *op. cit.*, c. 214, critiquant ce qui avait été dit par exemple par Hefele-Leclercq, p. 1086. Sur la politique ecclésiastique du négus Zaç'a Ya'qob, cf. E. Cerulli, *La festa del battesimo e l'eucaristia in Etiopia nel sec. XV*, dans *Anal. Boll.*, t. LXVIII, 1950; *Mélanges Peeters*, II, p. 436-452.

[26] G. Hofmann, *op. cit.*, n^os 5, 7.

[27] *Epist.*, n^os 144, 208 avec une légère variante d'une adresse à l'autre.

ce mystérieux personnage qu'on avait cherché aux quatre coins du monde et dont on découvrait maintenant le domaine exact,

seigneur des seigneurs, fils de David, par grâce de Dieu Prêtre Jean, roi des rois, seigneur des tables de la Loi du mont Sinaï et du trône de David.

Son royaume est celui de la reine de Saba, celui de l'exotisme, des parfums de l'Arabie et des chameaux; il règne sur soixante-douze rois, dont douze sont infidèles [28]. Voici que la chancellerie pontificale arrive maintenant à localiser cet empire et à distinguer *India major*, celle de l'empereur des Indes, et *India minor*, le royaume d'Éthiopie [29]. Ainsi se dessine peu à peu un fragment nouveau de la carte du monde.

LE « GRAND DESSEIN » D'EUGÈNE IV

Il est à noter que, depuis quelque temps, ce royaume du prêtre Jean s'est comme déplacé d'Asie en Afrique, ce qui révèle aussi le glissement de certaines curiosités et l'entrée en scène d'un continent nouveau, l'Afrique [30]. Si cette découverte fit perdre à ce royaume de son ancien prestige, ce ne fut pas sans compensation. Le monde chrétien tout entier regarde vers l'Éthiopie, dont on espère qu'elle va prendre l'Islam à revers.

Le pontificat d'Eugène IV fut le temps des grandes espérances; grâce aux découvertes récentes, on pressent l'unité du globe et donc la possibilité de plans d'ensemble; dans la pensée du pape, la croisade de Varna est solidaire de celles qui sont entreprises sur le reste de ce même front, de la même façon que déjà Philippe de Mézières, justement parce qu'il était un des hommes les mieux informés de son temps, voulait associer une croisade espagnole sur Grenade et l'Afrique aux entreprises vers l'Orient.

On ne saurait peut-être pas parler pour ce pape d'un « grand dessein » comme si toute sa politique avait été concertée et qu'il ait échafaudé des plans à longue échéance toujours parfaitement conscients et logiques. Mais il est certain qu'Eugène eut un esprit missionnaire, qui avait souvent fait défaut dans les siècles passés, et qu'il eut de l'ambition pour son Église, ne prenant son parti d'aucun schisme, osant entreprendre et sachant persévérer. Il eut du monde de son temps, déjà celui des grandes découvertes, une vue large, percevant des ensembles, sentant la connexion de tous

[28] Le royaume du Prêtre Jean, pays des croix, des chameaux et des épices, est évoqué dans une miniature du livre d'heures de Marguerite d'Orléans : Paul Perdrizet, *Le calendrier parisien à la fin du M. A. d'après le bréviaire et les livres d'heures*, Paris, 1933, p. 290-293, avec reproduction de la miniature. — Les principales études, avec celle de Perdrizet, sont : A. D. de Sousa Costa, *O infante D. Henrique na expansão portuguesa do inicio do reinado de D. Duarte atè à morte do Infante Santo*, dans *Itinerarium*, V, 1959, p. 433 et *Doc.* I, p. 541; A. Brasio, *As relações da Curia romana com imperador da Etiopia na época henriquina* (*Commissão*, cité *infra*, p. 594, n. 31, p. 199 s.); Charles de Witte, cité *ibid.* p. 450-456; A. Ballesteros Beretta, *Genesis del descubrimiento*, dans *Hist. de America*, Barcelone, 1947, p. 456-461; J.-M. Pou y Marti, *La legenda del preste Juan entre los franciscanos de la Edad Media*, dans *Misc. Hist. P. Liv. Oliger, Antonianum*, XX, 1945, p. 65-96.

[29] L'*Epist.* n° 208 est adressée à l'empereur d'Éthiopie; le même jour l'*Epist.*, n° 209 à l'empereur des Indes.

[30] M. Mollat, *op. cit.*, p. 895.

les problèmes. A cet égard son pontificat fait date dans l'histoire des missions.

LA CROISADE DE CEUTA [31]

C'est dans cette perspective que s'expliquent les entreprises portugaises. Sans doute ont-elles des causes économiques, politiques et psychologiques : le jeune royaume, depuis peu délivré de la domination castillane, veut faire ses preuves [32]; mais dans cette volonté de puissance elle-même on retrouve le vieil esprit de croisade tel que le vivaient les princes.

Le Maroc était depuis longtemps terre de mission et les Franciscains y avaient traditionnellement le droit de fournir l'unique évêque du pays, à Marrakech. Mais cet évêque, qui dépendait de l'archevêque de Séville, était plus fictif que réel : les papes lui reprochent dene pas résider ou même de quitter son diocèse sans y laisser aucun clergé [33]. Ce diocèse immense et vide fut divisé, au lendemain de la conquête de 1415, qui fut suivie de la création du diocèse de Ceuta, presqu'aussi fictif que le premier puisqu'il s'étendait jusqu'à Fez, mais ne comportait aucune autre paroisse que celle de la ville épiscopale [34].

La conquête de Ceuta ne fut pas une improvisation [35]; Jean Ier avait tenu au courant de ses projets le Saint-Siège, et Jean XXIII avait accordé des indulgences à l'expédition qui furent annoncées avant l'embarquement, après un sermon qui prêchait la pénitence nécessaire à qui voulait les gagner. Sans entrer dans une discussion canonique, on constate que cette bulle fut dite bulle de croisade par le chroniqueur Azurara. Selon l'usage, la victoire vit l'implantation immédiate à Ceuta de toutes les institutions ecclésiastiques de l'époque : la mosquée fut érigée en cathédrale; un ermitage de l'Observance fut érigé en monastère; des revenus furent attribués par le roi à la nouvelle église.

[31] L'étude essentielle est celle de Ch. DE WITTE, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle*, Louvain, 1958, que l'on trouvera avant cette date dans la *Rev. d'hist. eccl.*, XLVIII, 1953, XLIX, 1954. Y ajouter A. D. DE SOUSA COSTA, *op. cit.*, p. 423. s. Important recueil rassemblé par *Commissão executiva do V centenario da morte do infante D. Henrique*, *Congresso internac. de hist. dos descobrimentos*, Lisbonne, 1960, *Resumo das comunicacões*, dont nous citerons plusieurs éléments. Enfin Robert RICARD, *Études sur l'histoire des portugais au Maroc*, dans *Acta univ. Conimbr.*, 1955, rassemblant des articles divers, notamment p. 3-5 sur les sources de l'histoire de la croisade de Ceuta. — La politique d'expansion au Maroc fut discutée : si certains étaient pour la conquête africaine, d'autres auraient voulu s'en tenir à un développement uniquement maritime et commercial : ainsi en était-il de l'infant Don Pedro. Sur tout ceci et sur la personnalité de Fernan Lopez : Antonio José SARAIVA, *Hist. da cultura em Portugal*, I, Lisbonne, 1952 et le c.-r. des *Annales, Économies, S., C.*, X, 1955, p. 396.

[32] R. RICARD, dans *Rev. hist.*, CCXVI, 1956, p. 7.

[33] P. Henry KOEHLER, *L'Église chrétienne du Maroc et la mission franciscaine, 1221-1790*, Paris, 1934, p. 48. Des traditions arabes dans la région d'Oudjda font allusion à la présence ancienne de chrétiens : *Bull. d'arch. maroc.*, II, 1957, p. 150-151.

[34] F. PÉREZ, *Ceuta*, dans *D.H.G.E.*, XII, c. 254. En raison de la pauvreté de cette terre, Duarte demanda à Eugène IV d'incorporer au diocèse de Ceuta des possessions sises au Portugal des diocèses espagnols de Tuy et Badajoz (Ch. DE WITTE, XLVIII, p. 698).

[35] Ch. DE WITTE, *ibid.*, XLVIII, p. 686-696.

BULLES PONTIFICALES ET EXPANSION PORTUGAISE

Le pape semble avoir compris immédiatement l'intérêt de cette conquête. Martin V promulgua aussitôt la bulle *Rex regum*, la première d'une longue série consacrée à cette expansion portugaise commençante [36], bulle d'autant plus importante qu'elle servit de modèle aux suivantes et que déjà par elle le destin de la conquête portugaise est lié à celui de l'Église : chaque fois que le roi de Portugal fera désormais une expédition, les évêques devront prêcher la croisade; ces expéditions portugaises sont donc considérées comme autant de guerres saintes qui vaudront à leurs participants l'indulgence plénière. Mais surtout les terres conquises tomberont sous la domination du Portugal : décision qui rappelle la vieille « exposition en proie » du droit canonique, quand il s'agissait des terres des hérétiques — mais les infidèles sont des sortes d'hérétiques — et se rattache à toute la réflexion du temps sur les problèmes de la guerre juste et sur le droit de conquête.

LE DROIT DE COLONISATION [37]

Il faut rendre cette justice à don Duarte (Édouard), le successeur de Jean Ier, qu'il ne se lança pas à la légère au point de vue moral dans l'expédition de Tanger : en 1436, il consulta le pape sur la légitimité de la guerre contre les infidèles. Baldo avait depuis longtemps distingué la guerre de défense, la guerre de récupération, telle la croisade en Terre sainte, la guerre d'invasion enfin. Y avait-il eu jadis des chrétiens en Afrique pour occuper les terres aujourd'hui détenues par les Sarrasins, ou fallait-il trouver une autre justification à pareille invasion? Roselli pour son compte fait appel au droit naturel et au droit des gens, et pense que les infidèles sont capables de se gouverner eux-mêmes sans qu'on ait le droit de les inquiéter.

RÊVES MISSIONNAIRES

Cette conquête n'était pas un terme, mais un commencement; Ceuta symbolise aux yeux des hommes du temps l'immense Afrique dont on entrevoit l'importance. Au concile de Constance, Gil Martins explique aux Pères les ambitions missionnaires du Portugal :

par cette ville qui est le port et la clé de toute l'Afrique, le Tout-Puissant a ouvert la voie, afin que par là ceux qui marchent contre les Sarrasins pour le salut de leurs âmes puissent agir efficacement [38].

Il s'agit d'aller « *in partibus africanis et alibi* » pour que, vaincus les Maures, la foi soit enfin répandue. Notre-Dame de Ceuta fut rapidement appelée Notre-Dame d'Afrique.

[36] Ch. DE WITTE signale une quarantaine de bulles, dont plusieurs inédites (par exemple p. 683). C'est dire que dans les préoccupations pontificales, cette expansion portugaise tint une place importante. Cf. aussi F. MATEOS, *Bulas portuguesas y españoles sobre descubrimientos geográficos* (*Commissão*, p. 73).

[37] Ch. DE WITTE, *op. cit.*, p. 700; A. D. DE SOUSA COSTA, *O factor religioso, razao juridico dos descobrimientos* (*Commissão*, p. 38 s.).

[38] *Acta concilii Constanc.*, II, p. 301.

La conquête de Ceuta ne devait pas être durable. Quoique le pape eût accordé de nombreuses indulgences pour attirer des renforts, l'expédition de Tanger, transformée en croisade, se termina par un désastre, et le fils du roi, Ferdinand, y fut fait prisonnier. Drame cornélien, ou plutôt drame de Calderon : le prince recouvrera-t-il sa liberté aux prix de Ceuta rendue aux Maures, ou Ceuta sera-t-elle gardée et Ferdinand abandonné? Après des années de négociations, le prince mourut d'épuisement et fut considéré cumme un saint; l'épopée s'achevait en légende dorée [39].

HENRI LE NAVIGATEUR [44]

L'infant Henri le Navigateur (1394-1460) est la figure la plus représentative de cette histoire — à la fois croisade et mission — et de cette entrée du Portugal sur la grande scène de l'histoire de l'Église. Homme du Moyen Age et homme moderne, son étude aide à voir en quels nouveaux termes se posaient alors les questions missionnaires.

Henri frappe par ce que sa curiosité des choses du globe a de nouveau et par la méthode avec laquelle il a fait poursuivre cette recherche. Grâce à lui la côte ouest de l'Afrique est peu à peu reconnue et des champs insoupçonnés s'offrent ainsi à l'apostolat, comme d'ailleurs à la traite, qui s'organise en Guinée dès 1444. Dans ces terres, l'infant a fait l'essai de toutes les formes de colonisation : comptoirs, compagnies, régime féodal des capitaineries.

Mais ce savant vit comme un religieux. Il est grand-maître de la Milice du Christ, cet ordre militaire qui, au Portugal, a hérité des biens des Templiers, biens qui permettront à Henri de financer ses grandes découvertes. Il a pris au sérieux ses responsabilités en ce domaine [41], et a opéré une réforme des statuts de l'ordre. Les contemporains l'ont tenu pour un saint.

On l'a appelé « le dernier croisé » [42]. De fait il donna une nouvelle impulsion à la croisade en 1434, lorsqu'il envoya à Rome un « chevalier de l'Ordre

[39] Ferdinand est connu notamment par une *Vita* écrite par son secrétaire : *Acta Sanct., Juin*, I, p. 552-591, auquel il faut ajouter le texte signalé par Ch. DE WITTE, XLIX, p. 441, n. : *Martyrium et gesta Ferdinandi*. Cette *Vita* est sans doute le meilleur document pour connaître la psychologie de croisé au Portugal à cette époque, et les opérations auxquelles on se livrait avant l'embarquement : réparation des torts faits au prochain, testament, etc...; rien de tout ceci n'étant d'ailleurs original.

[40] L'essentiel est donné par les travaux dus au centenaire : *Centenario Henriquino (1460-1960), Bibliographie des expositions, congrès, publications* dans *Itinerarium*, VII, 1961, p. 79-86. Dans l'ouvrage cité, *Commissão*, on retiendra A. A. IGLESIAS, *Notas sobre el ideal de cruzada en D. Henrique*. On replacera le personnage dans l'histoire des découvertes à l'aide de Georges LE GENTIL, *Découverte du monde*, coll. *Pays d'outre-mer*, VI[e] s. : *Peuples et civilisations d'outre-mer*, Paris, 1954. Cf. ID. dans *Bull. hisp.*, 1953. — La personnalité de son père don Duarte est assez bien connue, grâce à son ouvrage intime, *Le Leal Conselheiro*, recueil de réflexions morales, politiques, religieuses, qui montrent que ce prince n'était pas un médiocre; sa foi est, en tout cas, d'une orthodoxie naturelle et totale : R. RICARD, *Le « Leal Conselheiro »*, dans *Rev. du M. A. latin*, IV, 1948, p. 367-390.

[41] H. D. DE SOUSA COSTA, dans *Itinerarium* cité, p. 422, 486-501.

[42] *Ibid.*, p. 540.

du Christ », Azevedo, qui obtient des faveurs pontificales pour le Maroc portugais. Peut-être même Henri a-t-il vu toute l'Afrique comme un champ de bataille contre les Sarrasins, et les découvertes sur la côte occidentale comme un moyen de tourner l'Islam. L'attention qu'il porte aux Canaries, à Madère, aux îles se rattache elle-même peut-être à ce plan : Henri voit les Sarrasins partout et l'on ne sait encore jusqu'où s'étend l'Afrique [43].

Ce croisé a en même temps l'esprit missionnaire, comme on l'avait dans les milieux chevaleresques du temps : l'une de ses suppliques au Saint-Siège parle d' « amplifier le nom chrétien ». Comment concilier ces convictions avec la pratique de l'esclavage dans les premiers comptoirs portugais? A Lagos, Henri a seulement toléré que se poursuivît la traite déjà en usage; plus tard il a interdit d'employer la force pour réduire en esclavage, et l'on a remarqué que son biographe Azurara témoigne envers les Noirs d'une pitié assez rare à l'époque [44].

Enfin Henri apparaît comme un fidèle du Saint-Siège : il n'a cessé de demander des bulles, soit pour Notre-Dame d'Afrique, soit pour Ceuta, soit pour qui participera à ces expéditions de découverte qui doivent tourner finalement à la ruine des Sarrasins [45].

HENRI LE NAVIGATEUR ET EUGÈNE IV

Ainsi peut-on parler d'un vaste plan du Navigateur. Il ne lui est pas propre sans doute, mais est d'autant plus significatif, puisqu'il exprime les espérances de tout un milieu [46] : le bénédictin André de Escobar au concile de Bâle s'en fit le héraut :

Le concile de Bâle doit s'efforcer de réformer l'Église, réduire à la foi maures et infidèles, recouvrer la Terre sainte, ramener les Grecs schismatiques, les Arméniens et autant que possible les Indiens eux-mêmes, qui ont la foi de l'apôtre saint Thomas, à l'unique bercail de la Chrétienté [47].

Eugène IV n'eut pas de moindres ambitions. Il a vu dans le Portugal l'instrument providentiel de l'expansion de l'Église et a usé de son *dominium* souverain sur l'univers pour lui en faire part, en lui accordant un droit de patronat sur les terres découvertes, qui annonce les bulles de la fin du siècle. Les terres conquises sur les Sarrasins appartiendront aux conquérants [48].

[43] On n'oubliera pas en effet l'ignorance dans laquelle on se trouvait encore au point de vue géographique : l'*Ymago mundi* de P. d'Ailly rattachait plus ou moins l'Espagne à l'Afrique et donnait aux mers seulement un septième de l'étendue des continents : A. BALLESTEROS BERETTA, *op. cit.*, p. 456-461.

[44] G. LE GENTIL, *Découverte, op. cit.*, p. 48 s.; R. RICARD, *Études*, p. 100-103 sur la traite des esclaves par les Portugais en Guinée. Sur l'esclavage au Portugal avant les grandes découvertes, Charles VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe médiév.*, I, Bruges, 1955, p. 546 s.

[45] Ch. DE WITTE, *op. cit.*, XLIX, p. 441 : il s'agit de l'ambassade d'Azevedo.

[46] J. CORTESAO, dans BALLESTEROS, *op. cit.*, p. 599.

[47] On trouvera ce texte d'Escobar dans A. D. DE SOUSA COSTA, *op. cit.*, p. 433. Cet Escobar nous est déjà connu : *supra*, p. 529. — Les textes d'Eugène dans Ch. DE WITTE, *op. cit.*, p. 445.

[48] Sur cette doctrine, A. D. DE SOUSA COSTA, p. 425, 540.

Ce ne sera pas sans occasionner des frictions diplomatiques entre le Portugal et l'Espagne lorsqu'il s'agira des Canaries.

L'ÉVANGÉLISATION DES CANARIES

L'évangélisation des Canaries fut commencée presque dès leur découverte par les Génois en 1335; des Majorquins et des Catalans y travaillèrent, disciples de Lull, et qui employèrent les mêmes méthodes, la prédication, la douceur et la pratique de la vie chrétienne. Aussi un diocèse put-il être créé dès 1369 avec obligation de résidence pour l'évêque à Telde. Les missionnaires étaient alors formés à Barcelone et Tortosa, où ils apprenaient la langue. En 1386 notamment arrivent à la Grande Canarie des ermites cherchant le contact des indigènes [49].

Mais en même temps apparaissaient les traitants, notamment dans la Grande Canarie et la région de Telde. Les indigènes s'en vengèrent en massacrant les ermites. Parmi ces traitants il faut signaler en 1402 les seigneurs français Jean de Béthencourt et Gadifer de la Salle, accompagnés de chapelains et munis de privilèges de Benoît XIII. Béthencourt est vassal du roi de Castille, dont les droits concurrenceront donc ceux du Portugal [50]. Aussi, lorsque Benoît XIII voulut rétablir la hiérarchie dans l'archipel, nomma-t-il l'évêque à Rubicon plutôt qu'à la Grande Canarie [51]. Tour à tour Franciscains, Dominicains, Augustins arrivèrent dans les îles, y devançant parfois les marchands d'esclaves.

Martin V dès 1421 avait autorisé la conquête des îles restées libres, par Las Casas, marchand sévillan qui n'y vit qu'une occasion de traite. En 1434, revenant sur cette autorisation, il interdit toute guerre aux Canaries à la demande de l'évêque, Fernando Calvetos, qui s'était fait accompagner à Rome d'un Observant et d'un laïc. Un plan d'évangélisation fut étudié qui comportait non seulement de larges subsides de la part du pape, mais l'interdiction de trop lourdement imposer les indigènes et celle de réduire à l'esclavage les convertis. Ceux-ci étaient déjà relativement nombreux: les Portugais n'en avaient-ils pas baptisé quatre cents dès le premier débarquement? Mais ce plan supposait lui-même l'occupation de l'archipel par les Portugais; le pape les y autorisa [52].

[49] J. VINCKE, *Comienzos de las misiones cristianas en las islas Canarias*, dans *Hispania sacra*, XII, 1959, p. 193-207; ID., *Die Evangelization der Kanarischen Inseln in XIV. Jt. im Geiste Raimund Lulls*, dans *Estudios Lulianos*, IV, 1960, p. 307-316.

[50] Ch. A. JULIEN, *Les voyages de découverte et les premiers établissements (XV^e-XVI^e siècle)* coll. *Colonies et empires*, III^e s., I, Paris, 1948, p. 4-5, ouvrage à compléter pour la question religieuse et ses incidences morales. — L'expédition est connue par un texte contemporain : JEAN DE BÉTHENCOURT, *Le Canarien, livre de la conquête et conversion des Canaries*, édit. G. GRAVIER, Rouen, 1874, dont une miniature est reproduite par M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 402 : le bâtiment de Béthencourt porte un étendard avec une Vierge à l'enfant.

[51] R. RICARD, dans *Histoire de l'Église*, XV, p. 115.

[52] Sources dans Ch. DE WITTE, *op. cit.*, Append. I et II (XLVIII, p. 715-718), commentaire *ibid.*, p. 697-701.

LE PARLEMENT DES RELIGIONS

Ces découvertes, en mettant les Portugais au contact de races inconnues et en provoquant chez eux cet émoi qui saisira les découvreurs du XVI^e siècle [53] et remettra en question tout ce qu'on savait et imaginait de la nature et de l'histoire des hommes, ont fait mûrir en eux une nouvelle conscience [54].

La supériorité du christianisme sur les autres religions n'apparaissait plus aussi évidente à mesure qu'on en découvrait de nouvelles et, en tout cas, les rapports mutuels de ces religions, tels que les racontaient l'Écriture et les Pères, posaient des problèmes inquiétants. Nicolas de Cues fut un des premiers à s'en rendre compte et à proposer une solution dans *La Paix de la foi* [55].

Cet ouvrage appartient au genre littéraire de l'Utopie; Nicolas imagine un parlement des religions, convoqué par Dieu lui-même, et où l'on s'explique sur la diversité des croyances et des rites :

Il y eut un homme, brûlé du zèle divin, qui se mit à implorer avec maints gémissements le Créateur universel de bien vouloir modérer les persécutions qui, plus encore que de coutume, sévissent aujourd'hui sous prétexte des diversités religieuses. Il tira la conviction que, grâce à l'accord d'un petit nombre de sages et de savants, choisis parmi les dirigeants des diverses religions qui se partagent la surface du globe, on pourrait arriver facilement à un concordat universel et à une perpétuelle paix religieuse en toute convenance et en toute vérité.

Pareil thème pourrait prêter à développements sceptiques; ce n'est pas du tout l'intention du cardinal. Il s'efforce au contraire de montrer que, bien compris, le christianisme serait accepté de tous : la Trinité, l'Incarnation demeurent donc des dogmes révélés, bien loin, par une sorte de concordisme, d'être réduits à l'état de mythes. Il reste que, pour Nicolas, conformément à sa doctrine de la docte ignorance, toute vérité absolue est inaccessible; il n'a pas pour son compte de conception trop rigide de l'orthodoxie et ne prétend pas l'enfermer en des formules scolastiques. Il pense au contraire que tout le christianisme se retrouve, en reflets du moins, dans les autres confessions.

[53] On sent cet étonnement dans la supplique de don Duarte à Eugène IV (Ch. DE WITTE, Append. I, p. 715) faisant le tableau de la population des Canaries : *indomiti silvestres feri homines qui nulla religione coagulati nullis denique legum vinculis irriteti, civili conversacione neglecta.*

[54] A. GUY, *L' « homo novus » du Portugal au XVI^e siècle* (*Commissão*, p. 173).

[55] L'ouvrage est de 1453; traduct. partielle de M. DE GANDILLAC, *Œuvres choisies de N. de C.*, Paris, 1942, p. 415 s. Il est résumé dans Étienne GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Paris, 1952, p. 154-181. Il a été étudié de notre point de vue par Joseph LECLERC, *Histoire de la tolérance ...*, I, dans *Théologie*, XXXI, p. 127-129 et par O. CAPITANI, *Per il significato dell' altesa della nuova età in N. da Cusa*, dans *Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale*, III, Todi, 1962, p. 197-216. — Pour replacer cette histoire dans l'œuvre du cardinal : Edmond VANSTEENBERGHE, *Le cardinal N. de C., L'action, la pensée (1401-1464)*, Paris, 1920, et Paolo ROTTA, *Il cardinale N. di Cusa. La vita e il pensiero*, coll. *Pubbl. Univ. catt. d. S.-Cuore*, S. I, XII, Milan 1928. On consultera enfin M. DE GANDILLAC, *La philosophie de N. de C.*, Paris, 1941, p. 469 sur l'Église parfaite au delà des « Églises conjecturales ».

Avec la même bienveillance dont il a déjà fait la preuve envers l'Islam, Nicolas voit donc partout non des ennemis, mais des enfants du même Dieu et touchés par une révélation substantiellement identique : « aux diverses nations tu as envoyé divers prophètes ». Il y a donc unité implicite des credos; le christianisme n'a rien à redouter d'une confrontation loyale qui fera au contraire éclater ses titres et montrera qu'il est « maximalement », comme disait Cues, le Bien, la Vérité, et la Vie.

CINQUIÈME PARTIE

LA VIE RELIGIEUSE DU PEUPLE CHRÉTIEN [1]

[1] Il n'y a aucun travail d'ensemble développé sur cette question et les diverses Histoires de l'Église que nous avons consultées ne la traitent qu'en pièces détachées. On appréciera d'autant plus les pages excellentes de Gust. SCHNUERER dans *L'Église et la civilisation au Moyen Age*, trad. fr. de G. CASTELLA, Paris, 1938, p. 342-361. Il faudra donc faire appel aux diverses monographies d'Églises nationales comme : Charles DEJOB, *La foi religieuse en Italie au XIV^e siècle*, Paris, 1906; A. GHINATO, *Vita religiosa nel quattrocento italiano*, dans *Studi e testi francescani*, X, Rome, 1956; B. MANNING, *The Peoples Faith in the Time of Wyclif*, Cambridge, 1919; Jean JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme*, t. I, *L'Allemagne à la fin du Moyen Age*, trad. sur la 14^e édit., Paris, 1887, qui traite directement notre sujet pour ce pays mais qui porte surtout sur la deuxième partie du XV^e siècle. Pour la France, la meilleure initiation — de beaucoup — reste Émile MÂLE, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France, Étude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*, Paris, 1925, qui dépasse largement le seul point de vue de l'histoire de l'art.

Dans le *Dict. de spiritualité*, t. V, un article considérable a été consacré à la *France :* E.-R. LABANDE pour le XIV^e siècle F. RAPP pour le XV^e. Cet article a été édité à part sous le titre *Hist. spirituelle de la France, Spiritualité du catholicisme en France et dans les pays de langue française des origines à 1914*, Paris, 1964. Importante thèse de Jacques TOUSSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*, Paris, 1960. Autre monographie, non moins essentielle pour l'étude du sentiment religieux : Marguerite ROQUES, *Les apports néerlandais dans la peinture du Sud-Est de la France*, Bordeaux, 1963, avec une précieuse documentation iconographique. Enfin Jose Sebastiao DA SILVA DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (XVI^e-XVIII^e s.)*, t. I, en deux vol., Coimbre, 1960, et le substantiel c.-r. de la *Rev. d'hist. eccl.*, t. LVIII, 1962, p. 206-214.

LIVRE I

L'ÉDUCATION DU PEUPLE CHRÉTIEN

Il ne sera question, dans ces pages, que du peuple, à l'exclusion des clercs et des religieux. La distinction est pourtant parfois difficile à observer : s'il est bien connu qu'il y a un « sermon universitaire » — dont nous ne nous occuperons pas ici — bien différent du sermon populaire, il reste sûr que celui-là nous renseigne sur le second, en nous apprenant par exemple quels étaient les textes d'Écriture les plus familiers aux prédicateurs populaires. On n'oubliera pas non plus que les Mendiants vivent très proches des fidèles, mêlés à eux en une foule de confréries et de tiers-ordres, en sorte que la vie spirituelle des premiers est toujours à considérer si l'on veut connaître aussi la formation qu'ils donnaient dans ces groupes. Par ailleurs il faudrait tenir compte des diverses classes qui constituaient la société : les grands bénéficiaient évidemment de facilités; souvent ils savaient lire et avaient donc des moyens de connaître la doctrine, qui manquaient à la plupart; de même leur était-il habituellement plus facile d'aborder les théologiens, ayant couramment autour d'eux prêtres et évêques venus pour le service de la cour.

Cette éducation religieuse du peuple chrétien se fait à plusieurs niveaux; nos chapitres successifs passeront en revue les moyens divers auxquels on eut recours, depuis ceux qui sont ouverts à tous et les plus fréquentés jusqu'à ceux qui sont réservés à une élite.

CHAPITRE I

LE THÉÂTRE RELIGIEUX [2]

§ 1. — Aux frontières de la liturgie.

LITURGIE ET PARALITURGIES

Young a déjà longuement montré comment la liturgie est elle-même un drame [3]. Or cet aspect dramatique de la liturgie traditionnelle, bien loin de s'effacer à la fin du Moyen Age, s'est au contraire accentué, peut-être parce que les clercs ont voulu résister à la concurrence du théâtre religieux, au cas où le peuple ne goûterait plus des cérémonies moins parlantes que les jeux sur le parvis. Toujours est-il que l'on voit la vieille liturgie se réanimer et inventer de nouvelles formes et de nouveaux moyens d'expression [4].

En marge de cette liturgie s'étaient depuis longtemps développées des paraliturgies. Non seulement elles survivent, comme en témoignent les

[2] Il y a sur l'histoire du théâtre religieux dans la Chrétienté du Moyen Age, un ouvrage ancien, mais encore valable, qui a le mérite d'étudier tous les pays, y compris la Suède et la Hongrie, de faire des comparaisons entre eux et d'en rendre compte, au moins à titre d'hypothèse : Wilhelm CREIZENACH, *Geschichte des neueren Dramas*, I, *Mittelalter und Frührenaissance*, Halle a. S., 1893. Cet auteur ayant insisté sur l'influence de la France, c'est à elle que nous consacrerons surtout l'exposé. L'ouvrage essentiel est ici celui de L. PETIT DE JULLEVILLE, *Histoire du théâtre en France, Les mystères*, Paris, 1880, 2 vol., indispensable à toute étude, notamment par ses notices biographiques, sa liste des représentations, l'analyse de toutes les pièces alors connues et les nombreux textes du temps publiés. — Marius SEPET, *Les origines catholiques du théâtre moderne, Les drames liturgiques et les jeux scolaires, Les mystères, Les origines de la comédie au Moyen Age, La Renaissance*, Paris, 1901. — ID., *Le drame religieux au Moyen Age*, Paris, 1903; Gustave COHEN, *Le théâtre en France au Moyen Age*, Paris, 1947, édition qui ne dispense pas de celle de 1928 (même titre, t. I, *Le théâtre religieux*), qui est richement illustrée; ID., *Études d'hist. du théâtre en France au Moyen Age et à la Renaissance* (réunion de 24 articles), Paris, 1956. On y ajoutera E. MÂLE, *op. cit.*, p. 35 s., à compléter (avec précaution) par Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, I, Paris, 1955, p. 258-266 (bibliographie). Cf. aussi APOLLONIC, *Teatro*, dans *Enciclopedia Cattol.*, t. XI, c. 829.

[3] Karl YOUNG, *The drama of the Medieval Church*, Oxford, 1933, 2 vol., est essentiel (nombreux textes publiés). Pour la liturgie comme drame, I, p. 79.

[4] Il est évidemment très difficile de se prononcer toujours de manière catégorique sur ces problèmes de date : un manuscrit du XV^e^ siècle peut se borner à recopier un texte antérieur. Il est pourtant des cas, suffisamment nombreux, où il est possible de déceler un enrichissement et de constater qu'il y a eu création littéraire. C'est ce qu'on voit en Espagne : cf. Richard B. DONOVAN, *The liturgical Drama in Medieval Spain*, dans *Pontif. Inst. of Mediaev. Studies, St. a. Texts*, IV, Toronto, 1958. — A Compostelle, de 1450 à 1455 deux séquences s'ajoutent aux *trois Maries* : p. 54. — A Huesca-Saragosse, on voit pour Pâques le jeu évoluer d'une représentation avec stations à une représentation avec personnages : p. 58. — A Vich, se fait une fondation en 1463 : p. 87. — A Barcelone, apparaît, de 1405 à 1419, la scène de l'*Ara caeli :* p. 162.

nombreux manuscrits qui nous transmettent des textes anciens, mais encore elles révèlent une puissance créatrice. On voit souvent en effet les textes anciens se compléter; mais aussi des scènes nouvelles apparaître. Souvent ces initiatives furent prises à l'intérieur de couvents qui avaient des soucis pastoraux, comme celui de Barking, près de Londres, où l'abbesse s'émeut

parce que le concours actuel des peuples montrait que la dévotion se refroidissait... La vénérable Dame Catherine de Sutton, ayant alors la responsabilité de la *cura pastoralis* et désirant arracher jusqu'au fond cette indolence, du consentement unanime des sœurs, institua la célébration du dimanche de la Résurrection pour les matines de Pâques, après le 3e répons [5].

A tout moment l'emporte le souci d'instruire : on va à la chapelle qui représente les limbes, où le prêtre, figurant le Christ, vient briser les portes de l'Enfer; la procession au sépulcre se fait au chant du *Rex gloriae* pour marquer la victoire du Seigneur; la résurrection est manifestée par l'ostension d'une hostie consacrée portée en procession, etc...

Il reste aussi des témoignages très nombreux de la liturgie des cathédrales, manifestant le même souci pastoral : il y est fait allusion expresse au peuple [6]. Sans doute, dans les cathédrales qui ont un nombreux clergé, il n'est pas fait appel aux laïcs pour tenir les divers rôles; il est caractéristique que les clercs pourtant n'aient plus le monopole de jadis : certains personnages sont tenus par des *pueri*, c'est-à-dire, semble-t-il, des enfants de chœur, d'autres par des *scholares* [7].

INSERTION DE LA PARALITURGIE DANS LA LITURGIE

Une initiative caractéristique est d'associer davantage le jeu scénique à la liturgie; il arrive qu'il soit un intermède pour reposer l'attention des fidèles. C'était notamment nécessaire pendant la longue nuit de Noël : textes liturgiques et jeux divers se succèdent pendant des heures et parfois s'emmêlent; tour à tour se déroule la psalmodie de matines, se disent les leçons solennelles, se représente l'Enfantement de Marie, où l'on voit intervenir les sages-femmes que l'on retrouvera dans les mystères; les prophètes défilent, qu'interpelle un « lecteur »; apparaît — et parfois à cheval, accompagnée de tambourins et saluée de trompettes, — la Sibylle

[5] *The Ordinale a. Customary of the Benedictine Nuns of Barking Abbey*, ed. J. B. I. Tolhurst, t. I, Bradshaw Soc., 65, Londres, 1927. Cf. Karl Young, *The dramatic Associations of the Eastern Sepulchre, Univ. of Wisconsin Studies in Lang. a. Lit.*, X, Madison, 1920, p. 118.

En Angleterre, on construit dans les églises des « sépulcres », destinés spécialement à cette liturgie pascale et comportant par exemple au rez de chaussée la représentation des soldats endormis : Alfred W. Pollard, *English Miracle Plays*, 2e édit., Oxford, 1895, p. xv.

[6] K. Young, *op. cit.*, p. 122 : « *episcopus corpus Christi super patenam tenens in manu ...vertat se tribus vicibus ad populum : Pax vobis. Alleluia.*
Nolite timere. Alleluia ».

[7] Mention de *pueri* dans R. B. Donovan, *op. cit.*, p. 34, 54, 83, où les *pueri* sont distingués expressément des *clerici*, 115, 121; de *scholares*, *ibid.*, p. 111; d'*infantes*, p. 134. Cf. *infra*, p. 736.

dont le *Judicii signum* est lu au lutrin comme les leçons de l'office [8]. D'autres fois, le jeu scénique s'insère dans le déroulement des cérémonies en lequel il est aujourd'hui difficile de distinguer l'un et l'autre : c'est ainsi que la séquence de la messe de Pâques, *Victimae paschali*, est dramatisée et comporte des évolutions de personnages déguisés dans le sanctuaire [9]. Il en résulte aussi que dans ces cérémonies les langues se mêlent; le latin reste dominant, mais de temps en temps la langue vulgaire se fait entendre [10].

CYCLES PARALITURGIQUES

A la fin du Moyen Age sont constitués plusieurs cycles, au long desquels sont enseignés les principaux mystères de la foi. Celui de Noël se compose de la *Representacio Pastorum*, qui n'est qu'une glose de l'Évangile, accordée au goût populaire par des détails réalistes et capable d'enchanter un auditoire en bonne partie paysan par le déguisement des personnages — cape, bâton, capuchon [11] —; de la *Repraesentacio partus* qui consiste souvent en une ostension de la Mère et de l'Enfant aux bergers; du jeu de l'Épiphanie.

Pour sanctifier les autres jours de ce saint temps, des jeux divers pouvaient être donnés le reste de la semaine : scène du martyre de saint Étienne, fête des prêtres le jour de la Saint-Jean; fête des enfants de chœur pour les Saints-Innocents. Cette dernière fête était particulièrement populaire : un évêque pris parmi les enfants attirait particulièrement l'attention ce jour-là. La matière pittoresque était tellement abondante en ce temps de Noël que la doctrine n'avait pas toujours à y gagner, sauf lorsqu'il s'agissait du défilé des prophètes, qui, outre sa grandeur épique, était riche de textes magnifiques [12] et pouvait révéler à des âmes frustes le déroulement du plan divin jusqu'à la plénitude des temps.

Le cycle de Pâques était avant tout constitué par la *Visitatio sepulchri*. Si les gens du peuple ne pouvaient toujours comprendre des textes restés

[8] *Ibid.*, p. 110, donne l'horaire de la nuit de Noël; la rubrique spécifie : *propter laboris allevationem;* cf. p. 124. Le chant de la Sibylle a été enregistré, d'après une version du xve-xvie siècle : Walter Starkie, *Espagne*, *Voyage musical à travers le temps et l'espace*, *Illustrations sonores*, III, dans *Hist. univers. de la musique*, 1er disque.

[9] Pour le *Victimae* dramatisé de Gérone : R. B. Donovan, *op. cit*, p. 106. Pour la nuit de Noël, à Gérone, p. 114. C'est ainsi encore qu'un manuscrit italien de la *visitatio sepulcri* prévoit que le jeu débouche sur l'introït, auquel sont associées les trois Maries. Il semble que ce soit seulement à la fin du Moyen Age que cette connexion ait été établie entre la liturgie et le jeu : K. Young, *op. cit.*, I, p. 220-221.

[10] Exemples de langue vulgaire pendant la liturgie, d'après R. B. Donovan : la Sibylle chante en espagnol : p. 43, 115; la *Visitatio sepulcri* à Vich, p. 87; le *Judicii signum* à Majorque : p. 121; l'épître lue en langue vulgaire, p. 128; le *Victimae* à Majorque, p. 131; un *Planctus* catalan à Majorque, p. 136.

[11] R. B. Donovan, *op. cit.*, p. 37.

[12] Par exemple à Valence d'Espagne : *ibid.*, p. 47-54; le texte intégral est postérieur à notre époque, preuve que cette paraliturgie a été s'enrichissant. C'est à cette conclusion qu'était déjà arrivé Henri Mérimée, *L'art dramatique à Valencia depuis les origines jusqu'au commencement du XVIIe siècle*, dans *Bibliothèq. mérid.*, 2e s., XVI, Toulouse, 1913, p. 4.

On prendra une idée de ces textes dans Marius Sepet, *Les prophètes du Christ, Étude sur les origines du théâtre au Moyen Age*, Paris, 1878, en faisant des réserves sur un livre à thèse, mais en utilisant ses données et ses nombreux textes. — L'influence de ce défilé des prophètes sur l'iconographie est indéniable : façade de Notre-Dame-la-Grande à Poitiers, Puits de Moïse à Dijon : L. Réau, *op. cit.*, p. 259-260.

le plus souvent en latin, l'action paraliturgique ne pouvait leur échapper, ni un sentiment de victoire, qui éclatait dans certaines hymnes et s'accordait au cadre peint ou sculpté [13]. Dans certaines églises allemandes, la foule entonnait alors le « Crist ist erstanden » [14]. Ces usages liturgiques ont sans doute en ce siècle préservé la doctrine de se réduire à la seule évocation pathétique et obsessionnelle de la Passion. Il est à cet égard frappant de constater que le mystère de la résurrection occupe beaucoup plus de place dans cette liturgie que dans le théâtre religieux, qui se ressent plus fortement de l'influence de l'époque [15].

On fera des remarques analogues pour l'Ascension [16] et pour la Pentecôte : le recours aux procédés les plus populaires, comme de répandre dans l'église des vapeurs d'encens, rappelant que l'Esprit-Saint est parfum, de mêler ce jour-là au latin des mots grecs et hébreux pour évoquer le don des langues, de jeter par une ouverture de la voûte fleurs, herbages, eaux vives ou de lancer une colombe vivante ou artificielle sur les fidèles donnait à cette journée un caractère inoubliable [17]. Parfois le jeu était marqué au coin d'un esprit pastoral et dogmatique profond, comme à Perpignan, où douze clercs représentent les douze apôtres, sur qui le feu descend, auquel ils vont allumer leurs cierges pour ensuite chanter le *Credo*, chacun le verset que la tradition lui attribuait [18].

D'autres représentations avaient pour sujet principal les mystères de Marie. Celui de l'Annonciation eut le plus de succès [19], notamment en Italie : il se joue

[13] Nous ne pouvons malheureusement aborder la question de l'art témoin du dogme et comme disent les théologiens, « lieu théologique », c'est-à-dire, d'une certaine façon, source de la foi. Une des représentations courantes de l'époque est celle du Christ glorieux sortant du tombeau en brandissant un gonfanon blanc, signe de victoire, frappé d'une croix rouge. Ce gonfanon représente sans doute le vieux *vexillum sancti Petri*, qui avait en effet cette signification triomphale : É. DELARUELLE, dans *Eleona*, 19634.

[14] K. YOUNG, I, p. 23. Ce texte de Bamberg prévoit qu'à la fin de la *Visitatio sepulcri*, « *potest chorus populo iterum precinere cantilenas paschales germanicas* ». Il est sans doute du XVI[e] siècle, mais le *Crist ist erstanden* est déjà mentionné dans un manuscrit de la cathédrale de Salzbourg du XV[e] siècle : *ibid.*, I, p. 326. CANTORES *(vertentes se ad chorum cantent) : Cernitis, o socii, ecce lintheamina.* — CHORUS : *Surrexit Christus spes mea.* — POPULUS : *Crist ist erstanden* ».

[15] L'*officium peregrini* du lundi de Pâques était joué à Vich, comme on le sait par une *consueta* de 1413 : R. B. DONOVAN, p. 86. Sur les pèlerins d'Emmaüs dans l'iconographie, Lucien RUDRAUF, *Le repas d'Emmaüs, étude d'un thème plastique et de ses variations en peinture et en sculpture*, II, Paris, 1956, notamment : 14.1.1, A. 1, où peut se déceler l'influence du théâtre religieux.

[16] K. YOUNG, *op. cit.*, I, p. 488 donne la photographie d'un Christ glorieux dans la mandorle, brandissant une bannière de victoire; jadis utilisé pour une représentation scénique de l'Ascension.

[17] *Ibid.*, I, p. 489.

[18] R. B. DONOVAN, *op. cit.*, p. 157. Les rubriques de ce manuscrit de Saint-Jean de Perpignan sont en catalan; on y trouve le mot de *misteri*.

[19] K. YOUNG, *op. cit.*, II, p. 245 s., 484. On notera qu'à Besançon, en 1452, est prévue une galerie où se tient Dieu le Père qui, de là, envoie la colombe sur Marie, scène qui a pu inspirer l'iconographie de l'Annonciation, ou s'en ressentir : É. DELARUELLE, *La théologie de l'Annonciation d'Aix*, dans *Provence hist.*, VIII, 1958, p. 91 s. — On se rappellera aussi la *Présentation de Marie au Temple*, mystère composé par Philippe de Mézières, qui fut l'introducteur de cette fête, importée d'Orient en France : K. YOUNG, *op. cit.*, II, p. 225. — Des textes font allusion en Espagne à un jeu de l'Assomption : R. B. DONOVAN, *op. cit.*, p. 96, 137.

sur la place à Cividale, où l'on voit donc très bien le passage de la liturgie au théâtre; il est particulièrement étudié à Padoue, où la colombe descend du ciel à l'évangile, lorsque l'ange prononce le nom de Marie et s'abrite en elle *sub clamide*.

A ces sujets il faut ajouter un grand nombre d'autres : Résurrection de Lazare; Conversion de saint Paul; Isaac; Joseph et ses frères; Mystère des saints Pierre et Paul; Miracles de saint Nicolas; les Vierges sages, etc...

VALEUR ÉDUCATIVE DE CES JEUX

Il est difficile de porter un jugement d'ensemble sur la valeur éducative de pièces aussi diverses et dont nous ne savons pas toujours si les spectateurs y ont vu d'abord une invitation à la prière ou un piquant spectacle. Le souci de mise en scène, qui s'exprime à travers les comptes des cathédrales espagnoles,— achat de barbes et de diadèmes pour les prophètes, et des « ornements d'une belle demoiselle » pour la Sibylle [20] — répondait certainement aux goûts d'un public de plus en plus amateur de sensationnel si l'on en juge par l'évolution des mystères, et que l'on satisfait en lui offrant un tremblement de terre dans l'église [21] ou une véritable illumination — 230 chandelles — pour accompagner la scène de l'*Ara Caeli* [22]. Il y eut là des abus : dès 1360 il avait déjà fallu interdire en Catalogne l'entrée dans la cathédrale, à l'occasion de ces jeux, de « chevaux, roncins, mules ou ânes » [23]. Au total pourtant l'impression dominante reste optimiste.

On remarquera en effet d'abord qu'il n'y a dans ce théâtre liturgique que peu de pièces bouffonnes; sauf le personnage d'Hérode dans le jeu de l'Épiphanie, les rôles sont tenus avec gravité, et le réalisme des pastorales de la nuit de Noël ne dégénère jamais en comique populaire [24]. C'est que la liturgie imposait ses exigences et, en s'ouvrant au jeu, lui donnait son propre ton. De fait on a remarqué qu'il n'y a dans tout ce répertoire aucune pièce profane; c'est à peine si la légende y a trouvé place avec la prophétie de la Sibylle; encore s'agit-il d'une légende ayant pour ainsi dire acquis droit de cité et interprétée dans le sens le plus canonique [25].

Par ailleurs l'inspiration de presque toutes les pièces paraîtra non seulement élevée, mais encore d'une remarquable richesse dogmatique. Les rapprochements qui sont faits entre la résurrection et l'Eucharistie — quand il s'agit

[20] *Ibid.*, p. 112, 121-123, etc.

[21] *Ibid.*, p. 87-91.

[22] *Ibid.*, comptes de la cathédrale de Barcelone pour les années 1405-1407, 1419.

[23] *Ibid.*, p. 93. C'est la question de la procession de l'âne, bien connue aussi en dehors d'Espagne : il s'agit de l'âne de Balaam, inséré dans le défilé des prophètes : M. SEPET, *Les prophètes*, p. 28 s. Il y avait d'ailleurs d'autres occasions de faire entrer des animaux : la Sibylle pouvait être montée.

[24] Sur le passage du religieux au profane et au bouffon dans ce théâtre, cf. G. COHEN, *La scène des pèlerins d'Emmaüs*, dans *Études*, p. 106 s.

[25] Thomas BOURGEOIS, *Le personnage de la Sibylle et la légende de l'Ara Caeli dans une Nativité wallonne*, *Rev. belge de philol. et hist.*, t. XVIII, 1939. Cette légende apparaît pour la première fois — pour ne parler que des jeux dans l'église — à Barcelone, en 1418.

de la *Depositio hostiae* [26] —, entre l'hostie et la croix; la façon tout intérieure dont sont vus certains mystères, la place faite à la Vierge, toute dogmatique sauf dans le jeu de Philippe de Mézières, font penser que les fidèles qui suivirent ces cérémonies en retirèrent une meilleure connaissance de leur religion [27]. Sans doute est-il relativement rare que les textes latins, d'une densité parfois exceptionnelle, aient été traduits; mais l'action dramatique permettait sans doute à des esprits même frustes d'entrer, grâce à ces « méthodes actives », dans l'enseignement qui leur était proposé.

Il reste en tout cas au crédit de ce théâtre d'avoir nourri de sa substance les « mystères » : bien des scènes de ceux-ci ont été purement et simplement empruntées aux paraliturgies de la fin du Moyen Age qui révèlent ainsi leur vitalité.

§ 2. — Les mystères.

SOURCES LITTÉRAIRES DES MYSTÈRES [1]

Ce théâtre liturgique, tel qu'il survit et se montre créateur jusqu'à la fin de notre période, fut évidemment la source principale des mystères : il a suffi de mettre en langue populaire et d'accentuer encore le caractère dramatique de certaines de ces pièces pour avoir les œuvres que nous allons étudier. Mais d'autres genres littéraires ont pareillement nourri le répertoire naissant.

On se rappellera d'abord les récitations traditionnelles auxquelles procédaient les jongleurs. Dans leur répertoire, dont la variété révèle les goûts du public, il figurait des œuvres d'édification — comme certains théâtres aujourd'hui encore se doivent de jouer une *Passion* pendant la Semaine sainte —. C'est ainsi qu'on connaît des Passions en vers récitées dès le début du XIVe siècle [2]. Il suffira de les dramatiser pour avoir les premiers mystères.

[26] Il reste curieux avec cela que la liturgie eucharistique comme telle n'ait pas donné naissance à un jeu original; cela tient à ce que la dévotion eucharistique ne s'est développée que tardivement par rapport aux autres; cf. *infra*, p. 749. Sur quelques éléments dramatiques de cette liturgie : K. YOUNG, *The dramatic*, p. 15 : le tabernacle est *sepulcrum;* cf. *The Drama*, I, p. 220, sur la façon dont le *sepulcrum eboris* est tenu pendant le chant d'une épître. — Par contre, les processions du Saint-Sacrement qui s'organisent au début du XIVe siècle furent l'occasion de toute une mise en scène : *pasos* espagnols (H. MÉRIMÉE, *op. cit.*, p. 9 s. sur la Fête-Dieu et ses « roques » qui deviennent si nombreux et importants à Valence qu'il faut y bâtir un hangar pour les abriter en 1441 : p. 19); — *Ludus utilis ad devotionem simplicium peragendus die corporis Christi* en Allemagne, signalé par M. SEPET, *Origines*, p. 342, et qui n'est, semble-t-il que le premier maillon d'une série; — « pageants » d'York en 1417 : *ibid.*, p. 347.

[27] Et d'autant mieux que les thèmes traités au théâtre étaient repris par les prédicateurs : le « *Credendum est magis soli Mariae* » de Pâques est cité par Jan Zelivsky : Dochovaná KAZANI, *Jana Zelivského z roku 1419*, Dil I, *Nakladatelstvi Ceskoslovenské Akad. Ved*, Prague, 1953, p. 35, 46. (Sur ce personnage, *infra*, p. 1015.)

[1] Nous ne parlerons pas ici de cette source essentielle, à laquelle il sera suffisamment fait allusion par la suite, et que fut la Bible : L. PETIT DE JULLEVILLE, *Les mystères*, I, p. 203, à laquelle il faut joindre évidemment les apocryphes et la *Légende dorée*.

[2] G. COHEN, *Le théâtre*, I, p. 43; Paul MEYER, dans *Romania*, 1886-1887. Sur l'évolution de la « ménestrandie » à Paris à cette époque, *Hist. génér. de Paris, Paris et ses historiens aux XIVe et XVe siècles*, par A. J. V. LE ROUX DE LINCY et L. M. TISSERAND, Paris, 1867, p. 428 s.

Cette évolution fut d'autant plus facile qu'on avait davantage la pratique des tableaux vivants. A l'occasion des entrées solennelles de princes, se dressent sur le passage du cortège des personnages déguisés et représentant une scène, qui était souvent une scène religieuse. Tableaux vivants animés d'une petite action dramatique :

Et au moment où la reine passa dessous dans sa litière, la porte du Paradis s'ouvrit et deux anges en sortirent qui se mirent à descendre. Ils tenaient dans leurs mains une très riche couronne d'or... et ils vinrent la poser très doucement sur la tête de la reine en chantant les vers suivants :

Dame enclose entre fleurs de lis,
Reine êtes-vous de ce Paris [3].

Il arrivait, notamment en Italie, que, au cours des processions, l'on portât des groupes sculptés *(misteri)* [4], comme aujourd'hui encore en Espagne. Ainsi la statuaire des cathédrales sortait de son immobilité sacrale pour se mêler à la foule et lui parler. Émile Mâle a montré de manière lumineuse comment l'iconographie de la fin du Moyen Age s'inspire souvent des mystères. Mais il n'est pas moins vraisemblable que les mystères n'ont eu souvent d'autre but que de donner vie et mouvement à des scènes classiques mais froides. L'effort poursuivi par les peintres et les sculpteurs de l'époque dans le sens du réalisme a donc, de façon plus ou moins directe, profité au théâtre religieux [5].

Il semble que dans les plus anciennes « passions » on puisse retrouver comme noyau un poème narratif : Grace FRANK, *La passion d'Autun, Soc. d. anciens textes français*, Paris, 1934, p. 8. L'évolution en Italie semble avoir été analogue : le jongleur tenait une place considérable encore au XVe siècle dans la vie de société : Philippe MONNIER, *Le quattrocento*, t. II, 8e édit., Paris, 1924, p. 155 s. Nous reviendrons sur le cas des *laudesi* et sur le passage, dans le milieu des confréries, du récitatif au dialogue : *infra*, p. 680.

[3] L. PETIT DE JULLEVILLE, *op. cit.*, I, p. 198. Le texte que nous citons est tiré de FROISSART, *Chroniques*, IV, édit. K. DE LETTENHOVE, t. XIV, p. 5 s. : il s'agit de l'entrée d'Isabeau à Paris en 1389. On se fera une idée du mouvement des enfants-anges mentionnés dans le texte par la miniature de Jean Fouquet dans les *Heures d'Étienne Chevalier, Le martyre de sainte Apollonie*, reproduite dans G. COHEN, *Études*, p. 56 et commentée p. 52 : on y voit fort bien le praticable pour permettre aux anges qui entourent le Dieu de majesté de descendre dans le « champ ». Froissart parle de « jeux » pour désigner ces tableaux vivants, qui sont déjà de petites saynètes. Mais souvent aussi, et jusqu'en 1450, est employé le mot de *mistère :* L. PETIT DE JULLEVILLE, *op. cit.*, I, p. 187-196. Autres exemples dans MONSTRELET, *Chron.*, II, 119, édit. L. DROUET D'ARCQ, V, p. 303; *Bourgeois de Paris*, ad a. 1420, 1424, 1431, 1437, où l'on notera la fréquence de pareils spectacles. Parfois ces scènes étaient présentées comme *entremés*, au cours des banquets de la cour, et pouvaient servir d'*excitatoria* pour la croisade, ou de récréation moralisante, quand il s'agit par exemple de la *Griseldis* de Philippe de Mézières : L. H. LOOMIS, *Secular Dramatics in the Royal Palace Paris 1378-1389 and Chaucer's « Tregetoures »*, dans *Speculum*, XXXIII, 1958, p. 242-255.

[4] Sur ces *misteri*, G. NASELLI, *Notizie sui disciplinati in Sicilia* dans *Il marmento dei disciplinati nel VII Centeno dal suo inizio*, Pérouse, 1962, p. 326; Georges RENARD, *Hist. du travail à Florence*, II, Paris, 1914, p. 343 sur la Saint-Jean-Baptiste à Florence, occasion de procession, en 1439. Nous avons déjà signalé les processions espagnoles : des baux à besogne spécifient que l'artiste fera le saint « tel qu'on le voit dans les processions » : *La peinture catalane à la fin du Moyen Age* par DURAN I SANPERE et divers, *Univ. de Paris, Inst. d'art et d'arch., Biblioth. d'art catal.*, Paris, 1933, p. 32, 78. On voit très bien à Valence le passage de la statue au figurant et du figurant à l'acteur et à l'acteur qui chante : H. MÉRIMÉE, *op. cit.*, p. 14-16.

[5] Aux innombrables exemples cités par É. MÂLE, et quoi qu'il en soit de certaines corrections à apporter à sa théorie (cf. L. RÉAU, *op. cit.*), on pourra ajouter : Louise LEFRANÇOIS-PILLION et J. LAFOND, *L'art du XIVe siècle en France*, Paris, 1954, p. 163, 167, 168 sur le bœuf du voyage à Bethléem ou le réalisme de la croix; R. REY, *Sculptures d'un Jugement dernier*

Le théâtre religieux ne doit pas moins à cette époque au monde du droit. On a attribué à Bartolo da Sassoferrato un « Procès de Satan contre le genre humain défendu par la sainte Vierge » [6], qui fut imité dans le « Procès de Bélial » [7] achevé à Aversa en 1382 (et dédié à Urbain VI), lui-même souvent traduit et imité. Destiné notamment aux notaires, le « Procès de Bélial », conçu comme une encyclopédie juridique, associe donc le droit à la théologie et à la dévotion et fait entrer dans le commun de la culture des notions religieuses que l'on retrouvera désormais dans de nombreux mystères.

Le théâtre doit enfin aux prédicateurs. Il y avait longtemps que les meilleurs d'entre eux s'étaient préoccupés de sortir d'une dialectique trop abstraite et d'émouvoir leur auditoire en mettant en scène les personnages qu'ils évoquaient, voire les vérités qu'ils développaient. Aussi certaines des prédications de cette époque ont-elles un caractère proprement dramatique, surtout lorsque les prédicateurs sont accompagnés de flagellants, dont la pénitence est elle-même un extraordinaire tableau vivant [8].

Ainsi cette époque est-elle comme saturée de spectacles, chacun donnant le goût d'une représentation plus parfaite, les divers genres littéraires se coulant dans ce moule pour se frayer un passage jusqu'au public. Les « miracles de Notre-Dame » sont représentés dans des « puys » [9]; des groupes temporaires se forment pour jouer un spectacle particulier : en 1442 on voit l'évêque de Montauban en procès pour une *Assomption* jouée par des chanoines ou des carmes en lutte; à Béthune, il se dispute en 1423 un concours de « joueurs de personnages » auquel prend part un chanoine [10]. L'évolution décisive pour la France se produisit à Paris, on comprend maintenant sans peine pourquoi, au début du XV^e^ siècle, lorsque le roi Charles VI autorisa la confrérie de la Passion à ouvrir et exploiter un théâtre permanent [11]. Cette autorisation allait

découvertes à la cathédrale de Narbonne, dont certains détails se ressentent du *Iutgamen general* qui fut peut-être joué dans la ville vers le début du XV^e^ siècle, dans *Bull. monum.*, 1955, p. 41-46.

[6] R. JACQUIN, *Le « Procès de Satan »*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1959, p. 205-207.

[7] Étudié par Émile ROY, *Le mystère de la passion en France du XIV^e^ au XVI^e^ siècle, Étude sur les sources et le classement des mystères de la Passion, accompagnée de textes inédits : Passion d'Autun, Passion bourguignonne de Semur, Passion d'Auvergne, Passion « Secundum legem debet mori »*, dans *Rev. bourguign..., univers. de Dijon*, XIV, 1904, p. 412. On remettra ces œuvres dans leur contexte en rappelant la Basoche du Parlement et son théâtre : cf. L. PETIT DE JULLEVILLE, *Les comédiens en France*, Paris, 1889, p. 90 s. Les membres du Parlement avaient une troupe et elle s'exprimait tout naturellement en style de juriste.

[8] Sur la prédication à cette époque, cf. le chapitre suivant. Il ne serait pas paradoxal de soutenir que, dans le mystère, l'essentiel est la prédication, sans parler des chants qui font participer à l'action liturgique, le jeu n'étant là que comme annexe qui montre l'application des vérités enseignées par ailleurs. Une miniature de la *Passion d'Arras* représente le prologueur en prédicateur : G. COHEN, *Le théâtre*, I, pl. XXXI. Anscar ZAWART, *The Hist. of Francisc. Preachers, a Bio-bibliographical Study*, dans *Francisc. Studies*, 1928, p. 348, a signalé que les mystères allemands utilisent mot à mot les passions prêchées du temps. Pour l'Angleterre, cf. *infra*, p. 980, 985; pour le sermon dramatisé en Italie, cf. *infra*, p. 681 s.. Sur les flagellants à cette époque, É. DELARUELLE, dans *Il movimento*, cité *supra*, n. 4, p. 126 s., *infra*, p. 1071 sur saint Vincent Ferrier.

[9] L. PETIT DE JULLEVILLE, *Les comédiens*, p. 42; *Les mystères*, I, p. 117.

[10] ID., *Les comédiens*, p. 170.

[11] *Ibid.*, p. 60.

permettre une évolution remarquable de ce théâtre non seulement aux points de vue technique et littéraire, mais au point de vue doctrinal et spirituel.

DÉFINITION DU « MYSTÈRE »

Au terme de cette évolution littéraire, on se trouve en présence d'œuvres auxquelles on est convenu de donner le nom de mystères. A vrai dire ce terme n'apparaît pas dans la littérature de l'époque avant les années 1400; et son sens n'est pas celui auquel on penserait d'abord. Le mot en effet ne vient pas seulement du latin *mysterium*, mais en même temps, en raison d'une confusion dans l'esprit du peuple, de *ministerium;* et il a gardé longtemps l'acception plus ou moins consciente d'action liturgique [12].

Le mystère, une fois constitué dans toutes ses dimensions, présente les caractères suivants : il est d'abord un spectacle complet; il comporte un livret, qui pendant longtemps ne fut que la traduction ou l'adaptation servile d'un jeu liturgique ou de textes d'Écriture; c'est seulement avec le temps que de grands poètes se mettront à composer sur ces thèmes. La musique a autant d'importance que le texte, qu'il s'agisse de mettre le spectateur dans les sentiments religieux qui sont le premier but du spectacle, ou d'exprimer de façon plus précise que par un texte encore embarrassé, idées ou consignes morales [13]. Mais on ne fait pas fi des moyens propres au théâtre : décors, costumes, effets de scène, dont la variété et la richesse iront se perfectionnant sans cesse, même si le public est moins attentif à l'enseignement qu'aux moyens d'expression.

Ce spectacle complet a un caractère populaire : de même qu'il faut distinguer au Moyen Age sermon universitaire et sermon paroissial, de même le mystère n'est pas d'abord destiné à ceux qui savent; il s'adresse à la foule et en fait il l'a atteinte. La ville se vide lorsqu'arrive l'heure de la représentation; les villages voisins y affluent. Une lettre de 1400 nous permet de nous faire une idée de cet engouement et de la diffusion ainsi de l'enseignement que le mystère voulait distribuer :

> Le 7 de ce mois, beaucoup d'artisans d'Avignon ont, à leurs dépens, représenté un jeu, savoir de la Passion Notre-Seigneur, qu'on joua pendant les trois jours de la Pentecôte. Deux cents furent requis pour représenter le dit jeu avec en plus tant d'hommes costumés et tant d'hommes armés que personne ne pourrait en dire le nombre. Sur la place du couvent des frères prêcheurs, beaucoup d'estrades étaient dressées où se tenaient hommes et femmes. Il ne se fit jamais une fête si royale et qui rassembla dix à douze mille spectateurs. Enfin la ville ordonna trois cents des plus riches bourgeois et marchands, tous armés, chevauchant pour la garde de la ville [14].

[12] L. PETIT DE JULLEVILLE, *Les mystères*, I, p. 187-190 s.

[13] J. COMBARIZU, *Hist. de la musique*, t. I, Paris, 1930, a étudié les rapports du mystère et de la musique.

[14] Texte publié par G. COHEN, *Études*, p. 164 s. et que j'ai dû abréger. Comme le fait remarquer l'auteur, il fallait que toute la population fût effectivement au spectacle pour qu'il fût nécessaire de prévoir des patrouilles pendant plusieurs jours. Un autre texte, celui-là de Chelles (S. et M.) et de 1395 montre les « villes » des environs se rendant à Chelles pour une représentation. LAVISSE, IV/2, p. 191, signale un cas analogue à Saint-Flour en 1425 : pendant trois jours une seule porte de la ville restera ouverte, cependant que les Routiers saccagent les alentours.

Ces spectateurs n'étaient donc pas seulement les membres d'une confrérie; le mystère est seul capable à la fin du Moyen Age de refaire l'unité paroissiale compromise par la multiplication des petits groupes, comme il brasse les classes sociales, puisqu'on voit sur la miniature de Jehan Fouquet les grandes dames à hennin assises non loin des simples bourgeoises [15].

Mais surtout le mystère reste un événement religieux et qui, à ce titre, relève de l'Église, qui d'ailleurs se montra peu sourcilleuse [16]. C'est dire que le sujet en sera toujours exclusivement religieux, quitte à ce que, à certaines époques ou dans certaines pièces, le souci de détendre le public fasse dégénérer le spectacle en farce grossière ou en interminables développements sans rapport avec l'idée centrale. Il ne serait pas paradoxal de soutenir que, dans le mystère comme dans la danse macabre, le personnage principal est le prédicateur, l'action dramatique ne faisant que confirmer et mettre en action les thèses qu'il a d'abord développées. Il arriva souvent que l'intérêt du public ne se soit éveillé que pour le spectacle proprement dit; mais l'art des grands écrivains que compte cette époque fut, connaissant leurs auditoires, de savoir les instruire indirectement et sans prendre le ton du prédicateur. Ce point de vue explique aussi que la prière encadre le jeu qui commence par la récitation par exemple d'un *Ave* et se termine normalement par le chant du *Te Deum*.

§ 3. — Les passions.

LES PASSIONS AVÈNEMENT D'UN THÉÂTRE RELIGIEUX

Dès 1380, l'habitude est acquise à Paris de jouer chaque année la Passion [1] puisqu'un texte nous parle (des) jeux qui furent faiz et ordenez en l'onneur et remembrance de la Passion Nostre-Seigneur Jhesu Crist par aucuns des bourgeois et autres bonnes gens d'icenne (ville)... et comme es diz jeux on a accoustume a faire par chascun an à Paris.

La miniature de Fouquet citée *supra*, p. 611, n. 3, donne l'impression d'un petit théâtre : c'est peut-être qu'il s'agit ici d'une représentation de confrérie ou que le peintre a dû s'enfermer dans un cadre étroit; mais on sait que parfois le *campus*, dans lequel se jouait le mystère entre les mansions, avait de 60 à 100 mètres de long, ce qui permettait un nombre considérable de spectateurs : G. COHEN, *L'évolution de la mise en scène au Moyen Age*, dans *Études*, p. 46-51. En Cornouaille, le spectacle était souvent donné en plein air, en des amphithéâtres appelés « ronds » et qu'un manuscrit de l'*Originale de origine mundi* représente grossièrement : édit. Edwin NORRIS, *The Ancient Cornish Drama*, Oxford, 1859, 2 vol.

[15] L. PETIT DE JULLEVILLE, *op. cit.*, I, p. 367-375 sur les entrepreneurs et acteurs des mystères; toutes les classes sociales sont représentées. *Ibid.*, p. 412 s. sur les confrères de la Passion à Paris.

[16] On rappellera pourtant que l'Église s'est inquiétée de certains abus : le concile de Bâle a condamné *larvales et theatrales jocos*, et notamment la fête des fous et celle de l'âne : L. PETIT DE JULLEVILLE, *op. cit.*, I, p. 342, sur l'intention proprement religieuse habituelle aux mystères; ID., *Les comédiens*, p. 34 sur les décisions de Bâle. De fait, à Tournai, les mystères du Saint-Sacrement tournèrent à l'anticléricalisme : Étienne VAN CAUWENBERGH, *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique au Moyen Age*, *Univ. de Louvain, Recl. de trav., Conféf. d'hist. et philol.*, XLVIII, 1922, p. 36. Au point de vue dogmatique, une thèse hardie fut parfois soutenue par les mystères, celle du salut de Judas, qui inquiéta Eymeric : cf. *infra*, p. 1072.

[1] Liste des mystères et représentations diverses dans L. PETIT DE JULLEVILLE, *op. cit.*, II, p. 5 s.; 644, à compléter par G. COHEN, *Le théâtre à Paris et aux environs à la fin du XIVe siècle*, dans *Études*, p. 169 s. On connaît des passions antérieures à la date à laquelle commence notre ouvrage : Rouen, 1374, etc...; mais nous n'avons pas à étudier ces origines.

[2] G. COHEN, *op. cit.*, p. 172, a remarqué que plusieurs des premiers spectacles connus sont donnés à proximité de monastères.

[3] Pour l'intelligence de cette psychologie, É. DELARUELLE, dans *X Congresso Intern., Relazioni*, III, p. 521 s.; ID., *La Spiritualité aux XIVe et XVe siècles*, dans *Cahiers d'hist. mondiale*, V, 1959, p. 60 s.; ID., dans André LATREILLE et divers, *Hist. du catholicisme en France*, II, Paris, 1960, p. 123-137.

[4] Les *Mystères inédits du XVe siècle* publiés pour la première fois par Achille JUBINAL, Paris, 1837, 2 vol., contiennent la collection Sainte-Geneviève, sans doute constituée par les confrères de la Passion; en fait presque toutes les pièces de cette collection sont sans rapport avec les passions telles que nous les étudions. On trouvera par contre des textes de notre époque et de notre sujet dans E. ROY, *op. cit.* : c'est l'étude la plus approfondie sur la question. Malgré l'effort très méritoire et neuf de cet auteur, pour rattacher son travail aux préoccupations religieuses de son époque et en découvrir les rapports avec Gerson ou saint Vincent Ferrier, il y a encore beaucoup à faire dans ce domaine.

Désormais les allusions se multiplient pour la région parisienne, où passions et divers mystères sont joués en 1381, 1384, 1395, 1398, 1399, 1402.

C'est alors qu'on voit intervenir la confrérie de la Passion qui, en 1402, reçoit un privilège royal pour donner ce spectacle. Il ne s'agit pas pour elle de s'édifier elle-même, comme faisaient à la même époque les membres des confréries italiennes en exécutant des *sacre rappresentazioni*, mais de se mettre au service du public pour l'instruire. Il faut insister sur ce rôle des confréries, qui ont fait passer du latin au français le théâtre religieux, se bornant au début à traduire pour faire connaître à un public plus large que celui des cathédrales et des monastères la liturgie des grands jours de fête [2].

Quant au terme *passion* qui dès lors apparaît dans les textes, il doit être bien compris : souvent il signifiera beaucoup plus que le seul récit de la Semaine sainte puisque les grandes passions du XVe remontent jusqu'à la création. Il n'en reste pas moins que cette époque est caractérisée par le pathétique qui envahit l'art et la littérature, et tourne les âmes de préférence vers la méditation des souffrances du Sauveur, liée à la pensée du péché des hommes. Le cycle de Pâques accentue sa prééminence sur celui de la Nativité et, dans ce cycle, l'évocation de la Résurrection est parfois moins soulignée que ne le sont les moindres détails de la Passion. Pour comprendre de pareilles œuvres il faut aussi se rappeler que l'homme du XVe siècle, époque de réalisme, ne se contente plus de croire à un mystère de la rédemption, chargé de signification symbolique — le temps des Christs romans est passé — mais veut imaginer et voir; c'est l'époque du Chemin de la Croix [3].

LES PREMIÈRES PASSIONS [4]

Ce besoin fit quelque temps tort à la valeur catéchétique, sinon à la qualité spirituelle des premières passions.

La *Passion du Palatinus* qui est sans doute la plus ancienne des grandes passions et en laquelle on voit très bien le passage de la passion — récit du jongleur — à la passion dramatique à personnages, a le mérite, au point de vue

dogmatique, de ne presque rien devoir aux apocryphes [5]; mais elle abonde en formules malheureuses ou équivoques : Jésus est constamment appelé Père [6]; il est question du Fils du Saint-Esprit. Ce n'est pas sur ce mystère qu'il fallait compter pour instruire les fidèles de leur catéchisme. Par ailleurs les événements de la Passion y sont vus d'une manière habituellement extérieure — les scènes relatives à la sépulture du Christ sont exagérément développées —. On pourrait faire des remarques analogues sur les autres passions de cette première série. Il reste curieux avec cela qu'aucune de ces passions ne parle de l'Antéchrist, alors que ce personnage avait joué un rôle considérable dans le *Jour du Jugement*, et alors qu'il est sans cesse question de lui dans la littérature religieuse de cette époque [7].

LA PASSION DE SEMUR [8]

Avec la *Passion de Semur* on entre comme dans un monde nouveau : il n'est plus question d'évoquer seulement les derniers événements de la vie de Christ, mais l'auteur a embrassé tout le plan divin : le mystère commence avec la création et la chute des anges, raconte tout l'Ancien Testament, fait place à des développements de caractère plus doctrinal et catéchétique qu'historique, puisqu'il comporte un dialogue entre Espérance et Charité et un débat entre l'Église et la Synagogue. Des morceaux de bravoure y obtenaient évidemment la faveur du public : c'est là que pour la première fois se déroula le défilé des prophètes, qui fut purement et simplement emprunté à la liturgie.

Mais en même temps ce mystère témoigne d'un réalisme nouveau pour la représentation de la Passion elle-même, plus ou moins sacrifiée par les auteurs précédents. Des détails atroces sont fournis au spectateur; c'est l'époque où les spirituels veulent évoquer, jusque dans les plus cruelles précisions, les souffrances du Sauveur. L'imagerie de la Passion, sous l'influence, a-t-on supposé, du Pseudo-Anselme et du Pseudo-Bonaventure, est en cours de renouvellement; le mystère de Semur fut le premier à en faire profiter la scène. Il a en même temps la volonté de réaliser un spectacle, a-t-on dit, de music-hall, capable d'attirer les foules par le caractère fastueux de la mise en scène, le nombre d'acteurs — plus de deux cents, sans compter les figurants et les choristes —, les morceaux à effet, depuis les évolutions

[5] La *Passion du Palatinus*, mystère du XIVe siècle, éd. Grace FRANK, *Classiques fr. du Moyen Age*, Paris, 1922. Édit. reproduite dans Albert PAUPHILET, *Jeux et sagesse du Moyen Age*, Paris, 1951. — Le traducteur « de latin en français » de la *Passion* d'Isabeau de Bavière de 1398 (É. ROY, *op. cit.*, XIV, p. 252) précise pour son compte : « sans y ajouster moralitez, histoires, exemples ou figures », ce qui montre dans quel sens allait spontanément le goût du public. Mais, infidèle à son propos, il présente Lazare racontant ses impressions d'enfer; il imagine, dans le style des *laudesi* italiens, Marie travaillant à persuader Jésus de ne pas risquer sa vie; il tombe dans le merveilleux en prétendant que, le mardi saint, le Christ se rendit invisible pour échapper aux prêtres.

[6] La formule n'est cependant pas aussi surprenante qu'elle peut paraître d'abord : il y a en effet toute une tradition spirituelle — jamais étudiée à ma connaissance — pour nommer ainsi le Christ. Cf. *Roy Modus*, 143, etc.

[7] Cf. E. DELARUELLE, dans *L'attesa dell' età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo, Convegne del Centro di studi de spiritualità mediev.*, III, Todi, 1962, p. 37-64.

[8] Édit. É. ROY, *op. cit.*, p. 121* s., précédée par une étude approfondie, p. 73*-121*.

de l'Orgueil à cheval, jusqu'aux ballets de démons, le recours aux techniques les plus modernes et par exemple à l'art des bruiteurs, mais aussi par une bouffonnerie dont la grossièreté surprend dans une œuvre d'intention religieuse [9].

La pièce commence par une prédication de 196 vers qui comporte des citations en latin, parfois assez longues, et s'accompagne d'un renvoi méthodique et précis aux sources bibliques et patristiques du mystère; l'intention catéchétique est donc évidente. L'intention de prière ne l'est pas moins : des anges invitent au recueillement : *Silete, silete*, et à la paix par le Christ. Les spectateurs étaient-ils capables de profiter de pareilles leçons? Certaines des vérités qui leur étaient proposées étaient faciles à comprendre : le péché originel est défini comme celui de la sensualité, puisque le serpent « a la poitrine d'une femme »; le jugement porté par Dieu sur les hommes est d'un pessimisme qui ne pouvait étonner personne dans les premières années du XVe siècle : « Le monde est tout plein de malice. » Sans doute y avait-il aussi des âmes plus affinées pour s'émouvoir au discours d'Espérance, fille puînée de Dieu :

Je, ta petite fille quil ay non Espérance.

Le gros public en tout cas rapprenait son Évangile car toute la vie du Christ était racontée et mise en tableaux vivants depuis l'Annonciation et la Nativité, présentée en des scènes pittoresques et religieuses, jusqu'à l'épisode des pèlerins d'Emmaüs.

Cet évangélisme sincère et sérieux se conciliait, quand le prédicateur reprenait la parole, avec l'affirmation péremptoire du rôle de l'Église et du clergé :

Du testament Jhesus quil sont executeurs?
Certes ce sont les prestres, de paradix tuteurs
Ils sont les cherubins a la flambant espee...
Leurs langues sont les clefs pour paradix ovrir.
Vous estes la clarté en la maison Dieu mise
Vous estes la banniere de toute saincte Eglise [10].

Mais cette religion de l'autorité était aussi celle de la tendresse; les lamentations de Marie ne pouvaient qu'émouvoir un public sensible de plus en plus au rôle de la mère dans la famille et aux charmes de l'enfance.

Beaul tresdoux filz, quant je vous aloitoye
Pres moy tendrement vous couchoie
De mon pouoir
Or estes mort, mon cueur, m'amour, ma joie,
Jamès de vous nul jour je n'atendois
Nul deul avoir,

[9] Dans la miniature de Fouquet déjà citée, un des bourreaux de sainte Apollonie la bafoue par un geste obscène. On pourrait multiplier les exemples de ce goût qui associe le sacré au profane, par exemple le dialogue de Rusticus et de sa femme : vers 2142 s.

[10] Vers 4296 s.

sans que pour autant soit sacrifié l'aspect surnaturel de l'« Aignel », qui est aussi « resplendissement de Dieu le Père » [11].

Et les dernières scènes, qui ne font d'ailleurs qu'adapter les « jeux » proprement liturgiques encore en faveur, devaient provoquer l'enthousiasme par leur dynamisme dramatique, l'allure triomphale des personnages, la marche glorieuse de la procession aux Limbes d'abord, pour en délivrer Adam et les prophètes, puis au Paradis dans l'éclat des cierges, prévus par les rubriques, et les chants du chœur.

LA PASSION D'ARRAS [12]

Œuvre d'Eustache Marcadé, la *Passion d'Arras*, qui fut jouée vers 1430, est la deuxième des grandes passions; pour son compte elle remplit quatre journées. Elle aura une influence considérable et sera le prototype de toutes les passions jouées désormais dans le Nord de la France, sans en excepter celle d'Arnoul Gréban.

Il est essentiel de noter d'abord que Marcadé était non seulement un clerc — il est difficile à cette époque d'imaginer un auteur de passion qui ne soit pas clerc — mais rien de moins que l'official de Corbie, et qui finira à Paris doyen de la Faculté de décret. C'est dire qu'il est question d'une œuvre réfléchie et en laquelle on est sûr de trouver le meilleur de la doctrine de ce temps. Avec elle s'accentue donc l'évolution déjà commencée : tandis que les passions du XIV^e^ siècle n'étaient que des « poèmes de bateleurs mis au théâtre » [13], les grandes passions du XV^e^ siècle utilisent des livres de théologie et sont vraiment des « passions de théologiens ».

Eustache Marcadé a montré son esprit théologique en encadrant la passion, telle qu'il l'héritait de ses devanciers, dans le « Procès de paradis », dont il a sans doute trouvé le prototype dans le *Palatinus* et la *Passion Didot*, mais dont il a su voir à la fois la valeur dramatique et l'aptitude à synthétiser les vérités partielles qui allaient être développées. On retrouve ici l'influence indirecte de la littérature juridique, et du « Procès de Satan » de Bartole.

Mais Marcadé se rend compte aussi que l'auditoire n'est pas capable de suivre une histoire qui lui serait présentée de manière trop abstraite; pour lui un mystère est avant tout une bible des pauvres, qui permet aux illettrés de connaître l'Écriture :

[11] Vers 7786 s.

[12] *La Passion d'Arras* a été éditée par J. M. RICHARD, Paris, 1893. — Sur la biographie de Marcadé, Antoine THOMAS, *Notice biographique sur Eustache Marcadé*, dans *Romania*, 1906, p. 583-590; P. CHAMPION, *Hist. poétique du XV^e^ siècle*, II, Paris, 1923, p. 153-158. On trouvera de nombreuses pages sur cette Passion dans les études citées de L. PETIT DE JULLEVILLE, *op. cit.*, et de G. COHEN, *Le théâtre*, I, qui donne trente illustrations tirées du manuscrit 697 de la Bibliothèque d'Arras (premier quart du XV^e^ siècle), évidemment essentielles sinon pour se représenter toujours exactement les scènes, du moins pour savoir l'idée que l'on s'en faisait.

[13] É. ROY, *op. cit.*, p. V-VII, définissant les *Mystères sainte Geneviève* pour les opposer aux grandes passions.

A plusieurs gens ont moult valu
Qui n'entendent les escriptures
Exemples, hystoires, peintures
Faictes es moutiers et palais,
Ce sont les livres des gens lais.

Pour atteindre ce but, Marcadé s'est fait délibérément peuple. Il a encore enrichi de scènes nouvelles le type déjà singulièrement complexe que représentait la *Passion de Semur*. C'est ainsi qu'il a donné un rôle plus important à Marie-Madeleine, insistant sur sa vie de coquette et la faisant chanter sur la scène une chanson légère [14]. Il reste que ses personnages sont souvent bien superficiels. Il faudra attendre Arnoul Gréban pour avoir enfin un auteur qui unisse le sentiment théologique, le talent littéraire, la profondeur psychologique et spirituelle, les qualités d'homme de théâtre et qui donne vers 1450 le chef-d'œuvre attendu.

LA PASSION D'ARNOUL GRÉBAN [15]

Comme Marcadé, Gréban est un homme d'études : maître ès-arts, il devint par la suite bachelier en théologie. Aussi développera-t-il encore l'aspect doctrinal et spirituel de la passion. On a pu dire que son œuvre n'est que la *Passion* de Marcadé refaite avec l'Évangile, parfois saint Thomas d'Aquin et surtout Nicolas de Lyre [16]. Mais Gréban fut aussi directeur de la maîtrise de Notre-Dame, ce qui lui permit d'élargir encore dans son œuvre la part du chant : ses anges portent le costume des enfants de chœur de Notre-Dame, la chanson des damnés, un des plus beaux morceaux de la pièce, est un chœur à cinq voix. Ainsi ce jeu comportera-t-il encore plus d'attraits que les précédents. Car Gréban ne renonce à aucun des procédés auxquels avaient

[14] G. COHEN, *Le Théâtre...*, I, pl. XXVII représentant la mondanité de la Madeleine; ID., *Le personnage de Marie-Madeleine dans le drame religieux français du Moyen Age*, dans *Études*, p. 210 s; Omer JODOGNE, *Marie-Madeleine pécheresse dans les passions médiév.*, dans *Scrinium Lovaniense*, Mélanges hist. Et. Van Cauwenbergh, *Recueil Trav. Hit. et Philol.*, 4^e^ *s.*, 24, 1961, p. 273 s.

[15] *Le Mystère de la Passion d'Arnoul Gréban*, publ. par G. PARIS et G. RAYNAUD, Paris, 1878, L'*Introd* .(p. I-XXI) sera utile sur l'homme. Cette édit. a été. très critiquée par R. LEBÈGUE. *La Passion d'Arnoul Gréban*, dans *Romania*, 1934, p. 218-231, qui lui reproche d'avoir pris un mauvais texte de base et par Omer JODOGNE, *Le Mystère de la Passion (Angers, 1486) de Jean Michel*, Gembloux, 1959, p. XXXVII. — On verra que nous-mêmes ne souscrivons pas du tout au jugement sévère de G. Paris sur Gréban, qui aurait manqué de génie et même de talent (p. XVI). Nous avons été frappé au contraire — quels que soient certains défauts trop évidents : longueur, monotonie, etc. — par la variété des mètres, l'habileté à couper les scènes pour donner une impression de simultanéité de l'action, l'aisance à créer chaque fois une ambiance, mais surtout la maîtrise pour ordonner toute l'œuvre à un but. d'éducation religieuse. — L'étude la plus complète sur Gréban est celle de P. CHAMPION, *op. cit.*, II, p. 159-185. Sur ses sources doctrinales, É. ROY, *op. cit.*, XIV, p. 206-280.

[16] É. ROY, p. 207, a établi la liste détaillée des emprunts de Gréban aux *Postilles* de N. de Lyre. Ils touchent par exemple les vœux de Joseph et de Marie, leur voyage à Bethléem, l'étoile des mages, etc... Il va jusqu'à écrire : « La *Passion* de Gréban c'est la*Passion d'Arras* refaite par Nicolas de Lyre» (p. 280), ce qui paraît tout de même excessif. A l'occasion aussi, Gréban utilise la *Somme théologique* de saint Thomas, par exemple I, 64, 2; III, 3, 8 pour le Procès de Justice et Miséricorde, qui cite même ce docteur (vers 184). Dans les pages suivantes de Roy, indications sur saint Vincent Ferrier ou des sermons divers comme autres sources.

eu recours ses prédécesseurs pour retenir l'attention de leur public. Aussi sa *Passion*, outre ses autres mérites, est-elle une œuvre de grande importance littéraire, « tentative la plus intéressante de la fusion de tous les arts... car Gréban unit la science de la théologie à l'art populaire, l'art plastique à l'art musical; il élève la cathédrale poétique du XV^e^ siècle, invente, anime la suite des grandes images où un peuple se contemple dans sa foi » [17].

La *Passion* de Gréban fut jouée sans doute pour la première fois à Paris en la Semaine sainte 1449. Elle y eut de suite un beau succès puisqu'elle y sera reprise les années suivantes, pour être ensuite transportée en province et être indéfiniment imitée [18]. Il ne s'agit donc pas d'une pièce dont les qualités exceptionnelles n'auraient pu être perçues que longtemps après sa parution, mais d'une œuvre typique d'un monde qui s'y est reconnu, et qui peut donc nous livrer une meilleure connaissance de l'âme populaire à cette date, de ses désirs en ce domaine du théâtre et de l'enseignement religieux, et de la façon dont Gréban, représentant au total qualifié de l'Église de son temps, a voulu répondre à ses besoins.

IMPORTANCE DOCTRINALE DE CETTE PASSION

On sera d'abord frappé du parti-pris d'authenticité biblique de l'auteur : il s'est maintenu sur un « terrain sévèrement religieux » [19], se refusant aux facilités que la légende et les apocryphes pouvaient lui offrir. Lui-même déclare reconter seulement.

selon les sainctes euvangiles... pour montrer la difference du peché du deable et de l'omme et pour quoy le pesché de l'omme a esté reparé et non pas celluy du deable [20].

La *Passion* d'Arnoul n'est donc pas un spectacle, mais d'abord un enseignement et une démonstration.

Cet enseignement est le fait d'un théologien estimable, et qui sait aller à l'essentiel. Le *Prologue* comporte une centaine de vers sur le mystère de l'Incarnation, du péché et de la Rédemption, bien mis au centre et présentés avec bonheur. Ce n'est pourtant pas seulement dans ce *Prologue*, d'ailleurs postérieur, que Gréban a pris au sérieux son auditoire pour lui donner l'enseignement le plus authentique et parfois le plus abstrait de l'Église;

[17] P. CHAMPION, *op. cit.*, p. VIII.

[18] P. CHAMPION, p. 185, donne pour la *Passion* la date de 1450-1455. Mais un texte signalé par G. PARIS, *op. cit.*, p. II, montre que l'œuvre est alors jouée à Abbeville, après l'avoir déjà été trois fois à Paris. Comme il est permis de penser avec CHAMPION, p. 159, qu'elle était jouée pendant les quatre derniers jours de la Semaine sainte. — Cf. L. PETIT de JULLEVILLE, I, p. 341, notant que de préférence on jouait le jour où la liturgie appelait tel souvenir. Il faut remonter jusqu'en 1449 pour la « première » de Gréban. Le *Prologue* aurait été rajouté vers 1456 (G. PARIS, *op. cit.*, p. IX). — La *Passion* de Gréban fut imitée de très près par Jehan MICHEL, qui lui a emprunté jusqu'à 60 % de son propre texte : O. JODOGNE, *op. cit.*

[19] G. PARIS, p. XXVI.

[20] Début du *Prologue*. Cf. plus bas : « sans apocriphe recevoir ». Dans le même esprit, Gréban s'est refusé à sacrifier les discours dogmatiques rapportés dans l'Évangile de saint Jean aux miracles pourtant plus faciles à mettre en scène.

il ne manque pas une occasion d'instruire ses auditeurs. Par exemple lorsque, au cours du débat au ciel entre les cinq dames — on voit que le procès entre Justice et Miséricorde s'est amplifié; le théologien Gréban sait qu'il y a aussi, comme filles de Dieu, Sagesse, Vérité, Paix — la question est posée de savoir laquelle des trois personnes divines sera envoyée; la Sapience fait alors prévaloir que c'est plutôt la « mission » de celui qui est à la fois le Fils, l'image, le Verbe et le Médiateur : théologie savante et mystique dont on se demande si elle n'était pas trop au-dessus des forces de la plupart des spectateurs.

Sans doute Gréban ne pouvait-il tenir le paradoxe de raconter toute l'Histoire sainte avec les seuls mots de l'Écriture; mais ce qu'il y ajoute, d'une façon d'ailleurs trop abondante et fastidieuse, est habituellement dans le sens du texte : le pittoresque n'est pas cherché pour lui-même; les textes scripturaires restent le noyau de ces développements, qui leur empruntent leur valeur démonstrative et souvent leur puissance dramatique. Aucun autre esprit que celui-même de l'Écriture ne se fait percevoir. Et les mots d'auteur, souvent frappés avec verve, vont toujours dans le sens de l'esprit chrétien, au lieu de viser l'effet.

Cet enseignement dogmatique s'accompagne d'un enseignement moral, donné au fur et à mesure du déroulement des scènes diverses, et non toujours sous une forme directe. Au lieu de prêcher, Gréban fait parler ses personnages selon les genres littéraires du temps : les *Enseignements* d'Adam à Seth rappellent les *Enseignements de saint Louis* à son fils [21], et vont d'ailleurs à l'essence même de la loi religieuse :

Ayme Dieu de toute ta force
et a son service t'efforce
en obedience et cremeur;
Aye tes parents en honneur.

Et le dernier dialogue d'Adam à Ève est une sorte d'*Art de mourir*, où se manifeste la spiritualité sans mystique, mais patiente, résignée, goûtant le paix de la foi, de deux bons chrétiens de 1450 [22].

LE SENTIMENT RELIGIEUX

A travers ces milliers de vers, ce qui prévaut, c'est un sentiment vif de la Majesté divine : si proche que soit le Dieu Père, installé dans sa mansion tout près du parterre, son entourage d'anges, les chœurs qui l'acclament sans cesse, le respect que lui témoignent les cinq Dames, la solennité de ses paroles ne pouvaient qu'impressionner un public, trop porté à cette époque à ramener la religion au « petit Jhesus » [23] et à des dévotionnettes faciles.

Ce sens de la divinité du Christ a empêché Gréban de centrer sa *Passion* sur les souffrances du Sauveur [24]; la Résurrection occupe une journée entière,

[21] Vers 1395 s. Cf. sur la loi d'amour v. 1551.

[22] Vers 1435 s.

[23] Le petit Jésus est cependant mentionné dans le *Prologue* de la II^e^ journée.

[24] Gréban emploie en effet le mot *passion* dans deux sens différents : 1° son sens étroit; une note du manuscrit A, le plus ancien (G. PARIS, *op. cit.*, p. I, mais on se rappellera que les

autant que la Passion proprement dite. Ainsi le « pessimisme chrétien », dont on serait si souvent tenté de parler à cette époque, est surmonté; le pathétique s'achève en gloire. Nourri des textes liturgiques du temps pascal, Gréban a développé avec joie le *Resurrexi et adhuc tecum sum* de l'introït de Pâques :

> Neantmoins avec toy suis encore
> par visitacion et grace;
> Ne te lerray (laisserai) quoy que je face
> .....
> Et puuisque tant est pourfitable
> tel resurrection haultaine
> a totalle nature humaine [25].

et, avec un lyrisme qui annonce celui de Péguy, le poète célèbre la Nuit :

> La nuit qui n'a point d'obscurté
> la nuit qui plaisant regard a
> la nuit de qui David chanta [26].

Gréban a enfin le sens du péché. On le voit bien à la transformation qu'il a fait subir au personnage de Marie-Madeleine que lui avait laissé Marcadé. Celui-ci avait fait d'abord de Madeleine une coquette, sûr ainsi d'obtenir la faveur d'un public friand de situations piquantes. Gréban a vu en elle la convertie, ce qui a été pour lui l'occasion d'une analyse psychologique assez nouvelle [27].

AUTRES JEUX

Si les passions du XV^e^ siècle sont les œuvres de cette époque les plus caractéristiques à tous points de vue et si, quand il s'agit de l'enseignement religieux, on peut dire qu'elles ne sauraient être mises en balance avec le reste de la production dramatique, puisqu'elles traitent de tous les mystères, l'importance des autres pièces ne saurait pourtant être méconnue.

En raison d'une certaine loi de conservatisme, il est à penser que, pendant que les grandes passions du XV^e^ siècle, en embrassant toute l'histoire religieuse de l'humanité, assimilaient les œuvres préexistantes, des pièces isolées de l'époque antérieure ont pu rester pour ainsi dire à l'état libre : nous sont connus des « jeux du mistère de la résurrection » [28]. Il est vraisemblable,

éditeurs n'ont pas vu tous les manuscrits) énumère ainsi le programme des quatre journées : *création, nativité, passion, résurrection;* 2° un sens large : c'est Gréban lui-même qui a donné à l'ensemble le titre de *Passion*; cf. l'*explicit* de la 1^re^ journée.

[25] Vers 27600.

[26] Vers 28998.

[27] G. COHEN, *Le personnage de Marie-Madeleine*, p. 210 s. On rapprochera cette conversion de Marie-Madeleine de la dévotion que lui a le M. A. finissant, qui voit en elle la patronne des pénitents : Gréban la montre « devant la fontaine de vie »; une miniature populaire de la même époque, au Musée Calvet d'Avignon, la campe pareillement devant une vasque pleine du sang du Sauveur et invite le spectateur à la repentance.

[28] Ils furent joués devant Jean Sans Peur en mars 1418 : inconnus de L. PETIT DE JULLEVILLE, ils sont signalés par Henri DAVID, *Du nouveau sur Jean Sans Peur*, dans *Le pays bourguignon*,

puisqu'il y eut des « Nativités liégeoises » au XV^e^ siècle [29], que des œuvres analogues furent composées aussi chez nous ou continuèrent à y être représentées. Une *Avocacie Notre-Dame* fut jouée à Mantes en 1406 [30].

Un nombre important de jeux ont été consacrés à des saints, sans doute saints de confréries qui mettent leur point d'honneur à célébrer dignement leur protecteur : *Conversion des saint Paul, Conversion de saint Denis, Conversion des saints Pierre et Paul, Martyre de saint Denis, Miracles de sainte Geneviève, Vie de saint Fiacre* [31], mystères encore de saint Christophe [32], de saint Sébastien, de sainte Anastasie [33]. Jusque dans les plus petits villages, comme Ambrières en Mayenne, se jouent ainsi les œuvres les plus diverses et sans doute les plus populaires. On peut se faire une idée de ces activités locales en étudiant les manuscrits qui parfois portent en marge des annotations significatives; la *Passion Didot* fut copiée par des copistes amateurs gascons et se trouva quelque temps au village d'Arifat (Tarn) [34].

Enfin et constituant un cas exceptionnel, il faut signaler le *Mistère du siège d'Orléans*, joué en 1435 et 1439, qui a une portée religieuse puisqu'il glorifie la puissance de Dieu en l'humble jeune fille [35] :

> Saint Michel : de Dieu estre sa pastorelle.
> Jeanne : en nom Dieu, je vueil estre celle
> de le servir si luy agree.
> Saint Michel : A Dieu, Jehanne, vraye pucelle
> Qui est d'icelui bien aymee.

* * *

La date des années 1400 est aussi celle où commencent les grandes prédications missionnaires qui sont exactement contemporaines des grandes passions.

IX, Dijon, 1959, p. 67. On pourrait ici rappeler la théorie de M. SEPET, *Les prophètes*, p. 27, sur la « loi de désagrégation » qui fait qu'un mystère trop ample éclate en fragments, plus faciles à jouer qu'un grand ensemble.

[29] G. COHEN, *Études*, p. 27 s. Malgré l'autorité de cet auteur, je pense pour mon compte que ces *Nativités liégeoises* ne peuvent être du XIII^e^ siècle, en raison de la place qu'y tient sainte Anne et des liens qu'on y voit noués entre tous les membres de la sainte famille : *infra*, p. 782. Sur ce théâtre aux Pays-Bas, cf. ID., *Le théâtre français en Belgique au Moyen Age* (*Notre passé*, Bruxelles, 1953), notamment p. 75, sur les divers jeux connus vers le milieu du XV^e^ siècle.

A. JUBINAL, *op. cit.*, avait déjà édité une *Nativité de Jésus-Christ*, et un *Geu des trois rois*, du XV^e^ siècle, appartenant peut-être au répertoire de la confrérie de la Passion de Paris.

[30] É. ROY, *op. cit.*, XIV, p. 412. On lira à Mantes, et non à Nantes, comme il a été imprimé par erreur dans mon *Hist. du catholicisme en France*, II, p. 136. La mention, *ibidem*, du « povre Lucifer » est à mettre d'abord au compte de Bartole, traduit en français en 1381.

[31] Toutes ces pièces ont été éditées par A. JUBINAL, I. C'est à dessein que je n'ai pas relevé dans cette liste le *Martyre de saint Étienne* qui a des chances d'être seulement l'adaptation d'un jeu liturgique pour le 26 décembre.

[32] Joué en 1438 en Poitou : J. SALVINI, *Le diocèse de Poitiers à la fin du Moyen Age, 1346 1560, Publ. de l'Univ. de Poitiers, S. d'étud. région.*, I, Paris, 1946, p. 103.

[33] Joués en 1446 à Chambéry : Gabriel PÉROUSE, *Causeries sur l'hist. littér. de la Savoie*, I, Chambéry, 1934, p. 49. — Sur sainte Barbe au théâtre, le P. Baudouin DE GAIFFIER D' HESTROY, *Analecta bolland*, LXXVII, p. 7.

[34] Edit. W. P. SHEPARD, *La Passion provenç. du Manuscrit Didot, mystère du XIV^e^ siècle, Soc. d. anciens textes fr.*, 1928, p. XI, XII.

[35] M. SEPET. *Jeanne d'Arc.* 3^e^ édit., Tours, 1891, p. 562. Cf. G. COHEN, *Études*, p. 181 s.

Si le sermon dramatisé a sans doute influencé les mystères, il n'est pas moins vraisemblable que ceux-ci ont impressionné les prédicateurs populaires, auxquels ils ont révélé la sensibilité des foules et certaines techniques pour les conquérir. Toujours est-il que la première moitié du XVe siècle vit un regain de la prédication.

* * *

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

LE THÉÂTRE RELIGIEUX EN DEHORS DE FRANCE

En dehors de France, le théâtre religieux présente les mêmes caractéristiques que celles que nous venons d'étudier. Partout les mêmes sujets sont traités, et d'après les mêmes sources : Écriture sainte, apocryphes, et par exemple l'*Évangile de Nicodème*, *Légende dorée*, etc... Partout la même évolution se fait sentir : des pièces dispersées, relatives avant tout au temps de Noël et à celui de Pâques, se groupent en vastes cycles, qui eux-mêmes s'ordonnent autour d'idées théologiques comme le *Procès de Paradis*. Partout la sensibilité se transforme dans le même sens, de plus en plus indifférente aux mystères glorieux et au Christ en majesté, de plus en plus attentive au Sauveur douloureux, cependant que les lois du genre littéraire vont à insérer le bouffon au cœur du drame, et à développer les éléments concrets que recèle l'histoire évangélique. Partout se jouent, dans la première moitié du XVe siècle, qui semble partout une époque d'apogée, des jeux qui durent plusieurs jours et doivent donc être pris en charge par des confréries, voire par les corps municipaux eux-mêmes; et partout le goût du spectacle, des costumes, de la mise en scène se fait sentir.

De pareilles ressemblances — encore que, pour une part, elles puissent être mises sur le compte de la communauté des préoccupations et de la culture religieuse, dans l'Europe gothique — ne sauraient être fortuites. Elles s'expliquent par des influences littéraires, qui semblent bien s'être exercées à partir de la France. Dans certains cas, comme celui de l'Angleterre, ces influences remontent parfois à la conquête, sans parler évidemment des relations intimes qu'elle a permises dès lors entre les deux côtés de la Manche. Dans d'autres cas, il faut faire appel à celles du théâtre proprement liturgique, dont nous avons vu qu'il est resté vivant jusqu'à la fin du Moyen Age, ou à un théâtre scolaire. On pensera aussi aux ordres religieux et surtout aux Mendiants, souvent présents à ces activités et à ces confréries, et qui sont en relations d'une province à l'autre. Nous avons cité (p. 605, n. 2) le travail d'ensemble de W. CREIZENACH; on y ajoutera quelques pages, d'autant plus précieuses qu'elles sont plus rares, de L. PETIT DE JULLEVILLE, *Les mystères*, *passim;* M. SEPET, *Origines*, *passim.*

Ces ressemblances n'autorisent pourtant pas à faire fi des particularités nationales, dont il faudrait se demander seulement si elles vont croissant avec le développement des nationalités au XVe siècle, ou si elles se résorbent dans une civilisation commune. Pour chacun de ces pays il nous faut donc donner une brève bibliographie et indiquer quelques problèmes.

PAYS IBÉRIQUES ET DE LANGUE D'OC

On remarquera d'abord les incertitudes du vocabulaire, le mot provençal ne signifiant pour un JEANROY rien d'autre qu'occitan, au risque d'imposer l'idée d'un cadre géographique beaucoup plus restreint.

Il n'y a pas d'histoire littéraire satisfaisante de ce théâtre religieux; mais les principales pièces en ont été publiées : William P. SHEPARD, *La passion provençale du Manuscrit Didot, mystère du XIVe siècle, Soc. d. anciens textes fr.*, Paris, 1928; cf. M. SEPET, *op. cit.*, p. 256-271, étude plus approfondie que celle de W. P. SHEPARD au point de vue qui nous retient; il s'agit en fait, avec ce mystère, d'un texte rouergat, qui exclut même l'usage du latin pour les rubriques, preuve qu'il était joué surtout par des laïcs; mais on en connaît une version catalane : C. CHABANEAU, *Rev. d. langues romanes*, XVII, 1880, p. 302; XXVIII, 1885, p. 5, 53.

A. JEANROY et H. TEULIÉ, *Mystères provençaux du XVe siècle, publ. pour la première fois, Bibl. mérid.*, 1re s., III, Toulouse, 1893 : on a là toute une collection, écrite par un curé du Rouergue dans le troisième tiers du XVe siècle, et de caractère cyclique; les pièces les plus originales par rapport au théâtre du nord, sont : *La Samaritaine*, calquée sur le récit évangélique, *La résurrection des morts*, dialogue des morts au moment où Jésus meurt en croix; *Le Jugement de Jésus*, sorte de procès de Paradis, encore compliqué par l'intervention de *Natura humana* qui réclame la mort de Jésus et à laquelle s'opposent Innocence et Marie; *Joseph d'Arimathie*, qui vient de l'*Évangile de Nicodème;* le *Jutgament general.* — *L'Ascension, mystère provençal du XVe siècle*, édit., A. JEANROY et H. TEULIÉ, dans *Rev. philolog. fr. et provenç.*, IX, 1895, p. 81-116. — *Le voyage au purgatoire de saint Patrice, texte languedoc. du XVe siècle*, éd. A. JEANROY et A. VIGNAUX, *Bibl. mérid.*, 1re s., XVI, Toulouse, 1903.

Les rapports de ces diverses pièces entre elles ont été encore peu étudiés. Cf. pourtant A. JEANROY, *Le théâtre mérid. des origines à la fin du XIVe siècle*, dans *Hist. litt. de la France*, XXXVIII, 1949, p. 431-461; ID., *Observations sur le théâtre méridional du XVe siècle*, dans *Romania*, t. XXIII, 1894, p. 525-560, qui rapproche les mystères rouergats des passions parisiennes et notamment de celle du manuscrit Sainte-Geneviève; Émile ROY, *Le mystère de la Passion en France du XIVe au XVIe siècle*, dans *Rev. bourguign.... Dijon*, XIV, 1904, p. 321-454, qui est l'étude la plus complète du sujet, mais laisse de côté les passions non françaises; G. COHEN, *Mystères religieux et profanes en Avignon à la fin du XIVe siècle*, dans *Études*, p. 163-168, est important pour les questions d'antériorité : une *Passion* antérieure à Marcadé. — J. ROMEU FIGUERAS, *La légende de Judas Iscarioth dans le théâtre catalan et provençal, Essai de classification des Passions dramatiques catalanes*, dans *Actes et mémoires du Ier congrès international de langue et littérature du midi de la France*, Avignon, 1957, p. 68-106, important par son état des questions et sa bibliographie. Il définit le contenu d'un cycle de Judas qui eut faveur dans la littérature catalane et est déjà amorcé dans la *Passion Didot;* à partir de la collation de ces textes, débrouille le problème des origines, donnant priorité à des passions catalanes étrangères aux mystères du Nord.

Ces passions de caractère dramatique contiennent des remplois lyriques, plus ou moins adroitement incorporés au mystère, par exemple un *Planctus s. Mariae :* C. CHABANEAU, dans *Rev. des lang. romanes*, XVII, 1880, p. 301. Cf. dans les mystères rouergats l'*Hymne à Marie* écrit dans un blanc : édit. A. JEANROY, *Mystères provençaux...*, p. 661-663.

A ces mystères on ajoutera des Vies de saints dramatisées : L. PETIT DE JULLEVILLE, *op. cit.*, II, p. 564-568; à compléter par A. JEANROY, *Histoire sommaire de la poésie occitane des origines à la fin du XVIIIe siècle*, Toulouse, 1945, p. 125, qui signale un *Jeu de sainte Agnès.*

Cette littérature méridionale est enfin caractérisée par la place qu'y tiennent les jeux de la Fête-Dieu, avec leurs *entrames*, qui vont se chargeant, et leurs défilés de chars de plus en plus riches et vivants, puisque les acteurs y remplacent les figurants ou les statues des débuts : Henri MÉRIMÉE, *L'art dramatique à Valencia depuis les origines jusqu'au commencement du XVIIe siècle*, dans *Bibl. mér.*, 2e série, XVI, Toulouse, 1913, p. 9-17, est très bref sur les problèmes de sources et d'influences. On retrouve des jeux analogues à Draguignan, dont le texte est malheureusement perdu : MIREUR, *Jeu de la Fête-Dieu, sive le testament vieulx et novel*, dans *Rev. des sociétés savantes des départements*, 1876, p. 444. On ne peut que rappeler ici la personnalité de saint Vincent Ferrier, originaire de Valence et qui a conduit à travers tout l'Aragon et la France méridionale des groupes de flagellants; sa prédication semble avoir exercé une influence sur les *Passions* du Nord; à plus forte raison, pourrait-on denser, sur celles du Midi : É. ROY, *op. cit.*, XIII, p. IV, etc.; XIV, p. 438 s.

PAYS GERMANIQUES

On peut aborder l'étude des pays germaniques après celle de la *Passion Didot*, puisqu'on a soutenu que cette *Passion*, comme d'ailleurs la *Passion d'Arras*, avait sa source dans une passion rhénane perdue : Maurice WILMOTTE, *Les Passions allemandes du Rhin*, Paris, 1898; thèse qui n'a pas été acceptée par É. ROY, *op. cit.*, XIV, p. 383.

Ces mystères allemands — pour lesquels les textes de l'époque ne connaissent que les mots *ludus* et *Spiel* — ont été très étudiés, les auteurs étant d'accord pour en marquer les caractères généraux que nous avons déjà rencontrés dans les œuvres françaises : cycles de la Nativité et de Pâques tendant à s'unifier, ampleur du programme au terme de cette évolution, depuis la création jusqu'au jugement, distribution du jeu sur plusieurs journées, etc...

BIBLIOGRAPHIE. I. SOURCES. — F. J. MONE, *Altdeutsche Schauspiel*, Leipzig, 1841; ID., *Schauspiel des M.-A.*, Mannheim, 1846-1852.

II. TRAVAUX. — Par ordre alphabétique des noms d'auteur : R. FRONING, *Zur Geschichte u. Beurteilung der geistlichen Spiele des M. A.*, s. d.; ID., *Das Drama des M. A., Deutsche Nationalliteratur*, XIV; E. HARTL, t. I, *Études sur le théâtre allemand au M. A.*, II, *Jeux de la résurrection*, III, *Jeux de la Passion*, dans *Deutsche Litteratur, Sammlung literar. Kunst u. Kultur...*; R. HEINZEL, *Beschreibung der geistl. Schauspiele im deutsch. M. A., Beiträge z. Aestetik*, Hambourg, 1898; M. HERMANN, *Forschungen z. deutsch. Theatergesch. des M. A. u. der Renaissance*, Berlin, 1914, avec de nombreuses illustrations; W. STAMMLER, *Das religiöse Drama im deutschen M. A.*, Leipzig, 1925; E. WILCKEN, *Gesch. der geistl. Schausp. im Deutschland*, Göttingen, 1872; L. WIRTH, *Die Oster u. Passionssp. bis z. XVI. Jt.*, Halle a. S.

III. MONOGRAPHIES, TEXTES ET ÉTUDES. — K.-W. PIDERIT, *Ein Weihnachtsp. aus einer Hs. des XV. Jts.*, Parchim, 1869; Mansholt TEIL, *Das Künzelsauer Fronleichnamsp., Dissert.*, Marburg, 1892; E. HARTL a publié plusieurs *Passions* dans *Altdeutsch. Textbibliothek*, XLI, 1952, et *Deutsche Philolog. im Aufriss*, II, 1954; E. SCHROEDER, *Dietrich Schernbergs, Spiel von Frau Jutten*, 1911; R. PETSCH, *Theophilus, Mittelnieder deutsches Drama in drei Fassungen*, 1908.

IV. RAPPORTS DU THÉATRE ET DE L'ART. — Paul WEBER, *Geistliches Schauspiel u. kirchliche Kunst*, Stuttgart, 1894; K. TSCHEUSCHNER, *Die deutsche Passionsbühne u. die Malerei des XV. u. XVI Jt. in ihren Wechselbeziehungen, Rep. f. Kunstw.*, 1904.

Il reste que l'aspect cyclique de ces *Passions* est plus tardif qu'en France, si l'on met à part le *Jeu de Maestricht*, mais ce *Jeu* semble plus ou moins étranger à cette littérature germanique : édit. Julius ZACHER, *Zeitschr. f. deutsch. Altertum*, II, p. 302; l'œuvre est farcie de latin et représente donc peut-être un original en cette langue.

— La *Passion de Francfort* est un jeu de caractère scolaire, rappelant les origines cléricales et claustrales de ce théâtre religieux, puisqu'il s'agit d'une représentation donnée dans la deuxième moitié du XIV^e^ siècle à l'école de Saint-Barthélemy — on la croyait jadis bien postérieure (August KOBERSTEIN'S, *Gesch. der deutsch. Nationalliteratur bis z. Ende des XVI. Jts*, 5^e^ édit. par Karl BARTSCH, Leipzig, 1872, p. 362 et 368); malheureusement le texte ne nous donne que les *incipit*, preuve d'ailleurs que la pièce était d'un usage habituel.

— Le *Ludus utilis ad devotionem simplicium peragendus die corporis Christi vel infra octavas de fide catholica*, édit. F. J. MONE, date de 1391; comme le titre l'indique, le but de l'œuvre est édifiant; elle était représentée pendant ou après la procession du Saint Sacrement, on en a discuté; l'inspiration religieuse et la théologie en sont profondes, puisque tous les mystères du christianisme y sont ramenés à l'Eucharistie, ce qui entraîne à munir saint Jean-Baptiste d'un ostensoir, pour montrer que l'*Ecce agnus Dei* annonce la présence réelle, et à donner à la démarche des mages le sens d'un offertoire; elle se termine par un sermon du pape sur l'eucharistie. Le texte de ce manuscrit d'Innsbruck se retrouve dans le Manuscrit de Künzelsau, mais seulement en 1479.

Les autres pièces que l'on possède de cette époque sont consacrées à des sujets plus restreints : épisodes de la vie de Jésus dramatisés, par exemple *L'Enfance du Christ de Saint-Gall; Résurrection de Redentin*, près Wismar, en bas-allemand; *Ascension; Jugement dernier de Rheinau*, édit. F. J. MONE, I, p. 273-304, qui eut un succès considérable, puisqu'on en a conservé une quinzaine de copies, œuvre importante au point de vue théologique car on y voit ce qui fait le chrétien : éviter les péchés capitaux, pratiquer les œuvres de miséricorde et ainsi acquérir des mérites, interprétation très littérale d'une péricope évangélique. Marie y a le beau rôle de refuser de juger les pécheurs avec le Christ, mais du coup celui-ci limite la toute-puissance de sa mère à la plus grande joie de Lucifer.

Ces mystères ont été étudiés au point de vue théologique : Georges DURIEZ, *La théologie dans le drame religieux en Allemagne au Moyen Age*, Lille, 1914; malheureusement cette thèse est presque inutilisable pour un historien, faute de donner la liste des pièces utilisées et leurs dates. Elle reste intéressante par les renseignements fournis sur les prédications que contiennent ces diverses œuvres, prédications données sans doute par les anges, les prophètes, les saints, le *prolocutor* ou le *regens ludi*, mais aussi par Judas, la Mort, Lucifer ou le pape! On remarquera aussi la place tenue par les anges ou les démons. ID., *Les apocryphes dans le drame religieux allemand au Moyen Age*, Lille, 1914, a relevé les emprunts de ces jeux aux *Gesta Pilati*, au *Transitus b. Mariae* et à l'*Évangile de Nicodème :* c'est ainsi que l'interrogatoire de Jésus devant Pilate comporte la scène des étendards qui s'inclinent devant le Christ.

En marge de ces mystères, le plus souvent comparables à ceux de la France, on signalera le *Jeu de l'Antéchrist*, composé bien antérieurement, mais qui continue à se jouer au XV^e^ siècle : Hans PREUSS, *Die Vorstellungen von Antichrist im späteren M. A., bei Luther u. in der konfessionnellen Polemik*, Leipzig, 1906, p. 28-34; cf. *infra*, p. 827. A comparer

avec son équivalent français : Émile ROY, *Le jour du jugement*, ..., Paris, 1902, notamment p. 176. — Les *Marienklagen* sont des lamentations, composées plus ou moins à la ressemblance des Thrènes et que l'on rapprochera des *laudi;* parfois elles se distribuent en dialogues entre Marie, Jésus, saint Jean, saint Pierre; après avoir eu une existence indépendante, elles furent souvent incorporées aux *Passions;* on en a des manuscrits de 1391 ou du XV^e^ siècle. — Plus original est le *Jeu de Dame Jutta*, qui n'est rien d'autre que la papesse Jeanne, obtenant finalement son pardon; sur la Papa Jutta au XV^e^ siècle, Jos. Ign. v. DOELLINGER, *Die Papst-Fabeln des M. A., ein Beitrag zur Kirchengesch.*, 2^e^ éd., Stuttgart, 1890, par exemple p. 38, 50. — Il faut enfin signaler le célèbre *Jeu de sainte Dorothée*, populaire notamment chez les Chevaliers de l'Ordre teutonique : Karl HELM et Walther ZIESEMER, *Die Literatur des deutschen Ritterordens*, Giessen, 1951, p. 121.

Certains historiens ont eu tendance à déprécier le caractère religieux de ces jeux, en les apparentant aux réjouissances du mardi-gras et en soulignant la bouffonnerie de certaines scènes : par exemple Wilhelm SCHERER, *Gesch. der deutsch. Litteratur*, 8^e^ édit., I, Berlin, 1899, p. 248-250 sur le caractère « bourgeois » de ce théâtre; à l'inverse, Jean JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme, L'Allemagne à la fin du M. A.*, trad. sur la 14^e^ édit., p. 233-237, a pensé que cet « élément comique, rude, trop libre, resta toujours inoffensif ». On terminera en rappelant à cet égard qu'un Nicolas de Cues s'est inspiré de ce théâtre religieux : cf. Maurice de GANDILLAC, *Œuvres choisies de N. de C.*, Paris, 1942, p. 176, où l'on assiste au débat de Justice et Miséricorde; on remarquera par ailleurs qu'il a interdit de prêcher la *Légende dorée* et spécialement l'histoire de sainte Dorothée : Edmond VANSTEENBERGHE, *Le cardinal N. de C., L'action, la pensée, 1401-1464*, Paris, 1920, p. 142.

ANGLETERRE

Il n'y a pas de bons travaux d'ensemble en français : la thèse de Jules JUSSERAND, *Le théâtre en Angleterre depuis la conquête jusqu'à... Shakespeare*, Paris, 1877, est un travail académique, sans aucune précision chronologique, encombré des lieux communs de l'époque; l'*Hist. littéraire du peuple anglais*, I, *Des origines à la Renaissance*, 2^e^ édit., Paris, 1896, de Jean-Jacques JUSSERAND (trad. angl. *A literary Hist. of the Engl. People from the Origins to the Renaissance*, 2^e^ éd., Londres, 1907), reste très superficielle et ne pose presque aucun des problèmes que suggère la comparaison avec les mystères français.

Du côté anglais Allardyce NICOLL, *A history of English Drama*, Cambridge, 4 vol.; E. K. CHAMBERS, *The Medieval Stage*, Oxford, 1903, 2 vol.; EVANS, *A Short History of English Drama*, Staples Press, 1950; CRAIG, *English Religious Drama*, Clarendon Press, 1955; on y ajoutera l'*Introduction* d'Alfred W. POLLARD à *English Miracle Plays, Moralities and Interludes, Specimes of the Preelizabeth. Drama*, 8^e^ éd., Oxford, 1927. Les textes connus en Angleterre pour notre période se répartissent en quatre collections manuscrites, qu'il suffira de présenter successivement pour savoir l'essentiel : 1°) *York Plays, the Plays performed by the Crafts or Mysteries of York on the Day of Corpus Christi, in the XIVth, XVth, XVIth C.*, éd. L. TOULMIN SMITH, Oxford, 1885. Ces mystères qui finirent par arriver à la soixantaine, suivent fidèlement la Bible, quitte à accueillir quelques apocryphes. Ils ont un caractère cyclique; le plan nous en est connu par l'*ordo paginarum* du clerc Roger Burton en 1415 : dans *A Collection of Engl. Miracles Plays or Mysteries*, éd. M. MARRIOTT, Paris, 1838; on le trouvera dans A. W. POLLARD, *op. cit.*, p. XXXI-XXXV.

2°) *Towneley Mysteries*, éd. RAINE, *Surtees Soc.*, Newcastle, 1836; *Towneley Plays*, éd. G. ENGLAND et A. W. POLLARD (*Eearly English Text Society, Extra series* LXXI), 1897; Martial ROSE, *The Wakefield Mystery Plays*, Londres, 1961. Le nom de Towneley est celui d'une famille; ces jeux en réalité furent donnés à Widkirk (ou Woodkirk), près de Wakefield, où se trouvait un prieuré de chanoines augustins. La collection est incomplète. Le morceau le plus célèbre en est peut-être le dialogue d'Abraham et Isaac.

3°) *The Chester Plays*, éd. Thomas WRIGHT, 2 vol., Londres, 1843, 1847. Ces jeux ont un ton souvent plus élevé que les précédents et un caractère plus didactique; le personnage de l'*expositor* y tient donc un plus grand rôle.

4°) *Ludus Coventriae*, éd. James Orchard HALLIWELL, *Shakespeare Soc.*, 1841. C'est un *Ludus Corporis Christi*, qu'il faut rattacher plutôt qu'à Coventry, à la région nord-est des Midlands. Les jeux qui étaient donnés dans les villages y étaient annoncés par des *vexillatores* ambulants. Ils ont un caractère plus allégorique que les précédents : l'*expositor* y est *Contemplacio;* la mort y est personnifiée.

Quelles sont les relations de ces jeux entre eux? A. HOHLFELD, dans *Anglia*, XI, 1889, et Ch. DAVIDSON, *Studies in the Engl. Mystery Plays, a Thesis*, Yale University, 1892, ont étudié ces problèmes de dépendance littéraire. Les jeux d'York sont certainement les plus

anciens; ils ont influencé notamment ceux de Chester. Il ne faudrait pourtant pas se représenter chacun de ces cycles comme constitué une fois pour toutes : non seulement il n'est jamais question d'un auteur unique, en sorte qu'il n'y a pas d'homogénéité littéraire, mais il fallait perpétuellement redistribuer la matière selon la demande.

C'est que ces jeux sont assurés par des guildes; et c'est peut-être l'originalité la plus grande de ce théâtre anglais. Chaque corporation est chargée d'une ou plusieurs scènes; lorsque le nombre de ces corporations augmente ou diminue, il faut donc remanier l'ensemble. A York, on joua tour à tour 48 pièces, 57, 51. Il n'est pas besoin de dire au passage l'intérêt pour l'étude de la vie économique et sociale, de ces registres, où sont énumérées près de cent corporations.

Chaque année était désigné un maître chargé d'organiser le défilé, de vérifier la compétence des acteurs et de les rétribuer. Chaque scène était confiée à ceux dont le métier s'en rapprochait davantage : les plâtriers jouaient la scène de la création de la terre; les constructeurs de navires construisaient l'arche de Noé; les marchands de vin animaient la scène de Cana.

Une autre caractéristique de ce théâtre, qui rappelle l'Espagne, est que les scènes se jouaient sur des tréteaux ambulants (parfois sur des chariots à plate-forme), les *pageants*, de dimensions et formes variables, comportant souvent deux étages, munis parfois de praticables. L'itinéraire du cortège était fixé aux enchères, ou du moins les points d'arrêt. A cet égard le théâtre anglais n'a pas le désintéressement que nous avons parfois trouvé ailleurs.

Il a éveillé d'autres inquiétudes : en Angleterre, plus que dans le reste de la Chrétienté, des mises en garde se sont fait entendre contre certains abus : J. J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 465 s. : un concile de Londres interdit aux prêtres d'assister à ces spectacles en 1391 et invite à se contenter du théâtre liturgique. C'est que les scènes jouées par les guildes étaient souvent fort grossières. La chose s'explique par les genres littéraires en lesquels a puisé ce théâtre : non seulement tableaux vivants, mais rondes dans les cimetières et pratique du déguisement licencieux : Paul REYHER, *Les masques anglais, Étude sur les ballets et la vie de cour en Angleterre, 1512-1640*, Paris, 1909, p. 1-16. Un certain puritanisme se manifesta donc au sujet de tout spectacle : il est sensible chez Wyclif, cité par A. W. POLLARD, p. XXII; un débat en résulta dont les arguments nous ont été conservés : *Here bigynnis a tretise of miraclis pleyinge*, éd. Thomas WRIGHT et James O. HALLIWELL, *Reliquiae antiquae*, Londres, 1841-1843, 2 vol., II, p. 42. Le partisan des jeux prétend qu'ils aboutissent à des conversions; [au surplus l'homme a bien droit à quelque divertissement; et pourquoi ne pas représenter au théâtre ce qu'on représente par la peinture dans les églises?] Son adversaire réplique que les jeux détournent les femmes de leur devoir d'état. Peut-être ces critiques ont-elles précipité l'évolution du mystère anglais vers la « moralité » : toujours est-il qu'il y eut à York une guilde du *Pater noster :* A. W. POLLARD, *op. cit.*, p. XLII. Un témoin de ces réflexions en un sens ou l'autre est Chaucer dont les *Contes de Cantorbéry* contiennent plusieurs allusions au théâtre de son temps : trad. fr. par Th. BAHANS et divers, Paris, 1908, par exemple A, vers 3124, 3383; on se rappellera que, dans ce théâtre, Hérode est un personnage comique.

Sur le théâtre en Cornouaille, *The Ancient Cornish Drama*, éd. Edwin NORRIS, Oxford, 1859, 2 vol. : le *Ordinale de origine mundi* semble une adaptation au tempérament celtique d'une pièce anglaise, à partir de la légende du bois de l'arbre de vie devenu bois de la croix.

ITALIE *Infra*, p. 680-685.

CHAPITRE II

PRÉDICATION ET CONFESSION

§ 1. — La prédication traditionnelle [1]

Depuis déjà le XIII^e^ siècle sont nettement différenciées la prédication universitaire et la prédication populaire. La première a un caractère scolastique nettement accusé; la deuxième essaie d'assurer avant tout le contact entre le prédicateur et un auditoire la plupart du temps peu instruit des vérités de sa foi. Il put arriver que le même prédicateur se dépensât dans les deux genres; mais, à l'époque où nous sommes, il s'agit de domaines presque complètement séparés. Nous pourrons donc sans difficulté laisser de côté le sermon universitaire, sauf dans la mesure où les règles posées pour lui nous aident à comprendre de quelle façon on prêchait pour le peuple.

Jamais sans doute on n'a autant prêché pour le peuple qu'au XV^e^ siècle [2]. Un grand nombre d'indices portent à le penser. Sans doute n'y a-t-il pas de législation toujours précise sur cette obligation des pasteurs [3]; mais, à l'occasion, les fidèles parent à cette carence par des fondations de chaires : le revenu de la fondation était destiné à entretenir un prédicateur pour un temps plus ou moins long de l'année [4]. En Suisse, l'initiative est prise tantôt par l'évêque

[1] BIBLIOGRAPHIE. — Il n'y a pas de recueil de sources ni de travaux embrassant toute notre période et tous les pays chrétiens sauf l'article de Paul KEPPLER, *Predigt* dans WETZER und WELTE'S, *Kirchenlexicon*, X, c. 313-348 (Par contre l'article de la *Realencyklopädie* de A. HAUCK, XV, *Predigt*, p. 645-656, par CHRISTLIEB et M. SCHIAN est insuffisant). On dispose cependant d'études spéciales d'intérêt général : Th. M. CHARLAND, *Artes predicandi, Contribution à l'hist. de la rhétorique au Moyen Age* (*Publ. de l'Inst. d'étud. médiév. d'Ottawa*, VII), Paris, 1936; Anscar ZAWART, *The Hist. of Franciscan Preaching and of Francisc. Preachers, 1290-1927, Bio-bibliograph. Study*, dans *Francisc. Studies*, 7 février 1928, New York; Florenz LANDMANN, *Das Predigtwesen in Westfalen in den letzten Zeit des M. A., ein Beitrag z. Kirchen-u. Kulturgesch.* (*Vorreform. Forsch.*, I), Münster i. Westf., 1900.

[2] La chose a été discutée : état sommaire de la question dans Louis MOURIN, *Six sermons français inédits de Jean Gerson*, Paris, 1946, p. 19-22.

[3] Un concile d'Angers, en 1448, a interdit la prédication en plein air, sans doute en raison d'abus qui nous échappent : promiscuité des foires, etc... : LABBE, XIII, c. 1355. — Nous reviendrons plus loin sur le cas particulier de l'Angleterre : *infra*, p. 652, 966 et, dans un autre chapitre, sur ce que Gerson pense de la législation de son temps et quelles améliorations il propose : *infra*, p. 848. Cette législation sur l'obligation pour les prêtres de prêcher a été étudiée par Friedrich Wilhelm ŒDIGER, *Über die Bildung der Geistlichen im späten M. A.*, Cologne, 1953, p. 110-120; mais qui ne connaît pas uniquement notre époque; on y trouvera notamment l'indication de quelques statuts synodaux, p. 116, n. 3.

[4] Jean JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme*, I. *L'Allemagne à la fin du Moyen Age*, Paris, 1887, p. 29-30, pour toute la deuxième moitié du XV^e^ siècle, à compléter par F. W. ŒDIGER, *op. cit.*, p. 111. Sur la Suisse, Edouard LENGWILER, *Die vorreformatorischen Prädikaturen der deutschen Schweiz v. ihrer Entstehung bis z. 1530*, Fribourg, Kanisiusdr., 1955.

quand il s'agit de la cathédrale, tantôt par la municipalité ou des particuliers. Selon la fondation, le nombre de prédications prévues varie : en moyenne plus de cent fois par an ; parfois presque tous les jours.

Ainsi s'explique de même le nombre considérable de sermonnaires qui nous sont parvenus ; et qui n'ont pas encore été suffisamment étudiés [5]. De même les *Artes praedicandi* sont-ils multiples à la fin du Moyen Age, soit qu'il s'agisse d'œuvres nouvelles, soit qu'il s'agisse d'œuvres déjà classiques, mais que l'on ne cesse de recopier. Or ces *Artes*, que l'on pourrait croire d'abord écrits uniquement en vue du sermon universitaire, portent des mentions qui montrent qu'on voulait souvent préparer à la prédication devant le peuple [6]. La carte de ces *Artes*, représentant des centaines de manuscrits, montre toute l'Europe pratiquant les mêmes méthodes : Guillaume d'Auvergne, sans parler des manuscrits antérieurs encore en usage, est alors recopié à Paris, Oxford, Londres, Lincoln, Bruges, Cologne, Münster, Francfort, Vienne, Prague [7]. Comme il y avait un « gothique européen », il y eut un sermon européen.

Ainsi s'explique enfin qu'à cette époque sont nombreuses les chaires extérieures, à Vitré par exemple, qui manifestent la volonté d'atteindre un public aussi large que possible et de porter la prédication dans la vie [8]. C'est ce désir d'élargir sans cesse l'auditoire et de rendre la prédication vraiment populaire que nous avons constaté jusque dans les mystères, qui sont souvent une prédication en action [9], et que nous retrouverons dans les danses macabres, dont le personnage principal est souvent le prédicateur, et qui, elles aussi, ne sont rien d'autre qu'un sermon sous une forme imagée [10].

PRÉDICATION ET GENRES LITTÉRAIRES [11]

Les sermonnaires de cette époque distinguent habituellement deux grandes séries : *de tempore* et *de sanctis*. Les sermons *de tempore* sont ceux qui sont donnés au long de l'année liturgique ; ils partent donc normalement d'un texte du dimanche où ils sont donnés, le plus souvent de l'évangile ;

[5] J. Janssen, *ibidem*. On constatera dans A. Zawart, *op. cit.*, *passim*, que beaucoup de sermonnaires sont inédits.

[6] Le recensement de ces *Artes pr.* a été fait par Th.-M. Charland, *op. cit.* On trouvera, par exemple, p. 96-106, des mentions comme : *ad eruditionem simplicium, coram populo, intellectum dat parvulis*, etc...

[7] *Ibid.*, p. 40. Les 7 derniers manuscrits signalés sont du XV^e^ siècle, sans que je puisse dire s'ils sont antérieurs à 1449. On trouvera d'autres cas de diffusion européenne ; mais certains *Artes* ont une fortune limitée à un pays particulier : par exemple Jacques de Fusignano, représenté par plus de 25 manuscrits, presque tous allemands au XV^e^ siècle : *ibid.*, p. 48. On notera qu'en France il semble qu'il s'est copié, à la fin du XIV^e^ siècle et au début du XV^e^, moins de manuscrits qu'ailleurs. Y a-t-on moins prêché ? Avait-on suffisamment déjà de ces textes ?

[8] Sur les chaires extérieures, *infra*, p. 733. Elles furent particulièrement nombreuses en Bretagne : Roger Grand, dans *Bull. de la Soc. nat. dès antiquaires de Fr.*, 1923, p. 76. Il y a de pareilles chaires en Italie, par exemple à Viterbe ou, à Florence, la chaire du Bigallo, telle du moins qu'elle est représentée sur une fresque.

[9] *Supra*, p. 612.

[10] *Infra*, p. 767.

[11] On trouvera ces genres littéraires définis sommairement dans A. Zawart, *op. cit.*, p. 243 s. Cf. aussi Dorothea Roth, *Die mittelalterl. Predigttheorie u. das « Manuale curatorum » des Joh. Ulrich Surgant*, Bâle et Stuttgart, 1956.

il s'agit à proprement parler d'homélie, genre entre tous traditionnel. Cette méthode rejoignait l'exigence des *Artes praedicandi* que le *thema* du sermon fût toujours pris dans l'Écriture Sainte [12]. Pareille méthode avait l'avantage de faciliter au prédicateur la recherche d'un plan, et aux fidèles l'attention pour suivre une démonstration et assimiler l'Évangile.

Mais souvent le texte sacré était perdu de vue par un orateur trop raffiné ou trop subtil qui le prenait uniquement pour point de départ et prétexte à ses propres développements. Il recherchait alors pour fixer l'attention quelque assonance, ou se bornait à rattacher ses idées les unes aux autres par un lien simplement formel. Saint Vincent Ferrier commentait la formule évangélique : « si le grain de froment tombé en terre ne meurt » :

> Une humilité puissante parce que grain ;
> une sublimité gracieuse parce que froment ;
> la lutte contre l'adversité parce que tombant ;
> la patience dans le malheur parce que terre ;
> la félicité précieuse parce que mort [13].

Soit qu'il s'agisse de fondation, soit qu'il s'agisse de mission populaire, il arrivait qu'un prédicateur prêchât tous les jours du Carême : l'ensemble formait un *Quadragesimale*, dont nous avons conservé de nombreux spécimens pour le XV^e^ siècle. C'était souvent le moyen pour un prédicateur qui avait une doctrine d'ensemble, un saint Bernardin de Sienne par exemple, de donner une synthèse dont il sentait le besoin pour ses auditeurs. A côté du *Quadragesimale*, on eut par la suite les sermons pour l'Avent, conçus aussi parfois comme formant un ensemble. Une catégorie spéciale était celle des sermons sur la Passion, très nombreux pareillement à cette époque.

Les sermons *de sanctis* ne répondaient évidemment pas à notre idée de l'histoire. Ils se rattachent au genre littéraire de l'hagiographie médiévale par leur manière d'accepter toutes les légendes ; mais plus encore à la morale, car ils ne veulent au fond que rappeler les commandements ; et il n'est pas question pour les prédicateurs de l'époque de discerner un type de sainteté pour en montrer le caractère imitable et constructif. Ils ne sont en somme que des *exempla*, que des « histoires » au sens où l'on parlait alors de « bibles historiées ».

[12] Th.-M. Charland, *op. cit.*, p. 112-115. Sur ce genre homélitique, F. Landmann, *op. cit.*, p. 120-132. P. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age, Bibl. thom.*, XXVI, Paris, 1944, p. 349 s., a bien montré comment la Bible est à la base de la prédication universitaire : le sermon n'est que l'*expositio* d'un *thema* biblique, qui participe à l'irréfragabilité de la Parole. Cette exposition n'est souvent elle-même qu'une « rapsodie de textes bibliques », parfois en chaîne.

[13] Cité par Matthieu-Maxime Gorce, *Saint Vincent Ferrier, 1350-1419*, Paris, 1924, p. 123-124. Il s'agit ici d'ailleurs d'un sermon *de sanctis*, le panégyrique de saint Blaise : on voit donc que, pour les saints comme pour les sermons *de tempore*, l'usage était de partir de l'Écriture. — Exemple analogue d'une prédication du franciscain anglais Philippe (à moins qu'il ne s'agisse de Melton) dans A. G. Little, *Franciscan Papers, Lists and Documents*, Manchester, 1943, p. 244 s.

Il faut enfin faire place aux « sermons casuels », c'est-à-dire visant un auditoire particulier : sermons aux juifs, prédication de la croisade, prédication d'indulgences, etc. [14].

LA BIBLIOTHÈQUE DU PRÉDICATEUR

Dans un traité qui est attribué à Nicole Oresme, la tâche du prédicateur à la fin du XIVe siècle est modestement présentée :

Les saints docteurs prêchaient sans avoir besoin de prendre un *thema*, ainsi que le Saint-Esprit leur donnait; mais les modernes, qui n'ont pas la même grâce pour les remplir, avant de prêcher, doivent se préoccuper de beaucoup de choses. Un sermon prend toute sa dimension si l'on recourt à des questions, des raisons, des exemples, des autorités, des interprétations, des étymologies, des oppositions [15].

Tandis donc que le prédicateur des temps héroïques ne comptait que sur la grâce, celui d'aujourd'hui doit travailler. Encore faut-il lui fournir les livres qui, au fur et à mesure des besoins, lui indiqueront ces exemples, ces autorités, ces interprétations qui lui sont indispensables. Ces livres furent alors multiples.

ARTES PRAEDICANDI

Parmi les *Artes praedicandi* il en est un qu'il faut peut-être particulièrement signaler, parce qu'il est l'œuvre d'un auteur spécialement attentif aux besoins du peuple, Francesc Eiximenis [16]. Bâti sur un plan très scolastique — les quatre causes d'Aristote — ce traité est intéressant par la façon dont le célèbre franciscain fait connaître son idéal de la prédication : souci d'efficacité, c'est-à-dire volonté de faire aimer Dieu; blâme sur les rhéteurs qui n'ont que « paroles peintes, rimées, auxquelles ils associent l'arithmétique, ou la géométrie »; devoir pour le prédicateur d'une grande dignité de vie. Quant aux qualités d'un sermon, elles sont au nombre de sept : brièveté, ferveur, simplicité du propos au lieu de vouloir tout dire, dévotion; portée morale, à la manière de saint François, pour obtenir la conversion; prudence à éviter les sujets curieux et à prendre conseil pour comprendre son auditoire et ne pas dire « Messieurs Dames » ou « Braves gens »; enfin ordre dans le déroulement de la pensée.

BIBLE ET OUVRAGES BIBLIQUES [17]

L'Écriture sainte étant la source au moins formelle de toute prédication, le prédicateur doit posséder une bible. Mais plus encore il lui faut, pour son travail, toute une série de livres auxiliaires lui permettant d'utiliser ce trésor : collection des évangiles du dimanche, gloses et postilles, concordances lui donnant la matière de l'Écriture en ordre

[14] A. ZAWART, *op. cit.*, p. 246-259.

[15] Cité par Th.-M. CHARLAND, *op. cit.*, p. 72.

[16] P. MARTI de Barcelone, *L'Ars praed. de Francesc Eiximenis, Homen.* ...RUBIO Y LLUCH, t. II, Barcelone, 1936, p. 301-340.

[17] A. ZAWART, *op. cit.*, p. 363-365. La plus célèbre édition des évangiles des dimanches en français fut celle des « évangiles des domées et de sains de toute l'année », reprise, semble-t-il, par Jean de Vignay au XIVe siècle, édition elle-même connue par de nombreux manuscrits

systématique et parfois alphabétique, pour lui permettre de découvrir aussitôt le passage topique. Il s'y ajoute les commentaires les plus divers; mais si certains universitaires cherchaient avant tout dans ces commentaires un éclairage exégétique et théologique du texte sacré, le prédicateur leur demandait avant tout de lui faciliter sa tâche d'éducateur. C'est ainsi qu'un manuscrit des environs de 1450 est intitulé : « Postilles des évangiles des dimanches, des féries et de quelques fêtes pour la commodité et l'utilité des prédicateurs ordinaires *(simplicium praedicatorum)* ».

RECUEILS D'EXEMPLA [18]

La Bible fournissait une foule d'« exemples » destinés à la fois à reposer les auditeurs par un récit pittoresque et à montrer la morale chrétienne en action; elle ne pouvait pourtant suffire, si l'on songe que certains prédicateurs prêchaient tous les jours de carême, parfois plusieurs années de suite, ou qu'un Vincent Ferrier parlait chaque jour pendant deux ou trois heures. Aussi les recueils d'*exempla* se multiplièrent-ils, non seulement parce que chaque ordre religieux et parfois chaque région gardait en ce domaine une certaine autonomie, mais aussi parce que des points de vue très divers pouvaient être adoptés : tantôt il s'agit d'exemples historiques, plus ou moins d'ailleurs légendaires [19], tantôt de « bestiaires » ou de *De proprietatibus rerum*, tantôt de « lapidaires » [20]. Plusieurs des auteurs de ces recueils se sont fait un nom soit par la vivacité de leur récit, soit par la valeur de source d'un recueil qui renseigne parfois sur les mœurs d'une époque. Ainsi en fut-il de Fra Filippo degli Agazzari de Sienne dont les *Assempri* sont une des œuvres les plus caractéristiques de la fin du Moyen Age toscan [21].

du XVe : Samuel BERGER, *La Bible franç. au Moyen Age*, Paris, 1884, p. 223 s. On notera dans le même sens que la traduction de Raoul de Presles n'est pas destinée aux seuls laïcs : *ibid.*, p. 247. L'idée que les clercs se faisaient des bons sermons nous apparaît dans le *Journal d'un bourgeois de Paris* — ad a. 1445 — : « Il semblait lire son sermon plutôt que le dire et paraissait savoir tout l'Ancien Testament, et le Nouveau, toute la Légende dorée et tous les anciens livres. Et l'église était pleine partout où il prêchait. »

[18] On ne peut que renvoyer ici à J.-Th. WELTER, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, 1927; l'auteur a montré notamment (p. 410-424) que les recueils d'*exempla* du XVe siècle ne font que puiser dans la tradition antérieure, d'où sans doute une certaine lassitude des foules, habituées aux mêmes récits.

[19] La *Légende dorée* fut souvent traitée par les prédicateurs comme un recueil d'*exempla*. J.-Th. WELTER, *op. cit.*, p. 158 s., a d'ailleurs justement soutenu que nombre de biographies et de récits édifiants de cette époque ne sont au fond que des recueils d'*exempla*. De la *Légende dorée* il faut rapprocher l'*Abrégé* de Jean de Mailly, qui lui est d'ailleurs antérieur, et qui est formellement destiné aux prédicateurs : « Comme beaucoup de pasteurs n'ont pas à leur portée les passions et vies des saints qu'ils devraient connaître et prêcher en vertu de leur charge, afin d'exciter la dévotion des fidèles,... nous rassemblerons ces vies sous une forme abrégée » : JEAN DE MAILLY, *Abrégé des gestes et miracles des saints*, trad. du latin par Antoine DONDAINE, dans *Bibl. d'hist. dominic.*, I, Paris, 1947, p. 23.

[20] A. ZAWART, *op. cit.*, p. 365-369.

[21] Sur cet augustin et sur d'autres auteurs d'*Esempi* de cette époque, Natalino SAPEGNO, *Il trecento*, dans *Storia letter. d'Italia*, 5e éd., Milan, 1948, p. 548-549, avec bibliographie, p. 569. Ces *Assempri* ont été étudiés par W. HEYWOOD, *The Ensamples of fra Filippo, a Study of Mediev. Siena*, Sienne, 1901, et traduits en français par Alexandre MASSERON, *Les « Exemples » d'un ermite siennois*, Paris, 1924. — A la même époque on peut citer en France Jean Corbechon, ermite de Saint-Augustin lui aussi, qui traduisit le *Livre des propriétés des choses* de Barthélemy l'Anglais. Quoique l'ouvrage fût destiné à Charles V, il révèle le prédicateur moralisant : Claude Herfray REY, *Jean Corbechon traducteur de Barthélemy l'Anglais*, *Posit. thèses École des Chartes*, 1944, p. 59-67.

AUTRES OUVRAGES On ajoutera à ces divers ouvrages un livre comme la *Diaeta salutis*, qui est encore copiée en 1449, et consiste en *Distinctiones* avec thèmes pour les évangiles des dimanches [22]. Et diverses compilations fournissant des moyens mnémotechniques au prédicateur qui veut faire foisonner la matière, par exemple en lui présentant en vers certains développements ou certains thèmes : à cet égard le *Speculum humanae salvationis* rentre dans la catégorie de ces manuels [23].

« DORMI SECURE » Enfin on pensera aux recueils tout faits donnant au prédicateur des sermons déjà rédigés. Le plus célèbre de ces recueils est le *Dormi secure* de Jean de Werden, dont l'activité s'exerça à la fin de la première moitié du XV^e^ siècle. Le but de l'auteur est que les prédicateurs puissent ainsi parler au peuple. Si l'ouvrage révèle un clergé encore ignorant, on n'oubliera pourtant pas que le curé avait du travail à faire pour traduire, du latin en allemand, les sermons qu'on lui présentait. Chacun des sermons de l'ouvrage comportait un *exemplum* et l'assonance y permettait l'exercice de la mémoire : *magnitudo generosa, operatio virtuosa, numeratio gaudiosa.* Chaque sermon se terminait par une conclusion morale [24].

QUELQUES PRÉDICATEURS S'il y a une prédication véritablement européenne en ce sens que les mêmes *Artes praedicandi* furent utilisés dans tout le monde chrétien, et que la même scolastique avait « informé » les esprits de tous les clercs, il reste que des différences régionales et personnelles sont faciles à constater. C'est ainsi que l'homélie est peut-être restée davantage en usage quand il s'agit de l'Italie qu'en Angleterre, où l'on a parfois le goût d'une prédication plus savante [25].

Il va de soi encore que des différences sont sensibles entre les Ordres religieux, chacun ayant ses traditions et ses auditoires [26]. L'Allemagne qui est peut-être le pays où il fut alors le plus prêché, celui en tout cas dont la prédication nous est le mieux connue, a eu alors le remarquable franciscain Jean de Minden, auteur de postilles aux épîtres, célèbre par le caractère bref et dense de sa prédication, et qui ne recule pas devant les plus hauts sujets

[22] A. Zawart, *op. cit.*, p. 362.

[23] *Ibid.*, p. 369. Le *Speculum h. s.* peut être considéré comme un recueil d'*exempla :* il a été étudié à ce titre par J.-Th. Welter, *op. cit.*, p. 165. L'auteur l'a composé *propter pauperes praedicatores qui, si forte nequiverint totum librum comparare, quod sciant historias...* D'un point de vue général, Paul Perdrizet, *Étude sur le « Speculum humanae salvationis »*, Paris, 1908.

[24] H. Siebert, *Beiträge z. vorreform. Heiligen-u. Reliquienverehrung*, Fribourg en B., 1908, p. 3-4. F. Landmann, *op. cit.*, p. 133 a de son côté étudié tous ces livres auxiliaires, évangiles des dimanches, gloses bibliques, moralités, dictionnaires bibliques, répertoires alphabétiques, etc...

[25] Th.-M. Charland, *op. cit.*, p. 112.

[26] Le livre d'A. Zawart, p. 292, 304, 309, 319, énumère les prédicateurs franciscains. Il est donc légitime, dans une étude régionale, de distinguer les divers prédicateurs selon leur appartenance religieuse, comme a fait F. Landmann, *op. cit.* Outre Jean de Minden, il signale Henri de Werl, sans parler de Brugman que nous retrouverons. Langland (v. p. 99) a évoqué la prédication populaire en Angleterre : le prédicateur parle surtout du péché; il tient la croix à la main.

puisqu'il prêche sur la contemplation de la Face de Dieu. Du côté dominicain il faut citer Jacques de Soest dont on a des prédications *De tempore, de sanctis*, sur Marie [27]. Dans un style tout à fait différent on rappellera les sermons de Nicolas de Cues [28]. En France, Gerson est le plus grand, mais loin d'être le seul; plusieurs universitaires ont eu comme lui le souci de parler au peuple, par exemple Ciboule [29], cependant qu'en Provence s'illustre Abellon [30].

EFFICACITÉ DE CETTE PRÉDICATION Il est comme toujours très difficile à l'historien d'aujourd'hui, après cette étude analytique, de dresser un bilan. Certains contemporains comme Wyclif ont été très sévères pour cette prédication, reprochant aux Mendiants des intermèdes indignes de la chaire chrétienne; n'était-ce pas une condition nécessaire pour se faire entendre? [31] Comment, dans chaque cas particulier, savoir ce qui est subtilité et ce qui est procédé mnémotechnique, par exemple quand il s'agit d'étymologies proposées au cours du sermon. Difficulté d'autant plus grande que nombre de ces sermons nous sont parvenus seulement sous forme de canevas, ce qui rend impossible de savoir ce qu'a dit exactement le prédicateur, qui a pu ne recourir à des schémas scolastiques que dans sa préparation et sur ses carnets [32].

[27] Aux indications données par F. Landmann, *ibid.*, p. 14 s., on ajoutera celles de Gabriel M. Loëhr, *Die kölner Dominikanerschule vom XIV. bis zum XVI. Jt.*, Fribourg en Suisse, 1946, p. 71 sur Jacques de Soest, dont les confrères sont étudiés par la suite.

On trouvera d'autres renseignements sur la prédication en Allemagne, dans R. Cruel, *Gesch. der deutsch. Predigt im M. A.*, Detmold, 1879; A. Linsenmayer, *Gesch. d. Predigt in D. von Karl d. Gr. bis z. Ausgang d. XIV. Jt.*, Munich, 1886; F. R. Albert, *Die Gesch. der Pr. in D. bis Luther*, III, Gütersloh, 1896.

[28] Edit. J. Sikora-E. Bohnenstaedt, *Nik. von Cues, Predigten, 1430-1441*, Heidelberg, 1952. Plusieurs de ces sermons ont été traduits : M. de Gandillac, *Œuvres choisies de N. de C.*, Paris, 1942, p. 82 s., 176 s., 413, 459, etc...

[29] André Combes, *Un témoin du socratisme chrét. au XV^e^ siècle : Robert Ciboule, 1403-1458*, *Arch. d'hist. doctrin. et littér. du Moyen Age*, 1933, p. 117-119, signale les divers sermons du personnage; Genev. Salleron, *Un prédicateur fr. du XV^e^ siècle, R. Ciboule, chancelier de N.-D., 1403-1458*, *Posit. thèses École des Chartes*, 1956, p. 83-85. Il faut bien ici rappeler l'enthousiasme de Guillebert de Metz : « Grant chose estoit de Paris quant maistre Eustace de Pavilly, maistre Jehan-Jarçon, frère Jacques le Grant, le maistre des Mathurins et autres docteurs et clercs soloient preschier tant dexcellens sermons » : *Description de Paris sous Charles VI*, XXX, dans *Hist. gén. de Paris, Paris et ses historiens aux XIV^e^ et XV^e^ siècles...* par A.-J.-V. le Roulx de Lincy et L. M. Tisserand, Paris, 1867, p. 233.

[30] R. Coulon, *D.H.G.E.*, I, c. 96-97. Sur la prédication en Provence à cette époque, A. Coville, *La vie intellectuelle dans les domaines d'Anjou-Provence de 1380 à 1435*, Paris, 1941, p. 432-437, sur Abellon et Vincent Ferrier; cf. p. 499.

[31] Cf. *infra*, p. 968. Herbert B. Workman, *John Wyclif*, II, Oxford, 1926, livre dont on a pourtant dit le caractère « hagiographique », a longuement comparé (p. 213-220) les prédications du Moyen Age, et spécialement celle des Mendiants, pour aboutir à la conclusion que nous lui empruntons : les sermons de Wyclif ont été rarement recopiés, preuve du jugement sévère porté sur eux par les prédicateurs, fussent-ils lollards, et donc de l'indifférence du public, alors que les sermons des Mendiants nous sont parvenus en de nombreux manuscrits.

[32] Il est facile de faire la comparaison entre les sermons *ad populum* et les sermons au clergé de l'époque puisque, sans parler de ceux de Gerson, dont il sera question *infra*, p. 848, nous avons environ deux cents des prédications données à Constance : elles sont remarquables par leurs prétentions humanistes — étalage de l'Antiquité et des dieux de l'Olympe, citations des classiques, goût de la gloire —, leur rhétorique, qui a recours au *cursus*, aux jeux de mots, aux figures : Paul Arendt, *Die Predigten des Konstanzer Konzils, ein Beitrag z. Predigt u. Kirchengesch. des ausgehenden M. A.*, Fribourg-en-B., 1933, p. 33-60.

Un historien de cette époque, étudiant la Westphalie, se montre au total assez optimiste sur la qualité de cette prédication, constatant le grand nombre des prédicateurs, la place au total modeste occupée par les saints ou par les indulgences [33], l'idéal proposé aux fidèles, qui n'a rien de pharisaïque, mais vise la pratique de la charité. On pourrait faire des remarques analogues au sujet de la France, en constatant que Jeanne d'Arc avait reçu de son curé Front la connaissance des mystères essentiels, assez claire pour que la jeune fille désormais ne confondît plus l'essentiel et l'accessoire [34]. Mais nous avons un autre moyen de juger cette prédication : c'est, au lieu de la considérer sous ses formes au total traditionnelles, comme nous venons de le faire, de l'étudier en ce qu'elle eut de plus original, les grandes missions populaires qui secouèrent presque toute l'Europe dans la première moitié du XVe siècle.

§ 2. — Les grandes missions populaires.

UN TYPE NOUVEAU DE PRÉDICATION

En 1399, saint Vincent Ferrier commençait un type nouveau de prédication : il quittait Avignon pour vivre désormais une vie presque exclusivement nomade, consacrée tout entière à la prédication. Il aura bientôt d'illustres imitateurs qui, à l'occasion, se réclameront de lui, et ces missions ambulantes entreprises en un coup d'audace qui eût pu être sans lendemain, vont devenir une institution de l'Église du XVe siècle.

Que faut-il mettre aux origines de pareille création? Le pape Benoît XIII a approuvé son confesseur et lui a donné le titre de légat *a latere Christi*, mais il n'avait rien fait pour le pousser à cette entreprise. Plus tard, Bernardin de Sienne sera constamment appuyé par Martin V et Eugène IV; celui-ci demanda même aux Franciscains de l'Observance de fournir six prédicateurs permanents, pour cette mission dont il voyait toute l'importance spirituelle [1]; mais, à cette date, le saint était depuis longtemps engagé dans sa vocation de prédicateur nomade.

De cet essor de la prédication à l'orée du XVe siècle, il faut en réalité chercher la cause profonde dans un renouveau de l'esprit apostolique, celui même des Mendiants revenant à leurs origines [2]. Pour un Bernardin notamment,

[33] F. Landmann, *op. cit.*, par exemple p. 175 sur la religion intérieure et l'union à Dieu, p. 176 sur l'attrition, p. 184 sur la critique des abus du siècle, p. 185 sur la superstition, etc...

[34] Philippe-Hector Dunand, *Hist. complète de la bienh. Jeanne d'Arc*, nouv. éd., Paris, 1912, I, p. 134.

[1] Ces six prédicateurs de l'Observance franciscaine furent : Louis de Bologne, saint Jean de Capistran, saint Jacques de la Marche, Jacques Primadizzi, saint Albert de Sarteano, que nous connaissons déjà par son activité missionnaire au moment du concile de Florence (*supra*, p. 591), Barthélemy de Giano, qui furent désignés par le premier chapitre général de l'Observance, à Bologne, en 1431.

[2] On a de saint Vincent Ferrier deux panégyriques de saint Dominique, qui y apparaît surtout comme apôtre : Père Fages, *Œuvres de saint Vincent Ferrier*, II, Paris, 1909, p. 625 et 633. On notera que, dans le deuxième panégyrique, figure saint François, preuve qu'il n'y a pas chez Vincent d'esprit de chapelle et qu'un fonds commun entre les deux grands ordres mendiants est justement cet esprit d'apostolat.

l'Observance n'est pas seulement une question de règle et de pauvreté, mais un retour à l'authentique esprit franciscain et une association de la vie érémitique avec la vie apostolique [3].

Pareille prédication n'eût pas été nécessaire si la société chrétienne n'avait été alors en une certaine décadence; la prédication paroissiale eût pu suffire si le clergé avait été réformé. Mais les contemporains ont jugé l'état de l'Italie à l'époque de Bernardin en des termes d'une sévérité extraordinaire : Vespasiano da Bisticci parle d'un pays où l'on ne connaît pas Dieu [4]. Quant à Bernardin lui-même, il évoque les vices de son temps avec une dureté sans indulgence qui étonne : il flétrit à Venise le goût de l'argent et l'usure, et à Sienne le vice grec, que Beccadelli venait d'y remettre à la mode :

> Oh! quelle grande allégresse ce serait au ciel de voir Sienne se convertir. Je ne sais comment Dieu peut supporter qu'en cette ville on ne se souvienne ni de Dieu, ni des saints, ni de faire chose bonne. Oh! abomination. O Sienne, toi qui es la cité de la Vierge Marie, on ne s'y rappelle pas ton fils [5].

Il faut évidemment faire la part de l'exagération oratoire; il reste que, dans de nombreux sermons, des précisions sont données sur l'ignorance du peuple, la médiocrité du clergé [6], les vices des diverses catégories sociales.

CARACTÈRES DE CES MISSIONS : NOMADISME

Cette prédication présente un certain nombre de caractères que l'on retrouve dans presque tous les pays où elle s'est développée, et qui lui confèrent son originalité par rapport à la prédication paroissiale ou à celle qui se donnait dans les chapelles de confréries. Tout d'abord, nous venons de le voir, elle est l'affaire des Mendiants et, par excellence, des Dominicains et des Franciscains. D'une manière générale le clergé séculier ne leur a pas contesté ce monopole. Ces Mendiants sont des nomades qui vont de ville en ville, au lieu d'être attachés définitivement à un couvent ou à une province, et d'y évangéliser toujours la même « diète ». Ils se déplacent dans la plus grande pauvreté, sauf que, les exigences de l'apostolat l'emportant sur celles des usages religieux, ils ont recours à l'occasion à une monture, tel l'âne de Vincent dont la foule arrachait les poils comme reliques. Ils sont donc aussi entraînés à loger chez l'habitant. Ainsi le contact souvent rompu est repris avec le petit peuple. Mais ce nomadisme est à un rythme très lent; au carême le prédicateur s'arrête dans une ville plus importante pour donner une série complète de sermons et faire œuvre plus profonde.

[3] *Infra*, p. 1091-1092.

[4] *Vite di uomini illustri del s. XV*, éd. Paolo d'Ancona et Ehrard Æschlimann, Milan, 1951, p. 137. On a des indices non moins significatifs pour d'autres pays : en France les délinquants qui exhibaient une tonsure devaient faire la preuve de leur cléricature en récitant le *Pater;* les faux tonsurés se reconnaissaient à l'ignorance qu'ils en avaient : P. Champion, *Splendeurs et misères de Paris*, *op. cit.*, p. 56. En Allemagne le grand-maître de l'ordre teutonique, en 1382, enquête pour savoir si tous les membres de l'ordre connaissent les prières du chrétien, L. A. Beit, *op. cit. infra*, p. 724.

[5] San Bernardino da Siena, *Le prediche volgari inedite, Firenze 1424, 1425, Siena, 1425*, (*I classici cristiani*, LVI), éd. Dion. Pacetti, Sienne, 1935, p. 410.

[6] Bernardin, apprenant aux femmes à se confesser, leur enseigne publiquement comment accuser l'adultère avec un prêtre et avec l'évêque.

PRÉDICATION DE PÉNITENCE

Cette prédication est essentiellement une prédication de pénitence. Sans doute est-ce toute la prédication du XV^e^ siècle qui apparaît comme plus soucieuse de morale que de dogme; mais cette morale des sermons ordinaires pouvait avoir d'abord un caractère d'information ou porter sur des points très précis. Ici il s'agit avant tout d'obtenir une conversion; c'est en ce sens que l'on peut parler de missions à l'intérieur. Le prédicateur se préoccupe de revenir sur les grandes vérités du salut. Il n'est pas question pour lui de faire progresser une élite, mais de ramener tout un peuple à la vie de la grâce et à la pratique des sacrements. Il doit donc se faire accompagner de confesseurs, auxquels les évêques et le pape accordent des « pouvoirs » spéciaux pour absoudre les péchés réservés, réconcilier les églises profanées, dispenser de certaines prescriptions du droit. Le missionnaire ne se déplace donc pas en isolé, mais accompagné de tout un groupe qui prend figure de procession.

A ces religieux se joignirent aussi des « pénitents », auditeurs de la veille désireux de prolonger leur cure spirituelle en accompagnant le prédicateur et en écoutant d'autres sermons, accomplissant ainsi une sorte de pèlerinage, à une époque qui fut celle de sainte Catherine de Sienne et des Bianchi [7]. Cela posait parfois de difficiles problèmes de discipline, notamment lorsque les femmes étaient mêlées aux hommes; Gerson s'en est ému et en écrivit à Vincent Ferrier [8]. Parfois ces pénitents constituent une véritable confrérie de flagellants; ils précèdent, lors de son entrée solennelle dans la ville, le prédicateur célèbre, en se livrant à leurs pieux exercices qui attirent la curiosité et la pitié des foules, et préparent spirituellement l'auditoire à la prédication qui va suivre. Toute une cité est ébranlée et parfois se convertit.

MORALE ET RÉFORME SOCIALE

Mais ces prédicateurs qui sont en même temps des réformateurs sociaux, ne mesurent pas la conversion uniquement aux manifestations d'enthousiasme; ils exigent un changement de mœurs. Fréquemment la mission se termine par un véritable autodafé: le prédicateur ayant prêché sur les vanités de l'existence, invite les hommes à apporter leurs jeux de hasard, les femmes leurs atours inutiles ou indécents qu'un bûcher consume [9]. Par ailleurs ils exigent la réconciliation des familles ennemies et sont pour cela accompagnés de notaires qui enregistrent aussitôt les « paix ». Les missions du XV^e^ siècle furent un immense mouvement de paix, qui rappelle à bien des égards celui de la Paix de Dieu, mais cette fois ne fait appel qu'aux prestiges et qu'aux menaces de l'évangile. Paix entre les familles, mais aussi

[7] Sur les Bianchi, *infra*, p. 690. On n'oubliera pas, pour résoudre ce problème de la nouveauté que constituent, dès le début du XV^e^ siècle, ces prédications populaires nomades, qu'il y avait en Italie toute une tradition en ce sens : au delà de sainte Catherine de Sienne, on peut remonter par exemple à Venturino de Bergame.

[8] *Infra*, p. 856.

[9] Un texte donne la liste suivante d'objets à brûler : vêtements impudiques, tableaux et statues indécents, jeux de cartes et de dés, instruments de musique, objets de toilette, livres dangereux, accessoires de bal.

entre les cités ou, à l'intérieur des cités, entre les partis politiques, en Italie entre Guelfes et Gibelins. Ces « paciaires » déclenchent en même temps la fondation d'œuvres de charité qui survivront à leur départ : en faveur et au service des malades dans les hôpitaux, au profit des prisonniers; ils prêchent pour les pauvres et d'abord, avant la charité, pour que justice leur soit rendue, en faisant restituer le bien mal acquis, et donc aussi « les usures ». Enfin, quand leur influence est suffisamment forte, ils obtiennent des municipalités qui les ont accueillis, et parfois appelés, de nouveaux règlements d'administration publique, plus conformes à l'idéal chrétien : lois somptuaires, mesures contre le blasphème, surveillance du commerce et des accapareurs, etc... Bref, toute une société fait son examen de conscience et se convertit, qui, sans doute, le prédicateur parti, retombera bientôt dans ses habitudes de jadis, mais gardera pourtant le souvenir du prophète et s'efforcera de le faire revenir en ses murs pour qu'aussi y revienne le royaume de Dieu et, comme souvent le prophète l'avait annoncé, la prospérité et la paix.

Les humanistes se sont parfois gaussés de certaines de ces méthodes, de fait très médiévales [10]. Le sermon n'est pas toujours conforme aux règles de la rhétorique et la vulgarité intellectuelle d'une partie de l'auditoire, qui oblige l'homme de Dieu à maintenir souvent sa parole au niveau de préoccupations bien médiocres, les a souvent choqués; on est loin avec ces groupes de pénitents pouilleux, des cercles aristocratiques du *Paradiso*. Leur naturalisme par ailleurs se révoltait souvent contre ces flagellations que ne pouvait concevoir un Valla. Et il y avait loin de leur univers au monde fantastique et primitif, souvent mêlé de superstitions ou de rêveries apocalyptiques, où s'établissaient pénitents et *disciplinati* [11]. Encore faut-il distinguer entre ces prédicateurs : Bernardin de Sienne a eu la confiance des humanistes de son temps, qui le sentaient à bien des égards l'un d'entre eux, tandis que Vincent avait inquiété Gerson.

SAINT VINCENT FERRIER [12]

Parti d'Avignon en 1399, Vincent évangélisa d'abord la Provence, la Savoie, le Dauphiné, le Piémont, peut-être une partie de la Lombardie. De 1409 à 1415, il est à nouveau en Espagne, allant de Castille à Valence, en Aragon et en Catalogne. En 1416 il revient en France, passe à Toulouse où de nombreux renseignements furent recueillis sur son séjour lors du procès de canonisation, traverse le Massif Central, les pays de la Loire, prêche en Normandie et en

[10] Georg VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, II, 3^e^ éd. par Max LENHERDT, Berlin, 1893, p. 215-220, rassemblant les principaux textes contre la prédication des Mendiants. Cf. Vittorio ROSSI, *Il quattrocento*, dans *St. letter. d'Italia*, 4^e^ éd. par Aldo VALLONE, Milan, 1949, p. 160-161.

[11] Cf. *Il movimento dei disciplinati vel VII. Centenario dal suo inizio*, Pérouse, 1962, *L'attera dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, dans *Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, 1962.

[12] *Infra*, p. 1071 sur le saint et sa personnalité. Pour ses prédications, la meilleure étude est celle de M.-M. GORCE, *op. cit.*, p. 69 s., avec une carte de l'apostolat de Vincent. Cf. H. FINKE, *Die Quaresma-Predigten des heil. Vicente Ferrer*, dans *Festschr. G. Schnuerer*, 1930t p. 24-38; NOLHASC D'EL MOLAR, *Sermons de san Vincenc Ferrer*, dans *Est. francisc.*, XLV, 1933, p. 98-117.

Bretagne, où il meurt à Vannes en 1419. Il est difficile de suivre à la trace les différentes étapes de son itinéraire; on se rappellera pourtant que, clémentiste, il ne pouvait pénétrer dans les régions urbanistes, et que cette période est aussi celle de la guerre de Cent Ans; ainsi le saint n'a-t-il pas rendu visite aux pays sous la domination anglaise. Mais on pensera aussi que ces itinéraires furent souvent commandés par une question de langue : à Toulouse il suffit au prédicateur de parler valencien pour être compris de son auditoire [13]. En vingt ans au total, Vincent a sillonné un territoire grand comme une fois et demie la France et a donc pu atteindre d'une manière ou d'une autre plusieurs millions d'auditeurs.

Les auditoires auxquels il s'adressait étaient en effet considérables. Même si l'on n'admet pas les chiffres des témoins du *Procès* et des hagiographes, qui vont jusqu'à parler de dizaines de milliers de personnes, il faut tenir compte que la réputation de thaumaturge du saint attirait les foules et qu'il prêchait sur les places autant que dans les églises.

Parmi ces foules suspendues aux mêmes lois de psychologie collective ou accordées aux mêmes émois, se fait une unanimité dans l'espérance et dans l'attente, telle que lorsque, un jour, évoquant le jugement, le saint s'écria : « Morts, levez-vous, venez au jugement », la foule se mit en route. D'autre fois, il est vrai, Vincent savait la dérider par des anecdotes qui font de la collection de ses sermons un précieux recueil de folklore.

CONTENU DE SA PRÉDICATION

Vincent était un théologien sinon de premier ordre du moins estimable [14] : dans sa prédication il sait faire défiler toute la vie chrétienne et placer le Christ au centre. Il n'y a pas lieu d'y insister dans la mesure où cette doctrine n'est pas originale. On remarquera pourtant le souci que Vincent a des problèmes de l'actualité morale : il ne se borne pas à rappeler les principes, mais en donne les applications les plus concrètes, par exemple quand il condamne le triple vol des grands fraudeurs :

Vol envers l'acheteur, car on vend plus cher à cause de la douane qu'on a soi-disant payée; vol envers le prince; vol envers Dieu puisqu'on lui vole son âme par le péché. Oui, voler à la douane est un péché et de même négliger de s'acquitter de tel ou tel impôt. Saint Matthieu n'a-t-il pas écrit : « Rendez à César ce qui est à César [15]. »

[13] Cl. BRUNEL, *Le sermon en langue vulgaire prononcé à Toulouse par s. V. F. le vendredi saint 1416, Bibl. École d. Chartes*, CXI, 1953, p. 5-53. Encore aujourd'hui un occitan de la région de Toulouse entend plus facilement le valencien que le catalan.

[14] Dans son ouvrage, M.-M. GORCE a eu, à mon sens, tendance à grandir exagérément les mérites de Vincent, notamment p. 43; cf. ID., *Vincent F., D.T.C.* Le jugement le meilleur de cet auteur sur saint Vincent Ferrier est : la doctrine de ce saint est essentiellement une « synthèse morale biblique » (c. 3045); sur le christocentrisme de saint Vincent; cf. *op. cit.*, p. 34. Saint Vincent voit d'ailleurs surtout dans le Christ l'homme.

[15] Cité par M.-M. GORCE, *op. cit.*, p. 161. Sur l'usage de frauder le fisc à cette date, du moins en Italie, texte curieux cité par Georges RENARD, *Hist. du travail à Florence*, II, Paris, 1914, p. 165-166.

Il est pourtant un point de l'enseignement de Vincent plus personnel : c'est l'annonce de la fin du monde et de la venue toute proche de l'Antéchrist [16].

Il y a chez Vincent qui, au début de sa carrière, fit preuve d'une parfaite mesure, quelque chose d'excessif, ce qui ne contribua pas peu à sa réputation de prophète. Une vision à Alcañiz lui montra le Christ Vengeur ne se retenant de frapper le monde qu'à la prière de Marie, de saint Dominique et de saint François. Mais dès ce jour Vincent se fait un devoir d'informer les hommes de ce qui les attend. Il annonce que l'Antéchrist est déjà né et donc que la fin est toute prochaine. A vrai dire, son enseignement sur ce point-là ne dépasse pas les données traditionnelles, mais le prédicateur chargeait son ton de menaces plus précises. C'est au fond qu'il voulait obtenir d'abord la conversion de ses auditoires : il est plus moraliste qu'exégète et se soucie plus d'efficacité que de vérité [17]. Mais dans les foules, que les événements avaient sensibilisées à ces préoccupations, ce fut parfois la panique.

A cette angoisse se rattache la pratique de la flagellation, au cours des réunions de prières qui accompagnaient la prédication du maître. Ces disciplines n'eurent pas toujours le caractère de discrétion que souhaitaient les auteurs spirituels [18]. Un snobisme se mêla quelquefois à une volonté sincère de pénitence : à Toulouse les chaînettes dont on se frappe sont en argent!

SON INFLUENCE DURABLE

Quoi qu'il en soit de certains abus que le prophète n'avait pas su prévoir, son action ne saurait être minimisée : grâce à lui des foules entières ont été remises en contact avec l'Évangile, dont il tirait habituellement son texte, replacées devant leur destin spirituel et sommées de choisir consciemment la vie chrétienne. Des disciples ont été formés qui poursuivirent l'œuvre du maître [19]; des confréries fondées, souvent des tiers-ordres dominicains, qui empêcheront que soient trop vite oubliées les directives du prédicateur; des villages entiers transformés : une lettre des jurats d'Orihuela, adressée à leur évêque de Murcie en mars 1411, présente le tableau suivant de cette nouvelle Jérusalem :

Si quelqu'un est surpris blasphémant il est fait bonne et prompte justice. La maison de jeu a été fermée. On ne fait plus de maléfices, de conspirations, de signes cabalistiques; personne ne va plus consulter les devins ou les sorciers. Jamais les gens ne se sont confessés comme à présent. Les églises étaient trop grandes; à présent elles sont trop petites. Tous de bon vouloir et pour l'amour de Dieu se sont mutuellement pardonné leurs offenses.

[16] É. DELARUELLE, *L'Antéchrist chez saint Vincent Ferrier, saint Bernardin de Sienne et autour de Jeanne d'Arc*, Congrès de Todi, cité *supra*, n. 11.

[17] M.-M. GORCE, *op. cit.*, p. 143, donne l'exemple significatif de la prédication de Murcie, qui commence par l'annonce de la foudre de Dieu dans les quarante-cinq jours et se termine avec l'invitation : « Et donc maintenant, vous n'avez qu'à vous réconcilier pour recevoir à Pâques le corps de Notre-Seigneur-Jésus-Christ ». Cf. É. DELARUELLE, *loc. cit.*

[18] *Ibid.*

[19] M.-M. GORCE, *op. cit.*, p. 189.

On a compté cent vingt-trois réconciliations; soixante-dix portaient sur des meurtres, et les autres sur des mains, des bras ou autres membres coupés [20].

MANFRED DE VERCEIL [21]

Le dominicain Manfred avait sans doute rencontré Vincent et les contemporains ont fait le rapprochement entre les deux hommes. Sa prédication à travers l'Italie entière est de pénitence, et lui aussi annonce la venue prochaine de l'Antéchrist. Lui aussi est accompagné de convertis qu'il fait entrer souvent dans le tiers-ordre dominicain :

Méprisant le siècle, jeunes gens et jeunes filles, vieillards et gens plus jeunes vivaient en commun, hommes à part des femmes, travaillant de leurs mains à la sueur de leur front, assidus à la confession et à la communion, menant une vie parfaitement honnête et charitable, vêtus de l'habit de l'ordre, n'ayant aucune possession ni aucun revenu [22].

Ce fut surtout en Lombardie que le mouvement prit des proportions impressionnantes; le cortège rassembla jusqu'à 400 femmes et 600 hommes.

La chose n'était pas nouvelle. Mais Manfred était tellement persuadé de l'imminence du jugement qu'il poussa les femmes de sa troupe à se séparer définitivement de leurs maris, pour qu'elles fussent sans attache à l'avènement du Seigneur : l'une d'entre elles arriva avec un enfant de trois mois! Les maris se plaignirent au pape. Il ne pouvait être question de soupçonner les mœurs de Manfred, religieux exemplaire. Il ne fut pas facile à Martin V de venir à bout de la secte : les disciples se refusèrent à quitter leur maître, furent soutenus par la Seigneurie de Florence et le peuple. Il se disait que Manfred serait le prochain pape, seul capable d'affronter l'Antéchrist. En 1424 pourtant Manfred accepta de se rendre à Rome faire sa soumission.

Sur sa route il avait rencontré plus d'un adversaire, et notamment saint Bernardin de Sienne. Il serait simpliste d'expliquer cette opposition des deux prédicateurs populaires par leur appartenance à deux « religions » différentes, car Bernardin n'eut jamais d'animosité contre les dominicains. On voit plutôt face à face deux types d'hommes : autant Manfred est exalté et d'une théologie morale incertaine, autant Bernardin est plein de bon sens et d'expérience. L'infortune du premier et son échec expliquent les hésitations de l'autorité ecclésiastique, instruite par la leçon des flagellants et des beghards, à autoriser de pareilles entreprises; la réussite du deuxième fait comprendre comment ces méthodes ont rechristianisé l'Italie.

SAINT BERNARDIN DE SIENNE [23]

Avec Bernardin la prédication franciscaine revient à ses sources en redevenant pérégrinante. Par ailleurs, tandis que, au XIV[e] siècle, il y avait peu de prédicateurs consacrés de manière exclusive à cet apostolat — Ubertin de Casale par

[20] Cité dans M.-M. Gorce, *op. cit.*, p. 174-176.

[21] Creytens, *Manfred de Verceil, o. p., et son traité contre les fraticelles*, dans *Arch. fr. praed.*, XI, 1941, p. 173-208.

[22] Saint Antonin cité dans Creytens, *op. cit.*, p. 176.

[23] Bibliographie générale sur le personnage et sur l'Observance, *infra*, p. 1090. Sur le prédicateur : I. Sources. — L'édition des *Opera omnia* est en cours par les soins du Collège

exemple était en même temps « lecteur » — Bernardin ne voulut être que prédicateur : il n'enseigna que peu de temps à Monterapido, le studio de Pérouse, et simplement parce qu'il avait constaté que ses frères étaient très ignorants en morale; il se refusait à confesser au cours de ses pérégrinations; il déclina plusieurs fois l'épiscopat. C'est dire qu'avec lui il s'agit d'une vocation impérieuse, confirmée par son ministre général qui l'a désigné pour ce ministère dès 1405, au risque de surprendre les autres frères [24].

Par ce choix Bernardin non seulement donna un extraordinaire prestige à l'Observance encore à ses débuts, mais encore l'orienta vers des voies nouvelles. Elle avait en effet tendance jusqu'alors à se vouloir avant tout érémitique; il en fit une organisation apostolique. Par là même il fut amené à rappeler la nécessité des études dont certains réformateurs de l'Observance auraient fait bon marché au profit de la contemplation et de la pénitence. On comprend que les humanistes l'aient apprécié [25].

Cette vocation, déclarée précocement, s'enracinait avant tout dans la conviction de la nécessité indispensable de la parole pour l'œuvre du salut. Bernardin allait jusqu'à conseiller à ses auditeurs de manquer la messe plutôt que la prédication, car c'est la prédication qui donne la foi en la messe [26].

Saint-Bonaventure de Quaracchi; en voici le plan : I : Carême *de christiana religione*, sermons I-XL; II : suite, sermons XLI-LXVI; III : Carême *de evangelio aeterno :* sermons I-XXVI; IV : suite, sermons XXVII-LIII; V : fin, sermons LIV-LXV et *Index* des cinq premiers vol.; VI : Traités divers; VII : *Sermones de tempore* et *de diversis; Indices* En attendant l'achèvement de cette édition monumentale, il faut se contenter de la vieille éd. de Jean de la Haye, Parisinus, *S. Bernardini Senensis opera omnia*, éd. novissima, Venise, 1745. — Edit. partielles : *Sermoni latini, Tratt. d. ispirazioni*, éd. D. Pacetti, *I classici crist.* XI, Sienne, 1929.

Pour les prédications de Bernardin en italien, je ne sais si Orazio Bacci a publié le travail annoncé depuis de longues années : *Bibliografia de' codici e delle stampe delle prediche volgari di s. B.;* Id., dans *Conferenze della commissione senese di storia patria*, Sienne, 1895, (conférence sur cette prédication). Principales éd. : Luciano Bianchi, Sienne, 1880-1888, 3 vol., a édité la prédication siennoise de 1427; — C. Cannarozzi, *Le prediche volg. edite*, Pistoie, 1934, 4 vol.; Florence, 1940; — éd. P. Bargellini, Milan, 1936, 1 vol.; — éd. D. Pacetti, *I classici crist.*, t. LV pour la prédication siennoise de 1427, Sienne, 1935; t. LVI pour les prédications de Florence en 1424 et 1425, et de Sienne 1425, Sienne, 1935.

II. Travaux. — Il faut sans cesse se reporter au volume du Centenaire : *San Bernardino da Siena, Saggi, V Centen. d. morte, 1444-1944, Pubbl. d. Univ. catt. d. S.-C.*, n. s., VI, Milan, 1945. Sur B. prédicateur, K. Hefele, *Der heil. Bernhardin v. Siena u. die franzisk. Wanderpredigt in Italien während des XV. Jts.*, Fribourg-en-B., 1912. Il y a de très bonnes pages, et avec nombreuses citations, dans Paul Thureau-Dangin, *Un prédicateur populaire dans l'Italie de la Renaissance, Saint Bernardin de Sienne, 1380-1444*, Paris, 1926, p. 39-250; G. Cantini, *San Bernardino di Siena perfetto predicatore popolare*, dans *S.B.D.S., Saggi*, cité *supra*, p. 203-245. Du point de vue des sermons de Bernardin comme source pour le folklore, Lothar Hardick, *Die Werke Bernardins v. S. als Quelle der hist. Volkskunde, Zw. Wissensch. u. Politik*, dans *Festschr. für Georg Schreiber... Görresgesellsch.*, v. J. Spörl, Munich, 1953, p. 266-272 : l'article a un caractère polémique, dirigé contre une étude de Teodoro Zachariae; Lucianus Luszczki, *De quibusdam sermonibus s. Bernardini S. a s. Joanne Capistrano reportatis*, dans *Arch. francisc. hist.*, XLIX, 1956, p. 345-351 : saint Jean de Capistran a traduit en latin, pour son usage personnel, cinq sermons prêchés par Bernardin à Florence en 1424.

[24] G. Cantini, *op. cit.*, p. 204.

[25] Ilarino da Milano, *B. et l'osservanza minoritica, Saggi* cité *supra*, p. 398-400.

[26] *Prediche volg.* au Campo, éd. D. Pacetti, p. 49. Bernardin rappelle à cette occasion que l'Église ordonne qu'il soit prêché tous les dimanches, discipline, on le verra, différente de celle de l'Angleterre : *infra*, p. 652-653.

A partir de 1417, Bernardin parcourt toute l'Italie du Nord et du Centre : Milan, Bergame, Mantoue, Crémone, Plaisance, Crême, Brescia, Alexandrie. Venise, Vérone, Ferrare, Bologne, Florence, Arezzo, Sienne, Rome, etc. [27], D'un endroit à l'autre il va, habituellement à pied, quitte parfois à monter l'âne qui porte ses livres, n'ayant pas de couvent fixe où aller se refaire. Son itinéraire était déterminé par les demandes qui lui étaient adressées, souvent très à l'avance, parfois par les municipalités. Nous avons ainsi conservé trace des négociations préliminaires à chacune des plus importantes stations [28], par exemple à Bologne où le carême était un événement intéressant toute la ville. Un des contrats de cette époque pour la chaire de San Petronio le désigne :

prédicateur selon l'usage avec le salaire de trente livres, les honneurs, charges et prérogatives habituelles.

En chacune de ces stations, Bernardin opérait selon un horaire fixé d'avance. Avant le sermon il disait la messe, à laquelle ses adversaires lui reprochaient de donner un éclat extraordinaire, faisant dresser à Sienne l'autel sur la grande place, le Campo, avec grand appareil, l'entourant de musiques, cloches et trompettes, y rassemblant tous les enfants de la ville, y arrivant en cortège, précédé d'une foule qui portait des rameaux [29]. D'autres fois, il est vrai à Sienne, il parla au couvent des franciscains, voire, en raison de la pluie, « dans la grande salle du palais des seigneurs de la cité de Sienne ». Sa prédication durait plusieurs heures. Avant de quitter la ville il se préoccupait de faire réglementer par la municipalité les vices qu'il avait flétris : blasphème, usure, dots excessives, d'obliger les médecins à faire confesser leurs malades ou de rendre le travail obligatoire [30].

LES SERMONS DE BERNARDIN

Nous avons conservé les sermons de Bernardin sous une double forme, latine et vulgaire. La masse des matériaux est, pour une fois, telle qu'il est assez facile de se représenter de quelle façon procédait le prédicateur. Non seulement en effet les manuscrits sont innombrables qui nous conservent de ses œuvres, mais on a encore son *Itinerarium anni*, ou *Sylva praedicabilis*, le carnet

[27] Comme dans le cas de Vincent Ferrier, il est impossible de tracer son itinéraire de façon exacte, car les documents hagiographiques se préoccupent plutôt de ses miracles et de sa parole que des dates. On peut pourtant arriver à des résultats suffisamment probables : D. PACETTI, *Cronologia bernardiniana*, dans *Saggi*, p. 445-463. Il existe bien entendu une foule de monographies sur le séjour de Bernardin en chacune des villes parcourues, par exemple F. DELORME, *La prédication de saint Bernardin à Gênes en 1417 et 1418*, dans *Bull. studi Bernardini*, VII, 1941, p. 185-215; D. PACETTI, *La predicazione di s.B.d.S. in Toscana, con documenti*, dans *Arch. franc. hist.*, XXXIII, 1940, p. 268-318; XXXIV, 1941, p. 261-283.

[28] C. PIANA, *Lettera di s. B. di S... per la storia del pulpito di S. Petronio a Bologna nel' 400*, dans *Arch. francisc. hist.*, XLVII, 1954, p. 54 s.

[29] Que valent ces dires ? On les trouvera au *Sermo contra imaginem* d'André de Cascia, dans E. LONGPRÉ, *S. Bernardini dicta selecta contra Manfredum de Vercellis*, dans *Arch. franc. hist.*, XXIX, 1936, p. 451. — D. PACETTI, *Le prediche volg.*, LVI, p. 35 s. a donné des indications précises sur les conditions de la prédication de B. à Sienne.

[30] *Prediche volg.*, Sienne, 1425, p. 39. Et cf. *supra*, p. 638.

où il notait ses plans et ses sources [31], véritable journal de prédicateur, à partir duquel on peut faire le compte exact de ses lectures et voir jusqu'à quel point il est nourri des grands théologiens et spirituels franciscains, et notamment d'Ubertin de Casale qu'il lui arrive de copier mot à mot.

A partir de ces notes, Bernardin improvisait la forme de son sermon pour s'adapter à des auditoires toujours différents. Heureusement, plusieurs de ces sermons ont été sténographiés par des tachygraphes. L'un de ceux- ci a pu être identifié [32], Benedetto, un tondeur de drap qui abandonna son travail pendant le carême siennois de 1427, pour le matin prendre au vol la parole de Bernardin et, après la méridienne, la mettre au net. D'une extraordinaire fidélité, cette *reportatio* nous a tout conservé du sermon : « O O O attends »; « Si tu ve'l vedi : o o. E se tu ve'l vedi u u u », allant d'autres fois jusqu'à préciser que Bernardin imitait la mouche ou la grenouille. On est donc bien sûr d'avoir ici le texte original, avec sa bonhomie, sa simplicité, son absence de rhétorique, son style direct, son accent [33].

Le texte latin [34] s'est formé dans des conditions différentes. Les critiques, dont la doctrine de Bernardin sur le Nom de Jésus fut l'objet, obligèrent le saint à préciser sa pensée. Il se retira donc dans l'ermitage de la Capriola près de Sienne pour y écrire nombre de ses sermons. Il voulait en même temps fournir par là aux prédicateurs de son ordre des matériaux pour leur propre apostolat. Ainsi s'explique que ses grands carêmes aient l'allure de traités, dont il faut avouer que le caractère scolastique est souvent rebutant : multiples autorités et distinctions, division systématiquement ternaire, manque presque complet d'allusions concrètes. Le saint lui-même écrivait :

Bien que, dans le présent ouvrage, j'aie écrit quelques sermons fort longs, je ne l'ai pas fait avec cette intention que tous soient prononcés en entier dans une seule prédication; (...) je ne m'astreins pas moi-même à cette longueur; j'abrège, j'allonge, je transpose, je varie suivant ce que demande l'intérêt de mes auditeurs [35].

Il est possible maintenant de suivre tout au long d'un carême Bernardin [36]. On ne demandera pas au prédicateur, nous l'avons vu, de donner un enseignement systématisé; il passe d'un sujet à l'autre et mêle les genres. Son premier sermon témoigne de son intention de prêcher « une religion pure », consistant en une vie et qui apporte à l'âme la joie. Il parle ensuite

[31] P. E. d'ISEGEM, *L'influence d'Ubertin de Casale sur les écrits de s. B. de S.*, dans *Collect. francisc.*, V, 1935, p. 5-44.

[32] P. THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, p. 189 s.

[33] M. STICCO, *Umanità e umanesimo di s. B. di S.*, dans *Saggi*, p. 1 s. a bien montré le caractère franciscain de cette personnalité et de cette prédication.

[34] Cf. *supra*, dans la bibliographie de Bernardin, les indications données sur l'édit. de ce texte latin.

[35] Cité par P. THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, p. 172, d'après *S. Bern. op.*, t. II, p. 6 et 7.

[36] Nous choisissons le *De christ. religione*, ou du moins les 40 premiers sermons, éd. Quaracchi. Les éditeurs font de ce carême le chef-d'œuvre de Bernardin. Il fut revu et écrit entre 1429 et 1436.

de la foi et du devoir pour la conserver, d'éviter les lectures dangereuses, qu'il s'agisse des poètes lascifs ou des apocryphes de l'Écriture sainte. Suivent des sermons sur le jeûne, le *Pater*, l'aumône avec le conseil de ne pas donner à tous les mendiants, la superstition. Une autre série est consacrée au péché, à la confession, à la contrition et aux diverses sortes de fautes : fautes contre la morale conjugale, mépris des choses sacrées, détraction, esprit de parti, guelfe ou gibelin, mensonge, restriction de conscience, tort fait au prochain et devoir de la restitution, usure.

VARIÉTÉ ET QUALITÉS DE CETTE PRÉDICATION

Si l'on regarde maintenant les prédications dont le texte parlé a été conservé, pour rendre vie à ces traités un peu secs, on sera frappé d'abord de la bonhomie parfois très populaire dont le prédicateur fait preuve et du bon sens qu'il y joint. Se moquant des fausses reliques, il parle de ce lait de la Vierge « tel que cent vaches n'en auraient pas autant »; invitant l'homme à supporter les défauts de sa femme, il lui fait remarquer qu'il supporte bien jusque dans sa maison sa poule, parce qu'elle lui pond chaque jour un œuf, ou son cochon. Mais à côté de ces passages destinés à détendre son auditoire, on notera ceux où l'homme de culture fait place aux sentiments les plus délicats des humanistes de son temps, par exemple pour célébrer les noblesses de la foi, où le mystique s'émeut pour évoquer les charmes de Marie, où le franciscain dit les joies de la pauvreté :

O pauvre, si tu veux suivre mon conseil, précipite-toi au devant de la pauvreté... Au premier abord, il est vrai, son front est sévère.... Mais dès qu'elle a été admise dans l'intimité, il n'est pas d'hôte moins gênant, plus sûr ni plus affable... Pénible pour ceux qui résistent, elle est douce à ceux qui l'accueillent [37].

Pour glorifier cette Dame, Bernardin retrouve les accents et le lyrisme de François. Il n'en a pas moins pour évoquer les joies et les travaux de la paix, non sans faire allusion aux fresques de Lorenzetti au Palais communal sur le bon gouvernement :

En temps de paix, toutes choses semblent crier la joie. Les semences sont confiées à la terre et les épis mûrissent jusqu'au moment de la moisson, les vignes fleurissent; les arbres donnent leur fruit... Dans la paix, la virginité fleurit et répand son parfum... Les arts embellissent les cités et le berger sans souci joue du chalumeau en menant paître ses brebis et ses bœufs [38].

Cette paix doit normalement s'épanouir en charité, une charité qui est, aux yeux de Bernardin, la seule solution de la question sociale :

Faut-il vous parler des blasphèmes des pauvres, lorsque (...) ils voient leurs fils et leurs filles torturés par le froid, la faim, la soif, et cela par la

[37] Cité par P. THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, p. 177, d'après *S. Bern. op.*, t. III, p. 25.
[38] *Ibid.*, p. 180, d'après *S. Bern. op.*, t. III, p. 58.

cruelle impiété et le dur manque de compassion de ces queues? Ouvre tes oreilles, ô femme vêtue d'une robe à queue, écoute avec soin, ô esprit fermé, sois attentive et considère, ô âme sourde, et tu entendras les voix de ceux qui se lamentent et qui crient vengeance à leur Dieu [39].

Car l'idylle s'achève en tragédie, si les Siennois se refusent à cette charité :

Si vous dites qu'il ne vous manque rien, je vous répondrai qu'il ne vous manque qu'une chose, il ne vous manque que la colère de Dieu. Prends garde, prends garde, cité de Sienne, qu'on ne dise de toi ce que Dieu a dit de Jérusalem. O Sienne tu es belle, oui, mais non autant que le fut Jérusalem. Tu as la paix, oui; mais non si pleine que l'avait Jérusalem. Et je te dis : Prends garde, prends garde, car comme le péché de ce peuple a ému la colère de Dieu, ainsi je te dis de prendre garde que tes péchés n'émeuvent la colère de Dieu [40].

LA DÉVOTION AU NOM DE JÉSUS

La théologie de Bernardin est très traditionnelle [41]. Elle apparaît singulièrement différente de celle d'un Manfred. Ramenant tout à la venue de l'Antéchrist, Manfred a tendance à réduire le salut à une défense contre le diable, et la vie chrétienne à un effort négatif et ascétique. Bernardin au contraire le définit par Jésus-Christ, auquel il ramène toute la doctrine. Ainsi l'Apocalypse qui gardait encore à l'époque certains de ses prestiges les plus équivoques sur beaucoup d'esprits, est-elle une fois de plus écartée au bénéfice de l'Évangile [42].

Il n'y a pas à chercher bien loin les sources de cette doctrine et de cet esprit; c'est l'esprit même de saint François d'Assise. Et quand il s'agit du Christ, Bernardin est disciple de Duns Scot pour admettre la prédestination inconditionnée *ab aeterno*, et faire ainsi de Lui le centre de tout. On comprend dès lors que sa prédication, habituellement plus soucieuse de morale que de dogme, et de réforme que de contemplation, se soit ouverte à la mystique du Nom de Jésus [43].

Au cours de ses diverses prédications, Bernardin a présenté le Nom comme le résumé du salut et du plan de Dieu; il suffit donc de le vénérer. Les cérémonies de la mission comportent donc toujours l'ostension par le prédicateur de tablettes, sur lesquelles ce Nom est inscrit dans un soleil, dont les rayons ont chacun sa signification. Des processions se déroulaient en son honneur;

[39] *Ibid.*, p. 175, d'après *S. Bern. op.*, t. I, p. 244.
[40] *Ibid.*, p. 242, d'après *Pred. volg.*, t. III, p. 127.
[41] C. PIANA, *S. B. d. S. teologo*, dans *Saggi*, p. 139 s. *Ibid.*, p. 150-189 sont dégagées les principales thèses de B. On pourra ajouter à ces thèses celle sur la béatitude : Renato FRISON, *La gloria del paradiso in S.B.d.S.*, Pontif. univ. Later., Rome, 1962.
[42] On a dit de François d'Assise qu'il avait exorcisé les terreurs de l'Apocalypse romane; on pourrait ajouter qu'il a aidé à redécouvrir les évangiles, parfois offusqués par le livre de l'Apocalypse, et qu'au point de vue artistique il a ainsi permis la relève du roman par le gothique. Il vaudrait la peine de se poser toutes ces questions pour B. et de se demander si sa prédication n'a pas eu pareillement d'influence sur l'iconographie.
[43] Étude essentielle de G. MELANI, *S. B. d. S. e il nome di Gesu*, dans *Saggi*, p. 247 s. On y ajoutera les articles d'E. LONGPRÉ dans *Arch. franc. hist.*, XXVIII, 1935, p. 433-476; XXIX, 1936, p. 142-168, 461-477 XXX, 1937, p. 179-185.

il était demandé aux fidèles de le placer dans leurs maisons, et aux cités sur la façade de l'hôtel de ville : on le voit encore à Sienne sur le palais de la Seigneurie [44].

Bernardin n'était pas, en réalité, l'inventeur de cette dévotion, ni de ses justifications théologiques : il s'est borné, sur ce point comme sur d'autres, à emprunter à Ubertin de Casale, quitte à ne pas nommer un auteur suspect [45]. Cette précaution ne devait pourtant pas l'empêcher d'être en butte à des attaques prolongées, venues des partisans de Manfred et de certains milieux dominicains [46]. Elles le conduisirent devant le pape; mais tour à tour Martin V et Eugène IV lui donnèrent raison contre ses détracteurs et permirent ainsi à la dévotion au Nom de prendre son essor à travers la Chrétienté tout entière.

INFLUENCE DE BERNARDIN DE SIENNE EN ITALIE

On ne saurait s'exagérer l'influence de saint Bernardin de Sienne, et d'abord en Italie. Influence d'autant plus profonde et durable que son activité au service de l'Observance et la spiritualité apostolique qu'il lui donna, permirent à sa prédication de prendre pour ainsi dire forme d'institution : pendant tout le reste du XV^e^ siècle on verra ses frères poursuivre les missions populaires de Bernardin et avec les mêmes méthodes. Eugène IV avait demandé au premier chapitre général des Observants de mettre à sa disposition six prédicateurs; trois d'entre eux atteindront à une telle renommée et rendront si bien leur Ordre présent partout, qu'on les appellera « les colonnes » [47].

Sans doute l'activité de ces grands Observants ne s'est-elle pas consacrée exclusivement aux missions populaires : sans parler des fonctions qui leur furent dévolues et de leurs tâches administratives, ils furent employés par

[44] Cette dévotion au Nom a chez Bernardin une remarquable ampleur : elle s'accompagne de toute une recherche sur le Nom à travers l'histoire religieuse de l'humanité, de toute une réflexion sur le salut, et de toute une théologie ascétique et mystique sur les commençants, les progressants et les parfaits. Mais elle descend aussi dans le détail, en invitant à donner au baptême une médaille timbrée du Nom ou à en porter toujours sur soi l'emblème. — On a conservé 14 pièces originales, contemporaines du saint; elles permettent de figurer exactement la forme de ces tablettes. Cf. G. MELANI, *op. cit.*, p. 258-277.

On se rappellera que cette époque est celle où l'on croit à la nécessité de *voir*, pour s'assimiler la grâce que portent les signes visibles du salut : *voir* l'hostie, *voir* le saint. Cf. *infra*, p. 750, 755, 790.

[45] Par là Bernardin a définitivement assimilé à la théologie et à l'orthodoxie catholiques la pensée d'Ubertin, jusque là suspecte; l'enseignement que ce réformateur avait réservé à quelques groupes d'ermites est maintenant diffusé à travers toute l'Italie et une religion, qui aurait pu apparaître celle de « spirituels » en marge de la hiérarchie et de l'orthodoxie, est canonisée par les approbations que Bernardin reçoit du Saint-Siège. Religion de l'autorité et religion de l'esprit sont réconciliées; l'hérésie est « apprivoisée ».

[46] On y ajoutera certains milieux humanistes, et en tout cas Poggio écrivant à un ami : « Je me réjouis de ce que tu es enfin devenu chrétien en abandonnant cette *jesuitas*, que tu inscrivais en tête de tes lettres » : cité par P. THUREAU-DANGIN, p. 139, n. d'après POGGII, *Epistolae*, éd. TONELLI, liv. III, ep. 26. Cette opposition va loin : les humanistes se séparent d'une religion qui se réduit à la personne de Jésus et parfois à celle du Bambino, dévotion parfois maniérée et infantile aux mystères joyeux, notamment dans les confréries de *laudesi*, et qu'ils accuseraient volontiers de « jésulâtrie », y voyant parfois un détriment pour la majesté du Seigneur et le caractère dramatique du salut. Aussi préféraient-ils au nom de Jésus celui du Christ.

[47] Cf. *supra*, p. 636; *infra*, p. 1093.

les papes aux besognes les plus diverses : saint Jean de Capistran travailla à propager la réforme franciscaine en France et fut chargé de prêcher la croisade contre les Turcs [48]. Albert de Sarteano est surtout connu par son rôle en Orient au moment du concile de Florence-Rome [49]. Saint Jacques de la Marche est peut-être, au point de vue qui nous intéresse ici, le plus original par son apostolat social. On le voit par exemple à Rieti, déchirée par les luttes civiles, réunir dans le salon de l'évêque, le jour de la fête de saint François 1444, le podestat, les prieurs et gouverneurs de la ville pour leur faire jurer une « paix » aussitôt inscrite sur le *libro delle riformanze*, réunion qui devait inaugurer la pratique de deux assemblées de paix par an [50].

De cette activité, attentive non pas seulement aux sentiments religieux et à la morale privée, mais aussi au comportement social du chrétien, sortiront bientôt les monts de piété, qui se rattachent manifestement à l'Observance [51].

SON INFLUENCE EN ARAGON; MATTHIEU D'AGRIGENTE [52]

Matthieu d'Agrigente est un observant sicilien, dont le roi d'Aragon favorisa la venue en Catalogne, faisant mettre à sa disposition quelque navire, en attendant que la reine devienne pleine d'admiration fervente pour ce prédicateur qui l'oblige pourtant à renoncer à ses cosmétiques. Bernardin a parlé avec enthousiasme des résultats obtenus :

Il a forcé le roi à la pratique de sa foi, avec tout le pays; en six jours il a fait faire une maison de frères; il a brûlé deux mille six cents échiquiers en un seul jour à Barcelone, dont beaucoup étaient en ivoire; il a fait supprimer les queues des robes.

[48] Lucianus LUSZCZKI, *De sermonibus S. Joannes a Capistrano. Studium historico-criticum*, dans *Studia Antoniana*, XVI, Rome, 1961, étude des ms. des sources et de la doctrine. En compléments de bibliographie sur la vie de Capistran, cf. *infra*, p. 1093; sur Capistran théologien de la *plenitudo*, cf. *supra*, p. 514.

[49] *Supra*, p. 591.

[50] La vie de Jacques a été écrite par VENANZIO DA FABRIANO, *Vita di s. Giacomo d. Marca, 1393-1476*, éd. Marino SGATTONI, *Pontef. Ateneo Antoniano, Fac. teolog.*, Zara, 1940; sur sa bibliothèque, G. PAGANINI, *Alcuni codici d. libreria di s. G. d. M. scoperti recentemente*, dans *Arch. franc. hist.*, XLV, 1952, p. 171-192, XLVIII, 1955, p. 131-146 : 180 manuscrits ont été retrouvés de cette bibliothèque du couvent de Monteprandone. Sur sa prédication : D. PACETTI, *Le prediche autografe di s. G. D. M., con un saggio d. medesime, ibid.*, XXXV, 1942, p. 296-327; XXXVI, 1943, p. 75-97. ID., *L'importanza dei « Sermones » di s. G. d. M.*, dans *Studi francesc.*, 3^e^ s., XVI, 1942, p. 125-168. Sur son apostolat social : A. GHINATO, *Apostolato religioso e sociale di s. G. d. M. in Terni, 1444, ibid.*, XLIX, 1956, p. 106-142, 352-390; A. SACCHETTI SASSETTI, *G. d. M. paciere a Rieti, ibid.*, L, 1957, p. 75-82. Sur son activité en Bosnie, *supra*, p. 534.

[51] Sur les monts de piété, cf. A. GHINATO, *Un propagatore dei monti di pietà del' 400*, dans *Riv. di st. d. Chiesa in Italia*, X, 1956, p. 193 s.; ID., *I primitivi monti frumentari di fra Andrea da Faenza*, dans *Antonianum*, XXXIII, 1958, p. 423 s., avec bibliographie; médiocre au point de vue historique, l'article de G. GARRANI, *Il carattere bancario e l'evoluzione strutturale dei primi monti di pietà, Riflessi de tecnica bancaria antica su quella mod., Istit. di economia aziendale*, 1^re^ s., XIII, Milan, 1957, est utile pour la technique de ces établissements.

[52] L'attention a été récemment attirée sur ce personnage longtemps méconnu par A. AMORE, *La predicazione del beato Matteo d'Agrigento a Barcellona e Valenza*, dans *Arch. franc. hist.*, XLIX, 1956, p. 255-335; ID., *Nuovi documenti sull' attività del b. M. d'A. nella Spagna ed in Sicilia, ibid.*, LII, 1959, p. 12-42. On retrouvera dans ces articles les documents que nous avons cités dans le texte : XLIX, p. 262; LII, *Doc.* n° 8 et 9. Depuis : B. MATTHEI DE A.,

Cet apostolat est avant tout un apostolat populaire : grandes processions de pénitence, rassemblant jusqu'à trente mille personnes et où se flagellent trois mille « disciplinés », prédication du saint Nom qui excite l'opposition des dominicains et des ermites de Saint-Augustin, devant une dévotion inconnue à l'Espagne et l'orthographe du nom de Jésus — avec ou sans H —; enthousiasme de la foule à Valence lors du carême de 1427 ou à Vich, où Matthieu doit prêcher sur la place, l'église étant trop petite.

Plusieurs contrats ont été retrouvés, passés devant notaire, par lesquels les familles se réconcilient :

Au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est la vraie paix de ceux qui croient en lui, et en ce temps de carême qui est le *tempus acceptabile* en lequel on se réconcilie, dans le monastère des frères mineurs et devant le frère Matthieu qui nous annonce la paix de l'Évangile, dame Marguerite, mère de Jean Monyino assassiné à Barcelone, voulant pardonner plutôt que me venger, afin que Notre-Seigneur Jésus-Christ daigne avoir pitié de son âme, a personnellement déclaré à haute et intelligible voix, en présence d'un nombreux peuple, qu'elle remettait, absolvait, oubliait, pardonnait à tous cette mort, renonçant à toute action judiciaire au civil et au criminel et s'imposant un perpétuel silence.

PRÉDICATEURS POPULAIRES EN FRANCE[53]

Bernardin eut en France un disciple en la personne d'un cordelier, le frère Richard, qui, comme lui, fait vénérer le saint Nom. Il prêche la conversion et, semble-t-il, est entouré, comme Vincent et Manfred, d'une troupe de pénitents. Comme ses illustres prédécesseurs, il est nomade, tantôt parlant à Paris, tantôt donnant le carême à Orléans, tantôt se trouvant à Troyes; il provoque l'émotion populaire et en profite pour faire autodafé des atours, des jeux de hasard et des mandragores.

Mais ce prédicateur populaire n'est pas toujours sûr : il prête à Bernardin d'avoir annoncé la venue très prochaine de l'Antéchrist, alors que le franciscain avait reproché à Manfred de « lui en rebattre les oreilles »; il mêle avec désinvolture les textes authentiques et les apocryphes; mais surtout il associe à une prédication sincère des préoccupations politiques. Il est pour le roi de Bourges et travaillera à faire réussir la campagne de Jeanne d'Arc. C'est aussi ce qui lui valut l'hostilité des Parisiens, dès qu'ils s'aperçurent qu'il

Sermones varii, 1° ediz., dans *Studi e testi francesc.*, XV, Rome, 1960. Cf. E. Longpré, dans *Archiv. francisc. histor.*, XXX, 1937, p. 185-192, avec documents et la bibliographie citée *supra*, p. 435, n. 20; Matthieu d'Agrigente présente aussi pour l'historien l'intérêt d'avoir contribué à « dramatiser » le sermon du Moyen Age : il fait jouer durant sa prédication des scènes mimées qu'il commente : Wilhelm Creizenach, *Gesch. des neueren Dramas*, I, Halle a. S., 1893, p. 314. On voit par cet exemple comment ces prédicateurs populaires, parce qu'ils sont au contact de la foule, ont participé au développement du théâtre religieux au XV^e^ siècle.

[53] Le frère Richard n'a jamais été étudié pour lui-même, mais seulement dans ses relations avec Jeanne d'Arc. On le connaît presqu'uniquement pour l'instant par le *Journal d'un bourgeois de Paris*, ad a. 1429 (J. Quicherat, IV, p. 461-474) et les textes d'Orléans signalés par De la Martinière, *Frère Richard et Jeanne d'Arc à Orléans*, dans *Moyen Age*, 1934, p. 184-198.

favorisait les Armagnacs; les auditeurs, qui avaient pleuré « piteusement » lors de son sermon au cimetière des Innocents, jetèrent alors dans la Seine les emblèmes que le frère leur avait distribués [54].

Il ne fit par là que compromettre Jeanne d'Arc. La jeune fille avait été sans doute touchée d'une manière plus ou moins directe par les idées de Bernardin, car on la voit témoigner dévotion au Nom de Jésus qu'elle fait figurer sur son étendard, son anneau ou ses lettres [55]. Ses juges à plusieurs reprises montrèrent une curiosité inquiète au sujet de ces objets. Ainsi ce procès, si important à tant d'autres titres, manifeste peut-être aussi la méfiance de l'Université de Paris non seulement envers une championne du parti armagnac, mais aussi envers un « mouvement populaire », plus ou moins en marge de la hiérarchie, suspect d'aboutir à la formation de « sectes », et de favoriser l'inspiration privée au détriment de la science universitaire.

Il est certain qu'autour de Jeanne s'est produit un ébranlement de la conscience populaire. Bedford accuse Charles VII d'avoir fait « séduire et abuser le peuple ignorant »; la campagne de Jeanne se déroule parmi des prodiges, où le surnaturel chrétien est étrangement mêlé à Merlin. Mais le procès de condamnation ne nous a fait connaître que l'aspect équivoque de cette agitation; il faudrait évoquer la prédication des aumôniers militaires, que Jeanne emmène avec elle, ses efforts pour assainir l'armée en en chassant les ribaudes et en faisant confesser les soldats, l'exemple qu'elle donnait d'une vie profondément religieuse, l'enthousiasme populaire aux jours de Reims, rappelant celui des croisades [56]. Il ne serait donc pas excessif de parler ici encore de mission populaire.

A la même époque, un carme prêchait aux populations de Cambrai, Tournai, Lille, Arras, Valenciennes, suivi de prêtres et de nombreux jeunes gens. Ce Thomas Coette rassemblait, pour des sermons « moult longs », des auditoires de dix à vingt mille personnes, ameutant les enfants contre les élégantes du lieu au cri de « Au hennin », et acquérant ainsi popularité auprès du petit peuple [57]. Un style s'était donc créé, que l'un après l'autre reprenaient sans beaucoup d'innovations les prédicateurs de tous ordres.

[54] Plusieurs y ont été retrouvés : *Rev. arch.*, nouv. s., III, p. 429.

[55] É. Delaruelle, *op. cit.* p. 641. Sur le franciscanisme de Jeanne d'Arc, Siméon Luce, *Jeanne d'Arc à Domrémy*, Paris, 1886, p. CCXLV-CCLXIII sur Jeanne et frère Richard; p. CCLXIV-CCLXXXVII sur « les pratiques de la dévotion franciscaine »; *Rev. d'hist. francisc.*, VIII, p. 261 s.; *Études francisc.*, 1931, p. 546 s., 622 s.

[56] É. Delaruelle, *La spiritualité de Jeanne d'Arc*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1964, p. 30-33; un chroniqueur anonyme raconte de Jeanne : « Et avec ce ammonestoit les gens au nom de Jhesus et faisoit preschemens affin de attraire le peuple à luy rendre et obeir au dit daulphin » : S. Luce, *op. cit.*, *Suppl. aux preuves*, n° XXXVI.

[57] Ce prédicateur est connu notamment par le chroniqueur anglo-bourguignon que nous venons de citer. Cf. aussi P. Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 134; É. de Moreau, *Hist. de l'Église en Belgique*, IV, Bruxelles, 1949, p. 384-385. — Un cas analogue à celui de frère Richard est celui d'Étienne de Gan, qui lui aussi se jeta dans la politique armagnaque et fut plus ou moins mêlé aux remous autour de Jeanne d'Arc; il n'a jamais été étudié à fond : cf. N. Valois, *La prolongation du Grand Schisme d'Occident au XV^e^ siècle dans le midi de la Fr.*, dans *Annuaire-bull. de la Soc. de l'hist. de Fr.*, XXXVI, 1899, p. 171-172; cf. *supra*, p. 220. On pourra citer aussi le cas, plus politique encore, du cordelier Noiroufle au siège de Compiègne, « tous les jours aux créneaux avec une couleuvrine... qui tua

EN ALLEMAGNE: FRÈRE BRUGMAN [58]

C'est ce même style que l'on retrouve chez le franciscain observant Brugman. Originaire des Pays-Bas — il naquit à Kempen, la patrie de l'auteur de l'*Imitation*, — il devait remplir de hautes charges dans son Ordre; mais il fut avant tout un prédicateur populaire, célèbre par son éloquence, d'où le proverbe : « Même si vous parlez comme Brugman. » On venait par milliers de loin pour l'entendre, en Frise, à Deventer ou Arnheim, à Coblence ou Münster; et c'était chaque fois pour lui l'occasion d'imposer des « paix ». Mais il fut aussi un écrivain fécond, auteur d'une *Vie de sainte Lydwine de Schiedam*, de *Méditations sur la vie et la passion du Christ selon l'Évangile*, et de poèmes, sans parler de lettres spirituelles.

LA QUESTION DE LA PRÉDICATION POPULAIRE EN ANGLETERRE [59]

Peut-être le franciscain Melton rappelle-t-il Bernardin [60]; il n'en reste pas moins que l'Angleterre de cette époque ne présente pas de prédicateur populaire comparable à ceux que nous avons rencontrés dans le reste de l'Europe. Cela tient sans doute à ce que le problème de la prédication s'y posait d'une manière particulière.

La prédication en Angleterre, dans les années 1370 ou 1380, nous est connue notamment par ce qu'en ont écrit Wyclif, puis ses disciples; mais il faut se méfier le plus souvent de leur témoignage. Wyclif, avant de critiquer les Mendiants, avait commencé par reconnaître leur zèle à prêcher; et s'il parle des prédicateurs qui ne respectent pas la dignité de la chaire, il faut penser non à des bouffonneries de mauvais goût, mais à la condamnation sans jugement par le réformateur de l'anecdote ou de l'*exemplum*. En contrepartie Wyclif introduisit la technique plus austère du sermon « puritain » qui voua désormais la chaire à la sécheresse et à l'ennui [61].

Wyclif pourtant a raison quand il déclare que l'on prêche peu : sur ce point son témoignage est confirmé par nombre d'autres. Les évêques en effet sont des personnages de cour, souvent absents de leur diocèse; quant aux

trois cents Anglo-Bourguignons » : G. CHASTELLAIN, cité par HILAIRE DE BARENTON, *Les franciscains en Fr.*, Paris, 1903, p. 34. Ces cas ont l'intérêt de nous montrer les Mineurs très près du peuple.

[58] A. ZAWART, *op. cit.*, p. 331-332; W. MOLL, *Johannes Brugman en het godsdienstig leven onzer waderen in de wijftiende eeuw*, Amsterdam, 1854, 2 vol., a publié des œuvres de Brugman; SCHLAGER, *Joh. Brugmann, ein Reformator des XV. Jts.*, dans *Der Katholik*, Mayence, LXXXII, 1902, p. 119-132, 232-256. — Gérard Groote fit figure aussi, d'une certaine façon, de prédicateur populaire : *infra*, p. 922.

[59] On replacera cette question dans son contexte historique et doctrinal, en se reportant *infra*, p. 966. Les livres essentiels sont ceux de G. R. OWST, *Preaching in Medieval England, an Introduction to Sermon Manuscripts of the Period c. 1350-1450*, Cambridge, 1926 et ID., *Literature a. Pulpit in Medieval England, a neglected Chapter in the Hist. of Engl. Letters a. Engl. People*, Cambridge, 1933, rééd. revue, Oxford, 1961. Cf. L. TOULMIN SMITH, *Engl. Popular Preaching in the XIVth Cent.*, dans *Engl. hist. rev.*, 1892, p. 25. Nous avons déjà cité l'excellent chapitre de H. B. WORKMAN, *John Wyclif*, II, p. 201-220.

[60] G. R. OWST, *Preaching*, p. 209; cf. A. G. LITTLE, *Franciscan papers*, Doc. nº 2, 1430-1436.

[61] C'est le jugement de H. B. WORKMAN, *op. cit.*, p. 213-220 : Wyclif n'a jamais pu descendre de sa chaire professorale pour prendre un contact réel avec son public, entrer dans ses préoccupations concrètes et dans l'actualité, ni même pour goûter la poésie de la Bible et l'exprimer à son tour en un chant.

curés, s'ils ont l'obligation de parler certains jours, ils sont aussi autorisés à se faire remplacer; il en résulte une irresponsabilité en cascade telle que finalement le peuple est fort mal instruit : un traité en anglais dit qu'un petit nombre de fidèles seulement sait le *Pater*, l'*Ave* et le *Credo* [62]. Il est pourtant possible de citer quelques honorables exceptions : l'évêque Brinton [63] dont on a conservé le carnet de notes; un sermon de curé, touchant de naïve humilité [64] :

> Il n'y a en moi ni ces trois autorités du docteur, ni un niveau élevé dans l'habileté à agencer des mots, ni la sainteté de la vie, mais je veux vous dire la parole de Dieu; et pour cela il est nécessaire pour moi de prier et pour vous de prier avec moi.

Pour les curés, en Angleterre comme ailleurs, étaient rédigés une série de manuels, *Dormi secure*, ou autres instruments de « travail »; ils eurent parfois l'inconvénient, remarque Owst, d'être trop nombreux, les curés se dispensant de tout effort dès lors que la besogne leur était mâchée, et les fidèles étant condamnés à entendre et réentendre le même sermon, en quelque lieu qu'ils se trouvassent [65].

LA PRÉDICATION DES MENDIANTS

Cette carence du clergé paroissial, acceptée plus ou moins par la législation, qui est d'une extraordinaire tolérance puisqu'elle n'exige parfois que quatre prédications par an, permit aux Mendiants de jouer en Angleterre un rôle plus considérable peut-être que dans d'autres pays. Ils y ont un caractère

[62] G. R. OWST, *op. cit.*, p. 36-47.

[63] *Ibid.*, p. 15 s.; *The Sermons of Thomas Brinton, Bishop of Rochester, 1373-1389*, éd. Mary A. DEVLIN, O. P., *Roy. Hist. Soc.*, 2 vol., dans *Camden third Series*, LXXXV, LXXXVI, Londres, 1954. Cette publication a donné lieu à des c.-r. et discussions sur l'authenticité de ces sermons : R. FOREVILLE, dans *Moyen Age*, LXII, 1956, p. 384; *Speculum*, XXX, 1955, p. 267; *Rev. belge de philol. et d'hist.*, XXXV, 1957, p. 1162; H. SILVESTRE, dans *Rev. d'hist. eccl.*, LV, 1956, p. 1088. L'étude la plus récente conclut à l'authenticité : BRANDT, dans *Mediaev. Studies*, XXI, 1959, p. 291-296. — Le carnet de Brinton, non destiné à la publicité, indique le plan, les citations, les phrases principales, en un latin que l'évêque, au dernier moment, parlant à son peuple en anglais, transformait en langue vulgaire.

[64] Cité par G. R. OWST, p. 81; mais cet auteur remarque que cette pièce est à peu près le seul sermon qui nous soit parvenu d'un curé pour cette époque. Il est pourtant à cette date un célèbre sermon de curé; c'est celui prêté par Chaucer à son *parsoun : Les contes de Canterbury*, trad. fr., par Th. BAHANS et divers, Paris, 1908, p. 513 s. Certains commentateurs de Chaucer ont pareillement remarqué que le prêtre de nonnains, dans son récit, emprunte les procédés des prédicateurs du temps : invocation, sentences, présentation d'un problème de théologie, citations d'Écriture, etc... Les *Contes* contiennent d'autres allusions à la prédication d'alors : B, 1173 sur la prédication lollard, D, 1790 sur celle des frères « qui n'est pas tout entière dans le texte des Écritures »; E, 12 sur la prédication de carême.

[65] Liste de ces manuels dans G. R. OWST, p. 232-251. On y verra signalé un sermonnaire destiné à être tenu en main pendant la prédication. Cf. le texte cité *supra* du *Bourgeois de Paris* : « Il semblait lire son sermon plutôt que le dire »; il y avait donc, semble-t-il, la coutume de lire son sermon. Si sévère qu'il soit à certains égards pour cette prédication, G. R. OWST. p. 243, remarque ses qualités de simplicité et le mérite qu'elle eut d'être adaptée concrètement à un peuple fruste, auquel elle n'avait souvent l'ambition que d'expliquer les prières et les rites familiers. Aux instruments de travail indiqués par G. R. OWST, on ajoutera le manuscrit du franciscain Grimistone destiné à fournir à la chaire, comme le montre sa table alphabétique : C. BROWN, *Religious Lyrics of the XIVth Cent.*, 2e éd. revue par G. V. SMITHERS, Oxford, 1939, p. XVI.

particulièrement populaire et ils eurent le mérite de s'attaquer à des abus réels en prenant le parti des pauvres, en blâmant la tyrannie des lords et les extorsions des marchands, cependant que leurs origines les sensibilisaient à la grandeur héroïque de l'histoire de l'Église et des temps apostoliques, et les faisaient s'émouvoir devant les merveilles de la création dont leur parlaient les *De proprietatibus rerum* ou devant la poésie de la Bible [66]. Le plus célèbre de ces prédicateurs est le dominicain Bromyard auteur d'une *Summa praedicantium*, instrument de travail pour les prédicateurs du temps, vrai miroir de l'Angleterre à la fin du XIV^e^ siècle pour les historiens d'aujourd'hui [67]. Il faut citer encore le *socius* de Melton [68], dont un sermon sur la passion montre l'interpénétration à cette date du sermon et du théâtre : on y voit, à la curie prévue par la loi de Moïse, Justice et Miséricorde présentes comme avocates, cependant que sont juges Ézéchiel et Jérémie; mais dans la loi de grâce les avocats ne seront plus les prophètes, mais Volonté et Raison (« scilicet Will and Skyll »). Pour déchiffrer cette passion « livre des laïcs », il suffira d'épeler son alphabet, chaque lettre annonçant un mot qui lui-même rappelle un épisode du récit évangélique [69].

A l'occasion, cette prédication des Mendiants et surtout des franciscains se faisait d'une hardiesse qui scandalisa les meilleurs : Langland s'émeut d'entendre des franciscains prêcher une sorte de communisme [70]. L'insurrection de 1381 exaspéra encore ces tendances, entraînant certains révoltés à se méfier davantage d'un clergé considéré complice d'une féodalité abhorrée : un sermon donné pendant la guerre civile exalte la façon dont Dieu dissémine sa parole par le moyen des « simples » [71].

ORIGINALITÉ DES « PAUVRES PRÊTRES »

C'est dans ce fonds que Wyclif a sans doute puisé sa propre vocation de prédicateur populaire et son idée de fonder « les pauvres prêtres ». Cette initiative rappelle à bien des égards les missions populaires que nous avons vues dans le reste de l'Église : Wyclif veut un clergé itinérant, se méfiant formellement du clergé attaché à son bénéfice comme un chien par sa laisse; il veut

[66] G. R. OWST, *op. cit.*, p. 80-94. *Ibid.*, p. 71 sur les conflits classiques entre Mendiants et séculiers.

[67] Sur cette *summa*, cf. J. T. WELTER, *L'exemplum*, p. 77, 328-334, qui insiste sur l'influence exercée par cet auteur.

[68] On ne sait si le *sermo quem praedicavi Oxoniae* est de Merton ou de son *socius* Philippe. Cf. *supra*, p. 631, n. 13. Ce Melton fut accusé en 1427 d'inciter le commun peuple par des « paroles incirconcises ».

[69] Angussynge, Bledyng, Cursyng, Dyngyng, etc... Pour retenir son plan et fixer l'attention, le prédicateur développe son texte qui est par exemple *Ve mihi mater mea : tria concipio in istis verbis : a losse of hele and likyng in* VE; *a body dressede to dying, in* VE MIHI, etc. — A ces prédicateurs on ajoutera l'ermite de Saint-Augustin, John Waldeby, auteur d'*Homélies* sur le Credo et d'explications du *Pater* et de l'*Ave* (G. R. OWST, p. 92), et le carme Scrope, qui prêche dans les campagnes du diocèse de Leicester, les chapelles des hôpitaux, les cimetières, et annonce la nouvelle Jérusalem (*ibid.*, p. 118).

[70] Jean-Jacques JUSSERAND, *Les Anglais au Moyen Age. L'épopée mystique de William Langland*, Paris, 1893, p. 158. Sur ce communisme des Mendiants au moment du soulèvement de 1381, cf. *infra*, p. 972.

[71] Cité par Ch. PETIT-DUTAILLIS, dans *Études d'hist. du Moyen Age dédiées à G. Monod*, Paris, 1896, p. 384-386.

un clergé pauvre et vivant de l'existence des pauvres dont il partagera à l'occasion le mode de vie; il proclame la priorité de la prédication qui doit passer devant le culte, tellement l'ignorance est profonde.

Il reste pourtant une différence essentielle entre Wyclif et ces missionnaires : ils furent pour leur compte — et même finalement Manfred — toujours dociles à la hiérarchie, et ne prêchèrent qu'investis par elle d'une autorité, tandis que le sermon de Wyclif se complut de bonne heure à la critique de l'Église établie. Aussi sa prédication, et celle plus tard des lollards, a-t-elle un caractère plus polémique qu'évangélique — les contemporains ont remarqué qu'on va désormais au sermon pour y entendre la satire de la hiérarchie. Il s'attaqua en outre à plusieurs des dogmes et des pratiques les plus respectés [72]. Du coup risquaient aussi d'être disqualifiées les méthodes du réformateur. Toute prédication de caractère populaire et tout usage de l'Écriture seront désormais suspects, en sorte qu'à l'époque de saint Vincent Ferrier et de saint Bernardin, il ne pourra être question pour l'Angleterre de missions comparables à celles qui bouleversèrent le continent.

MESURES RESTRICTIVES DE LA HIÉRARCHIE

Les hérésies dans lesquelles tombèrent les lollards et les excès de parole de certains d'entre eux, un Swinderby par exemple [73] provoquèrent en effet des mesures restrictives au sujet de la prédication. Les *Constitutions d'Oxford* en 1407, à l'initiative de l'archevêque Arundel, exigent une autorisation spéciale pour prêcher en anglais ou en latin, dans une église ou en dehors. Cette licence était donnée seulement après un examen; de graves sanctions étaient prévues pour les contrevenants : excommunication, confiscation des biens [74]. Sans doute était-il normal qu'un prêtre ne pût prêcher sans délégation de l'évêque, seul responsable dans le diocèse, mais la preuve que l'intention des prélats de la « convocation » était bien de réduire la prédication pour en réduire les abus, était le retour à la législation de Peckam : le clergé paroissial n'a désormais à prêcher que quatre fois par an. Au moment donc où, dans le reste de la Chrétienté, se multipliaient les fondations de « chaires » et où des missionnaires rassemblaient des foules avides de la parole, l'Église anglaise se renfermait dans un mutisme presque absolu. Ces licences furent en effet accordées de façon étroite : le registre de l'évêque d'Exeter donne les chiffres suivants : 1420-1421 : 6; — 1421-1422 : 2; — 1432 : 2; — 1436-1437 : 1; — 1438 : 2; — 1440 : 1 [75].

C'était la mort de la prédication, pensait Gascoigne, qui se scandalise de l'indifférence des évêques anglais à la pastorale, et constate que, pour

[72] *Infra*, p. 961.

[73] G. R. OWST, *op. cit.*, p. 121 s., qui fait de Swinderby le type du révolté et de l'instable.

[74] MANSI, XXVI, c. 1031; WILKINS, III, p. 314. Cf. H. B. WORKMAN, *op. cit.*, p. 356; *Registre* de Chichele, éd. E. F. JACOB, p. CXXX, sur cette législation et ses prodromes dès 1401; G. R. OWST, p. 1 s., sur la prédication par les laïcs selon le droit anglais.

[75] G. R. OWST, *op. cit.*, p. 141. Souvent ces licences étaient données contre argent.

faire taire quelques hérétiques, on a imposé silence à tout le monde [76]. Il ne se décourage pourtant point pour son compte, puisqu'il expose par ailleurs ses propres idées sur la prédication : il voudrait que les prédicateurs se libérassent du formalisme qu'imposait le développement thématique, fussent plus près du texte scripturaire, imitassent davantage le Christ qui prêchait sans méthode apparente, ou du moins saint Augustin et saint Bernard [77].

Peut-être après tout « Dieu a-t-il permis le lollardisme pour que ces insensés, qui prétendent assumer la *cura animarum*, soient provoqués à acquérir un peu plus de science » [78]. Toujours est-il que, dans la voie de ce réformisme à la Carpenter, on voit, après Wyclif, divers auteurs se préoccuper de la formation de leurs confrères [79] : Peter Partriche obtient en 1427 la permission de s'absenter de la cathédrale de Lincoln pour « recréer ses paroissiens par sa prédication » à Biddenden; William Lichfield (1448) aurait laissé, de sa main, trois mille quatre-vingt-trois sermons, sans parler des *Exempla*. Au même moment on constate que diverses églises se munissent de chaires ou qu'il en est édifié en plein air : à Saint-Friedeswide d'Oxford (1382), au cimetière de Saint-Paul de Londres (1387), à la cathédrale d'Hereford (1393), à Norwich (1405), aux Blackfriars de Londres (1411), cependant que sont construites par les Mendiants de grandes églises dont le plan est commandé par le souci de la prédication, comme celle de King's Lynn en 1414-1418 [80].

§ 3. — La confession [1].

La fin du Moyen Age a été une époque favorable au sacrement de la confession; il y eut même une sorte d'inflation dans certains milieux dévots, puisqu'on voit des religieux se confesser tous les jours. Cette tendance est évidemment liée à l'obsession du péché, à la crainte du Jugement, avec la hantise de l'atteindre inopinément. A ces sentiments se rattache le développement des indulgences : ce fut un des bons effets de leur multiplication que de pousser à des confessions plus fréquentes, afin de les obtenir.

LA LÉGISLATION Un texte de 1444, *De instructione confessorum*, contient l'exposé des commandements de l'Église : tout chrétien est tenu de pratiquer la confession une fois par an à partir

[76] W. W. CAPES, *The English Church in the Fourteenth a. Fifteenth Century*, dans *A History of the English Church*, Londres, 1909, p. 210-211. Déjà Thomas Wimbledon s'était taillé un gros succès en déclarant dans un sermon que les évêques seraient jugés sur la prédication : H. B. WORKMAN, *op. cit.*, p. 209.

[77] G. R. OWST, *op. cit.*, p. 310.

[78] *Ibid.*, p. 29.

[79] *Ibid.*, p. 298 s. Sur Carpenter, *infra*, p. 986.

[80] Ce sont les exemples donnés *ibid.*, p. 159, 196.

[1] Il n'y a pas d'étude d'ensemble développée, ni de publication méthodique des sources. Nous citerons au fur et à mesure des monographies, qui ont souvent un intérêt général, par ex. I. SCHAIRER, p. 88-90, 97-98 pour la confession à Augsbourg.

de douze ou quatorze ans [2]. Prescription ancienne sans doute, mais qui comportait des variantes, puisque les *Statuts* de Paris de 1429 recommandent de se confesser de trois à cinq fois par an [3].

La vieille législation sur les « péchés réservés » est toujours pareillement en vigueur; il en est question par exemple dans le *Paradis de la reine Sibylle* [4]. Aussi y a-t-il un pénitencier à Paris, chargé de ce service et qui visite les diverses églises [5]. Mais c'est surtout à Rome que sont rassemblés, pour le secours spirituel des pélerins venus du monde entier chercher l'absolution des péchés réservés au pape, des pénitenciers de langues diverses; un pénitencier de langue bretonne s'ajouta aux autres sous Martin V [6]. Il y a donc toujours des « pénitents » au sens antique du terme, qui doivent aller à la cathédrale, au début du carême, pour y recevoir les cendres [7]. Pareillement constate-t-on que la législation médiévale sur les commutations de peines est encore appliquée [8].

Mais la législation continue sur certains points à se modifier sans cesse, notamment quand il s'agit du droit des Mendiants à confesser, que continue à contester le clergé paroissial. On sait à quel degré de virulence ce débat atteignit dans le cas de l'Angleterre à l'époque de Wyclif [9] : Chaucer pour son compte ne tarit pas, quand il s'agit de présenter les griefs réciproques

[2] A. VILLIEN, *Hist. des commandements de l'Église*, Paris, 1909, p. 11. *Ibid.*, p. 171 pour un concile de Salzbourg de 1420 légiférant sur ce sacrement.

[3] Cité par Louis MOURIN, *Six sermons français inédits de Jean Gerson...*, Paris, 1946, p. 375. Il faudrait un dépouillement méthodique des statuts synodaux de cette époque pour bien connaître, au-delà même de la législation, les tendances de la spiritualité. Dans les *Miracles de Notre-Dame* de JEAN MIELOT, trad. Myrrha LOT-BORODINE, *Poèmes et récits de la vieille France*, XIV, Paris, 1929, chap. XVI, p. 122, une dame, s'étant convertie, se confesse désormais « le plus souvent qu'elle pouvait ».

[4] Édit. Albert PAUPHILET, *Poètes et romanciers du Moyen Age*, coll. *Pléiade*, Paris, 1952, p. 683-684 : dans ce récit d'Antoine de la Sale, le pape ne donne pas l'absolution aussitôt, mais impose un délai. Le *Bourgeois de Paris*, ad a. 1411, 1440, signale pareillement des péchés réservés au pape : cruautés des Armagnacs, battre sa mère.

[5] André COMBES, ... *Robert Ciboule*, dans *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, 1933, p. 144; *Notre-Dame de Paris, 1163-1963, Exposition*, n° 98.

[6] G. MOLLAT, *Institution d'un pénitencier breton à Saint-Pierre*, dans *Études et documents sur l'hist. de Bretagne*, Paris, 1907, p. 81; mais surtout Emil GŒLLER, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis... Pius V*, t. I, 2 vol., Rome, 1907 (*Biblioth. des Kng. preuss. hist. Instituts in Rom.*, III-IV). Renseignements analogues dans le manuel de Didace, étudié *infra*, p. 660, qui propose une réforme de l'institution. Cette lutte contre la simonie était nécessaire; on se plaint dans plusieurs églises que le clergé ne soit pas toujours délicat en ce domaine : Gascoigne, cité par W. W. CAPES, *op. cit.*, p. 214, dit qu'en Angleterre les pécheurs croient pouvoir acheter l'absolution; en Allemagne, Nicolas de Cues rappelle de son côté l'obligation de la gratuité : *Œuvres choisies...* par M. DE GANDILLAC, Paris, 1942, p. 14. Le registre d'un des grands pénitenciers de cette époque a été publié : K. EUBEL, *Der Registerband des Cardinal-grosspenitent. Bentevenga*, dans *Arch. f. Kirchenr.*, LXIV, 1890.

[7] Miniatures et texte d'un pontifical, qui serait de la deuxième moitié du XV^e^ siècle, dans Gioacchino VOLPE et divers, *La vita medioevale italiana nella miniatura*, Rome, 1960, p. 38. — L'expression « jeudi absolu » (= jeudi de l'absolution) est en usage à cette époque, ce qui témoigne au moins du souvenir encore vivant des conditions dans lesquelles les « pénitents » étaient jadis réconciliés. Marie de Maillé prie *pro egenis excommunicatis : Acta Sanct.*, mars, t. III, p. 742, ce qui montre la sensibilité du public.

[8] J. SALVINI, *Le diocèse de Poitiers...*, p. 38, cite le cas d'homicides recevant en commutation de peine (1410), de travailler à la réfection d'une église.

[9] *Infra*, p. 964. Plus délicat au point de vue théologique est le cas des diacres donnant l'absolution : G. MOLLAT, *Quelques documents relatifs à l'usurpation des fonctions*

des adversaires [11]. Il ne peut être question pour nous d'entrer dans le détail de luttes, liées d'ailleurs à d'autres débats [11], et par exemple à la question de l'Immaculée Conception : la bulle d'Alexandre V, évidemment favorable aux Mendiants, ne mit pas fin à une rivalité qui durait depuis des siècles, et dont on a, pour cette époque, en raison justement de ce que la confession y est davantage en usage, d'innombrables témoignages [12]. Il y eut pourtant des écrivains comme Ciboule pour essayer de s'élever au-dessus des partis, voir les besoins exacts des laïcs et quelle aide peuvent y apporter les Mendiants [13].

LES TRAITÉS SUR LA CONFESSION

L'importance du sujet amena de nombreux écrivains à rédiger de ces manuels qui sont caractéristiques de la fin du Moyen Age. On les trouve — et très nombreux — sous les formes les plus diverses.

Il y a d'abord les *Sommes de cas*, pour aider le confesseur à interroger et conseiller [14]. En 1374, le dominicain Thomas de Clarasco écrivit un de

sacerdotales par des diacres au XIV^e siècle, dans *Mélanges Andrieu*, 1956, p. 361-363; cf. P. BERNARD, *Confession*, *D.T.C.*, c. 898. Il s'y rattache la question de la confession aux laïcs : H. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e siècle jusqu'au XIV^e siècle*, Paris, 1926, s'arrête bien avant 1378. On le complètera par deux textes dans : J. QUICHERAT, *Rodrigue de Villandrando*, Paris, 1879, p. 267 (texte de 1434); Ant. BRASIO, dans *Congresso intern. de hist. dos descobrimentos*, Lisbonne, 1960, *Comunicacões*, p. 201.

[10] *Canterbury Tales*, notamment dans le *Conte du semoneur : op. cit.*, C. 1816 s., 2093 s. Ces débats entre Mendiants et séculiers ont bien entendu souvent abouti à discréditer le sacrement lui-même; Wyclif prétend que la confession a surtout pour raison d'être d'assurer au clergé la domination des consciences, accusation que l'on retrouvera plus ou moins en 1394 dans le registre de Courtney : G. M. TREVELYAN, *England in the Age of Wycliffe*, Londres, 1920, p. 140-141.

[11] Et notamment à la question du Grand Schisme, les papes successifs accordant des privilèges aux Mendiants en raison de ce qu'ils avaient besoin d'eux, par exemple Boniface IX, qui reçoit à ce sujet des plaintes du diocèse de Lausanne : O. HUETTEBRAUEKER, *Der Minoritenorden zur Zeit des Gr. Schismas*, Berlin, 1893, p. 74; L. WADDING, *Annales O. M.*, IX, 453, n° 34; *Acta Urbani VI et Bonifatii IX pont.*, éd. K. KROFTA, Prague, I, 1903, 978, n° 1733; K. SCHOENENBERGER, dans *Basler Zeitschr. f. Arch. u. Altertumsk.*, XXVII, 1928, p. 128.

[12] Par exemple on constate des additions à l'*Elucidarium* pour y faire place aux revendications des dominicains : Yves LEFEVRE, *L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, 1954, p. 300.

[13] A. COMBES, *op. cit.*, p. 149.

[14] On replacera ces *Summae* dans l'histoire générale de la confession et du clergé avec quelques pages de G. LE BRAS, *Le clergé à la fin du Moyen Age*, dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, par G. BARDY et divers, *Unam sanctam*, XXVIII, Paris, 1954, p. 171-173. Plus développé est A. TEETAERT, *Quelques « summae de paenitentia» anonymes*, dans *Misc.G. Mercati*, II, Rome, 1946, p. 311-343 : il s'agit surtout de textes du XIII^e siècle (les dates des manuscrits ne sont pas toujours données), mais qui ont pu être encore utilisées plus tard. A titre d'exemple prenons celui de la *Summa pisanella*, œuvre de Barthélemy de Pise, *compendium* de cas juridiques, mais ayant des incidences morales. Cette *summa* fut extrêmement pratiquée; on la voit citée par Thomas Caffarini dans son *Tract. de paenitentia :* Pia CIVIDALE, dans *Atti d. R. Accad. d. Lincei*, s. V, *Cl. di sc. mor.*, XII, 1906, p. 400; TOMMASO DA SIENA, *Tract. de ordine FF. de paenit. s. Dominici, Fontes vitae s. Catharinae S. hist.*, Milan, 1938, p. 9, 17. Cette *Summa pisanella* fut traduite par Giovanni della Celle, qui y substitua un plan par matières à l'ordre alphabétique, plan significatif d'une certaine conception du christianisme puisque les sacrements y sont étudiés avant la morale, comme si le chrétien se définissait d'abord par sa participation au culte public.

On connaît de nombreuses *Summae* analogues en Allemagne : pour nous en tenir à celles qui sont sorties du *studium* des dominicains de Cologne : Gabriel M. LOEHR, *Die kölner Dominikanerschule vom XIV. bis z. XVI. Jt.*, Fribourg-en-B., 1946, p. 47, n° 28; 53, n° 45;

ces ouvrages; un autre est dû à Jean de Fribourg; mais celui qui eut le plus de succès fut peut-être la *Somme* de saint Antonin, remarquable par sa connaissance du milieu citadin de Toscane dans la première partie du XV^e siècle, et soucieux d'adapter la morale chrétienne à ces nouveaux problèmes : il déclare en état de péché mortel quiconque se mêle de médecine sans avoir étudié; il juge les cas de conscience de la morale politique; il traite la question de l'usure, se montrant d'ailleurs ici plus large que saint Bernardin [15].

D'autres traités sont destinés non plus au confesseur, mais au pénitent. Ils étaient nécessairement rédigés dans la langue du pays; il ne peut donc être question pour eux de cette uniformité qu'il faut souvent constater quand il s'agit des manuels composés pour un clergé qui avait dans chaque pays connaissance de ce qui se faisait ailleurs. En Allemagne, une introduction à l'examen de conscience paraît en 1478, qui sans doute utilise des ouvrages antérieurs [16]; on connaît des opuscules analogues en vieux français [17]; et les *Lucidaires* alors remaniés comportent, parmi d'autres nouveautés, un traité pratique de la confession [18]. En provençal, un pareil ouvrage témoigne d'une remarquable élévation spirituelle, attentif qu'il est à ne pas se contenter de juger ce qui apparaît au dehors, mais à tenir compte des intentions [19]. Eiximenis, toujours soucieux de doter ses compatriotes des livres indispensables à leur vie chrétienne, est l'auteur du *Cercapou*, donc d'un livre en catalan [20]. On devine que de pareils livres ne manquent pas non plus en Italie [21].

76-77; etc... Les mêmes théologiens ou pasteurs écrivent sur la prédication et la confession, qui s'appellent l'une l'autre : le « Catéchisme» de Thoresby, archevêque d'York, encore en faveur à la fin du XIV^e siècle, prépare le clergé à ces deux ministères, en traitant tour à tour du *Pater*, du *Credo*, des commandements, des péchés : G. R. OWST, p. 146 s. Cf. *Addenda*.

[15] P. MANDONNET, *Antonin (saint)*, dans *D.T.C.*, I, c. 1450-1454; R. MORÇAY, *Antonin (saint)*, dans *D.H.G.E.*, I, c. 856-860; Alexandre MASSERON, *Saint Antonin*, coll. *Les saints*, Paris, 1926, notamment p. 165. Nous n'entrerons pas dans les problèmes littéraires que pose l'œuvre de saint Antonin et les rapports de ses divers ouvrages : il semble bien que les opuscules moraux soient antérieurs à la *Summa*, loin d'en avoir été extraits. Sur la situation de saint Antonin dans la théologie morale, P. EUGÈNE, *Autour de saint Antonin. La conscience morale à cinq siècles de distance*, dans *Rev. thom.*, XVIII, 1935, p. 211-236. — Sur les problèmes de morale soulevés par Antonin, et par exemple sur la manière de voter à Florence, A. MASSERON, *op. cit.*, p. 159, 170; J. JANSSEN, *op. cit.*, p. 41, a pareillement remarqué que, dans les examens de conscience publiés en Allemagne, les préoccupations sociales tiennent une place croissante : devoirs envers les aveugles, que faire de son superflu? etc... — L'influence de la *Summa* d'Antonin fut considérable; on la constate par exemple dans un opuscule provençal sur la confession : Cl. BRUNEL, dans *Annales du Midi*, XXIX, 1917, p. 182.

[16] J. JANSSEN, *loc. cit.*

[17] Par exemple, Édith BRAYER, *Un manuel de confession en ancien français conservé dans un manuscrit de Catane*, *Mélanges d'arch. et hist., École fr. Rome*, 1937, p. 155-198.

[18] Y. LEFÈVRE, *op. cit.*, p. 300.

[19] C. BRUNEL, *op. cit.*, par exemple p. 186, 190, etc.

[20] G. E. SANSONE, *Un nuovo manoscritto di Fr. Eiximenis e la questione del « Cercapou»*, *Filologia romanza*, III, 1956, p. 11-29.

[21] C. DEJOB, *op. cit.*, p. 325, 328. Luigi Marsili est l'auteur d'une *Divotissima e utilissima confessione*, examen de conscience d'un marchand qui remplit des offices publics : Ugo MARIANI, *Il Petrarca e gli agostiniani*, Rome, 1946, p. 95. *Il soccorso dei poveri* de Jérôme de Sienne contient plusieurs chapitres sur la façon de se confesser : GIUSEPPE DE LUCA, *Prosatori minori del trecento*, I, *Scrittori di religione*, dans *La letterat. ital., Storia e testi*, XII, I, Milan, p. 321 s.

De ces ouvrages il faut rapprocher les livres de morale qui, sans être immédiatement destinés à la préparation du sacrement, devaient apprendre à leur lecteur à s'analyser et à s'orienter dans la complexité de sa conscience. La fin du Moyen Age est caractérisée par le goût que toutes les classes de la société portent aux genres didactiques. Innombrables sont les ouvrages sur les vertus et les vices : on s'inspire de Guillaume de Digulleville et de son *Pèlerinage de vie humaine* [22]; on écrit indéfiniment sur le classement des péchés capitaux et sur les sept vertus théologales et cardinales [23]; on mêle la réflexion morale à la symbolique dont le goût n'est pas perdu, à la description des techniques les plus diverses, et de même qu'on rédige des Bibles moralisées, on lit dans *Le livre du roy Modus et de royne Ratio* toute une chasse moralisée, pour apprendre dans ce Bestiaire que les dix branches du cerf représentent les dix commandements [24].

LE « LUMEN CONFESSORUM » [25]

Le *Lumen confessorum* d'André Didace est plus qu'une *summa confessoris;* c'est l'œuvre d'un pénitencier de Rome écrivant pour ses confrères, leur faisant part de son expérience et par là-même nous apprenant l'idée que l'on avait, dans les milieux les plus officiels, du sacrement de pénitence.

Le *Lumen* nous fait connaître dans quelles conditions concrètes se déroulait le sacrement [26]. Le prêtre bénit d'abord le pénitent; celui-ci doit alors réciter le *Confiteor* en latin ou en langue vulgaire, puis le *Pater* et le *Credo;* il fait

[22] Digulleville a notamment inspiré Langland : J.-J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 209.

[23] Sans revenir sur la *Summa* de saint Antonin, qui est souvent une étude morale des vices, remarquable par la minutie des analyses, quand il s'agit de distinguer les « filles » des péchés capitaux et d'isoler psychologiquement *jactantia, contentio, inobedientia, discordia*, etc... citons : Morton W. BLOOMFIELD, *The seven Deadly Sins, an Introd. to the Hist. of a religious Concept with Spec. Reference to Mediev. Engl. Liter.*, Michigan, 1952, qui est un utile florilège; E. J. ARNOULD, *Le manuel des péchés, étude de littérature religieuse anglo-normande, XIII^e siècle*, Paris, 1940. Cet ouvrage du XIII^e siècle a été recopié, adapté, traduit aux XIV^e et XV^e. On n'oubliera pas enfin Emile MÂLE, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en Fr.*, Paris, 1925, p. 293 s.; M. MARTINS, *O « Viridarium consolationis » e a sua versao portuguesa*, dans *Itinerarium*, VI, 1960, p. 497-504. Cet opuscule est connu aussi en version espagnole et provient sans doute d'un original latin. Il est adressé *specialiter* (his) *qui habent proponere verbum Dei* et se rattache donc au genre des manuels de prédication, dont il a été déjà question. Il est d'ailleurs extrêmement difficile de distinguer parfois en genres ces traités, qui puisent dans un fonds commun, ont été perpétuellement remaniés pour s'adapter à différents publics, et s'inspirent des mêmes méthodes d'exposition.

[24] Éd. A. PAUPHILET, dans *Jeux... du Moyen Age*, p. 587 s. L'œuvre, l'un des plus anciens traités de vénerie, date de 1377.

[25] Richard STAPPER, *Das « Lumen confessorum » des A. Didaci*, dans *Röm. Quartalschr.*, XI, 1897, p. 271-284. L'ouvrage est connu par de nombreux manuscrits et a donc exercé une influence (p. 272). Nous avons déjà rencontré par deux fois cet André Didace, ou Diaz : par son traité à l'époque du concile de Florence : *supra*, p. 538, n. 39, ce qui nous assure d'une abondante biographie : *Concilium florent.*, IV, 1, *A. de Escobar, Tract.*, éd. Emm. CANDAL; et à l'occasion de la colonisation-évangélisation portugaise : *supra*, p. 597.

[26] Didace n'est pas le seul écrivain du temps à nous faire connaître de quelle façon se pratique concrètement la confession : dans une de ses prédications à Sienne, Bernardin (*Le prediche*, LVI, p. 469) a expliqué aux fidèles comment se comporter, où se tenir; que les femmes aient la tête voilée, évitant de regarder le prêtre; ce qu'il faut dire; à quand faire remonter son examen de conscience, etc... On a de même le *De blasphemia*, VIII, de Wyclif — *Tract. de bl.*, éd. Michel-Henry DZIEWICKI, *Wyclif Soc.*, Londres, 1893, p. 114 — qui, contient d'intéressantes précisions : le prêtre est assis, le pénitent à genoux, la confession commence par *impositio manus in caput confessi*. Wyclif confirme qu'il n'y a pas de lieu réservé : *intrat cum femina in cameras*, ce qui n'était pas sans danger. On en rapprochera le *Piers the Ploughman* de Langland, III et V, dans texte B. tout aussi précis. On sait que les confessionnaux ne firent leur apparition, sauf exception, qu'au XVI^e siècle : E. JOMBART, *Confessionnal*, dans *Dict. de droit canoniq.*, IV; cf. J. SALVINI, *op. cit.*, p. 55; il faut donc corriger la date donnée par A. PARMENTIER, *Album hist.*, p. 153. Cf. le retable des Sept sacrements de Roger van der Weyden, que l'on trouvera dans J. VAN DER ELST, *L'âge d'or flamand*, Paris, 1951, p. 127.

ensuite l'aveu de ses péchés que Didace lui conseille d'avoir mis par écrit; il revient alors au confesseur de l'interroger, de l'instruire à cette occasion et de lui infliger une pénitence. Laquelle?

S'il s'agit de fautes graves, il pourra y avoir pénitence publique. Didace décrit notamment celle que le Saint-Siège s'est strictement réservée :

> Elle se donne seulement pour homicide et crimes énormes; aux seuls laïcs hommes et non aux clercs ni aux femmes. Le pénitent ayant gardé seulement ses braies, tête et pieds nus, pendant trois, deux ou un jour, on ira d'église en église, dans la cité où réside la curie, en le frappant de verges [27].

Didace s'émeut de voir qu'on tend à alléger les pénitences et rappelle qu'il faut s'en tenir aux canons « des temps antiques ». Il reconnaît pourtant qu'il faut adapter la pénitence selon « le crime, la dignité du pénitent, son office, son état de pauvreté, ses infirmités, la coutume, le scandale des temps, la mentalité du pays, la complexion du pénitent et la contrition que révèlent ses larmes ». Par exemple on respectera l'esprit des canons anciens en prescrivant la récitation d'un *Pater*, là où ils prévoyaient un jour de pénitence.

Mais que se passera-t-il si le pénitent refuse la « satisfaction » qui lui est ainsi imposée? En a-t-il le droit? Selon Didace, l'absolution ne peut en aucun cas être refusée, même si le pénitent n'a certainement pas la contrition : on absoudra donc, sans qu'ils changent de vie, les courtisanes, les adultères et autres grands pécheurs. Cette doctrine, formée sous l'influence de Duns Scot et d'Ockam, s'explique par un parti-pris de bienveillance envers le pécheur, par l'idée que l'absolution, acte du Christ, est toujours efficace et que Dieu peut pardonner des pécheurs en l'absence de leur part de tout mérite, et donc par une confiance totale en l'ordre sacramentel de l'Église [28].

Vient enfin l'absolution. Les formules en varient, et se compliquent d'additions diverses et de prières. Il y en a une spéciale pour ceux qui sont « en péril de mort » et qui ont obtenu le privilège de recevoir alors de leur confesseur une indulgence plénière; il y en a une autre pour les malades, etc...

[27] Cette pénitence n'était pas alors aussi strictement réservée au Saint-Siège que le croyait Didace. Elle nous est en effet connue à la même époque par le registre d'Alnwick, évêque de Lincoln : A. HAMILTON THOMPSON, *The English Clergy a. their Organization in the Later M. A.*, Oxford, 1947, *App.* III, n° 1, 2, 7, p. 207 s., qui rapporte plusieurs cas de *fustigationes*. Cf. E. DELARUELLE, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1963, p. 204, donnant d'autres exemples.

[28] Cette doctrine se retrouve dans le sermon *Beati* de Gerson : Louis MOURIN, *op. cit.*, p. 299 s. Gerson prévoit que le fidèle peut refuser une pénitence qu'il redoute trop lourde pour sa santé ou trop onéreuse pour sa bourse; on doit pourtant lui donner l'absolution, car il faut faire l'hypothèse charitable que son refus lui est inspiré par l'humilité. Cette discipline ne fut pas toujours observée : C. DEJOB, *op. cit.*, p. 257, cite un confesseur refusant pendant quatre ans l'absolution à un coupable pour crimes de guerre.

Didace cependant n'oublie pas de rappeler au pénitent les mérites de la Passion du Christ, ceux des saints et ceux de l'Église.

L'ATTRITIONNISME AU XVe SIÈCLE

Nous touchons ici à un point capital pour juger de la doctrine de Didace et de l'usage qui fut fait alors du sacrement de pénitence. Étroitement associé à la collation des indulgences — nous venons de rencontrer le privilège qu'avaient certains fidèles d'obtenir de leur confesseur une indulgence plénière à l'article de la mort — cet usage n'a-t-il pas facilité une débonnaireté coupable? énervé la morale chrétienne en dispensant de tout effort vers le mieux celui à qui ne pouvait être refusée l'absolution? C'est le problème de l'attritionnisme tel qu'il passionnera l'époque des *Provinciales*.

Il y eut certainement des confesseurs et des pénitents pour croire que l'absolution ainsi obtenue suffit au salut [29]; d'autres pour penser que tout ceci pouvait s'acheter — et d'autant plus que les « pénitences » avaient souvent un caractère onéreux [30]; — des conciles (Rouen en 1445) pour exiger que les confesseurs interrogeassent les pénitents sur la façon dont ils s'acquittaient de la dîme [31]. Il n'en reste pas moins que les textes sont très nombreux où il est rappelé que la confession suppose d'abord la contrition et la volonté de se corriger, textes d'autant plus indiscutables qu'ils émanent de tous les milieux et ne sont pas dûs seulement à quelques mystiques écrivant pour des moines.

Si on relit le *Paradiso degli Alberti*, on y verra qu'aux yeux de Gherardi, et sans doute de la société du temps, la contrition est obligatoire dans la confession [32]; il n'en est pas autrement dans le *Paradis de la royne Sibylle*, où tout commence par la « repentance » du chevalier, avant qu'il soit question pour lui de trouver un confesseur [33]. Les prédicateurs ne sont pas moins explicites: Bernardin de Sienne, dans le 12e sermon de son carême *de christiana religione*, traite tout au long de la contrition qu'il distingue nettement de l'attrition, et dont il voit pour signes essentiels la docilité au confesseur qui exige la conversion, et la volonté de tenir sa résolution de meilleure vie morale; quand il prêche sur l'amour fraternel il déclare que pardonner à ses ennemis vaut mieux que tout pèlerinage [34]. Les prédicateurs allemands ne disaient pas autrement [35].

[29] Pour Didace, *op. cit.*, p. 279, l'absolution donnée à qui n'a pas la contrition est inutile à son salut; elle ne fait que « diminuer son supplice en enfer et d'abord éclairer plus vite son âme ».

[30] Comment savoir si un pénitent a la contrition?, se demande ironiquement Chaucer. On le reconnaîtra à la générosité de son aumône : *Canterb. tales, Prol.*, v. 228; *ibid.* sur la confession, D, 1815, 2094, 2165, 2195.

[31] A. VILLIEN, *op. cit.*, p. 336.

[32] On trouvera ce chapitre dans Claudio VARESE, *Prosatori volgari del quattrocento*, dans *La letterat. ital., Storia e testi*, XIV, Milan, p. 969 s. On n'oubliera pas que la *Divine Comédie*, tant prisée à l'époque, est l'histoire d'une conversion.

[33] Ed. A. PAUPHILET, *Poèmes, op. cit.*, p. 683; de même dans le *Roy Modus*, 138, 141 et *Les Cent nouvelles nouvelles, passim.*

[34] *Prediche volg., éd. cit.*, p. 439 s.

[35] F. LANDMANN, *op. cit.*, p. 176.

Une *Summa de casibus conscientiae*, dans l'adaptation de Giovanni della Celle, définit la pénitence [36] :

> La pénitence c'est de pleurer les maux passés et en outre de ne plus commettre des choses à pleurer. Celui qui offense Dieu pèche de deux façons : d'abord contre cette douce amitié de Dieu, et en second lieu contre l'équité en retranchant l'honneur et le service qu'il doit à Dieu. Pour l'une et l'autre chose il convient de restituer... Ainsi la vraie pénitence a-t-elle trois parties, à savoir la contrition du cœur, la confession de bouche et la satisfaction pour ce qui est dû.

A plus forte raison les traités spirituels de l'époque. Bornons-nous à deux exemples : le *Tractat de contemplacio* de Francesc Eximenis, qui comprend tout un traité de la confession, comporte aussi une petite théologie ascétique et mystique, où il est question de la méditation de ses péchés, premier exercice de la voie purgative, et de la pratique de la componction [37]. Il n'en est pas autrement en Italie avec saint Laurent Justinien qui, plus mystique que casuiste, replace le sacrement de pénitence dans la perspective d'une vie chrétienne qui est communion à l'Église [38]; c'est l'Église qui absout ou condamne et la grâce du sacrement est ecclésiale. Ce qui compte donc pour le pénitent c'est moins la crainte de la justice de Dieu que la confiance en sa miséricorde, mais d'abord la foi en les moyens de salut qu'il a choisis, et la volonté de mettre en pratique les commandements et avant tout le *mandatum*, commandement de la charité.

S'est-il trouvé des prêtres pour mettre en application ces directives? Lorenzo da Ripafratta est le type du bon confesseur de l'époque [39], plutôt que Jean Népomucène : celui dont on a fait le héros du secret de la confession [40] ne périt pas dans les conditions tragiques trop souvent racontées [41].

LA DIRECTION DE CONSCIENCE

La confiance faite au prêtre, comme le demandaient nombre de prédicateurs et d'auteurs spirituels, et la pratique de plus en plus développée de la confession aboutit tout naturellement à généraliser l'usage de la direction spirituelle. Nous laisserons de côté les milieux monastiques où, bien entendu, se sont faites les premières expériences et se sont formés les guides de la vie morale [42],

[36] Texte cité par Pia CIVIDALE, *op. cit.*, p. 412. Il s'agit de la *Summa pisanella*.

[37] C. BARAUT, *L' « Exercitatorio de la vida spiritual » de Garcia de Cisneros e le « Tractat de contemplació » de Francesc Eiximenis*, dans *Studia monastica*, II, 1960, p. 236 s. Ce *Tractat* destiné aux laïcs est connu par un grand nombre de manuscrits.

[38] Attilio COSTANTINI, *Introduzione alle opere di s. Lorenzo Giustiniani, primo patriarca di Venezia*, dans *Collana laurenziana*, IV, Venise, 1960, p. 155-158.

[39] A. MASSERON, *Saint Antonin, op. cit.*, p. 51. On pensera aussi aux confesseurs de Jeanne d'Arc; mais il est difficile de juger de l'influence de chacun d'entre eux : P. H. DUNAND, *Histoire complète de la Bienheureuse Jeanne d'Arc*, nouv. éd., Paris, 1912, I, p. 186.

[40] L'épisode du *Paradiso* cité *supra* roule surtout sur le secret scandaleusement violé par un prêtre cupide.

[41] P. DE VOOGHT, *Jean de Pomuk*, dans *Hussiana*, Louvain, 1960, p. 400 s.

[42] Il faut pourtant en tenir compte, car le même prêtre a pu exercer ce double ministère, simultané ou successif, auprès des religieux et auprès des laïcs : Dominici dirigea les moniales

pour retenir le cas très bien connu de saint Antonin qui donna une partie de son temps à la formation spirituelle des dames de l'aristocratie florentine.

Son œuvre maîtresse est l'*Opera a ben vivere* [43], écrite pour Dianora Tornabuoni et sa sœur Lucrezia, femme de Pierre le Goutteux et mère de Laurent le Magnifique. Habituellement, Antonin traite sa fille spirituelle comme il ferait d'une religieuse, et cette direction est encore à bien des égards médiévale. C'est ainsi qu'il ne pousse pas du tout sa pénitente à se mêler à la brillante société qui remplissait certains jours le palais Riccardi; elle doit au contraire éviter la conversation des hommes après le repas et se retirer alors dans sa chambre; elle éviterà pareillement de participer aux danses et de regarder les baladins.

Les conseils qui lui sont donnés sont la plupart du temps passe-partout : garder la pureté de cœur, lutter contre ses passions, travailler manuellement, assister chaque jour à la messe, méditer la Passion. L'ouvrage permet encore de se représenter les relations entre confesseur et pénitente : Antonin a entendu la confession générale de Lucrezia, il lui demande l'obéissance : elle doit s'en remettre entièrement à celui qui est devenu son « camérier »; à ce titre il lui impose une véritable « règle », qui comporte par exemple la pratique de l'examen de conscience quotidien que sanctionnera une pénitence au choix de Lucrezia. C'est dire que la direction est encore entendue au sens monastique, faute d'une spiritualité propre aux laïcs et spécialement aux femmes, qu'avaient pourtant entrevue quelques-uns des grands humanistes florentins.

du *Corpus Christi* de Venise avant d'écrire la *Regola;* saint Antonin lui-même fut d'abord occupé de la formation des religieux de Saint-Marc. Sur tous ces problèmes cf. Fr. VANDENBROUCKE, *Direction spirituelle*, dans *Dict. de spirit.*, III, c. 1105-1106.

[43] L'*Opera* — dont on a deux manuscrits différents selon qu'il s'agit de Dianora ou de Lucrezia, preuve que cette direction n'est pas encore très individualisée — a été traduite en français par THIÉRARD-BAUDRILLART, *Une règle de vie au XV^e siècle*, Paris, 1921. — Nous laisserons de côté les lettres d'Antonin à Dada : A. MASSERON, *op. cit.*, p. 174-176. On pourrait étudier encore le règlement de vie spirituelle adressé par un ermite de Saint-Augustin à la femme de Galéas-Visconti II : Achille RATTI, *Vita di Bonacosa da Beccalve, 1352-1381 ed una lettera spirituale a Bianca Visconti di Savoia*, Milan, 1909. — Le *Septililium* nous révèle la façon dont Jean de Marienwerder apprit à Dorothée de Montau à se confesser : éd. F. HIPLER, dans *Anal. Boland.*, t. IV, 1885, p. 243 s.

NOTE ADDITIONNELLE

LES CATÉCHISMES

Il n'en est que peu question à l'époque, car l'enfant est encore traité comme un petit adulte, qui s'instruit, comme tout le monde, à la prédication paroissiale. Un livre comme le *Catéchisme* de Thoresby est en réalité destiné au clergé. Peu à peu l'idée viendra cependant qu'il faut un traitement à part pour l'enfant, dont le *Guide de l'âme* affirme qu'il est « l'espoir de l'Église », rappelant aux parents leur responsabilité à cet égard. Certains évêques, en rééditant l'*Opus tripartitum* de Gerson, y ajoutèrent quelques pages pour les enfants. Pratiquement ce programme demandait l'ouverture d'écoles : en Allemagne elles furent nombreuses, plus sans doute qu'en France où la guerre de Cent Ans paralyse tout essor.

Il est rarement question d'écoles dans les *Visites archidiaconales de Josas*, éd. J. M. ALLIOT, Paris, 1902; cf. cependant n^os^ 856, 954, 1114; pour Paris, *supra*, p. 488. Il faut enfin signaler qu'à cette époque apparaissent des méthodes d'enseignement que l'on dirait aujourd'hui catéchétiques, par exemple le recours à des tableaux où étaient résumées les vérités de la foi : Nicolas de Cues fut en ce domaine un initiateur; mais il s'agit ici d'instruire les adultes.

BIBLIOGRAPHIE. — J. JANSSEN, *op. cit.*, p. 19 s.; F. LANDMANN, *op. cit.*, p. 165; M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, p. 376. — Ouvrages généraux de P. GOEBL, *Gesch. der Katechese im Abendlande*, Kempten, 1880; F. PROBST, *Gesch. der kathol. Katechese*, Breslau, 1886; HEZARD, *Hist. du catéchisme*, Paris, 1900; autres indications dans F. W. OEDIGER, *op. cit.*, p. 108-110. — Textes de notre époque : M. T. BRADY, *The «pore caitif», an Introduction Study*, dans *Traditio*, X, 1954, p. 529-548 : c'est un manuel d'instruction religieuse pour laïcs de la fin du XIV^e^ siècle, dont on s'est demandé s'il était en relations avec le lollardisme; LEVESQUE, *Notice des manuscrits de la Bibl. nation.*, V, p. 415-432, donne des extraits du catéchisme présenté par Pierre le Fruitier à Charles VI. — La méthode de l'enseignement par tableaux a été étudiée par J. GEFFKEN, *Der Bilderkatechismus des XV. Jts.*, Leipzig, 1855.

Cf. aussi E. DELARUELLE, dans Commission internat. et Sous-Commission française d'Histoire ecclésiastique comparée, *Colloque d'Histoire religieuse*, Lyon, octobre, 1963, pp. 11-13. Indications complémentaires dans ID., *La spiritualité de Jeanne d'Arc*, dans *Bull. de Litt. eccl.*, 1964, pp. 18-20. Sur les catéchismes illustrés allemands et leur utilisation dans des vitraux anglais, J. LAFOND, dans *Bull... des Antiquaires de France*, 1960, p. 129-131.

CHAPITRE III

LES CONFRÉRIES [1]

§ 1. — Problèmes généraux.

Les confréries sont un des articles du « mythe » du Moyen Age tel qu'il s'est constitué à l'époque romantique; il est malheureusement encore impossible de savoir s'il s'agit là d'une intuition géniale ou d'une affirmation gratuite, car les travaux précis font défaut, et il y a le risque que les aspects davantage étudiés masquent les autres [2].

Ce qui est certain, c'est que les confréries jouèrent un rôle considérable et qui va grandissant à la fin du Moyen Age [3], en suite d'un double mouvement. D'une part l'individu veut échapper à une collectivité trop

[1] Il n'y a pas de travaux d'ensemble sur les confréries dans toute l'Europe chrétienne; il faut donc travailler à partir des documents eux-mêmes ou des monographies. On sera aidé par le programme de travail présenté par Gabriel LE BRAS, *Les confréries chr., Annuaire de l'école prat. d. H.-É.*, Ve sect., 1941, p. 93-98; *Les confréries chrétiennes. Aperçus historiques, Problèmes et propositions*, dans *Rev. hist. de droit fr. et étr.*, 1940-1941, p. 310-363. Ces deux études ont été réimprimées dans ID., *Études de sociologie religieuse*, II, *Bibl. de sociolog. contemp.*, Paris, 1956. De même J. DUHR, *Confrérie, Dict. de spirit.*; ID., *La confrérie dans la vie de l'Église*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXXV, 1939, p. 437-478, avec bibliographie.

L'Italie a une bonne histoire des confréries : Gennaro-Maria MONTI, *Le confraternite mediev. dell' alta e media Italia*, Florence, 1927, 2 vol. L'une ou l'autre ville gagnerait à être étudiée de ce point de vue; pour le moment il n'y a que des indications brèves dans Georges RENARD, *Hist. du travail à Florence*, II, Paris, 1914, p. 356 s. : il s'agit surtout des corporations à l'occasion d'Or san Michele. Pour Paris indications éparses dans Paul PERDRIZET, *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age, Public. de la faculté d. Lettres de l'Univers. de Strasbourg*, LXIII, Paris, 1933, *passim*; voir l'index.

Pour les problèmes sociologiques et juridiques d'ensemble posés par les confréries, Émile COORNAERT, *Les ghildes médiév., Ve-XIVe siècle, Définition, évolution*, dans *Rev. hist.*, CXCIX, 1948, p. 22-55, 208-243; UNIVERSITÉ de LOUVAIN, *L'organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'ancien régime*, Comm. intern. pour l'hist. d. assemblées d'État, 1936 s. — Cf. *Addenda*.

[2] Par exemple on a, depuis le congrès de 1960, *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inigio (Perugia, 1260)*, Pérouse, 1962. Mais du même coup on risque de s'exagérer l'importance de ces confréries par rapport aux autres et d'en voir partout, alors que les *bianchi* ne furent pas principalement des *disciplinati*.

[3] Pour ces vues générales, G. LE BRAS, *op. cit.;* et surtout Georg SCHREIBER, *Gesammelte Abhandlungen*, I, *Gemeinschaften des Mittelalters... Kult u. Frömmigkeit*, Münster, 1948, notamment p. V, VI, se pose le problème classique de la Genossenschaft et de la Gemeinschaft au Moyen Age, montrant comment la confrérie reconstitue une autre famille, un autre clan vassalique.

vaste et écrasante, l'État moderne qui partout impose son poids, sans doute aussi une Église où la contrainte tient davantage de place à l'époque du « Papal-system » et des contrôles de la pratique religieuse, où la paroisse est moins une famille qu'une entité juridique; époque aussi de l'Inquisition et de son régime des suspects. D'autre part le fidèle veut échapper à l'isolement et recherche la tiédeur des petits groupes.

D'une certaine manière, la confrérie va prendre le pas sur l'Église universelle. Le chrétien se sent moins lié au reste du monde qu'il ne l'était au temps des croisades et de la paix de Dieu. Ce changement d'esprit s'est inscrit d'une manière saisissante dans le paysage urbain du XVe siècle : ce n'est plus le temps de construire des cathédrales; mais, dans les cathédrales inachevées, on aménage des chapelles de confréries et on les orne somptueusement [4].

En même temps s'est produite souvent une promotion de la personne. La fin du Moyen Age est le temps des laïcs, auxquels il a été appris à exercer des responsabilités dans les confréries. Avant d'être mûrs pour les grandes tâches de la vie sociale et religieuse, ces laïcs s'épanouissent dans ces groupes à l'échelle humaine : hommes du jardin clos et de son intimisme [5], comme de la chapelle où ils retrouvent leur respiration religieuse.

UN PHÉNOMÈNE EUROPÉEN

Ce développement des confréries ne fut pas le fait de quelques années seulement, mais s'étala sur toute la période que nous étudions ici; il serait facile pour chaque année de trouver mention d'une fondation, de la refonte de statuts ou d'une manifestation quelconque d'activité, sans qu'aucune période paraisse avoir été spécialement dense [6].

Mais ce phénomène eut aussi un caractère européen. On trouve des confréries en France [7], en Angleterre [8], en Espagne [9], en Italie [10], dans les

[4] Justes remarques de Louis GILLET, *Hist. artistique des ordres mendiants. L'art religieux du XIIIe au XVIIe siècle*, Paris, 1939, p. 162 s. Exemple de Poitiers dans J. SALVINI, *Le diocèse de Poitiers à la fin du Moyen Age, 1346-1560*, Paris, 1946, p. 39, qui insiste en outre sur les chapelles familiales construites au XVe siècle.

[5] *Infra*, p. 780.

[6] A Paris des confréries se fondent ou se manifestent en 1382, 1394, 1400, 1401, 1403, 1409, 1418, etc... : P. PERDRIZET, *op. cit., passim*.

[7] Aucune étude d'ensemble sur la France; mais renseignements épars dans les histoires régionales qui seraient à dépouiller méthodiquement. — Sur Paris, outre P. PERDRIZET, Pierre CHAMPION, *Splendeurs et misères de Paris*, Paris, 1934, p. 135, pour la période anglaise.

[8] Pour Londres, André RÉVILLE, *Le soulèvement des travailleurs d'Angleterre en 1381, ...avec une introduct. hist.* par Charles PETIT-DUTAILLIS, *Mémoires et documents... École des Chartes*, II, Paris, 1898, p. XLVI. Chaucer fait allusion à plusieurs reprises à des confréries, par exemple *Canterbury Tales, Prolog.*, 361 s., D 1955. Nous avons déjà rencontré les confréries occupées des mystères : *supra*, p. 612-615. — Il serait souhaitable que fût étudiée de ce point de vue l'enquête de 1389, qui comportait 507 rapports; G. LE BRAS, *Études*, p. 421.

[9] *Supra*, p. 625 sur les confréries et le théâtre religieux en Espagne et notamment à Valence; Francesc MARTORELL, *Luis Borrassa*, dans *La peinture catalane à la fin du Moyen Age, Univ. de Paris, Bibl. d'art catalan, Conférences... à la Sorbonne en 1931*, Paris, 1933, p. 42.

[10] Sans parler de l'ouvrage déjà cité de G. M. MONTI, Philippe MONNIER, *Le Quattrocento (op. cit.)*, II, Paris, 1924, p. 170.

Pays-Bas [11], en Germanie [12], en Pologne [13], en Dalmatie [14], etc. A l'intérieur de chaque pays, c'est un semis, sinon homogène, du moins constant. Les plus petits villages sont touchés, comme Villasavary (dép. de l'Aude) ou Escazeaux (dép. du Tarn-et-Garonne) [15].

Il fut pourtant une région qui semble avoir davantage connu ce mouvement général : c'est l'Italie [16]. Gennaro Monti, qu'il serait facile aujourd'hui de compléter et d'enrichir, comptait déjà en Italie centrale, sauf la Toscane, cinquante-deux confréries, dont six remontant au XIII^e^ siècle, trente-six au XIV^e^, ce dernier chiffre étant, sans doute nous le verrons, trop faible [17].

Ces groupements avaient des effectifs souvent considérables : une confrérie fut fondée à Pérouse avec 163 membres; le Saint-Esprit de Rome dépassa les 1.000 vers 1446. On a l'impression dans certains cas que toute la population était enrôlée, ce qui diminue plutôt que cela n'augmente l'importance des confréries, puisqu'elles cessaient dès lors d'être un groupe de volontaires, résolus à faire plus, et s'identifiaient avec le tout venant, pour doubler la paroisse sur un autre plan et créer un nouveau conformisme [18].

Parce qu'elles voulaient prémunir leurs membres contre les dangers de l'isolement, les confréries furent amenées à fonder des succursales à l'étranger, pour y encadrer les émigrants ou les voyageurs. Les confréries catalanes eurent des filiales à Bruges [19]; il se forma une confrérie des

[11] Une confrérie est connue à Bois-le-Duc, en 1418, par une lettre d'indulgences : Hippolyte DELEHAYE, *Les lettres d'indulgence collectives*, Bruxelles, 1928, p. 91; on a un ms. de 1428 de la confrérie N.-D. de Hal : *Catalog. de l'Exposit. Nation. La basilique* [de Hal] *à travers les siècles*, Hal, 1960.

[12] Cf. par exemple *Trésor... du Moyen Age allemand*, n° 139 : retable de la confrérie de Hambourg, laquelle organisait les voyages en Angleterre; vers 1420. Cet autel est sans doute l'autel de Grabow de Buxtehude, œuvre de M^e^ Bertram : *Les cent chefs-d'œuvre de la peinture européenne*, O. p. 6. — Sur cette confrérie, cf. G. SCHREIBER, *op. cit.*, p. VII. En l'honneur du saint Thomas anglais, cette confrérie fit construire un autel par M^e^ Franke en 1424. Les départs pour le Schleswig et la Scandinavie se préparaient à la confrérie de saint Nicolas de Soest.

[13] H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 91 : Cracovie; 1411, 1423.

[14] Cité par G. M. MONTI, I, p. 85 s., il s'agit de Raguse, 1391.

[15] Ces deux exemples sont tirés de Vital CHOMEL, *Pèlerins languedociens au Mont Saint-Michel à la fin du Moyen Age*, dans *Annales du Midi*, 1958, p. 233, 235, n. 27; la première de ces confréries était consacrée à saint Michel, la seconde à saint Jacques.

[16] C'est en tout cas le pays qui a été le mieux étudié de ce point de vue.

[17] I, p. 200; cf. *ibidem*, II, p. 23, la statistique :

Bologne	8 confréries au XIII^e^ siècle	8 au XIV^e^	13 au XV^e^
Cortone	3 confréries au XIII^e^ siècle	16 au XIV^e^	10 au XV^e^
Sienne	7 confréries au XIII^e^ siècle	10 au XIV^e^	5 au XV^e^
Florence	15 confréries au XIII^e^ siècle	27 au XIV^e^	36 au XV^e^

Il n'y a pas à s'étonner que le XV^e^ siècle n'ait pas fondé davantage : lorsque les confréries antérieurement fondées subsistaient, un certain degré de saturation pouvait être atteint dans des villes encore petites. Ce qui rend difficile la solution de ces problèmes démographiques, c'est le fait que l'on pouvait appartenir à plusieurs confréries à la fois.

[18] On s'est de fait parfois inquiété de ce pullullement de confréries qui ne servaient dès lors plus à rien. Sans parler des soupçons des villes et des princes, Nicolas de Cues trouve qu'il y a trop de confréries.

[19] Fr. MARTORELL, *op. cit.*, p. 42, 59.

Flamands à Florence [20]; il se fonda à Paris des chapelles bretonnes jouant le même rôle [21]; sans parler des innombrables hôpitaux de Rome, dont la fondation fut une des caractéristiques du XV^e^ siècle [22].

ORGANISATION DES CONFRÉRIES

Il y eut sans doute des types régionaux de confréries : on ne voit pas de fait qu'il y ait eu, en dehors de l'Italie, beaucoup de *disciplinati*, ni beaucoup de *laudesi*. Il n'en reste pas moins que, d'une façon générale, les nécessités étant partout les mêmes, la structure de ces diverses confréries fut à peu près semblable [23].

Cette organisation comporte habituellement un chef ou un gouvernement collégial, divers officiers dont la charge est de durée variable, un système électif. Il y a des conditions pour entrer dans la confrérie et une cérémonie d'intronisation est prévue. L'appartenance à la confrérie entraîne des obligations soit morales, soit pécuniaires, soit de piété [24].

Cette question de structure juridique donna d'ailleurs lieu à des débats. D'une part il s'agissait de savoir si l'on se rattachait à la paroisse ou à une congrégation religieuse dont on constituait un tiers-ordre; la chose était importante, qu'il s'agisse de privilèges spirituels [25], ou qu'il s'agisse de jouir du privilège du for [26]. Ces chicanes ne rapprochaient sans doute pas toujours de la perfection chrétienne les *zelanti*.

[20] M. BATTISTINI, *La confrérie de Sainte-Barbe des Flamands à Florence*, *Acad. roy. de Belgique, Bull. de la comm. roy. d'hist.*, 1931. Cette confrérie naquit en 1383 et, en 1448, se constitua autour de l'église des servites.

[21] P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 59, 225 : fondation en 1393 de la chapelle saint Tugdual, en 1399 de la chapelle Saint-Maurice, en 1438 d'un autel à saint Matthieu. — Cf. *supra*, p. 464 sur les collèges bretons à l'université de Paris; on n'oubliera pas en effet que ces diverses institutions n'ont pas toujours des « fonctions » bien distinctes : le même établissement est parfois simultanément hôpital, hospice, chapellenie, abri des pèlerins et plus ou moins collège.

[22] *Infra*, p. 1150.

[23] C'est du moins ce que pense G. M. MONTI, I, p. 86, pour lequel il n'y a pas eu d'évolution sensible dans l'organisation des confréries; c'est pourquoi cet auteur préfère un plan géographique au plan chronologique.

[24] G. M. MONTI a consacré tout le chap. XIII de son t. I à ces statuts. Quelques points particuliers de ces statuts seront étudiés *infra*. Un détail a particulièrement frappé les contemporains : à l'expiration de son mandat, le chef de la confrérie, présidant une dernière fois les cérémonies religieuses, quitte sa place au chant du *Deposuit potentes de sede*. — Les statuts obligent-ils sous peine de péché? G. MEERSSEMAN, *La loi purement pénale d'après les statuts des confréries médiév.*, *Mélang. de Ghellinck*, II, p. 975-1002, qui, à l'occasion de ce problème de théologie, signale nombre de statuts.

[25] On a vu — *supra*, n. 20 — le cas de cette confrérie qui trouva comme un regain de vie en se rattachant aux servites. Ce fut ainsi qu'assez souvent des confréries devinrent tiers-ordres. On y était porté non seulement pour bénéficier de la conduite de religieux plus éclairés souvent que le clergé séculier, mais encore pour jouir de certains privilèges : ces religieux pouvaient avoir des « pouvoirs » pour remettre certains péchés réservés, pour accorder certaines indulgences, pour ensevelir dans leur cimetière. Sur tout ceci Chaucer est un témoin intéressant, quand il présente le « Frère » : *supra*, p. 657-658; *infra*, p. 819.

[26] C. PIANA, *Silloge di documenti dall' antico archivio di S. Francesco di Bologna*, dans *Arch. franc. hist.*, L, 1957, p. 49 s. Il s'agit notamment du *Consilium* de Jacopo de Fulchis sur la situation juridique du tiers-ordre franciscain de Florence et sur l'immunité de ses adhérents. Saint Antonin a traité la même question : si les tertiaires sont personnes ecclésiastiques, qui leur inflige des violences est excommunié; ils ne vont pas devant le juge séculier, peuvent refuser les impôts, etc...

LES CONFRÉRIES DEVANT L'ÉTAT

De leur côté, princes et communes n'étaient pas sans s'inquiéter de ces sociétés plus ou moins secrètes et qui pouvaient constituer par leurs effectifs, par leur trésor, par la résolution et la vertu de certains membres et de certains prêtres, un véritable danger public. Aux époques de crises, on redoutait qu'elles ne fussent foyer de complot ou en tout cas d'opposition; danger qui n'était pas chimérique si l'on se rappelle que les Mendiants furent alors parfois à la tête de la revendication sociale ou politique [27]. En France d'une manière générale la politique royale fut vigilante, fondant ou autorisant les confréries pour les contrôler [28]. En 1389, en Angleterre, Richard II fit faire une enquête qui porta sur 507 dossiers [29]. En Italie, on constate les réticences des républiques parfois les plus guelfes [30] : Florence en 1419 décida qu'aucune nouvelle confrérie ne serait fondée sans l'avis de la Commune [31], redoutant que ces confréries ne devinssent des clubs. Venise, en 1399, interdit la procession des *bianchi* [32].

[27] Nous avons rencontré le cas des franciscains Richard, Etienne de Gand, Frère Noiroufle et des Mineurs anglais, mêlés aux luttes sociales ou politiques de l'époque : *supra*, p. 650 s., *infra*, p. 972. Pendant qu'un Frère Richard animait à Paris les éléments armagnacs, la confrérie de Saint-André groupait les Bourguignons; on s'y inscrit pour faire sa cour aux puissants du jour : P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 265 s.

[28] Charles VI eut une politique de méfiance envers les confréries, suspectées d'agitation politique; on comprend d'ailleurs qu'à une époque où l'on débattait dans un large public de la question du tyrannicide, le roi ait pu s'inquiéter de certains sermons. Il semble qu'au total la politique royale ait été alors d'autoriser les confréries, mais en en faisant des confréries royales. Charles VI a fondé la confrérie de Notre-Dame de Toute Joie, qui est d'abord peut-être une « confrérie royale des bourgeois de Paris » (P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 202) et qui, à ce titre sans doute, se rallie à l'Angleterre; les prêtres de la confrérie sont aux obsèques de la duchesse de Bedford : *Journal d'un bourgeois de Paris*, 1432. La confrérie Saint-Eutrope à Saint-Gervais prie pour la famille royale (P. PERDRIZET, p. 126). Le *Journal d'un bourgeois de Paris*, 1441, nous fait connaître la tentative de mainmise de Charles VII pour « s'emparer de tout l'argent des confréries », que ses conseillers disaient « moitié trop nombreuses », et qui durent dès lors réduire, de moitié ou plus, leur faste liturgique : une simple messe basse au lieu de deux chantées et deux basses; autres textes sur les confréries dans le *Bourgeois :* 1418, 1431, 1436. — La même politique de surveillance, parfois étroite, des confréries fut employée à Gênes, où Boucicaut interdit les confréries de pénitents, qu'il soupçonne de complot : J. DAUVILLIER, *L'union réelle de Gênes et du royaume de France...*, dans *Ann. Fac. Dr. d'Aix-en-Pr.*, Nelle s., XLIII, 1950, p. 23.

[29] *Supra*, p. 667, n. 8. A. Hamilton THOMPSON, *The English Clergy and their Organization in the Later M. A.*, Oxford, 1947, p. 136, a défini le problème des confréries dans l'Angleterre politique : beaucoup d'entre elles avaient été créées sans licence; l'enquête, qui suit le Parlement de Cambridge de 1388, marque l'intention de prendre des précautions contre des associations à masque religieux. En 1391 le statut de main-morte étendit les mesures du vieux statut *De religiosis* aux confréries. Dans les années suivantes, on voit nombre de lettres patentes accorder des licences de main-morte, par exemple dans le Lincolnshire, où la situation des confréries est donc en cours de régularisation.

[30] La compagnie des *Bardotti* de Sienne était à la fois syndicat et *conjuratio*, ce qui lui valut d'être dissoute par le pouvoir en 1435 : G. PRUNAI, *I capitoli d. compagnia di s. Domenico in Campo Regio*, dans *Bull. senese di st. patria*, n. s., XI, 1940, p. 14. Aussi les confréries prennent-elles des dispositions pour le recrutement de leurs membres, en spécifiant par exemple qu'ils doivent avoir un métier licite : *ibid.*, p. 8. Les communes se réservent parfois le droit d'intervenir dans la vie des confréries : les syndics et procureurs de la *fraternità di S. Maria dei laici* d'Amelia sont nommés par la commune en 1405 : G. ABATE, *Statuti medioevali e Inventari d. Fratern... di Amelia*, dans *Boll. deput. stor. patr. Umbria*, LIV, 1957, p. 5-103.

[31] G. M. MONTI, *op. cit.*, II, chap. XIV, consacré tout entier à l'histoire juridique et politique des confréries.

[32] *Infra*, p. 691.

BUT ET ESPRIT

Dans presque toutes ces confréries, l'idée qui prévaut est celle d'un lien profond et durable entre tous les membres. Mais quels sont ces membres? On remarquera d'abord l'intimité qui associe clercs et laïcs. Dans certains cas, les clercs sont là uniquement pour assurer le service religieux; c'est ainsi qu'en Angleterre la fondation de nombre de confréries s'accompagna de celle d'une « chanterie », petit collège de prêtres qui dessert la chapelle et y assure un service comportant certaines astreintes [33]. Mais ces prêtres participent à la vie de la confrérie et notamment à ses banquets, ce qui rendait le séjour dans certaines cités plus agréable que celui dans les campagnes [34]. C'était une chose importante en tout cas que ce rapprochement des clercs et des laïcs, longtemps étrangers les uns aux autres; le prêtre cessait d'être uniquement le bénéficier, l'homme d'une caste, comme le jugeait un Jean Huss. Dans d'autres cas les prêtres n'étaient pas là pour remplir une fonction, mais pour s'édifier avec les autres, par exemple dans les confréries de flagellants [35].

Ce brassage comportait aussi souvent la mixité : il est question des « sœurs » en même temps que des « frères ». C'était évidemment variable selon le genre de la confrérie : c'est ainsi que les femmes étaient admises chez les flagellants italiens, parce qu'on ne voulait pas les priver des avantages spirituels attachés à l'appartenance à la confrérie, mais n'étaient pas présentes aux séances de discipline [36].

Cette charité qui s'exprimait ainsi par le rapprochement de catégories sociales jusqu'alors souvent séparées, se manifestait encore de bien des façons dans toute la vie de la confrérie : les repas en commun de très vieille antiquité, s'accompagnaient de messes prévues par les statuts et obligatoires aux jours de fête de la confrérie, quelquefois beaucoup plus souvent. Non moins importante était jugée la participation aux obsèques des confrères. Enfin ces confréries étaient des sociétés de secours mutuel.

Il est arrivé aussi qu'elles se sont élevées à l'idée d'un « service » à assurer dans la communauté chrétienne. Ce fut ainsi qu'il y eut des confréries spécialisées dans l'aide aux prisonniers, d'autres dans le catéchisme, de plus nombreuses encore dans les hôpitaux. Mais après tout ce sont toutes les confréries de corporation qu'il faudrait mentionner, car on y apprend à travailler pour le bien commun, « le commun pourfit » et non seulement pour son intérêt personnel. La confrérie apparaît, à mesure que le siècle avance, comme le moule en lequel se coulent les initiatives qui vont au

[33] A. H. THOMPSON, p. 136-137 : la fondation de nombreuses confréries a entraîné le départ vers la ville de curés préférant être stipendiés que bénéficiers, ce qui peut révéler une crise des bénéfices : *supra*, p. 298 s.

[34] Ces curés qui émigraient sont signalés par Chaucer dont le *parsoun* a au contraire le mérite de rester à la campagne. L'archevêque Sudbury se plaint en effet que les curés cherchent d'autres postes sans sa permission : G. M. TREVELYAN, *England in the Age of Wycliffe*, Londres, 1920, p. 123.

[35] Une confrérie romaine de *battuti* aurait compté, en 1409, 28 clercs et 72 laïcs.

[36] G. MEERSSEMAN, dans *Il movimento dei disciplinati* (cité *supra*, n. 2), p. 54; *ibid.*, p. 231, G. NASELLI sur les flagellantes siciliennes; cf. p. 381.

renouvellement de la vie chrétienne sous toutes ses formes; dans la masse, d'abord un peu amorphe, des « confrères » embrigadés traditionnellement, se recrutent des dévouements pour toutes les causes.

CLASSEMENT DES CONFRÉRIES

En raison même de cette complexité, il est difficile de classer d'une manière catégorique les confréries innombrables de cette époque; ce ne serait possible que si l'on savait pour chacune ses origines et le point sur lequel elle se sentait particulièrement vocation; en effet, selon les besoins, une évolution des activités a pu se produire [37]. On constate parfois que des confréries de *disciplinati* sont en même temps de *laudesi;* que des tiers-ordres franciscains se sont mués en groupes de *battuti;* que les ordres mendiants ont pris en charge des corporations nées en dehors d'eux; et de même qu'il y avait eu entre clunisiens et cisterciens des accords pour se partager à l'amiable l'influence sur une région, il y eut des ententes formelles ou tacites pour se répartir l'influence dans les grandes villes [38].

Le culte des saints honorés n'est pas non plus toujours un élément d'information [39] : si saint Crépin révèle une confrérie de cordonniers, il est plus difficile de savoir pourquoi la Vierge est honorée ailleurs, ou des saints comme Michel qui furent polyvalents. Or la fin du Moyen Age est marquée entre autres par la prédominance croissante des « grands saints » à mission universelle sur les « petits » hérités du haut Moyen Age.

Le lieu de réunion n'est pas non plus toujours significatif. Il est des cas où l'on se réunit à la paroisse faute d'un autre local, par exemple quand il s'agit d'une confrérie professionnelle; mais la même confrérie peut avoir sa chapelle indépendante [40]. Les *disciplinati* en aucun cas ne peuvent se réunir dans une église pour leurs flagellations de règle, car ce serait la polluer; ils semblent donc échapper au cadre paroissial qu'ils peuvent accepter par ailleurs.

[37] Le problème est d'autant plus difficile à résoudre que nous ne connaissons pas les origines lointaines de ces mouvements, ni les rapports exacts entre confrérie et corporation. La confrérie est-elle sortie de la corporation et eut-elle d'abord un caractère professionnel? N'est-elle pas plutôt héritière des organisations corporatives du Bas-Empire ou des confréries païennes germaniques?

[38] G. SCHREIBER, *op. cit.*, p. VII, constate qu'à Strasbourg, au XV^e^ siècle, les willelmites s'occupent des bateliers, les hospitaliers des barbiers, les franciscains des gens de maison, les dominicains des pelletiers, les augustins des tanneurs; J. DUHR, *Dict. de spirit.* cité, compte à Cologne 2 confréries dirigées par les dominicains, 6 par les franciscains et les augustins, 9 par les carmes, sans parler des tiers-ordres se rattachant aux divers couvents.

[39] La mention fréquente d'un saint dans la piété des confréries ne dit pas toujours qu'il est patron de telle catégorie professionnelle, mais souvent qu'il a une popularité régionale : saint Nicolas est honoré par plusieurs confréries dans la région d'Auch, sans avoir avec aucune de rapports professionnels particuliers : Cf. Henri POLGE, dans *Bull. soc. arch. et hist. du Gers*, LVIII, 1957, p. 407 : exemples des confréries de Fleurance, Montréal (1425), Mirande.

[40] Ou aller d'église en église : les *speziali* de Sienne n'ont pas d'église à eux : ils sont tantôt à S.-Didier, tantôt à S.-Christophe, tantôt à S.-Dominique, tantôt à S.-Martin : *Statuti volgari senesi*, I, *Breve degli speziali, 1356-1542*, éd. Giovanni CECCHINI et G. PRUNAJ, *Reale accad. Sen. d. intronati, R. Deput. tosc. di st. patr.*, Sienne, 1942, p. XLIII. Cette corporation qui est aussi bien confrérie — il est question dans les statuts des funérailles, de la fête patronale, du blasphème, etc. — changea de patron au début du XV^e^ siècle, prenant saint Pierre d'Alexandrie, alors à la mode, mais plus tard remplacé par Catherine de Sienne.

Il nous reste donc à adopter un plan systématique qui renoncera à tenir compte de toutes ces variétés et de toute cette complexité et qui répartira d'une manière trop rigide les confréries selon des caractères quelquefois simplement extérieurs [41].

§ 2. — Confréries professionnelles, paroissiales et hospitalières.

CONFRÉRIES PROFESSIONNELLES [1]

Elles sont multiples : à Paris, drapiers, marchands de blé, marchands de vin, cordonniers qui jouent en 1443 le *Mystère de saint Crépin* [2]; cordonniers de Lannion [3], menuisiers de Poitiers [4], tanneurs de Barcelone [5]. Chaucer nous parle d'une confrérie évidemment londonienne, rassemblant merciers, charpentiers, teinturiers, tisserands, tapissiers [6]. Il y a aussi des confréries pour les carrières que nous dirions libérales : pharmaciens de Sienne [7]; membres du corps de ville de Poitiers [8]; agents de change de Valence [9]; à Paris, magistrats placés sous le patronage de saint Louis [10], écrivains publics et secrétaires du roi, copistes de manuscrits [11]. Il arrive que toutes ces confréries collaborent, par exemple à Florence pour la construction d'Or san Michele [12].

[41] Sur les confréries des arbalétriers : Émile MÂLE, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France*, Paris, p. 169; cf. Siméon LUCE, *La France pendant la guerre de cent ans* (première série), Paris, 1890, p. 132 s. Il faut faire aussi une place spéciale aux « calandes », confréries d'ecclésiastiques, sur la calande de N.-D. à Hildesheim en 1402 : J. DUHR, *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXXV (1939), p. 461; mais surtout J. BURCKLÉ, *Les chapitres ruraux des anciens diocèses de Strasbourg et Bâle*, Colmar, 1935, pp. 63, 68, 211, 262. Et les confréries fondées par Eugène IV et saint Antonin pour marier les filles? Franz FALK, *Die Ehe am Ausgang des M. A., Erläuter. u. Ergänz. z. Janssens Gesch.*, VI, 4, Fribourg-en-B., 1908, p. 52 s.

[1] On rapprochera le problème des confréries de ceux du travail à l'aide de : Armando SAPORI, *Mercatores*, Milan, 1942, qui a tout un chapitre sur le marchand et la religion, consacré notamment aux confréries et à leur œuvre de charité; G. DES MAREZ, *L'organisation du travail à Bruxelles au XV^e^ siècle*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, V, 1904, p. 661-662 étudiant l'artisan et sa vie religieuse dans les confréries.

[2] Aux textes et travaux déjà cités sur les confréries parisiennes, notamment P. PERDRIZET, p. 145, 273, ajouter Léon LALLEMAND, *Hist. de la charité*, III, *Le Moyen Age*, Paris, 1906, p. 334; F.-T. PERRENS, *La démocratie en Fr.*, 2^e^ éd., II, Paris, 1875, p. 153.

[3] L. LALLEMAND, *op. cit.*, p. 335.

[4] J. SALVINI, *op. cit.*, p. 100. Mais pourquoi ces menuisiers ont-ils pour patronne sainte Anne?

[5] *La peinture catal.*, *op. cit.*, p. 34 : le retable que cette confrérie commanda aux Serra n'a d'ailleurs rien à voir avec son travail, puisqu'il est consacré au Saint-Esprit.

[6] *Canterbury Tales*, *Prol.*, 364; D 1955, où l'on voit le choix laissé à chaque fidèle entre plusieurs confréries.

[7] *Supra*, n. 39.

[8] J. SALVINI, *op. cit.*, p. 100.

[9] Henri MÉRIMÉE, *L'art dramatique à Valencia depuis les origines jusqu'au commencement du XVII^e^ siècle*, Toulouse, 1913, p. 13. Ces agents de change de Valence sont 52 en 1453, se réunissent chez les franciscains, représentent l'Annonciation à la Fête-Dieu.

[10] Henri STEIN, *Le palais de justice et la Sainte-Chapelle*, Paris, 1912, p. 17, 1406.

[11] P. PERDRIZET, p. 134.

[12] *Supra*, p. 666, n. 1

Il y a spécialement des confréries d'artistes. La première confrérie de peintres en France fut fondée en 1391; les artistes dès cette date y sont nombreux; c'est que la « commande » est abondante en raison justement de ce que les autres confréries, qui se multiplient, ornent leurs chapelles [13]. Parmi ces confrères il y avait dès lors des femmes [14].

La question des franc maçons a davantage encore intéressé le grand public. Comme il y avait des confréries de peintres, il y en eut de maçons, mais, à mesure que le métier se différenciait, il se produisit aussi parfois des conflits entre différents corps de métier comme à Strasbourg en 1402 entre tailleurs de pierres et maçons [15]. Les diverses corporations voulurent d'autant mieux préciser leurs droits respectifs; un manuscrit anglais de 1390 et 1430 contient un exposé des coutumes des maçons et trace aux maîtres et aux ouvriers, considérés séparément, leurs devoirs : aimer Dieu et l'Église; ne pas se quereller, être discret sur le travail en loge et ses secrets techniques [16].

CONFRÉRIES PAROISSIALES

Les paroisses sont le siège de nombreuses confréries auxquelles elles offrent un local; mais il arrive aussi que la confrérie y joue un rôle plus proprement paroissial : peut-être à Saint-Laurent de Paris s'identifie-t-elle avec la fabrique [17]. Ailleurs on voit une confrérie alsacienne prendre pour tâche principale l'embellissement de l'église [18].

Comme souvent elles animent la prière dans la paroisse, les confréries en sont parfois nées : le mouvement de dévotion qui, depuis le XIII^e^ siècle, n'a cessé de se développer en l'honneur du Saint-Sacrement a contribué à la fondation de nouvelles confréries consacrées spécialement à cette fonction [19].

D'autres fois la confrérie a été fondée pour vénérer une relique insigne, par exemple à la cathédrale de Carcassonne où l'on conserve la main droite de sainte Anne, déposée en 1398 dans un nouveau reliquaire, et dès lors portée en procession générale annuelle [20]. La confrérie a été fondée par un

[13] Louise LEFRANÇOIS-PILLION et J. LAFOND, *L'art du XIV^e^ siècle en France*, Paris, 1954, p. 29, 114; on en retiendra la formule : « la chapelle appelle un vocable et le vocable appelle une image ». Rappelons à cette époque les palinods et les puys : sur celui d'Amiens : R. LAURENTIN, *Digne vesture au prestre souverain*, dans *Rev. du Moyen Age latin*, IV, 1948, p. 253.

[14] La plus célèbre femme-peintre de ce temps n'est pourtant pas membre d'une confrérie, mais d'un ordre religieux; ce fut sainte Catherine de Bologne : A. VAN DEN WYNGAERT, dans *D.H.G.E.*, XI, c. 1505; E. R. LABANDE, *L'Italie de la Renaissance*, Paris, 1954, p. 362.

[15] Pierre DU COLOMBIER, *Les chantiers des cathédrales*, Paris, 1953, mentionne plusieurs confréries pour ces travaux : Troyes, Frères pontifes, Quatre saints couronnés : p. 13, 96, 101. Sur les incidents de Strasbourg, *ibid.*, p. 37.

[16] D. KNOOP et G. P. JONES, *The Mediaeval Mason*, Manchester, 1949, d'après Jean GIMPEL, *Les bâtisseurs de cathédrales, Le temps qui court*, XVI, Paris, p. 129.

[17] Louis BROCHARD, *Hist. de la paroisse... Saint-Laurent à Paris*, Paris, 1923, p. 185.

[18] P. ADAM, *La confrérie de Marie Rait ou Reidbrüderschaft à Sélestat*, dans *Annuaire de la Société des Amis de la bibl. de Sélestat*, V, 1955, p. 83-100.

[19] G. ESPINAS, *Les origines de l'association*, I, Lille, 1942, p. 1031. Une autre dévotion caractéristique de l'époque, de notre point de vue, est celle à l'Immaculée Conception, que propage une confrérie à la Daurade de Toulouse : *D.H.G.E.*, XIII, c. 106.

[20] A. MAHUL, *Cartulaire et arch. des communes de l'ancien diocèse et de l'arrondissement administrat. de Carcassonne*, Paris, 1857 s., V, p. 574.

vicaire général et Simon de Cramaud, administrateur du diocèse, s'y inscrira : la confrérie est donc ici dans la main de l'évêque. Ce fut une tendance générale des évêques à cette époque que d'exercer sur les confréries un droit de contrôle : le concile de Soissons de 1403 exige l'autorisation de l'évêque pour la fondation de toute confrérie [21].

Mais la confrérie peut aussi assurer le catéchisme dans les paroisses, comme à Bologne où est fondée la Compagnia di san Gerolamo [22].

CONFRÉRIES ET HÔPITAUX [23]

De nombreux hôpitaux furent fondés par des confréries et des corporations [24]. Telle de ces confréries — les Sept Œuvres de miséricorde, en 1413 — avait pour but principal les activités charitables selon le septénaire bientôt classique.

Parfois les fondateurs gardaient la responsabilité de l'administration de l'hôpital [25], quand ce ne serait qu'en continuant à lui faire des dons et à assurer ainsi sa bonne marche [26]. Souvent aussi le personnel de l'hôpital était une confrérie. A Paris, l'hôpital Saint-Jacques, qui jouait le rôle de centre d'hébergement pour les pèlerins de Compostelle, avait un personnel d'anciens pèlerins [27]; la confrérie relayait ici le pèlerinage et lui donnait un caractère durable. Un des cas les mieux connus est celui de la Scala de Sienne, organisée sur un large plan et où se dévouèrent tour à tour

[21] J. DUHR, *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXXV, 1939, p. 475. Ce fut ce principe qu'appliqua N. de Cues lors de sa tournée en Allemagne en 1450.

[22] P. DE TÖTHS, *Il beato cardinale Nic. Albergati e i suoi tempi*, s.l.n.d., I, p. 250-256.

[23] Les *Atti del primo congresso europeo di storia ospitaleria, 6-12 juin 1960*, Reggio Emilia, 1962, ont paru trop tard pour pouvoir être utilisés; nous ne pouvons qu'y signaler les p. 155, 185 (Vallée d'Aoste), 265 et 301 (Gênes), 325 (Rimini), 334 (Sardaigne), 350 (Pistoie), 456 et 500 (Modène), 468 (Mont Cenis). Pour l'histoire juridique des hôpitaux, plutôt que Jean IMBERT, *Les hôpitaux en droit canonique*, Paris, 1947, qui n'intéresse pas notre période, on consultera Emilio NASALLI-ROCCA, *Il diritto ospedaliero nei suoi lineamenti storici*, dans *Bibl. d. riv. di st. del diritto ital.*, XX, Milan, 1956, qui montre cette concentration au XV^e^ siècle, notamment à Milan; nous la constaterons aussi à Rome sous Eugène IV : *infra*, p. 1151. Il y a de bonnes monographies pour quelques grandes villes : Cassiano Carpaneto da LANGASCO, *Pammatone, cinque secoli di vita ospedaliera*, Gênes, 1953. Pour Paris, faute d'une étude spéciale, P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 125, 179, 183, 276; P. CHAMPION, *Splendeurs et misères de Paris*, *op. cit.*, p. 258; S. LUCE, *La France*, *op. cit.*, p. 85, a un chapitre sur l'Hôtel-Dieu sous Charles V. — Nous prenons le mot hôpital dans son sens le plus large, la même maison servant à des fins très diverses; il reste que la fin du Moyen Age marque une tendance à la spécialisation : à Saint-Laurent de Paris, il y a, en 1442, une confrérie pour s'occuper des fous : L. BROCHARD, *op. cit.*, p. 185; à Valence, la confrérie N.-D. de la Seu avait fondé un hôpital pour prêtres dans la première moitié du XIV^e^ siècle; au début du XV^e^, la confrérie Sainte-Marie des Innocents y fonde un hôpital et une association charitable : H. MÉRIMÉE, *op. cit.*, p. 8; à Paris il s'en ouvre trois ou quatre pour les enfants pauvres : *Journal d'un bourgeois de Paris*, 1421; c'était d'autant plus indispensable que les routiers kidnappaient les nouveau-nés : *ibid.*, 1440. A l'inverse, il est vrai, il fallut alors procéder à la fusion d'hôpitaux qui végétaient, par exemple à Lérida : Pierre DEFFONTAINES-Marcel DURLIAT, *L'Espagne du Levant*, Paris, 1957, p . 108.

[24] L. LALLEMAND, *op. cit.*, p. 55-56 et les exemples qui viennent d'être cités, à Valence, etc...

[25] *Ibid.*, p. 65-66. A Huy, par exemple, le patrimoine des malades était géré par une « commission des onze hommes », nommée par les onze métiers.

[26] *Ibid.*, p. 82.

[27] P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 183. Le budget de l'hôpital était assuré partiellement par les pèlerins, empêchés de satisfaire à leur vœu, et qui se rachetaient en versant une somme égale à ce que leur aurait coûté leur voyage.

Catherine de Sienne et Bernardin; on y représenta les enfants trouvés que recevait l'hôpital, montant au ciel par l'échelle qui servait d'emblème [28].

Plus souvent peut-être encore les hôpitaux étaient desservis par des « donnés »: c'est une des rares manifestations à cette époque de cette institution traditionnelle de l'Église. Le petit hôpital d'Écouché, ouvert pour les « pauvres Jhesus-Christ nostre seigneur », est mené en 1449 par un ménage de donnés auxquels il est fait une rente en viager [29]. Un cas bien connu [30] est celui d'Avignon : l'hôpital Saint-Bénézet, qui, en raison de sa situation sur le Rhône, sert d'asile de nuit, reçoit en 1390 une donnée, Mirable Guiberte, veuve d'un chirurgien, qui conserve son commerce, mais vient assurer le service des repas; l'hôpital du Pont est pareillement administré par des frères et sœurs donnés; l'hôpital des orphelins a été fondé par un clerc d'Aurillac, qui s'y retire pour s'y consacrer; les Repenties ont avec elles des sœurs données, dont une veuve, à laquelle a été consenti un véritable contrat en viager [31].

Mais c'est encore une confrérie que forment les malades, car le but de l'hôpital pour malades n'est pas d'abord de les soigner, mais de les sanctifier. Ils ont des obligations religieuses qui dépassent celles du commun; les chartes de fondation et les privilèges pontificaux à l'occasion leur accordent comme aux autres confréries jouissance d'une chapelle, d'un cimetière, indulgences de toutes sortes, etc... [32]. Le cas le plus significatif est peut-être

[28] On peut voir encore à la Scala les installations du XV[e] siècle. Les *Statuti* de la confrérie ont été retouchés en 1379 : *Statuti sen., scritti in volgare ne' sec. XIII e XIV*, éd. Luciano BIANCHI, III, *St. dello spedale di S., Collez. di opere ined. o rare, Real Commiss. pe, testi di lingua... Emilia*, Bologne, 1877. Les additions de 1379 furent faites en suite de critiques contre les administrateurs de l'hôpital. On trouvera dans le même ouvrage des notices sur les « recteurs » successifs : p. 98 s. — A l'hôpital se voit le triptyque de Domenico di Bartolo (1430) dont la partie religieuse ne comporte aucune iconographie spécifiée, mais qui contient des éléments d'information sur la vie d'un hôpital : soins aux accidentés, costumes du personnel; il y a surtout des fresques renseignant par exemple sur les conditions de vie des enfants trouvés : liste dans Aldo LUSINI, *Sienne, guide artistique illustré*, Sienne, 1955, p. 73; c'est l'une de ces fresques, de Vecchietta, qui représente les enfants trouvés à l'escalade du ciel. — Le problème des ressources, sinon de l'hôpital lui-même, du moins des pauvres à Sienne, s'est éclairé : L. BERTONI, *Il procuratore dei poveri a Siena*, dans *Riv. di st. d. Chiesa in It.*, XV, 1961, p. 317. — Autres exemples de confréries tenant un hôpital : Rome : confrérie Sainte-Marie-Madeleine, alias Frate Acuto, près du Panthéon; — Parme, Plaisance, etc.

[29] A. DE CAIX, *Hist. du bourg d'Écouché (Orne)*, dans *Mém. Soc. antiq. Norm.*, XXIV, 1859, p. 599. — Cas analogue à Montpellier, où l'hôpital Saint-Éloi est confié à une confrérie, composée notamment d'anciens époux vivant comme frère et sœur, voués aux soins des malades, mais refusant la clôture et l'habit : Dr Louis DULIEU, *Essai hist. sur l'hôpital Saint-Éloi de Montpellier, 1183-1950*, Montpellier, 1953.

[30] Grâce à Pierre PANSIER, *Les hôpitaux d'Avignon au Moyen Age*, Avignon, 1907, notamment p. 11-12, 18, 23. La confrérie des marchands florentins d'Avignon y avait de son côté deux hôpitaux, dont un pour pèlerins et vieillards : *ibid.*, p. 21-22.

[31] ID., *L'œuvre des repenties à Avignon du XIII[e] au XVIII[e] siècle*, dans *Rech. hist. et docum. sur Avignon*, V, Paris, 1910, p. 31-32. Texte de son admission : *ibid., pièces j*, XII, p. 201.

[32] Un texte cité par P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 125 est à cet égard très significatif : à l'hospice Saint-Anastase, on soigne « tous malades entachiés de la maladie dont on requiert lesdis sains... durant le temps qu'ils y font leur neufveine» : ainsi le but premier de l'institution est de permettre aux hydropiques de prier saint Anastase; L. LALLEMAND, *op. cit.*, p. 94-99. Comme pour d'autres cas déjà rencontrés, il arrive que l'hôpital soit desservi par un collège de prêtres.

celui des Repenties d'Avignon, une maison de refuge dont on sortait pour se marier, et que Grégoire XI réorganisa. Les « sœurs » comme le pape veut qu'on les appelle, ne sont pourtant pas des religieuses appartenant à un « ordre », mais constituent en somme une confrérie stable et cloîtrée [33]. Or le souci de donner aux membres de cette confrérie une éducation en profondeur est manifeste dans cette maison où existe l'office de *cabiscola* et où l'Écriture sainte est en honneur.

Les « jeunes femmes de l'eage de vingt-cinq ans qui en leur jeunesse auront esté lubriques et qui, par leur beaulté et formosité, pourroient encore estre par fragilité mondaine inclinées à volupté mondaine, enfin revenues *ad cor* et s'étant converties à Dieu et s'étant recluses en cette maison... celles qui sont capables d'apprendre vaqueront à la lecture de la sainte écriture le matin après la messe jusqu'à tierce et de none jusqu'à vêpres; les sœurs donates et celles qui ignorent les lettres diront *Pater* et *Ave;* celles qui ne sont pas encore parfaitement instruites pour dire l'office, diront l'office de la sainte Vierge et celui des morts.

§ 3. — Confréries d'édification.

D'autres confréries avaient pour premier but l'édification de leurs membres, soit que l'insistance fût mise sur la pénitence, soit qu'elle le fût sur la prière en commun.

1° LES « DISCIPLINATI » [1]

Le mouvement des *disciplinati* avait laissé comme un goût qu'on ne saurait dire toujours morbide, de la flagellation entendue non seulement comme une ascèse personnelle, mais comme un exercice de pénitence publique, pratiqué dans l'intérêt spirituel de toute l'Église et, à l'occasion, offert en spectacle, comme un tableau vivant rappelant les souffrances du Christ durant sa Passion.

[33] P. PANSIER, *loc. cit.* J'avais étudié cette communauté en supposant qu'il s'agissait de religieuses : *Provence hist.*, VII, 1957, p. 337; je crois plutôt aujourd'hui qu'il faut parler de confrérie; en effet : 1° la bulle de 1374 (P. PANSIER, *Pièces*, XI, p. 198) spécifie : *quarumdam mulierum nullum ordinem professarum;* 2° les statuts de 1376 parlent d'obéissance et de chasteté, mais non de pauvreté. La formule de réception « Je te reçois pour chamberière et sour» utilise un vocabulaire qui n'a rien de monastique; le mot chamberière est employé par Gerson pour s'adresser à ses sœurs « charnelles»; — 3° je ne vois nulle part le mot de monastère; le mot « religieuse » est utilisé seulement dans la traduction du XV[e] siècle; — 4° les sœurs boivent du vin : *Statuts en trad. provenç.* du XV[e] siècle; — 5° le costume est « en la manière d'honnestes femmes veuves»; — 6° les veuves venues du dehors peuvent franchir la clôture.

En tout état de cause on notera que sont prévues des *sorores donate : Statuts* de 1376, 5.

[1] La question des *disciplinati* a été complètement renouvelée par le congrès de Pérouse de 1960 : *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio*, Pérouse, 1962. Même lorsque ces études ne touchent pas à la fin du Moyen Age elles éclairent les problèmes. Elles seront citées avec le renvoi *Convegno,*. Si l'ouvrage de Friedrich-Wilhelm WENTZLAFF-EGGEBERT, *Deutsche Mystik zw. M. A. u. Neuzeit, Einheit u. Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin, 1944, p. 71-83, porte surtout sur les flagellants de 1349, il est pourtant intéressant pour définir l'originalité spirituelle de ce mouvement et le comparer à la mystique de cette époque.

Ces confréries ne doivent pas être confondues avec les tiers-ordres franciscains [2], si nombreux pourtant dans l'Italie du XIVe siècle. Chez les tertiaires il s'agit de vivre comme les « pénitents publics » des premiers siècles de l'Église, et la flagellation n'est pas spécialement prévue, tandis que les *disciplinati*, qui tiennent d'elle leur nom [3] en font leur activité principale. Les tertiaires ont un vêtement spécial et de fait ils sont un *ordo* — *tertius ordo* — dans le sens canonique le plus fort du terme; les « battus » restent des hommes comme les autres, mêlés à la vie paroissiale ou civique, sans aucun insigne ni privilège distinctif; c'est seulement pour leurs exercices qu'ils revêtent une robe fendue par derrière, que nous montrent les miniatures du temps. La couleur habituellement blanche de cette robe s'explique par une réminiscence du baptême, comme si la pénitence procurait une nouvelle innocence [4]. Mais surtout les *disciplinati* dépendent de l'évêque, au lieu de relever d'un supérieur religieux.

Tandis que la flagellation monastique se pratiquait de façon discrète, la discipline que l'on s'inflige dans les confréries a souvent quelque chose d'ostentatoire, sinon d'exhibitionniste, qui a parfois inquiété [5], mais qui est dans l'esprit du temps. Non seulement parce que la fin du Moyen Age est le siècle du pathétique, où l'on insiste plus que jamais sur la Passion du Christ, qu'elle est aussi un temps de *Wirklichkeit* [6], où l'on s'attache au détail réel plus qu'au symbole, où l'on veut expérimenter et non seulement méditer cette Passion, mais aussi parce que c'est le temps par excellence du théâtre populaire qui donne le goût de l'expression, fût-elle violente ou triviale : à bien des égards la séance de flagellation est une *sacra rappresentazione*, et qui doit édifier plus encore que l'autre, car elle est au total plus exacte.

Parfois les flagellants se livraient à des processions en chantant; elles avaient une sauvage grandeur; le sire d'Anglure en 1396 a vu à Vérone :

six cents personnes deux à deux, qui se aloient, batant d'escorgées de chaynes de fer parmi la dicte cité en faisant la procession avecques les croix et les presbtres revêtus et portant le corps de nostre seigneur, les visages

On prendra garde que les dénominations des confréries sont parfois fallacieuses : la *Confraternità del santissimo corpo di Cristo* de Valdagno est en réalité une confrérie de *battuti*, qui, il est vrai, tiennent aussi un hôpital : G. MANTESE, *Riv. di st. d. Ch. in It.*, XV, 1961, p. 109.

[2] G. MEERSSEMAN, *Disciplinati e penitenti nel duecento (Convegno*, p. 43 s.*)*.

[3] On dit aussi *battuti*, *flagellanti*, *frustati*.

[4] A. PRANDI, *Intorno all' iconografia dei disciplinati (Convegno*, p. 503*)* a notamment signalé une miniature représentant Moïse armé de la verge — comme le flagellant de son escorgée — pour diviser la Mer rouge, symbole du baptême. A l'exposition organisée à Pérouse à l'occasion du *Convegno*, plusieurs miniatures permettaient d'imaginer ces costumes. — Les *bianchi* à leur tour se nommeront de cette couleur blanche.

[5] É. DELARUELLE, *Les grandes processions de pénitents de 1349 et 1399 (Convegno*, p. 109*)*. Sur les flagellants qui accompagnaient Vincent Ferrier, *supra*, p. 638.

[6] La *Wirklichkeit* semble en effet être une des caractéristiques de la mentalité de la fin du Moyen Age : Walter GOETZ, *Die Entwicklung des Wirklichkeitsinnes v. XII. z. XIV. Jt.*, *Arch. f. Kulturgesch.*, XXVII, repris dans *Italien im M. A.*, II, Leipzig, 1942, p. 3-61.

couverts avec pertuis aux yeux et chantoient, en eulx batans, tous ensemble, un chant pareil [7]...

Habituellement pourtant leurs exercices étaient plus discrets et se faisaient dans un local spécial, ce qui évitait des abus de toute sorte, facilitait l'observation de la règle et l'exercice par le prieur de son autorité [8].

Ces confréries, nées depuis plus d'un siècle lorsque commence notre histoire, sont alors encore vivantes et de nouvelles continuent à se fonder: on en connaît pour notre époque à Bergame, en Piémont, à Todi, à Parme et Plaisance, en Sicile [9]. Celle de Rome fut particulièrement célèbre: à Sainte-Marie-Majeure, au début du XVe siècle, elle prit le nom de confrérie du Gonfalon et se mit à pratiquer la flagellation : *tutta Roma fa la detta penitenzia* [10]. Cet enthousiasme communicatif poussa même des rameaux vers la France; mais d'une façon générale ce pays resta réfractaire [11]; par contre Barcelone a connu des flagellants, associant cette pénitence à la dévotion au Nom de Jésus [12].

A titre d'exemple, on prendra parmi les nombreuses compagnies de *disciplinati* que Sienne possèdait au XIVe siècle, celle de San Domenico dont les statuts précisent [13] : on n'est admis qu'à vingt ans, à condition d'exercer un métier licite et si l'on n'appartient à aucune autre compagnie; — le prêtre fait une enquête sur les candidats, qui doivent pardonner les offenses reçues et restituer s'ils ont fait quelque tort; — les membres sont tous des artisans, qui cessent de faire partie de la compagnie le jour où ils quittent leur métier; — ils s'engagent à deux confessions par mois, quatre communions par an, outre la communion pascale, à l'assistance à la messe quotidienne et la visite au Saint-Sacrement, à la pratique de la charité mutuelle, à ne pas aller à la taverne, etc...; — la compagnie est gouvernée par un « correcteur » qui est un prêtre, un prieur qui est un laïc et qui, pour l'administration du temporel, est assisté de deux camerlingues, des officiers divers, deux conseils élus. Elle n'a aucun caractère politique, se contentant de s'engager à maintenir le *buono stato*.

[7] *Voyage de Jherusalem*, dans A. PAUPHILET, *Jeux et sagesse du Moyen Age*, Paris, 1951, p. 443.

[8] On a conservé plusieurs règles de *disciplinati*, par exemple celle de Burgio à la fin du XIVe siècle ou au début du XVe : F. BRANCIFORTI, *Regole, costituzioni, confessionali e rituali*, dans *Collez. di testi siciliani d. sec. XIV e XV*, III, Palerme, 1953.

[9] Communications de G. TAMMI, C. MESINI, M. PERICOLI, C. NASELLI *(Convegno)*.

[10] L. KERN, *Notes sur la fondation de la confrérie des recommandés à la Vierge et ses rapports avec les flagellants (Convegno*, p. 253*)*.

[11] H. DHUMEZ, *Les « battus » de la « casette » à Cannes. Documents, textes, mémoires pour servir à l'hist. de Cannes et de sa région*, Cannes, 1952. Cette confrérie semble remonter au début du XVe siècle; c'est l'époque du passage en cette région de saint Vincent Ferrier. Elle a des rassemblances avec les Pénitents blancs du diocèse de Grasse. Sur l'hostilité au style de pénitence des flagellants, cf. les observations de Gerson dans É. DELARUELLE *(Convegno)*.

[12] *Supra*, p. 949-650 pour Matthieu d'Agrigente et É. LONGPRÉ, *Arch. franc. hist.*, XXX, 1937, p. 191.

[13] G. PRUNAJ, *op. cit.*, p. 8 s.

2° LES « LAUDESI » [14] D'autres confréries ont choisi pour se sanctifier les réunions privées et intimes dans un oratoire où l'on chante en chœur des *laudi*. La *lauda* est devenue comme la poésie nationale de l'Italie, en sorte que le répertoire des *laudi* est comme un miroir de l'âme italienne au *Quattrocento*. Il suffit de lire ces poèmes pour voir quel était le niveau doctrinal, moral et spirituel des membres de ces confréries.

Caractère des « laudi ». — On est d'abord frappé du caractère populaire de cette littérature : ce ne sont pas des sentiments raffinés, étudiés; il arrive même parfois que l'idéal proposé semble peu sublime, par exemple quand Marie, loin de s'élever à la hauteur des résolutions de son fils, le supplie de renoncer à la Passion. La simplicité, l'ingénuité y sont le produit d'une foi sincère, aidée par un certain manque d'imagination et d'expérience de la vie, comme en un peuple encore enfant. La sensibilité y est vibrante, presque morbide, le poète ne cessant de renchérir devant son public en tout ce qui peut provoquer l'émotion, sans reculer devant l'étalage des sentiments les plus secrets, soulignant les effets, en contraste avec, par exemple, à la même époque, une sculpture pleine de pudeur et de discrétion. Une gracieuseté un peu molle flatte aussi le goût d'un public qui aime tout ce qui est *dolce, soave, grazioso, pio*, et s'attendrit devant le *bambino, Jesulino* [15].

On a parlé, pour ce développement populaire de la *lauda* en Italie à partir du XIII[e] siècle, de *Sturm und Drang :* mouvement sans programme doctrinal, moral ou poétique, né d'une explosion de ferveur, entretenu ensuite par des animateurs sortis eux-mêmes du peuple et restés peuple, qu'il s'agisse des « recteurs » des diverses confréries ou des Frères mendiants. Par là on est très loin des autres manifestations littéraires de l'époque. Très loin de l'œuvre des humanistes, qui est au contraire constamment réfléchie et qui s'impose

[14] BIBLIOGRAPHIE. — SOURCES. — Natalino SAPEGNO, *Poeti minori del trecento, La letteratura ital., Studi e testi*, X, Milan, 1952, p. 1013-1134, donnant toutes indications sur les édit. des poètes choisis.

TRAVAUX. — I. BALDELLI, M. APPOLLONIO, A. M. TERRUGUIA, etc... *(Convegno)* plutôt pour les problèmes généraux que pour la littérature de notre époque. — Nous n'avons pas à traiter ici le problème difficile de l'origine de la *lauda;* il faut seulement rappeler ce qu'elle doit dans son inspiration première à François d'Assise : É. DELARUELLE, *L'influence de saint François d'Assise sur la piété populaire, X° Congresso intern. di scienze st.*, Rome, 1955, *Relazioni*, III, p. 459-461; ce qui y est dit est encore valable pour le XV[e] siècle.

On ajoutera les travaux plus généraux de Giuseppe FERRERO, *Poesie popolari religiose del sec. XIV*, Bologne, 1877; ALESSANDRO D'ANCONA, *La poesia popolare ital.*, 2e éd., Livourne, 1906, précieux notamment pour définir les genres; les *laudi* des flagellants y sont indiquées p. 14; indications brèves, mais utiles dans Natalino SAPEGNO, *Il trecento*, p. 561-563 et Vittorio ROSSI, *Il quattrocento*, p. 286-290, tous deux dans *Storia letter. d'Italia*, Milan.

Beaucoup de *laudi* sont anonymes et l'ont en somme toujours été, dans la mesure où elles expriment des sentiments collectifs; mais il reste à noter que les apôtres les plus actifs de l'époque se sont faits auteurs de *laudi* pour exercer par là une influence : Giovanni Dominici, Caffarini, saint Antonin.

Quant à la musique de ces poèmes, elle fut souvent empruntée à des airs profanes pour faciliter la mémoire et arracher au monde des rythmes et des mélodies capables d'édifier. Le résultat fut que les Byzantins, venus à Florence en 1438, se scandalisèrent parfois de ce genre ambigu, et d'autant plus que le thème de ces *laudi* était lui-même souvent emprunté à la poésie courtoise. Cette musique semble avoir été remarquable notamment par son rythme, qui devait aider à la marche des *bianchi* ou à la vigueur des flagellations.

[15] Un seul exemple : *mettendoli la puppa nella sua bocchina puppava lo bambino.*

les règles strictes des *artes dicendi* nouveaux. Très loin aussi des mystères, du moins de ceux de l'époque de Marcadé et de Gréban, dont nous avons vu qu'ils comportent une intention, se soumettent à un programme doctrinal, se font un devoir d'épuiser une matière, s'inspirant d'un génie plus didactique.

Peut-être les *laudi* les plus caractéristiques sont-elles celles qui sont restées anonymes et sont contenues aujourd'hui encore dans les recueils appelés *laudarii*, nombreux à Pérouse, capitale de ce « genre littéraire » [16]. Ces manuscrits de Pérouse révèlent la vie quotidienne des fraternités : ils sont tous de format maniable; un d'entre eux vient du couvent franciscain Sant'Angelo d'Ocre et, à côté des *laudi*, conserve un sermon demi dramatisé [17] et quelques notions de grammaire; un autre est intitulé *laudario pro defunctis* et fut rédigé par plusieurs mains, en sorte qu'il évoque la patience obscure des confrères travaillant à l'œuvre commune; un dernier ajoute aux *laudi* une matricule portant sur les dates 1395-1398 et un nécrologe.

Ainsi l'Église qui voyait se constituer une littérature profane, étrangère à son génie religieux, celle des *giullari*, celle des *lamenti* politiques, celle des chansons de mai, a su instinctivement baptiser la ballade devenue la *lauda* [18]. Elle évitait ainsi à un peuple, resté à certains égards ou redevenu païen, d'opposer en son esprit les sévérités de la religion et les charmes de la vie libre. Cette assimilation, commencée grâce à François d'Assise, s'est poursuivie jusqu'à la fin du Moyen Age grâce aux confréries qui, sorties du peuple, en connaissaient les besoins. A la même époque où en Bohême se constituaient des sectes, finalement presque étrangères à la tradition chrétienne après être parties de la Bible, l'Italie restait dans la foi et découvrait l'évangile par la *lauda*.

Enseignement religieux des « laudi ». — L'Évangile est en effet la source principale d'inspiration de la *lauda*, où les saints tiennent au total peu de place. Le Christ y est connu non à travers la liturgie, mais comme directement, grâce à quelques textes élémentaires, fournis par la prédication ou par la « Bible de pierre » des cathédrales. De cet Évangile sont laissés de côté des épisodes entiers, et sont ressassées deux ou trois scènes, surtout la Nativité de Jésus et sa montée au calvaire. Ce sont les moments où sa vie

[16] La *Mostra* du Convegno a permis de voir plusieurs de ces manuscrits de près; j'ai noté les n[os] 35, 37, 39, 41.

[17] On donnait en effet, au moins dans les Abruzzes, des sermons en lesquels le prédicateur se donnait à lui-même la réplique, voire se bornait à commenter des tableaux plus ou moins mimés, ou n'était qu'un acteur parmi d'autres, un peu d'ailleurs comme le prédicateur des mystères français : cf. V. ROSSI, *op. cit.*, p. 292-293 et *supra*, p. 649 sur Matthieu d'Agrigente.

[18] On se fera une idée de ces *lamenti* par Antonio MEDIN et Lud. FRATI, *Lamenti storici dei sec. XIV, XV, XVI*, tome IV, Vérone, 1894. On pourra aussi consulter, outre les histoires générales de N. SAPEGNO et V. ROSSI, Philippe MONNIER, *Le quattrocento*, II, Paris, 1924, p. 142 s. sur la poésie populaire et sa place dans la vie quotidienne. Sur cette assomption de la poésie populaire par l'Église avec la *lauda*, I. BALDELLI, *op. cit.;* cf. Vincenzo de BARTHOLOMAEIS, *Le origini della poesia drammatica italiana*, dans *R. deputaz. Abruzz. di st. patr.*, Bologne, 1924, dont tout le premier chapitre étudie l'affrontement de la poésie profane et du sentiment religieux.

se confond avec celle de Marie, dont les sentiments sont indéfiniment repris et interprétés pendant qu'elle dialogue avec le Christ [19]. Ce Christ est le fils de l'homme plus que le Fils de Dieu, un homme avec lequel des relations personnelles sont possibles; et même une familiarité qui est celle de l'amour : il est appelé plus volontiers Jésus, comme Marie cesse d'être la *Theotokos* pour devenir une femme du peuple, et en parler le langage :

Je suis Marie avec le cœur triste
laquelle avait pour fils le Christ;
lui mon espoir et mon grand trésor
fut crucifié pour les pécheurs.

O mon fils, toi noble personnage
donne conseil à la pauvrette.

O tête belle et délicate
comme je te vois inclinée,
tes cheveux collés par le sang;
jusqu'à la barbe il ruisselle.

O bouche belle et délicate
comme je te vois assoiffée;
o mains belles et délicates
comme je vous vois tourmentées [20].

Mais à côté des *laudi* de caractère « historique » il en est qui sont simplement des élévations spirituelles ou de brèves méditations : l'âme y est directement interpellée : « Su, su, che stiamo a fare », « Alma che scorgi tu » ou bien est adoré Dieu « altissima luce » [21]. D'autres fois l'âme éclate de joie : « Or si rallegri », à la pensée de la Rédemption et de l'Eucharistie. Telle cette *lauda* de Belcari [22] :

Ainsi, ivre de Jésus, mon époux,
toujours je l'aimais de façon très ardente
et c'est pourquoi il ne m'a pas caché
son visage si beau et lumineux.
Et lui-même m'apparaissait et doucement
il parlait avec moi de telle manière
que je ne saurais le raconter, sinon que, de jubilation,
je sentais mon âme de son plein gré à lui.

[19] Nous avons déjà rencontré, dans les mystères des autres nations, ce genre du *planctus Mariae : supra*, p. 625 s. Il en existe pour l'Italie un recueil récent : G. CREMASCHI, *Planctus Mariae, N. testi inediti*, *Aevum*, XXIX, 1955, p. 393-468 (ils ne sont pas tous de notre époque). — Le sens du tragique de la vie, qui éclate dans ces *planctus*, en a fait souvent de véritables *artes moriendi :* une *lauda* des *disciplinati* de Gubbio invite à penser à la mort : N. SAPEGNO, *La letterat.*, p. 1022.

[20] *Ibid.*, p. 1030.

[21] Nos exemples sont tirés de N. SAPEGNO, *op. cit.*, *passim.*

[22] Citée par V. ROSSI, *op. cit.*, p. 290. Sur Belcari, abondante bibliographie dans M.-Th. DISDIER, dans *D.H.G.E.*, VII, c. 504. — On peut signaler aussi Jacopo da Montepulciano, auteur d'une *lauda della resurrezione del Christo et com' apparue alla sua madre* ou encore *Or si rallegri*, consacrée à la Rédemption et l'Eucharistie; on voit qu'en ces œuvres la joie l'emporte sur le pathétique : A. TENNERONI, *Giorn. stor. d. letter. ital.*, XI, 1888, p. 190-197. Quoi qu'il en soit de toutes ces *laudi* d'une inspiration populaire étrangère à la poésie

La « sacra rappresentazione » [23]. — Que la *sacra rappresentazione* soit issue, par une évolution vers le complexe, de la *lauda* peu à peu dramatisée, ou qu'elle soit née en même temps qu'elle, en dépendance par exemple du théâtre liturgique toujours vivant en Italie, il est certain qu'elle a déjà, en 1378, toute une tradition derrière elle [24] et qu'elle est répandue dans toute la péninsule.

Arrivé à maturité, ce théâtre est représenté notamment par le manuscrit de 1405 qui contient 34 *rappresentazioni* d'Orvieto [25], et par des œuvres florentines de 1425 et 1430, en lesquelles des lettrés systématisent les éléments empruntés à l'Italie centrale; la mise en scène, confiée à l'occasion à Brunelleschi, permet d'utiliser toutes les ressources de la technique moderne et de la machinerie, par exemple lorsque la scène de l'Annonciation commencée au ciel se poursuit par la descente sur terre de Gabriel [26].

Mais toujours ces œuvres — et même à Florence — restent d'inspiration religieuse, non seulement par le sujet qui jamais ne s'égare dans le profane, mais encore par une volonté constante d'édification — un père emmena son fils au spectacle pour le convertir —, par le souci de diffuser la doctrine

savante, on notera que ce Jacopo a écrit aussi une *lauda tracta dell'uficio della croce... all'ore canoniche*, qui témoigne du souci d'accorder la prière des laïcs à celle des clercs; cf. *infra*, p. 701 sur les Livres d'heures.

[23] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — N. SAPEGNO, *Poeti minori del trecento*, dans *La letteratura ital., Storia e testi*, X, p. 1033-1078, a publié quelques *laude drammatiche*; Vinc. DE BARTHOLOMAEIS et Luigi RIVERA, *Il teatro abruzzese del M. Evo*, dans *R. Deput. Abruzz di st. patr.*, Bologne, 1924, ont édité 44 pièces : drames liturgiques, « dits », *lamenti, rappresentazioni*, etc..., dont les manuscrits sont presque tous du XV^e^ siècle.

II. TRAVAUX. — ALESSANDRO D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, 2^e^ éd., Turin, 2 vol.; c.-r. de Gaston PARIS, *Journal d. savants*, novembre 1892 et Marius SEPET dans *Origines catholiques du théâtre moderne*, Paris, 1901, p. 360-371; Vincenzo DE BARTHOLOMAEIS, *Le origini della poesia drammatica italiana*, dans *R. Deput. Abruzz. di st. patr.*, Bologne, 1924; Paolo TOSCH., *Le origini del teatro italiano*, Turin, 1956 — mises au point brèves, mais récentes dans N. SAPEGNO, *Il trecento*, p. 556-563, avec d'importantes notes bibliographiques; V. ROSSI, *Il quattrocento*, p. 290-307.

[24] La première thèse a été soutenue par ALESSANDRO D'ANCONA; sur la deuxième N. SAPEGNO, p. 556 s. — La *lauda* se prêtait fort bien à cette dramatisation : les manuscrits contiennent des rubriques ou didascalies, qui indiquent les gestes à faire, mentionnent l'accompagnement musical, règlent en même temps les *battiture*. — Depuis les études d' A. D'ANCONA et V. DE BARTHOLOMAEIS, les travaux de Karl YOUNG, *The drama of the mediev. church*, Oxford, 1933, ont révélé la persistance du théâtre proprement liturgique : il signale par exemple — t. I, p. 221, — les tropes dramatiques de la messe de Pâques à Sainte-Julie de Brescia, en 1438; un *planctus* de Cividale de Frioul, qui fait dialoguer Madeleine, Maria major, Maria Jacobi, Jean, et prévoit leur gesticulation; p. 99 sur le jeu des mages de Padoue, etc... Cf. V. DE BARTHOLOMAEIS, p. 102-165 sur la liturgie romaine et le drame liturgique en Italie. Cf. aussi G. VECCHI, *Uffici drammatici padovani, Testi drammatici mediev.*, A, sér. lat. 2, *Bibl. dell' Arch. romanicum*, Florence, s. 1, vol. 41, 1954 : une addition du XV^e^ siècle à des processionnaux du XIV^e^ montre que ces textes étaient restés vivants.

[25] Andrea LAZZARINI, *Il miracolo di Bolsena, testimonianze e documenti dei sec. XIII e XIV. Temi e testi*, I, Rome, 1952, p. 33. — On rapprochera de cette collection d'Orvieto la collection de Sienne, qui, si elle est antérieure à notre époque, était peut-être encore en usage chez les *disciplinati* de Sienne : G. RONDONI, *Laudi drammatiche dei disciplinati di Siena*, dans *Giorn. stor. d. lett. ital.*, II, 1883, p. 298.

[26] Nous n'avons pas ici à prendre parti dans la question de savoir en quoi consista l'originalité de Florence : A. D'ANCONA pense que la *sacra rappresentazione* est née de la fusion à Florence, vers 1450, de la *devozione* des *disciplinati* et de la mise en scène qui

authentique — il apparaît vers 1427 une compagnie Saint-Jean qui se dit « de la doctrine » —; enfin par le contenu moral de ces pièces qui donnent au total une idée assez juste du christianisme : la foi triomphe de l'incrédulité; l'homme doit se soumettre aux commandements de Dieu; les bons seront persécutés, mais finalement triomphants; les scènes capitales de l'Évangile sont représentées ou rappelées; les personnages principaux de l'histoire sainte sont les héros habituels [27].

Contenu religieux. — Parmi les 44 pièces, toutes connues par des manuscrits du XV[e] siècle, que De Bartholomaeis a signalées dans les Abruzzes [28] et éditées, on compte 6 *Lamenti* de Marie, 7 passions, 4 apparitions du Christ ressuscité, 3 annonciations, 5 histoires de saints (dont 2 de saints dominicains), 2 épisodes d'Évangile, 1 Pentecôte, 1 mariage de Marie, 1 épisode d'Ancien Testament. Cette absence presque complète de l'inspiration vétéro-testamentaire est une des caractéristiques les plus frappantes de ce répertoire, quand on le compare aux mystères français [29].

Un seul exemple — tiré du répertoire du vendredi saint — permettra de sentir ce que pouvaient avoir de proprement dramatique et, en même temps, de profondément populaire, ces représentations [30] :

Levez les yeux et regardez
le Christ mort aujourd'hui pour nous,
les mains et les pieds cloués à la croix.
Pleurons et faisons une lamentation
et racontons son tourment.

MARIE AUX SŒURS :

O mes sœurs,
ordonnez-moi un manteau noir
puisque je suis aussi abandonnée
et de mon fils devenue veuve.

LES SŒURS A MARIE :

Aujourd'hui jour de veuvage
plein de peine et de douleur;
morte est notre espérance,
le Christ notre sauveur.
Que chacun fasse une nouvelle plainte,
et à Marie donnez ce manteau.

accompagnait la fête du patron de la ville, saint Jean-Baptiste. Ce développement aurait été rendu possible par l'appel à des poètes comme Belcari et des artistes comme Brunelleschi. On trouvera cette thèse résumée dans Philippe MONNIER, *op. cit.*, II, p. 203 s.

[27] On y ajoutera bien entendu les saints locaux qui sont souvent les héros du drame : saint Jean Gualbert à Florence, saint Thomas d'Aquin dans certains groupes sous influence dominicaine : A. LAZZARINI, *ibid.*

[28] L. RIVERA, *Il teatro*, *op. cit.*

[29] Par contre le répertoire florentin était sensiblement différent : V. ROSSI, *op. cit.*, p. 295.

[30] N. SAPEGNO, *Poeti minori*, p. 1033.

MARIE MÈRE DU SEIGNEUR

Oh! quel est l'homme assez cruel
pour ne pas te pleurer, ô mon fils,
en te voyant dressé sur la croix et nu,
tout découvert, o triste de moi.
J'ai cru mourir, je ne le cache pas,
lorsque je l'ai recouvert de mon voile.

UN DÉVOT :

Toujours pleurer et se lamenter
nous le devons au Christ sauveur
et jamais ne prendre de repos
jusqu'à ce que nous le sentions en notre cœur
aussi brisé et ensanglanté
qu'il fut flagellé pour nous.

TOUS :

Quel est le cœur qui ne ferait complainte...

Les dialogues se poursuivent, où interviennent tour à tour Marie Jacobi, Madeleine, Jean, oratorio plus qu'opéra; et qui de fait donnera naissance à l'oratorio, tel que le réalisera Philippe Néri.

La musique de ces pièces nous est un peu connue. Un manuscrit daté de 1405 nous apprend en effet qu'à cette date ont été copiées 34 *rappresentazioni* d'Orvieto [31], qui se répartissent en trois groupes : cinq, les plus anciennes, forment un cycle de la passion et doivent être chantées « al modo passionale »; elles ont la forme littéraire de la sestine; — une vingtaine ont un sujet christologique, marial ou expriment des dévotions diverses; elles doivent être chantées « al modo paschale » et ont la forme littéraire de la ballade; — une dizaine enfin ont la forme mixte de la ballade et de la sextine.

3° LES TIERS ORDRES Comme telles ces confréries ne devaient rien spécialement aux ordres mendiants; ce fut un des signes de la vitalité de ces ordres à la fin du Moyen Age — et même après la grande peste de 1350 —, que leur emprise progressive. Dans certains cas il arriva que les Mendiants se partagèrent pour ainsi dire les confréries existantes dans une ville, Pérouse par exemple [32].

Il est parfois très difficile de faire la distinction entre confréries et tiers-ordres. Sans doute y a-t-il entre ces deux institutions des différences de caractère canonique et d'autres qui manifestent des préoccupations divergentes. Mais souvent des confréries devinrent tiers-ordres à mesure

[31] A. LAZZARINI, *op. cit.*, p. 33.

[32] A Sienne il y eut jusqu'à une dizaine de confréries de flagellants : celle de Santa-Crocu relevait des Franciscains, Saint-Dominique des Prêcheurs, Saint-Nicolas des Carmes, Saint-André des Umiliati : G. PRUNAJ, *I capitoli della compagnia di s. Domenico in Campo regio*, dans *Bull. sen. di st. patr.*, n. s., XI, 1940, p. 2. Ces statuts remontent au milieu de XIV[e] siècle, mais sont restés sans doute en usage : la confrérie est encore mentionnée en 1388.

que l'influence des Mendiants s'y faisait davantage sentir; souvent aussi les documents nous manquent pour juger exactement de l'organisation et de l'orientation d'un groupe [33].

Tiers ordre franciscain. — Il faut ici distinguer Franciscains et Dominicains. Les premiers conçurent de très bonne heure le tiers ordre comme assurant à des laïcs désireux de plus de perfection le genre de vie des deux premiers ordres et les privilèges spirituels correspondants [34]. Si ces tiers-ordres s'adaptèrent aux besoins nouveaux de l'Église de leur temps, en assumant des tâches qui n'étaient pas initialement prévues, comme le service de certains hôpitaux, ils restaient pourtant essentiellement occupés de la formation religieuse de leurs membres dans le sens de la spiritualité franciscaine.

Ces tertiaires franciscains eurent pourtant certaines difficultés au XIVe siècle, dues parfois aux revendications excessives de frères qui réclamaient les immunités ecclésiastiques, ou aux fraudes auxquelles de pareils privilèges donnaient lieu lorsqu'ils étaient accordés. Il en résulta toute une série de traités, comme le *Consilium* de Jacopo de Fulchis sur la situation canonique du tiers ordre de Florence, problème que devaient plus tard reprendre saint Antonin et saint Jean de Capistran. Pour Jacopo les tertiaires sont personnes ecclésiastiques au contraire des laïcs, parmi lesquels il faut évidemment ranger les membres des confréries; en effet, les tertiaires ont une « règle de vie » [35].

Toujours est-il que le succès du tiers ordre franciscain resta considérable au XVe siècle : saint Jean de Capistran donne le chiffre, qu'il n'a évidemment pas vérifié, de 600.000 tertiaires vers 1350 dans la seule Italie [36]. Le même saint s'est préoccupé de la formation spirituelle de ces éléments, auxquels par exemple il prêche le Christ-roi, en insistant sur le caractère triomphal de certains épisodes de la vie du Christ : l'adoration des mages en laquelle il voit autre chose qu'une occasion de facile exotisme, la scène des Rameaux.

En France la popularité des Cordeliers entraîna le développement des groupes qui étaient placés sous leur direction; mais, dans l'état actuel des recherches, il est difficile de savoir si l'on peut parler de tiers ordres au sens strict du terme [37].

[33] A Fiesole fut fondée, en 1410, une confrérie de San Gerolamo, dont saint Antonin fut le *correttore* et les dominicains de Saint-Marc les animateurs spirituels, sans que l'on puisse pour autant parler de tiers ordre.

[34] R. GENESTAL, *Le « privilegium fori » en France du Décret de Gratien à la fin du XIVe s.*, dans *Bibl. École H.-É., Sc. relig.*, 35, t. I, Paris, 1921, p. 32.

[35] Ce *Consilium* a été édité par C. PIANA, *La posizione giuridica del terzo ordine d. penitenza a Firenze nel sec. XIV, Silloge d. documenti...*, dans *Arch. francisc. hist.*, L, 1957, p. 49-73.

[36] Cité par E.-R. LABANDE, *L'Italie de la Renaissance*, Paris, 1954, p. 357.

[37] Il est permis de douter que Jeanne ait été tertiaire, malgré l'assurance en ce domaine du P. HILAIRE de BARENTON, *Jeanne d'Arc, son tertiairat, son étendard*, dans *Études franciscaines*, t. XLIII, 1931, p. 546-556, 662-683; cf. E. DELARUELLE, *La spiritualité de Jeanne d'Arc*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1964, p. 24-25. Sur les tertiaires en Lorraine, E. MARTIN, *ibid.*, t. XLII, 1930, p. 567, 580. Sur la « tertiaire » Jeanne Marie de Maillé, médiocre opuscule de Marie de CRISENOY ,Paris, 1948.

Tiers ordre dominicain [38]. — Les Dominicains n'avaient pas pareille tradition. Il y eut sans doute quelques tertiaires dominicains au XIVe siècle, auxquels le maître général Munio donna une règle, mais l'institution végétait lorsque Raymond de Capoue, maître général au début du XVe siècle et artisan de la réforme de son Ordre, se préoccupa de la relever; la canonisation de Catherine de Sienne, à laquelle il commença à travailler, lui apparut pour cela un moyen [39].

Comme on disait que le tiers ordre franciscain avait été approuvé par le Saint-Siège, au contraire du tiers ordre dominicain, Raymond de Capoue entreprit une action intense pour réanimer la vieille institution. Il fut aidé pour cela par Thomas Caffarini, qui monta dans ce but le procès de Venise, traduisit en italien la règle, composa tout un traité pour obtenir l'approbation de cette règle [40], et se livra à toute une propagande de style très moderne pour saisir l'opinion : des sermons sont donnés, des *laudi* chantées, des images distribuées qui représentaient sainte Catherine; on joue une *rappresentazione* [41].

Les *Mantellate* de Sienne sont peut-être les mieux connues parmi les tertiaires dominicaines, la gloire de sainte Catherine leur ayant sans doute valu un succès et des archives plus riches, dont il est resté un livre des fondations [42] :

Au nom de Jésus-Christ crucifié et de sa très sainte mère la vierge Marie et du bienheureux Monsieur saint Dominique. Ceci est le livre mémorial.

Monna Neroccia *mantellata* du mois d'août, pour que, à la fête de la Sainte Croix, se chante la messe et le 4 l'office des morts en la forme habituelle pour son âme et celle de tous les siens sans autres cierges — mais on en donnera cinq au couvent.

[38] G. MEERSSEMAN, *Études sur les anciennes confréries dominicaines*, I, *Les confréries de Saint-Dominique*, dans *Arch. fr. praed.*, XX, 1950; II, *Les confréries de Saint-Pierre martyr*, *ibid.*, XXI, 1951; III, *Les confréries de la Vierge*, *ibid.*, XXII, 1952; IV, *Les milices de Jésus-Christ*, XXIII, 1953. — Au Bigallo de Florence, une fresque montre la fondation de la confrérie dominicaine qui était établie là : un prêcheur tient une bannière à croix rouge, un autre prêche dans une chaire sur la place.

[39] Sur Raymond de Capoue, *infra*, p. 1075. Dans la *Vita* de Catherine, I, 8, Raymond a raconté l'histoire du tiers ordre dominicain; cf. Robert FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienne, Essai de critique des sources*, I, *Bibl. d. Écoles fr. d'Athènes et de Rome*, CXXI, Paris, 1921, p. 122.

[40] TOMMASO DA SIENA, *Tract. de ordine FF. de paenitentia s. Dominici*, éd. M.-H. LAURENT, dans *Fontes vitae s. Catharinae Sen. historici*, XXI, Milan, 1938. — On trouvera *ibid.*, p. 170 s. la *regola* de ce tiers ordre. Il se peut que cette activité de Thomas et déjà de Raymond soit liée à une certaine rivalité avec les franciscains, les deux grands ordres mendiants se disputant la même clientèle, et au désir de répondre au *De conformitate* de Barthélemy de Pise; sur tout cela je ne puis que renvoyer à ma thèse : *Sainte Catherine de Sienne et la chrétienté de son temps* (à paraître).

[41] *Il processo castellano*, éd. M.-H. LAURENT, *Fontes*, IX, Milan, 1942, notamment p. 28 s., 31, 92-96.

[42] T. M. CENTI, *Il memoriale d. mantellate senesi contemporanee di s. Caterina da S.*, *Riv. di st. d. Ch. in Italia*, I, 1947, p. 409-418. Ces sœurs portaient le nom de *collegio delle vestite dell' abito de la penitenza di s. Domenicho di S.*; étaient-elles un tiers ordre au sens strict du terme ?

Sur le tiers ordre carmélitain, quelques indications dans P. B. ZIMMERMAN, *De sacro scapulari carmelitano*, dans *Anal. Carmelit. discalc.*, II, 1927, p. 84 s.

§ 4. — Rôle historique des confréries.

VUE D'ENSEMBLE

Il est très difficile de porter un jugement d'ensemble sur des groupes aussi différents que l'étaient les confréries de la fin du XIVe siècle et du début du XVe. Dans certains cas ils ne sont que des clubs; dans d'autres, nombreux aussi, la liberté d'adhésion apparaît restreinte en raison des usages, en sorte que les pratiques religieuses supplémentaires imposées aux membres risquent d'entraîner un certain pharisaïsme. Souvent aussi la force de la coutume l'a emporté sur la générosité et le souci de perfection.

Il reste pourtant évident que ces confréries ont arraché leurs membres à un individualisme qui n'avait rien d'éducatif, les ont obligés à prendre au sérieux certaines au moins des obligations de leur vie chrétienne. La spécialisation des diverses confréries permit à beaucoup de mieux comprendre certains aspects de leur religion: charité dans les hôpitaux, pénitence pour les péchés du monde dans les compagnies de *disciplinati*, richesse de la vie intérieure chez les *laudesi*.

CONFRÉRIES ET VIE LAÏQUE

On constate en tout cas qu'aucun de ces groupes n'a sérieusement dévié, soit moralement, soit spirituellement. C'est la preuve sans doute que l'enseignement donné fut très classique et ne contribua pas à renouveler la vie chrétienne de ce temps. Il est notamment caractéristique que la spiritualité proposée à ces laïcs soit toujours celle des moines, qui gardent sur le plan ascétique et mystique une sorte de monopole: la perfection consiste à se flageller, à assister à des offices, à chanter des cantiques au cours de paraliturgies. Les confréries n'ont pas su trouver la spiritualité nécessaire au laïc; sur ce point leur contribution à la vie spirituelle de l'époque fut inférieure à celle des humanistes. Même en ce domaine pourtant on remarquera que, dans les confréries, la distinction est faite entre le « correcteur » qui a responsabilité spirituelle et le « prieur » et ses officiers qui ont charge temporelle. Ainsi les laïcs sont encouragés à se gouverner eux-mêmes; à cet égard les confréries furent aussi peu « cléricales » que possible.

CONFRÉRIES ET VIE SOCIALE

Un autre défaut de ces confréries fut parfois d'être liées étroitement à une classe sociale. La confrérie ne fait souvent qu'enfermer davantage ses membres dans une société cloisonnée, dans un *ordo* providentiel, où l'on ignore aussi les autres hommes [1]. L'époque étudiée est celle notamment où s'exaspère l'esprit de caste; où se constitue un milieu chevaleresque et courtisan [2], où les marchands deviennent un patriciat égoïste, où des milieux prennent conscience de leur esprit et de leur solidarité, comme les artisans dans leurs confréries. C'est l'époque de compagnies de chevaliers qui apparaissent parfois comme des sortes de confréries [3], et où se multiplient les « Ordres de chevalerie »: la Dame Blanche, le Porc-épic, la Toison d'or, qui ont sans doute souvent un caractère politique, mais témoignent en tout cas d'un sens du décor, d'un désir, fût-il intéressé, de fraternité mystique, qui est celui des confréries [4]. Le personnage ici le plus représentatif est certainement Amédée VIII, fondateur des Chevaliers de Saint-Maurice [5].

Cet esprit de caste se retrouvait même dans les corporations et les confréries artisanales: sans parler des maçons et tailleurs de pierre que des rivalités à l'intérieur du même travail mirent en conflit [6], on citera les cordonniers

[1] Cette conception traditionnelle d'une société divisée en *ordines* étanches, reste vivante à la fin du Moyen Age. J. HUIZINGA, *Le déclin du Moyen Age*, trad. J. Bastin, au Club du meilleur livre, Paris, 1958, p. 48 s. l'a étudiée. On la trouve par exemple clairement exprimée dans HONORÉ BONET, *L'Arbre des batailles*, dont une miniature est reproduite dans l'*Album* PARMENTIER, p. 186.

[2] THOMAS BASIN, un évêque pourtant, parlant de Marguerite de Bavière : étant femme noble elle « avait l'âme grande » : *Hist. de Charles VII*, I, 2, éd. Ch. SAMARAN, *Classiq. de l'hist. de Fr. au Moyen Age*, Paris, 1933, t. I, p. 13. Un exemple caractéristique de ce milieu chevaleresque est celui de Charles d'Orléans : R. FOREVILLE, *Le vin de saint Thomas*, dans *Cahiers d'hist. et de folklore*, I, 1955, p. 23 s. — Sur les tournois à cette époque, outre l'ouvrage cité de HUIZINGA, Mario TOSI, *Il torneo di Belvedere in Vaticano e i tornei in Italia nel cinquecento*, Rome, 1945, p. 19-25; et surtout, pour l'Angleterre, Dietrich SANDBERGER, *Studien über d. Rittertum in England, vornehmlich währ. d. XIV. Jts.*, dans *Hist. Studien*, CCCX, Berlin, 1937.

[3] Sur ces compagnies chevaleresques, Otto EBERBACH, *Die deutsche Reichsritterschaft in ihrer staatsrechtlich-politischen Entwicklung v. d. Anfängen bis z. J. 1495*, dans *Beitr. z. Kulturgesch.*, XI, Leipzig, 1913. On trouve de ces sociétés dans toute l'Allemagne, placées sous le patronage des saints; celles de Rhénanie ont un caractère plus religieux que celles de Souabe, au dire de l'auteur, quoique cela ne me paraisse pas résulter avec évidence des pages 36-39 où Otto E. entreprend de le démontrer. En 1382 les pèlerins, les veuves, les hôpitaux furent pris sous la protection de ces sociétés : p. 46 s.

Cet idéal religieux chevaleresque se retrouve dans CHRISTINE DE PISAN, *Le livre des faits et bonnes mœurs du sage roi Charles V*, II, où il est parlé de « chevalerie », comme dans une ballade d'EUSTACHE MOREL, citée par Célestin DOUAIS, *Conférences de paléographie*, Toulouse, nº 35. C'est d'ailleurs l'idéal traditionnel : esprit de prière, défense des faibles, mais curieusement mêlé à un style de vie mondain, qui fait place au tournoi et à la « mie ».

[4] Tous ces problèmes de la chevalerie à la fin du Moyen Age ont été longuement étudiés, surtout du point de vue de l'histoire des mentalités, dans J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 56-96, notamment p. 74 s. sur les Ordres de chevalerie, remarquant qu'ils entraînent à des « vœux », qui contribuent à donner à ces Ordres le caractère de confréries religieuses. L'Ordre de la Dame blanche fut fondé pour défendre l'honneur des dames; il se rattache donc aux débats du temps sur l'amour et à la querelle du Roman de la Rose : *ibid.*, p. 63-70, 102 s.

Sur ces Ordres en général, P. CHAMPION, *Hist. poétique du XVe siècle*, Paris, 1923, I, p. 179; Nicolas IORGA, *Philippe de Mézières et la croisade au XIVe siècle*, Paris, 1896, p. 83.

Sur la Toison d'or, P. CHAMPION, *op. cit.*, p. 94; L. HOMMEL, *L'hist. du noble ordre de la Toison d'or*, Bruxelles, 1947; on se rappellera ce qui a été dit, *supra*, p. 578, de l'idée de croisade associée dans la pensée de Philippe le Bon à cet ordre : C. MARINESCO, *Philippe le Bon... et la croisade*, I, *Actes du VIe congrès intern. d. études byzant.*, Paris, 1951, p. 161, 164; KERVYN DE LETTENHOVE, *La Toison d'or, Notes sur l'institution et l'histoire de l'ordre de la T. de ...1429 jusqu'en 1559*, Bruxelles, 1907; V. TOURNEUR, *Les origines de l'ordre de la Toison d'or et la symbolique des insignes*, dans *Acad. roy. de Belgique, Bull. de la cl. d. lettres et sc. morales et polit.*, t. V, 1956. — Sur la Jarretière, Y. RENOUARD, *L'ordre de la J. et l'ordre de l'Étoile, Étude sur la genèse des ordres laïcs de chevalerie et sur le développement progressif de leur caractère national*, dans *Moyen Age*, t. LV, 1949, p. 281-300. — Sur l'Ordre des chevaliers de la ceinture de N.-D. d'Espérance fondé par Charles VI : *Les peintures murales de Toulouse et du Comminges*, Musée Paul Dupuy, Toulouse, 1958, p. 86. — Voir *Addenda*.

[5] G. MOLLAT, *Amédée VIII de Savoie, D.H.G.E.*, c. 1167 sur l'ordre de Saint-Maurice à Ripaille; G. PÉROUSE, *Vieille Savoie*, Chambéry, 1936, p. 3 s. Le caractère de confrérie est ici particulièrement bien marqué puisque les *milites Jesus-Christi* portent l'habit du tiers-ordre franciscain.

[6] *Supra*, p. 674.

de Paris, chez lesquels il y avait des fêtes religieuses distinctes pour les maîtres et les compagnons [7]. Il est d'autant plus remarquable de noter qu'il se forma parfois des confréries en lesquelles au contraire se mêlaient clercs, chevaliers et bourgeois, comme à Nantes en 1397 : « tous suymes frères en Dieu » [8]. Les tiers ordres jouèrent sans doute un rôle analogue, dans la mesure où l'entrée dans la compagnie avait pour motif l'intérêt porté à une spiritualité particulière, et non l'appartenance à un certain milieu professionnel ou social. Il est vrai que la rançon en fut parfois un autre exclusivisme.

LES « BIANCHI » [9] L'autodéfense contre cet exclusivisme résulta elle-même de la mobilité de la société médiévale. Les pèlerinages, en brassant les populations et les régions, contribuèrent à faire prendre des contacts à cet égard salutaires. Les accords réalisés souvent entre Ordres mendiants pour la défense de leurs intérêts communs contre le clergé séculier, et le caractère polyvalent de certaines confréries évita pareillement tout sectarisme. Mais le besoin de fraterniser au delà des compartimentages habituels ne s'est jamais fait si bien sentir qu'avec le mouvement des *bianchi*.

En 1399 des foules s'ébranlent et, pendant plusieurs mois, parcourent une partie de l'Europe, se relayant d'une ville à l'autre avec toujours le même enthousiasme. On ne sait au juste où le mouvement prit naissance, peut-être en Écosse; mais l'itinéraire en Italie est très bien connu : Ligurie, Piémont, Lombardie, Venise, Toscane, Rome. Aucun organisateur ni aucune institution n'apparaît pour prendre en charge d'une manière durable ces prodigieuses migrations. Il s'agit donc d'un « mouvement populaire » au sens le plus strict du terme.

Quelques traits permettent de le définir dans toute sa complexité : c'est un mouvement de pénitence, comme le montrent les chants exécutés par les pèlerins qui crient miséricorde :

> Miséricorde, Dieu éternel,
> Paix, paix, Seigneur piteux,
> Ne regardez pas notre faute.
> Miséricorde, nous allons criant,
> Miséricorde, qu'elle ne soit pas chassée.
> Miséricorde, ainsi nous appelons Dieu,
> Miséricorde au pécheur [10].

Ces pénitents ne sont pourtant pas toujours des flagellants; de nombreux textes ne mentionnent aucun exercice de ce genre; le mouvement dépasse donc de beaucoup celui des *disciplinati* de 1260, tout en ayant avec lui des caractères communs. Par contre, il est sans cesse question des « paix », que

[7] P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 245.

[8] Gust. A. PRÉVOST, *L'Église et les campagnes au Moyen Age*, Paris, 1892, p. 137.

[9] G. M. MONTI, *op. cit.*, p. 289-300; nous résumons ici notre étude *Les grandes processions de pénitents de 1349 et 1399* du Congrès de Pérouse, où les principales sources sont indiquées.

[10] D'autres chants sont connus. Il faut aussi signaler les acclamations et les prières dites de concert, intéressantes pour l'étude de la psychologie collective.

contractent les ennemis d'hier; il n'est pas toujours besoin que des médiateurs se proposent; les adversaires vont spontanément au devant les uns des autres; le mouvement a donc quelque chose de « panique ».

Ces « paix » ne se comprennent elles-mêmes que dans un large enthousiasme de conversion collective; comme à la même époque exactement fait saint Vincent Ferrier, qui inaugure les grandes missions populaires nomades caractéristiques du XV^e^ siècle [11], les prédicateurs et les responsables de chaque étape exigent, pour admettre les nouveaux venus, qu'ils se confessent, communient, pardonnent et restituent; il s'agit donc d'une véritable « mission », mais qui balaie toute une région au lieu de s'en tenir à une seule paroisse.

Tous ces traits eux-mêmes se coordonnent en un désir eschatologique né de l'approche du Jubilé, qui explique pour son compte et la forme du pèlerinage comme s'il s'agissait d'un nouveau « passage » vers Jérusalem, et le vêtement qui est, au dire des contemporains, le signe le plus caractéristique, blanc comme l'était souvent la robe des flagellants [12], c'est-à-dire comme la robe du baptême et le vêtement blanc de l'*Apocalypse* [13].

En ce long cortège confluent toutes les classes de la société : hommes et femmes, paysans et étudiants, tertiaires et grands pécheurs venus pour obtenir le pardon, marchands et nobles, jeunes gens et époux; ce fut un extraordinaire brassage. Et qui fut l'occasion aussi de se connaître d'une ville à l'autre. Sans doute cette découverte mutuelle fut-elle empêchée, lorsque des républiques ombrageuses comme Venise interdirent l'entrée de la cité à la procession, au grand scandale de Dominici. Mais en Toscane par exemple, et jusqu'à Florence, la fraternisation fut totale : de ville en ville on se rend visite en chantant; les pouvoirs publics, non seulement autorisent toutes les manifestations, mais encore font distribuer gratuitement aux pèlerins, venus de la république rivale, des provisions.

Le peuple de Modène vint à Bologne. Tous étaient vêtus de vêtements blancs, hommes, femmes et enfants, avec des gonfanons blancs, chacun avec la bannière du saint de sa chapelle; et chaque chapelle conduisait un chariot couvert de blanc et rempli de nourriture. Et ils allaient deux par deux, chantant les litanies. Et le peuple de Bologne se vêtit de blanc comme avait fait celui de Modène [14].

On comprend que l'évêque de Modène venu avec les siens ait « prêché sur le miracle de ces vêtements blancs portés à travers toute la Chrétienté ». Si les confréries avaient parfois émietté la commune, la paroisse ou l'Église,

[11] *Supra*, p. 636 s.

[12] S'il y avait des *Battù bianchi*, il y avait aussi des *battù neri* : G. M. MONTI, *op. cit.*, p. 283.

[13] A. FRUGONI, *Sercambi e papa VI* (Convegno) a relevé chez Sercambi les traits eschatologiques de cette époque d'attente. Il a fort bien mis en relief le caractère d' « aventure mesurée » et plus ou moins récréative, de ce pèlerinage, par opposition par exemple à la croisade des pauvres.

[14] *Cronaca B* dans *Corpus chron. bonon.*, ad a. 1399, dans MURATORI, *Rerum italic. script.* XVIII, 1.

le mouvement des *bianchi* avait rendu la conscience d'une unité supérieure dans la même foi.

Mais le mouvement des *bianchi* n'a pas seulement secoué pendant quelques mois la sensibilité de toute l'Italie et réveillé partout la foi, il a laissé des traces plus durables. Souvent en effet des confréries se sont fondées, qui regroupaient les pénitents blancs et leur permettaient de rester fidèles aux résolutions prises lors de leur conversion; ainsi le flot endigué, s'il perdit de son caractère tumultueux, gagna peut-être en efficacité. Monti a compté une vingtaine de confréries qui restèrent en place ou se transformèrent après le passage des *bianchi* : Gênes, Lucques, Florence, Sutri, Bologne, Milan, etc... [15]

CONFRÉRIES ET FOI CHRÉTIENNE

La confrérie souvent, a-t-on dit, a fait tort à la Chrétienté, en l'éparpillant; la chapelle a remplacé la cathédrale. Et il est vrai que la confrérie n'a pas été pour rien dans le regain à la fin du Moyen Age, d'un culte des saints souvent étroit et jaloux. Il n'est plus question comme au XI^e^ siècle des apôtres ou, comme au XIII^e^, de saints véritablement « catholiques », mais, comme à l'époque mérovingienne, de saints du terroir sans consistance historique et sans autorité doctrinale; le saint fait souvent tort au mystère.

Mais par là la confrérie a satisfait des besoins profonds de l'âme populaire. En même temps elle rapprochait le clergé des fidèles, qu'ils devinssent « confrères », ou que le desservant de la chapelle de confrérie eût avec ses ouailles des rapports plus faciles que le curé avec les siennes.

Elle permettait ainsi une éducation religieuse du peuple mieux adaptée à son niveau et à ses aspirations réelles. Au lieu d'un programme uniforme et peut-être trop abstrait de prédication, on voit se dégager quelques grands centres d'intérêt et de prière, que les « méthodes actives » de l'époque permettent d'insinuer plus profondément : les flagellants ne pouvaient plus oublier la Passion du Sauveur; les hospitaliers se rappelleraient désormais l'enseignement moral du Christ; les *laudesi* étaient peu à peu initiés à une piété moins extérieure, plus douce, plus exaltante et par là quelquefois plus efficace.

L'instinct populaire qui s'est donné si libre cours dans ces confréries ne fut pas toujours infaillible. Il a laissé tomber en oubli certaines des cérémonies que la liturgie maintenait et que le théâtre liturgique ne se lassait pas d'évoquer, et du même coup il a mis en veilleuse certaines doctrines. La Passion du Christ et la Compassion de Marie tiennent dans les préoccupations des confrères, autant qu'on en puisse juger par l'œuvre littéraire collective compilée dans les *laudarii*, une place exorbitante, au détriment de la Résurrection, de la Pentecôte, de la vie de l'Église. Mais cette insistance à revenir sans cesse au Christ révèle malgré tout une droiture de la foi. La spiritualité des confréries est davantage centrée sur le salut, avec son caractère tragique et difficile, que sur la doctrine et la contemplation, ou que sur

[15] *Op. cit.*, I, p. 293.

l'apostolat et le mystère de l'Église vivante. Si cet évangélisme a ses limites, il est pourtant un évangélisme.

CONFRÉRIES ET HÉRÉSIE

Par là la confrérie a donné au peuple chrétien ce que les hérétiques de ce temps lui offraient. Aspirations à un renouveau, nouveau style de vie chrétienne, spectacle d'une Église plus pure, moins accaparée par les clercs à leur seul bénéfice matériel, ouverte aux laïcs qui peuvent s'y exprimer et y prendre des initiatives, forme plus intime et l'on dirait presque, au sens que ce mot a dans le vocabulaire de la psychologie collective, plus « sectaire » des réunions de piété, de charité et de pénitence, où l'habitude de se retrouver périodiquement permet plus de chaleur humaine et d'intimité fraternelle, toutes ces tendances que révèlent à l'époque le beghardisme, le lollardisme et l'utraquisme, à des degrés divers ont été satisfaites en gros. Il est juste de dire en ce sens que la confrérie a sauvé l'Église de l'hérésie.

CHAPITRE IV

LES LIVRES [1]

LES BIBLIOTHÈQUES DES LAÏCS [2]

Nous avons nombre de catalogues de bibliothèques de monastères ou de clercs à la fin du Moyen Âge. Il est malheureusement plus rare de savoir comment étaient composées les bibliothèques des laïcs à la même époque. Quelques exemples permettront pourtant de se rendre compte de l'intérêt de recherches statistiques en ce domaine.

Avant de s'embarquer pour Tanger en 1437, l'Infant Ferdinand de Portugal rédigea son testament où il énumère ses livres [3]. Il n'y a aucun ouvrage profane; par contre y sont nombreux les ouvrages de caractère liturgique. Quant aux livres de spiritualité proprement dits, les uns sont en latin, d'autres en langue vulgaire. On trouve *l'Échelle* de saint Jean Climaque, Cassien, des sermons de saint Augustin, les *Moralia* de saint Grégoire, *l'Aiguillon d'amour*, les *Soliloques et Méditations* attribués à saint Augustin, les *Méditations* de saint Bernard, un *Flos sanctorum*, etc... ; au total, à l'exception

[1] BIBLIOGRAPHIE. — Il n'y a pas d'ouvrage d'ensemble; ni même d'étude générale sur une région; le livre de Franz Xaver HAIMERL couvre tout le Moyen Age et traite des moines, des ordres mendiants, du clergé séculier, des humanistes, qui sont laissés de côté par nous : *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands*, Munich. *Theolog. Stud.*, 1952.

Les problèmes généraux relatifs au livre — ateliers de copistes, commerce des livres, bibliothèques, etc... — ont été étudiés par W. WATTENBACH, *Das Schriften im M. A.*, 4e éd., Graz, 1958. Sur le travail des copistes à notre époque, et l'invention du système de l' « imposition », qui permit, au XVe siècle, de publier des livres de prière de même mise en page, Ch. SAMARAN, dans *Atti del X congresso intern.*, Rome, 1955, p. 152 s. Sur le développement des langues nationales et leur justification, Arno BORST, *Der Turmbau von Babel, Gesch. der Meinungen über Ursprung u. Vielfalt der Sprachen u. Völker*, Stuttgart, 1957-1962, 6 vol. A titre d'exemple local, Pierre PANSIER, *Hist. du livre et de l'imprimerie à Avignon du XIVe au XVIe siècle*, t. I, *XIVe* et *XVe siècle*, Avignon, 1922 étudiant l'organisation corporative des copistes, le trafic des livres, les ateliers de miniaturistes, etc...

[2] Les études générales sur les bibliothèques portent plutôt sur celles des monastères, collèges ou clercs : Léopold DELISLE, *Documents sur les livres et les bibliothèques au Moyen Age*, dans *Bibl. École des Chartes*, t. XI, 1850, p. 221; J. DE GHELLINCK, *Bibliothèques*, dans *Dict. de spiritualité*, I, c. 1602, trop bref pour être utile à notre information donne une problématique et une bibliographie, notamment listes de catalogues qui ne dispense évidemment pas du répertoire de Gust. BECKER, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, t. II, Bonn, 1885 (en réimpression). W. WATTENBACH, *op. cit.*, p. 599 s., sans parler des indications fournies sur les bibliothèques monastiques ou princières, a signalé un certain nombre de bibliothèques ouvertes au public, surtout en Italie : à Florence celle de l'Arte di Calimara, qui, en 1427, a 760 ms; à Saint-Amand, en 1432, le *Catholicon* enchaîné est à la disposition du public. P. PANSIER, *op. cit.*, p. 62, a publié le catalogue de la bibliothèque de Jean de la Garde, sergent d'armes du pape : *Heures de la Vierge*, psautier, litanies en français, *Summa* de Guillaume Pérault, etc...

[3] R. RICARD, *Les lectures spirituelles de l'infant Ferdinand de Portugal*, dans *Rev. du Moyen Age latin*, t. III, 1947, p. 43-51. Sur ce personnage, *supra*, p. 596. — Autres catalogues princiers : VALET DE VIRIVILLE, *La bibliothèque d'Isabeau de Bavière*, dans *Bull. du bibliophile*, 1858; Pierre CHAMPION, *Hist. poétique du XVe siècle*, 2 vol., Paris, 1923, t. II, p. 20 s., a dressé le tableau des lectures de Charles d'Orléans en Angleterre : bible, psautier, heures, missel, bréviaire, vies de saints, saint Augustin, manuel du confesseur, etc... Au musée du Palais Riccardi, à Florence, se trouve l'inventaire de la bibliothèque de Pierre le Gouteux, qui n'est mort sans doute qu'en 1464, mais dont le fonds était évidemment constitué avant cette date : *libri sacri*, dont 3 bibles, 3 psautiers, offices divers; *Lettres* de saint Jérôme, *Cité de Dieu*, divers Pères, etc...

d'un ou deux auteurs récents, des Pères consacrés par la tradition et de préférence ceux que recommandait le monastère cistercien d'Alcobaça. On entrevoit donc une religion, personnelle sans doute, mais encore en dépendance de la tradition monastique et peu touchée par la *devotio moderna*.

De cette bibliothèque on peut rapprocher dans la péninsule ibérique celle que nous révèlent les archives notariales de Barcelone [4]. Le plus ancien inventaire énumère sans ordre : *De vana gloria*, psautier avec les quatre évangiles et l'office de Notre-Dame, *Libre de paciencia*, *Libre dels evangelis* (à chanter pendant toute l'année, jours fériés et non fériés), *Breviari de amors*, *Compendium salutis anime*, *Libre dels angells*, un livre d'Eiximenis, *Doctrina moral*, *De consolacione* de Boèce, *Gamaliel*, et deux ou trois autres titres difficiles à interpréter. Si au lieu de s'en tenir à un seul cas, on fait le tableau de sept inventaires de notaires, on arrive au résultat suivant : bible, nouveau testament : 4; — psautiers, livres d'heures : 11; — évangiles et épîtres : 5; — vies du Christ : 2; — vies de saints : 3; — ouvrages de caractère doctrinal : 13, surtout contenant de la morale; — Boèce, *de consolacione :* 4; — Pères : 2; — Raymond Lull : 1; — *Breviari de amors :* 2. On notera que bon nombre de ces ouvrages sont en papier et répondent donc aux besoins d'usagers qui ne sont pas des bibliophiles. On remarquera aussi la diversité des titres, montrant qu'il n'est pas question de catalogue tout fait, mais de choix personnels.

LITTÉRATURE PROFANE ET VIE RELIGIEUSE [5]

Sans doute, dans d'autres bibliothèques, trouve-t-on des ouvrages profanes, mais on n'oubliera pas que ceux-là mêmes pouvaient véhiculer des idées religieuses, tellement la civilisation de ce temps mêle sacré et profane. Pour s'en tenir à quelques exemples *Florent et Octavien*, chanson de geste du XIVe siècle, se passe pour une part à Jérusalem, cependant que les Sarrasins débarquent en Bretagne et que la prière de saint Georges et de saint Denis sauve Paris [6]. S'il s'agit de la poésie courtoise, on voit la *Quête du saint Graal* lue en Italie au XVe siècle [7], et on constate que, sur huit pièces couronnées par le Consistoire de Toulouse de 1324 à 1373, une

[4] C'est Mlle C. Carrère qui m'a communiqué ces sept testaments : sans doute leurs dates vont-elles de 1457 à 1477, mais, par hypothèse, il s'agit de livres antérieurement acquis. Pour la statistique donnée dans le texte, je regroupe les divers ouvrages à l'intérieur de catégories plus générales, sans pouvoir vérifier chaque cas particulier.

[5] On trouvera tous renseignements dans les ouvrages généraux de Pierre CHAMPION, *op. cit.*, Natale SAPEGNO ou Vittoria ROSSI, R. BOSSUAT, etc..., cités dans la bibliographie en tête de ce tome.

[6] R. BOSSUAT, « *Florent et Octavien* », *chanson de geste du XIVe siècle*, dans *Romania*, t. LXXIII, 1952, p. 291-331. Le rôle spirituel, notamment de saint Denis, est bien marqué : p. 300-301. Lorsque le roman de *Girart de Roussillon* est traduit en 1447 pour Philippe le Bon, une miniature y représente la construction d'une église : Ludwig VON BALDASS, *Hans Memling*, Vienne, 1942, p. 35 et fig. 9. Il n'en fut pas autrement en Italie, où la *materia cavallaresca* ne va pas sans légende chrétienne, évocation de Sarrasins et conseils de vie spirituelle, notamment dans *I reali di Francia :* V. ROSSI, *op. cit.*, p. 413-418. Cet auteur remarque que l'épopée carolingienne, n'ayant pas en Italie à exalter le patriotisme, a d'autant plus insisté sur les valeurs religieuses.

[7] P. BREILLAT, *La quête du Saint-Graal en Italie*, dans *Mélang. d'arch. et d'hist.*, t. LIV, 1937; ID., *Le Ms. Flor. Pal. 556*, *ibid.*, t. LV, 1938, p. 262-300.

seule est une pièce amoureuse, les autres étant des chansons à Marie ou célébrant un amour plus divin qu'humain [8]. Les poètes du temps mêlent des sentiments religieux d'ailleurs sincères et souvent profonds à leur œuvre la plus profane et parfois la plus légère. C'est le cas en France, où Eustache Deschamps fait de Paris

> mère de foy, marrastre d'eresie
> le vrai estoc de la théologie.

et, dans une ballade sur l'ambition, présente un idéal de vie modérée :

> garder la loy, a Dieu faire plaisir [9];

où Alain Chartier se fait prêtre, après avoir été le plus célèbre des poètes d'amour de son temps, pour continuer une œuvre littéraire qui fait dialoguer la Foi et l'Entendement et présente le *Notre Père* [10]; où Régnier écrit une ballade sur la Passion, mêle la prière à son soliloque sur « les fortunes et adversitez », écrit des lais à Notre-Dame, paraphrase les commandements [11].

Il n'en est pas autrement en Angleterre, où, sans parler de Langland dont on a pu dire qu'il a écrit une épopée mystique [12], Chaucer est l'exemple caractéristique d'un poète de cour, soumis aux exigences de la commande et aux traditions de la poésie gaillarde, mais qui garde des soucis édifiants et laisse passer, jusque dans ses œuvres les moins chrétiennes par le sujet, les lieux communs de la piété du temps [13] : éloge de la virginité, vertus de la Prudence, allégorie de la Constance, miracle de l'enfant tué par les Juifs, etc...

Il n'en est pas autrement en Italie où les poètes, qu'ils représentent la lyrique d'école et de cour, comme Giannozzo Sacchetti et Gino Rinuccini, ou la poésie autobiographique et gnomique comme Antonio Pucci lui-même, font des pièces proprement religieuses et, dans leurs pièces profanes, expriment des sentiments ou des idées chrétiennes [14].

[8] Alfred JEANROY, *Hist. sommaire de la poésie occitane*, Toulouse, 1945, p. 116. Au XVe siècle les deux tiers des œuvres couronnées sont religieuses.

[9] Éd. Albert PAUPHILET, *Poètes et romanciers du Moyen Age*, Paris, 1952, p. 974, 979.

[10] P. CHAMPION, *op. cit.*, t. I, p. 1-60.

[11] *Ibid.*, p. 227-284. Le cas de Régnier est peut-être le plus caractéristique : selon le goût de l'époque, il a « moralisé » en rappelant les grands thèmes chrétiens : la paix, la miséricorde de Dieu, Jésus crucifié, la mort, la vie selon l'Évangile, l'*Ave Maria*.

[12] Jean-Jacques JUSSERAND, *Les Anglais au Moyen Age. L'épopée mystique de William Langland*, Paris, 1893.

[13] Comme pour d'autres il faut distinguer, pour Chaucer, ses sentiments intimes et le témoignage de son œuvre. La foi du poète ne semble faire aucun doute : C. LOOTEN, *Chaucer, ses modèles, ses sources, sa religion*, dans *Mémoires... Fac. cathol. de Lille*, t. XXXVIII, 1931, notamment p. 215 s. et p. 240 sur la rétractation de Chaucer. Quant aux *Contes de Cantorbéry*, ils contiennent un grand nombre de passages qui peuvent instruire ou même édifier, fussent-ils parfois développés avec un humour que tous les lecteurs ne percevaient pas : Cf. É. LEGOUIS, *Introd.* des *Contes de C.*, trad. fr. par Th. BAHANS et divers, Paris, 1908, p. XVI, XXVII.

[14] On trouvera des textes dans N. SAPEGNO, *Poeti minori del trecento*, dans *La letterat. ital.* (*Studi e testi*, t. X), Milan, 1952, par exemple p. 157, 229, 259, 364. ID., *Il trecento*, p. 444, sur Soldanieri, 446 sur Prudenzani, qui parle du salut, du jugement, de la prière, du Notre Père, etc...

Les œuvres de caractère historique elles aussi présentent des pages instructives, par exemple le *Livre des faits et bonnes mœurs du sage roi Charles V* [15] ou un ouvrage de droit et de politique comme l'*Arbre des batailles*, dont la morale est chrétienne [16].

Certains auteurs ont même mis toute leur originalité à faire l'éducation de leurs contemporains sous une forme amusante. Jean de Vignay avait écrit dans la première moitié du XIVe siècle un « *Jeu des échecs moralisé* », qui eut un succès considérable par la suite [17]; et l'on possède dans les « *Livres du roy Modus et de la royne Ratio* » une Chasse moralisée, où reparaît tout le bestiaire médiéval : les dix branches du cerf sont les dix commandements, etc... [18].

§ 1. — Les livres de prière.

MASSE ET VARIÉTÉ

Les livres composés pour exprimer des sentiments personnels et en faire part aux autres, ou pour leur proposer des modèles de prière, sont nombreux. Les plus grands écrivains et les universitaires les plus réputés n'ont pas dédaigné d'y consacrer leur talent. Gerson a écrit une *Piteuse complainte et oraison devote de humaine creature qui de l'estat de péché nouvellement à Dieu veult retourner* en laquelle s'exprime un sentiment poignant de la condition humaine :

Jesus vray espouz de virginité, Jesus, ma derrienne esperance, mon seul salut, ma povre et chetive ame a toy retourner désire [1].

Philippe de Mézières de son côté est l'auteur de « prières de compassion » composées « pour sa propre consolation et pour celle des frères célestins » [2]. Nicolas de Cues a commenté le *Pater* en langue vulgaire pour ses ouailles [3] :

Nous prions « pour que le règne arrive ». Instruits par le Christ qui nous apprend que nous sommes capables de devenir enfants de Dieu et que le

[15] Dans ce véritable *Miroir des princes*, l'idéal chrétien est sans cesse rappelé : *Prolog.* et chap. VIII, XV, véritable traité de morale, XXV-XXVII. Les poésies de Christine donnent parfois la même impression : vanité des biens de ce monde, etc... Sur son attitude devant le *Roman de la rose*, *infra*, p. 847. Sur le personnage, Marie-Josèphe PINET, *Christine de Pisan, Étude biographique et littéraire* (*Bibl. du XVe siècle*, t. XXXV), Paris, 1928.

[16] A. COVILLE, *La vie intellectuelle dans les domaines d'Anjou-Provence de 1380 à 1435*, Paris, 1941, p. 245 s.

[17] Chr. KNOWLES, *Jean de Vignay, un traducteur du XIVe siècle*, dans *Romania*, t. LXXV, 1954, p. 353-383.

[18] Éd. Gunnar TILANDER, *Soc. d. anc. textes fr.*, Paris, 1932, 2 vol. (la chasse est au t. I).

[1] Ce texte a été longtemps attribué à Pierre d'Ailly; il faut se rendre aux arguments de E. VANSTEENBERGHE, *Quelques écrits de Jean Gerson*, II, *La « piteuse complainte »*, dans *Rev. d. sc. relig.*, t. XIII, 1933, p. 393-424, avec édit. du texte. — Mais le card. d'Ailly reste l'auteur du charmant *Jardin amoureux* et du *Livre du rossignolet*, un peu fastidieux, mais où il y a de jolies choses : Louis SALEMBIER, *Œuvres françaises du card. d'Ailly*, dans *Rev. de Lille*, 1907, p. 14-40.

[2] Citées par P. PERDRIZET, *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age*, Paris, 1933, p. 261

[3] *Œuvres choisies de N. de Cues*, ...par M. DE GANDILLAC, Paris, 1942; cf. ID., *La philosophie de N. de C.*, Paris, 1941, p. 30, 32.

royaume de Dieu peut devenir pour nous un héritage éternel et que nous possédons en nous une éternité à laquelle peut advenir le règne de Dieu.

A côté de ces œuvres maîtresses, un grand nombre d'anonymes révèlent encore mieux le sentiment populaire. C'est ainsi qu'en Occitanie s'est développée une poésie religieuse abondante, consistant en prières, cantiques, actes de foi ou de contrition, méditations sur la Passion ou la compassion et sur les sept joies de Marie [4]. L'Angleterre est plus riche encore.

RECUEILS ANGLAIS [5]

On possède du XIVe siècle plusieurs recueils manuscrits donnant 135 poèmes-prières. L'un d'eux vient — choix ou simple copie — du franciscain Jean de Grimistone et date de 1372; un autre est intitulé *Cantiques du divin amour selon Richard de Hampole*, sans que l'on sache si ces poèmes sont de lui ou de ses disciples; d'autres poèmes ne portent aucune indication d'origine et sont d'autant plus précieux. Pour le XVe siècle, on possède pareillement nombre de pièces anonymes, sans compter celles d'auteurs connus et peut-être moins significatifs de la piété populaire. Certains de ces recueils subsistent à de multiples exemplaires.

On peut, pour les prières de la deuxième moitié du XIVe siècle, dresser le tableau approximatif des thèmes, pour apercevoir les directions du sentiment religieux [6] : Nativité : 4; — Passion du Christ et compassion de Marie : 20; — condition humaine, péché, morale, miséricorde de Dieu : 18; — intimité de l'amour du Seigneur : 23; — Marie : 6; — Trinité : 3. Pareille religion a donc un caractère pathétique; peu de pièces sont consacrées aux mystères joyeux; une seule au mystère de l'Église.

La proportion de ces divers centres d'intérêt est très variable selon les divers manuscrits : c'est dans le texte du frère Grimistone que se trouve surtout l'évocation de la Passion et que l'on entend Marie dialoguer avec son fils. La collection qui se réclame de Richard Rolle contient proportionnellement davantage de poèmes où l'âme se montre sensible aux charmes du Christ, appelé plus volontiers Jésus (no 80) :

Salut Jésus, mon créateur, médecin dans mon affliction,
Salut Jésus mon sauveur, toi qui pour moi souffris peine,
Salut Jésus, espoir et secours, mon amour sois moi toujours ami,
Salut Jésus, fleur bénie de la Vierge mère,
Salut Jésus, prix de ma prière, Seigneur de majesté (no 85).

[4] A. JEANROY, *op. cit.*, p. 117. — Nous ne ferons que rappeler ici le cas de l'Italie : cf. *supra*, p. 680 sur la *lauda;* il est clair que le développement de ce genre dans les confréries suppose une veine riche en poésie religieuse populaire.

[5] On a la chance d'avoir ici les inappréciables recueils de Carleton BROWN, *Religious Lyrics of the XIVth Cent.*, 2e éd., revised by G. V. SMITHERS, Oxford, 1952; *Religious Lyrics of the XVth Cent.*, Oxford, 1939. Comme toujours en pareil cas, quand il s'agit de poésie populaire, se pose le problème, la plupart du temps insoluble, de dater exactement chaque morceau, étant évident que des poèmes antérieurs à 1378 peuvent continuer d'exercer une influence spirituelle et que d'autres, postérieurs à 1449, peuvent représenter une tradition. Par ailleurs il est certain que ces poèmes s'empruntent les uns aux autres, en même temps qu'à la liturgie et aux textes dévots; Brown a signalé quelques-uns de ces emprunts.

[6] Il est évident que pareille schématisation est approximative, car la même prière peut relever de plusieurs thèmes. Quatre-vingt-cinq textes à peu près ont été dépouillés par nous, compte tenu des dates suggérées par l'auteur.

Cette tendresse ne fait d'ailleurs aucun tort à l'exactitude de la théologie peut-être plus sûre que celle des *laudi*. « Un enfant est né, un enfant qui est Dieu, un enfant qui est homme, un enfant qui commence notre vie » (n° 88). Le manuscrit de Vernon est plus johannique que les autres : il met en épigraphe à l'une de ces prières *Deus caritas est* et, de temps en temps, à mesure qu'il développe, cite d'autres versets du quatrième évangile; c'est aussi qu'il est le recueil le plus chargé d'intériorité et d'onction.

L'ÉVOLUTION DU SENTIMENT RELIGIEUX

A mesure qu'on avance vers le XV^e^ siècle, Brown a cru remarquer une certaine évolution; le style allégorique tend à se substituer au style lyrique; et il est très vrai qu'une certaine rhétorique se glissera au XV^e^ siècle dans des poèmes souvent moins frais que l'étaient ceux du siècle précédent, de même qu'un certain esprit scolastique fera parfois de cette poésie une métaphysique, preuve aussi que ces prières n'ont pas toutes le même caractère populaire [7]. On constate aussi que le paroxysme du pathétique est alors dépassé, que le chrétien retrouve la joie et redécouvre les mystères glorieux [8]. Il est en effet question maintenant de Pâques qui semblait complètement oublié à l'époque précédente. Mais aussi du couronnement de Marie, des anges qui apparaissent comme des nouveaux venus. On peut proposer le tableau suivant : Nativité : 20; — Passion et Compassion : 25; — condition humaine et péché : 40; — intimité avec Dieu : 18; — Trinité : 8; — Marie : 40; — saints : 13 [9].

La « compleynt » de Marie continue à être un des hauts moments de cette prière, peut-être nourrie, pense Brown [10], des « mystères ». Mais le chrétien s'arrête moins aux souffrances physiques du Christ qu'à ses angoisses morales; une certaine intériorisation s'est donc produite [11]. On remarquera aussi que le Christ est vraiment au centre de cette religion : dans les prières à la Trinité il est le plus souvent nommé [12]. La Vierge jouit de la même faveur que par le passé, mais maintenant l'attention se porte volontiers sur l'Annonciation : à plusieurs reprises la prière n'est qu'une glose de l'*Ave Maria* (n° 15, 68); de véritables litanies saluent la reine, la fleur, la lanterne, le pinacle (n° 23); c'est le moment où l'on se met à énumérer les cinq joies de Marie, quitte à le faire en acrostiche (n° 31). D'autres prières évoquent les joies célestes de Marie, bien supérieures à celles qu'elle pouvait connaître

[7] C. BROWN, (XV^e^ siècle), p. XXV, souligne le caractère plus populaire des n^os^ 81, 83, 99, 116; on pourrait en ajouter d'autres, par exemple en tenant compte de l'usage du refrain.

[8] Dans l'*Hist. du cathol. en France*, t. II, Paris, 1960, p. 160 s., d'André LATREILLE et divers, j'ai noté qu'en France cette double redécouverte semble s'opérer vers la fin du Grand Schisme.

[9] C. BROWN, (XV^e^ siècle), a donné lui-même un tableau de ces prières, en les classant par sujets, faute de pouvoir le faire chronologiquement; mais son tableau est trop détaillé pour être reproduit ici.

[10] P. XXI du volume sur le XV^e^ siècle. C'est ainsi que le jugement de Pilate est présenté sous une forme dramatique : p. XXIII.

[11] *Ibid.*, p. XXII.

[12] Il est le Vainqueur : « Haill, victour, haill! » (n° 112), en même temps que le Christ illuminateur.

du vivant de Jésus; un goût de la contemplation se révèle donc et le sentiment de la transcendance de Dieu. C'est ainsi que le n° 12 acclame Marie — « Ali Haile » — en raison de sa « glorious concepcioun » et de sa « joye tryumphaunte ». Dans quelle mesure les simples fidèles étaient-ils capables de s'élever à une forme de prière souvent très haute : « I hafe st my hert so hye »? Il sera toujours difficile de le savoir; on voit en tout cas que les chrétiens de l'époque de Langland, de Chaucer et de Oldcastle avaient parfois une vie intérieure que ne laisseraient pas deviner les *Contes de Cantorbéry*.

LES LIVRES D'HEURES [13]

Les recueils anglais permettent de découvrir, après les *laudi*, certains rythmes de la prière à la fin du Moyen Age : c'est ainsi qu'ils font entrevoir aussi la prière selon les « heures ». Nous y trouvons par exemple une prière selon les heures de la croix, chacun des moments de la Passion remplissant de son souvenir une des heures de l'office [14].

Le prestige nouveau dont jouissent les moines et les ordres mendiants depuis qu'ils se sont réformés, l'incapacité, sauf dans quelques milieux humanistes, d'imaginer une spiritualité pour les laïcs, poussa en effet les meilleurs chrétiens à « dire les heures » comme les clercs [15]. Plusieurs offices sont laissés au choix du fidèle : dans les livres d'heures se succèdent ceux de la Sainte Vierge, du Saint-Esprit, de la croix, des morts.

[13] P. PERDRIZET, *op. cit.*, a donné les renseignements essentiels sur le genre littéraire des livres d'heures et sur leur contenu, et permet de se représenter de façon concrète la vie chrétienne de l'usager. Cf. aussi l'introduction de Victor LEROQUAIS, *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1927, 3 vol., dont un de planches; au t. II, p. 305, on trouvera un certain nombre de textes. L. LEFRANÇOIS-PILLION et J. LAFOND, *L'art du XIV^e^ siècle en France*, Paris, 1954, p. 130 s., ont bien montré la révolution qu'a représentée pour la miniature l'introduction des livres d'heures. Pour le cas particulier des livres d'heures aux Pays-Bas, É. DE MOREAU, *Hist. de l'Église en Belgique*, t. IV, p. 365-367, qui marque l'intérêt que présentent les livres d'heures pour l'étude de la dévotion populaire et des dévotions.

[14] C. BROWN, *op. cit.* (XV^e^ siècle), n° 93 : prime : comparution devant Pilate; tierce : les Juifs crient *Crucifige*, etc... Comme en écho, le n° 94 présente les heures de l'office accordées à la Compassion de la Vierge. Le procédé, absolument courant à l'époque, peut même s'enrichir d'éléments supplémentaires si, par exemple, chaque heure fait méditer une vertu particulière. Ce fut un des fruits de la *devotio moderna* que cette organisation de la prière et l'établisement de ce réseau de concordances. Au Musée de Lübeck plusieurs retables montrent en application ces méthodes : les moments de la Passion y sont accordés aux heures de l'office. Il y eut des livres d'heures comme spécialisés et centrés sur une dévotion, ainsi celui de Pierre de Luxembourg qui a un caractère marial : C.-A. MAURIN, *op. cit.*, t. II, Montpellier, 1935, p. 43.

[15] Exemples innombrables. L'exemple vient de haut puisque Marie, sur son lit, dit ses heures (L. LEFRANÇOIS-PILLION et J. LAFOND, *op. cit.*, p. 163) et que la reine de France en fait autant : texte de 1394 dans R. KOECHLIN, *Mélanges H. Lemonnier*, Paris, 1913, p. 32. Gaston Fébus, au dire de Froissart, disait les heures de N. D., du Saint Esprit, de la croix et les vigiles des morts : éd. KERVYN DE LETTENHOVE, t. XI, p. 84 s. Les laïcs sont invités à les imiter : Girolamo da Siena le présente comme un devoir, quitte à ce que les textes latins soient remplacés par des *Pater : Il soccorso dei poveri*, XXVI, dans Giuseppe DE LUCA, *Prosatori minori del trecento*, t. I, *Scrittori di religione* (*La letterat. ital., St. e testi*, t. XII), Milan, 1954, p. 314. Textes analogues dans saint BERNARDIN DE SIENNE, *Le prediche volgari ined.*, éd. D. PACETTI, Sienne, 1935, p. 241 : que la veuve dise les « heures canoniques », savoir 7 pater à prime, 12 à vêpres, etc...

Il résulta de cette habitude généralisée que plusieurs des ouvrages de l'époque se coulèrent dans ce moule : le *Livre du rossignolet* de Pierre d'Ailly dégage la signification des petites heures; les *Vigiles de Charles VII* distribuent en psaumes et leçons, comme pour un office les vertus du roi : Jean RYCHNER, *Les sources morales des Vigiles de Charles VII*, dans *Romania*, t. LXXVII, 1956, p. 39.

Quel profit les fidèles pouvaient-ils tirer d'offices en latin dont ils ne comprenaient pas le sens [16], on se le demande parfois? Mais à ces textes latins s'ajoutaient, sans aucune règle, d'autres formules qui révèlent les sentiments d'une époque. Certaines sans doute étaient offertes au client dans les ateliers de la rue Boutebrie [17], comme aujourd'hui sont offerts des modèles d'images mortuaires, dont le choix n'implique pas toujours une religion bien réfléchie, et il se constituait ainsi des types de livres; dans d'autres cas c'était à chacun de se faire son livre personnel en faisant copier ou en copiant soi-même, après les offices en latin, les prières de son goût. C'est ainsi qu'Agnès Sorel, à sa mort,

comme bonne catholique, après la réception de ses sacrements, demanda ses heures pour dire les vers de saint Bernard qu'elle avait escripts de sa propre main [18].

Ces prières sont souvent une initiation à la vie intérieure : un livre d'heures flamand contient ce prologue :

Comme il appartiegne a chascun roy auoir en son roiaulme trois lieux principaux, c'est assavoir chambre pour s'y reposer, consistore pour oyr les causes, et sale pour boire et mengier, ainsi Nostre-Seigneur Dieu tout puissant a ces trois lieux principaux : il a pour la chambre les ames des bons et des justes où il se repose et delitte, comme il est escript en Sapience : *Delicie mee*, etc... [19].

Parfois même des laïcs disent le bréviaire des prêtres : deux des bréviaires de la bibliothèque de Charles V, ont les rubriques en français : V. LEROQUAIS, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 6 vol., Paris, 1934, t. I, p. CXIII; III, p. 53, 238-239.

[16] Dans les *Miracles de N. D.* de JEAN MIÉLOT, éd. Myrrha LOT-BORODINE, *Poèmes et récits de la vieille France*, n° XVI, p. 113, une dame lit les heures de N. D. et l'office des morts mais elle sait le latin. Gerson se demande « pourquoi on dit le psautier pour gens qui ne l'entendent mie... car (la personne) ne saura rien du latin » : *La mendicité spirituelle*, I, 38, dans *Initiation à la vie mystique...* par Pierre PASCAL, Paris, 1943. Gerson d'ailleurs légitime cet usage. Gérard Zerbolt de son côté a consacré un petit opuscule à la question : vaut-il mieux dire des prières en langue vulgaire qu'on comprend ou des heures canoniques, dites avec l'Église, mais inintelligibles? il laisse à chacun le soin de choisir selon son tempérament; mais recommande de traduire les psaumes en langue vulgaire : *G. Zerbolti Zutphaniensis, « De precibus vernaculis »*, éd. F. G. PISTOTH SCHOEPFF, Dresde, 1859, p. 27-33.

[17] Ce fut en effet pour les livres d'heures une époque de production industrielle : Ch. SAMARAN, *op. cit., supra*, p. 151; ID., *Bull. Soc. nat. Antiq.*, 1959, p. 23-24.

[18] Cité par P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 20. Cf. le ms. 18 de Ligugé : H.-M. ROCHAIS, *Prières et moralités en ancien français*, dans *Mélanges de sc. relig.*, t. XIV, 1957, p. 151-166, véritables morceaux choisis.

[19] *Le siècle d'or de la miniature flamande. Le mécénat de Philippe le Bon*, dans *Exposition*, Bibl. Nat., 1959, Paris. C'est au n° 54 que j'ai relevé ce texte. D'autres livres d'heures se trouvent aux n^{os} 3, 4, 8, 9, 10, 11, etc... Les plus intéressants ne sont évidemment pas pour nous les plus riches, souvent objets de musée plutôt que manuels faits pour l'usage. Aussi laissons-nous de côté les livres d'heures illustrés, comme ceux, nombreux, du duc de Berry. Signalons seulement, parce qu'il s'agit d'une étude récente, le livre d'heures du duc Louis de Savoie, étudié par Cl. GARDET, au Congrès des Sociétés Savantes de Chambéry, 1960. Cf. aussi V. LEROQUAIS, *Un livre d'heures de Jean sans Peur*, Paris, 1939.

Les n^{os} 217 et 218 de l'Exposition faisaient partie d'un même livre d'heures en écriture espagnole et muni de rubriques en catalan, qui fut en possession d'une femme; la variété des prières y est très remarquable : L. GILLISSEN, *Membra disjecta d'un livre d'heures en latin et catalan*, dans *Scriptorium*, t. XIV. 2, 1960, p. 326-332.

RECUEILS FACTICES Du même genre et nés des mêmes besoins sont les recueils plus ou moins factices qui offrent à des laïcs pieux des prières variées selon les besoins du moment ou les goûts les plus profonds. L'*Elucidarium* du XII^{e} siècle devint à la fin du Moyen Age le *lucidaire* qui ajoutait au texte classique quelques autres morceaux [20]. Les propriétaires de ces ouvrages apparaissent de riches laïcs, peu chatouilleux au point de vue de la doctrine car les hardiesses du texte n'ont pas été corrigées, parfois désireux de culture puisque certaines des traductions partielles sont en vers.

Enfin il faut signaler les recueils que composaient à leur propre usage et sans passer par le commerce, des chrétiens assez instruits pour choisir quelques formules capables d'être souvent rappelées. Plusieurs Italiens nous ont ainsi laissé des recueils émouvants par leur caractère personnel et presque confidentiel, parfois mêlant les préoccupations professionnelles à celles de la religion : un livre de comptes des Ricci s'accompagne d'une traduction de la *Genèse;* un évangile est suivi d'une grammaire [21]; un manuscrit de Florence contient successivement les *Harmonies évangéliques*, la légende de l'invention de la sainte Croix, une oraison composée des sept paroles du Christ en croix, un commentaire du *Pater*, les psaumes de la pénitence, une lettre de saint Bernard [22].

§ 2. — Les ouvrages de formation spirituelle.

L'Église avait alors un moyen puissant d'orienter les lectures des fidèles : c'était d'y attacher des indulgences. Ce fut ainsi que vers 1450 fut indulgenciée en Angleterre la lecture des « Méditations sur la vie du Christ » [1]. Ce cas semble pourtant exceptionnel. Il est d'autant plus frappant de constater le nombre d'ouvrages publiés spontanément et qui attestent donc un besoin général.

HAGIOGRAPHIE [2] Les fidèles qui ne se contentaient pas du nom de leur saint, trouvaient satisfaction dans des recueils comme ceux de Jean de Mailly et de Jacques de Voragine. L'*Abrégé des gestes*

[20] Yves LEFEVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, dans *Bibl. Écoles fr. Ath. et R.*, 180, Paris, 1954. On a en traduction plus de dix ms. de la fin du XIV^{e} siècle et du début du XV^{e} : p. 273-282, sans parler d'adaptations en provençal ou en français (p. 289-292). *Ibid.*, p. 278, on trouvera reproduites quelques additions marginales à l'*Elucidarium*, et, p. 338, les conclusions de l'auteur sur la foi populaire en face de la foi officielle.

[21] S. MINOCCHI, *Italiennes (versions) de la Bible*, dans *Dict. de la Bible*, t. III, c. 1018; Samuel BERGER, *La Bible italienne au Moyen Age*, dans *Romania*, t. XXIII, 1894, p. 412. On voit dans le *Mesnagier de Paris*, un mari copier des prières pour sa femme : cité par P. CHAMPION, *Splendeurs et misères de Paris*, *op. cit.*, p. 24.

[22] Parmi plusieurs ms. signalés et décrits par S. BERGER, *op. cit.*, p. 422 s., j'ai choisi le Riccardi 1304, parce qu'il est à cheval sur le XIV^{e} et le XV^{e} siècle; mais les autres exemples ne sont pas moins significatifs.

[1] Hippolyte DELEHAYE, *Les lettres d'indulgence collectives*, Bruxelles, 1928, p. 135.

[2] BIBLIOGRAPHIE. — Herman SIEBERT, *Beiträge z. vorreform. Heiligen. u. Reliquienverehrung, Erläuterungen u. Ergänzer. z. Janssensgesch. hrsg. v. Pastor*, t. VI, Fribourg-en-Br., 1908, malheureusement très bref, étudie tour à tour les œuvres de caractère pastoral et notamment les prédications sur les saints, les œuvres « populär-aszetischen », comme livres de prières ou manuels de confession, et les biographies de saints.

et miracles des saints est antérieur à notre période, mais on continue à le recopier au XVe siècle [3]. De plus en plus la *Légende dorée* va le concurrencer : elle a été traduite par Jean de Vignay au XIVe siècle et remaniée; de nombreux manuscrits attestent le succès de cette œuvre [4]. Il faut ajouter à ces compilations les recueils d'*exempla* qui fournissaient sur un certain nombre de saints des histoires instructives, parfois capables de faire réfléchir les fidèles [5].

Les *Miracles de Notre-Dame* sont aussi sans cesse recopiés [6]. Avec le temps l'œuvre n'est pas devenue plus théologique : non seulement Marie « combat pour les pécheurs » contre la justice de Dieu (II) comme la verra Vincent Ferrier à Alcañiz, peut-être simplement façon imagée de mettre en scène le débat de Justice et Miséricorde; mais elle dit « Je veux » (VII) et ressuscite elle-même un enfant mort (X). Il reste que pareil recueil a entretenu dans un large public le sens des choses spirituelles et rappelé au chrétien ses grands devoirs cultuels et moraux.

Grand nombre de saints enfin bénéficient selon les circonstances de biographies plus ou moins légendaires : saint Jean Bouche d'or, ainsi nommé parce qu'il écrivait en caractères d'or quand il trempait sa plume dans sa salive, et dont d'invraisemblables légendes étouffent les quelques intuitions spirituelles du poème [7]. La vie de saint Wenceslas au contraire, œuvre de jeunesse de l'empereur Charles IV, est remarquable par le souci d'instruire : trois homélies y sont insérées [8]. Dans d'autres cas l'auteur de la *vita* fit une enquête historique sur des saints dont la popularité était tellement nouvelle qu'on ne savait encore rien d'eux : le résultat ne fut pas toujours

[3] Éd. Antoine DONDAINE, dans *Bibl. d'hist. dominic.*, t. I, Paris, 1947. L'ouvrage n'est d'ailleurs pas destiné directement aux fidèles, mais aux prédicateurs : *supra*, p. 631, *infra*, p. 787 s.

[4] C. KNOWLES, *op. cit.* On peut aussi nommer, comme collection de vies de saints, le *Prato spirituale*, publié en 1445 par Feo Belcari, d'après un recueil grec traduit en latin par Traversari : V. ROSSI, *op. cit.*, p. 193.

[5] J. Th. WELTER, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Toulouse, 1927, a signalé quelques recueils d'*exempla* destinés à des laïcs, par exemple le *Livre du Chevalier de la Tour-Landry* (éd. A. DE MONTAIGLON, Paris, 1854), qui se mit au travail « pour mes filles aprandre... comment elles se doivent gouverner »; Le *Mesnagier de Paris* déjà cité, et qui écrit pour sa femme; l'*El libro de los enxenplos, a los que no saben latin;* le *Regement of princes*, dialogue en vers : p. 204-206, 396, 444.

H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la légende de l'ange*, dans *Bull. Soc. antiq. de Fr.*, 1955, p. 131, a indiqué un *exemplum* qui se retrouve en un recueil espagnol de 1400-1420, en Hollande au XVe siècle, etc...

[6] Une édition nouvelle des *Miracles Notre-Dame* a été donnée par Jean Miélot, aux gages de Philippe le Bon, vers 1450. C'est sur elle que Myrrha LOT-BORODINE a fait la traduction que nous avons utilisée : *op. cit.*

[7] ALESSANDRO D'ANCONA, *Poemetti popolari italiani*, dans *Bibl. di scrittori ital.*, Bologne, 1889, p. 26 s. Ce poème italien du XVe siècle est d'ailleurs connu sous des formes diverses en France, Espagne, Allemagne, etc... On rapprochera de cette légende la vie de saint Grégoire en ancien français, non moins fabuleuse, mais qui a pu édifier et rappeler quelques grandes idées chrétiennes; le texte du début du XVe siècle est en picard : M. ROQUES, *Notes pour l'éd. de la Vie de saint Grégoire en ancien français*, dans *Romania*, t. LXXVII, 1956, p. 1 s.

[8] Anton BLASCHKA, *Kaiser Karls IV. Jugendleben u. St-Wenzels-Legende*, dans *Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit*, t. III G., 83, Weimar, 1956. Destiné au culte, le texte est en latin, mais fut diffusé au delà des milieux ecclésiastiques.

heureux, par exemple dans le cas de sainte Barbe, dont le culte est extraordinairement en progrès à la fin du Moyen Age [9].

Un genre nouveau fait aussi alors son apparition, celui de la biographie spirituelle, écrite par le confesseur, et qui propose des exemples du présent : Jean de Marienwerder écrivit en allemand la vie de Dorothée de Montau († 1417); celle de Lydwine de Schiedam fut écrite par un sien parent en hollandais; celle de Ferdinand, infant de Portugal, en portugais par son secrétaire [10]; celle de Philippine de Chantemilan en français, sans parler des *Vies des hommes illustres* de Vespasiano da Bisticci, dont l'intention édifiante est souvent visible [11].

TRADUCTIONS Ici encore on ne peut procéder que par échantillonnage. On constate plusieurs traductions des Pères de l'Église en Catalogne : les *Soliloques* et le *Speculum* attribués à saint Augustin, la *Cité de Dieu*, etc... [12]. Cette même Catalogne, qui semble à bien des égards avoir été en avance sur d'autres régions, voit traduire également saint Bernard [13] et l'on pourrait ajouter Dante [14].

En Italie cependant l'œuvre de traduction, commencée aux siècles précédents, se poursuit [15]. Ici encore saint Augustin en fut le premier bénéficiaire; avec lui la lettre de saint Jérôme à Démétriade, les *Moralia* de saint Grégoire [16], et, du côté des Pères grecs, saint Jean Climaque dont l'*Échelle* eut un succès considérable, accordé à celui qu'il obtenait en même temps

[9] B. DE GAIFFIER D'HESTROY, *La légende latine de sainte Barbe par Jean de Wackerzeele*, dans *Anal. Boll.*, t. LXXVII, 1959, p. 5-41. Dans la même région, une *Vie de saint Hubert* révèle de quelle façon se faisait une vie de saint : Hubert Le Prévost réunit des renseignements sur son patron et fait compiler une *Vita* latine; elle est « a l'onneur de noblesse... adfin mesmement que les seigneurs qui voulentiers chassent, puissent veoir comment il fut miraculeusement en chassant converty » : F. C. DE ROY, *La vie de saint Hubert*, Zwolle, 1958; G. DE LUCA, *op. cit.*, p. 1129, 1141, 1155 a publié les légendes de sainte Marie l'Égyptienne, saint Alexis et saint Albano.

[10] F. VERNET, *Biographies spirituelles*, dans *Dict. de spirit.*, t. I, c. 1669 s. A compléter par Pierre DEBONGNIE, dans *Études carmélit.*, t. XX, 1936, p. 54 sur la vie écrite par le curé de Reute sur sa pénitente Elisabeth; *ibid.*, p. 55 sur les vies de Lydwine.

[11] *Vite di uomini illustri del s. XV*, éd. PAOLO D'ANCONA et Ehrard AESCHLIMANN, Milan, 1951. On y trouve notamment saint Bernardin de S., Victorin da Feltre, mais aussi Albergati, Cesarini, Bessarion, etc...

[12] G. M. BERTINI, *I « Soliloquia » e lo « Speculum peccatoris » dello pseudo-Agostino in catalano*, dans *Homenatge a A. Rubio y Lluch*, t. II, p. 233-263 avec éd. du *Speculum;* la traduction fut faite à la fin du XIVe siècle. Cf. Mgr GRIERA, *Speculum peccatoris*, dans *Anal. sacra Tarracon.*, t. XXVIII, 1955, p. 115-126.

[13] Amédée PAGÈS, *La poésie française en Catalogne du XIIIe siècle à la fin du XVe*, dans *Bibl. mérid.*, 1re s., t. XXIII, Toulouse, 1936, p. 38.

[14] Dante en effet peut à bien des égards être considéré comme un auteur spirituel, un autre Augustin racontant sa conversion. Sur son influence en dehors d'Italie, Werner P. FRIEDERICH, *Dante's Fame Abroad, 1350-1850, the Influence of Dante Alighieri on the Poets and Scholars of Spain, France, England, Germany, Switzerland a. the U. St.*

[15] N. SAPEGNO, *Il trecento*, *op. cit.*, p. 554 s.; G. DE LUCA, *op. cit.*, p. 501, 587, 609, 657, etc... a publié diverses de ces traductions : *Confessions* de saint Augustin, saint Grégoire, Isaac, J. de Fécamp, saint Anselme, etc... A côté des traductions d'écrivains, on tiendra compte de celles des textes liturgiques, par exemple de l'*Exultet* au XIVe siècle : *ibid.*, p. 1107.

[16] Georg DUFNER, *Die « Moralia » Gregors d. Gr. in ihren italienischen Volgarizzamenti*, Padoue, 1958, a montré comment ces *Moralia* étaient accessibles au peuple en raison de leur caractère allégorique, d'où plusieurs traductions, tantôt complètes, tantôt en extraits. On a 51 ms. de la grande trandction de Zanobi da Strada. lue surtout sans doute dans

en Flandre [17]. Ce travail profite aussi à des écrivains plus récents, le Pseudo-Bonaventure par exemple [18] et Simone Fidati.

En France les traductions furent peut-être moins nombreuses, comme si les laïcs avaient été moins instruits ou moins capables de formation profonde. On voit pourtant le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais paraître en 1396 pour le duc d'Orléans [19]. La *Reloige de sapience* n'est-elle pas une traduction ou une adaptation de l'*Orologium* de Suso [20]?

En Allemagne on peut signaler une traduction du *Jubilus* [21], qui a ainsi agi sur la piété populaire, réagi contre le pessimisme augustinien de l'époque, et a incliné la dévotion vers un intimisme affectueux qui se plaît à redire le nom de Jésus. Ces sentiments furent ceux de Suso dont on comprend qu'il ait été alors lui-même traduit, chose curieuse, par un franciscain [22]. Il se forme ainsi toute une bibliothèque de *libri teutonici*, qui, à Windesheim, occupent un rayon spécial [23] mais un jour inquiéteront l'autorité.

LES MANUELS DE LA VIE CHRÉTIENNE

La fin du Moyen Age est l'époque des manuels. En Hollande paraît la *Totius vitae spiritualis summa* d'Henri de Caester [24], dans la langue du pays accompagnée d'une version latine; en France le *Doctrinal de Sapience* de Gui de Roie [25]; en Espagne le *Viridarium*

des monastères, mais qui atteignit aussi le peuple par l'intermédiaire du jésuate Giovanni da Tossignano. Cet ouvrage remarquable permet de connaître les milieux dévots de l'Italie centrale et d'y voir l'action de toute cette littérature d'édification.

[17] André COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. II, Paris, 1948, p. 393; Joseph DE GHELLINCK, *Miscell. F. Ehrle*, t. V, p. 333, a signalé l'apparition de Climaque dans la bibliothèque des Spirituels vers la fin du XIV^e^ siècle. La *Scala* semble avoir, depuis l'Italie, gagné les autres pays par l'intermédiaire d'Ange Clareno, traducteur de Climaque : Lydia VON AUW, *Angelo Clareno et les spirituels franciscains*, thèse de la Fac. de théolog. de Lausanne, 1948, p. 31 s. Les ms. de cette traduction ont été étudiés par Livarius OLIGER, *Expositio regulae FF. Min. auctore Fr. A. Clareno*, Quaracchi, 1912, p. XLI s., signalant notamment des ms. de Bruges au XIV^e^ siècle, Paris en 1411, Munich en 1450, etc... — On trouvera la traduction de MOSCHUS par TRAVERSARI dans *P.G.*, t. XXXVII, c. 2581.

[18] Cf. récemment R. RIDOLFI, *Giunte e correzioni al « Gesamtkatalog der Wiegendrucke »*, III, *Cicerchia : Passione di Gesù-Cristo*, dans *Bibliofilia*, t. LXI, 1959, p. 233-242. Il s'agit d'un poème populaire versifiant les *Meditationes* du Pseudo-Bonaventure; l'auteur corrige le catalogue des incunables, jusqu'alors connus, de cette œuvre.

[19] Astrik L. GABRIEL, *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais*, dans *Texts a. Studies in the Hist. of Mediaev. Education*, t. IV, Notre-Dame, Indiana, 1956, p. 57.

[20] Cf. A. COMBES, *Un témoin du socratisme chrétien au XV^e^ siècle : Robert Ciboule*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, 1933, p. 113.

[21] André WILMART, *Le « Jubilus » dit de saint Bernard, Étude avec textes*, Rome, 1944, p. 122. C'est en Allemagne que les mss du *Jubilus* sont les plus nombreux au XIV^e^ et dans la première moitié du XV^e^ siècle.

[22] J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, dans *Maîtres spirituels*, Paris, 1956, p. 157. Ce petit volume donne d'intéressantes illustrations populaires des mss de l'époque, révélant comment les simples se représentent l'itinéraire pour aller à Dieu, avec quelle naïveté parfois ils évoquent le diable, mais aussi de quels sentiments ils étaient saisis devant la Trinité — trois hommes qui s'embrassent — et devant les joies de la vie avec Dieu : p. 75, cf. p. 158, 161, 163, 164.

[23] A. COMBES, *op. cit.*, p. 280. Ruysbroeck avait écrit *non latino sermone, sed teutonico : ibid.*, t. I, p. 695. Sur la condamnation des *libri teutonici*, *infra*, p. 710. — Voir *Addenda*.

[24] G. J. PEETERS A. AMPE, *Dietse tekst en verspreiding van de « Totius vitae spiritualis summa »*, dans *Ons geest. Erf.*, t. XXVI, 1952, p. 186-201, 243-280.

[25] Il ne peut être question ici d'énumérer tous les ouvrages de cette époque; on rappellera les manuels pour la confession et les traités de morale : *supra*, p. 658. Signalons seulement

consolationis, dont on a une version espagnole et une portugaise, et qui est une sorte d'encyclopédie de la vie chrétienne : tout y vient et pas toujours en son temps : les vices; les hérésies; les vertus, l'amour de Dieu; la passion du Christ; l'aumône et les divers commandements de l'Église; la confession; la contemplation et la louange de Dieu; la familiarité à éviter avec les femmes, etc... [26].

Lorsque Jeanne d'Arc fut interrogée : « Jeanne, êtes-vous en état de grâce? », sa réponse s'inspira, semble-t-il, d'un de ces manuels en français, qui aidaient le simple chrétien à mettre en ordre les connaissances acquises par la prédication [27]. Un de ces livrets de l'époque de Jeanne nous est parvenu [28] :

Cy commence et interrogue le disciple le maistre comme il s'ensuit cy après. Et premierement le disciple : Tres bon maître, je te prie que pour lonneur de Dieu et le proffit de sainte Eglise tu me respondes es choses que je te demanderay... Il se dit que nulz homes ne sait quelle chose est Dieu. Et moult me semble chose deraysonnable d'adorer chose que l'on ne cognoit... Dieu est substance incorporalle et de si inestimable beauté et de si (grande) suavité que les angels ne sen peuvent saouler. — Comment peut lon entendre que la Trinité soit ung Dieu? — Regarde le soleil, etc...

INITIATION À LA MÉDITATION

La *devotio moderna* supposait le recours à des moyens méthodiques de prière [29]. Aussi voit-on paraître des ouvrages aux titres significatifs comme *Les sept armes nécessaires pour la bataille spirituelle* de sainte Catherine de Bologne, écrit sans doute pour ses sœurs clarisses, mais que sa langue vulgaire ouvrit à d'autres lecteurs [30]. Ce fut notamment en Catalogne que ce mouvement de la *devotio moderna* se manifesta par le *Tractat de contemplacio* de Francesc Eiximenis [31]. Son œuvre aura une importance considérable, car

ici le *Pèlerinage de vie humaine* de Guillaume de Diguleville, qui eut alors un succès considérable : il fut traduit en français, comme en espagnol; il fut mis en « moralité » : Ch.V. LANGLOIS, *La vie en France au Moyen Age*, t. IV, *La vie spirituelle d'après des écrits en français à l'usage des laïcs*, Paris, 1928, p. 199, 207.

[26] M. MARTINS, *O « Viridarium consolationis » e a sua versao portuguesa*, dans *Itinerarium*, t. VI, 1960, p. 497-504. Le texte original était sans doute en latin.

Il serait intéressant de mentionner au moins les manuels s'adressant aux catégories diverses de chrétiens pour leur apprendre leur devoir d'état, par exemple les livres de caractère populaire définissant la morale du mariage et proposant les *exempla* de Geneviève de Brabant ou Griselidis : Franz FALK, *Die Ehe am Ausgang des M. A.*, dans *Erläuter. u. Ergänz. z. Janssensgesch.*, t. VI. 4, Fribourg-en-Br., 1908, p. 36, 43 s. Un autre exemple peut être pris dans le *Regiment de la cosa publica* d'Eiximenis, qui étudie les devoirs moraux des administrateurs et fonctionnaires : A. CUELLAR BASSOLS, *Doctrina compendiosa de fr. Fr. Eiximenis*, dans *Estudios franciscanos*, t. LXII, 1961, p. 415-432.

[27] L. CAROLUS-BARRÉ, *Jeanne êtes-vous en état de grâce?*, dans *Bull. soc. d. antiq.*, 1958, p. 204; cf. les prières du prône à Saint-Quiriace de Provins, signalées *infra*, p. 743.

[28] Exposition Jeanne d'Arc et son temps, Paris, 1956, n° 19.

[29] *Infra*, p. 939.

[30] A. VAN DEN WYNGAERT, *Catherine de Bologne (sainte)*, *D.H.G.E.*, t. XI, c. 1505-1506.

[31] C. BARAUT, *L'« Exercitatorio de la vida spiritual » de Garcia de Cisneros e le « Tractat de contemplacio » de Francesco Eiximenis*, dans *Studia monastica*, t. II, 1960, p. 233-266.

elle sera imitée par Cisneros, qui à son tour exercera une influence sur Ignace de Loyola.

L'ouvrage d'Eiximenis est partie dans un tout, la *Scala* (l'*Échelle de perfection*), véritable encyclopédie qui comporte un résumé de la doctrine chrétienne, un recueil de prières, un traité de la confession. Les manuscrits en sont nombreux. Le *Tractat* lui-même utilise la distinction déjà classique des trois voies, la méditation des péchés constituant le premier exercice de la voie purgative. L'auteur est à l'affût des comparaisons simples qui permettront d'entrer dans les choses spirituelles, comme la comparaison de la lime; mais aussi des conseils précis et des moyens méthodiques de progresser : examen de conscience, attitude à prendre pendant la prière, choix des sujets de méditation, etc... [32].

ŒUVRES ORIGINALES

Il faut enfin signaler un certain nombre d'œuvres originales, d'intérêt variable, restant entendu que cette époque n'a produit sauf Ruysbroeck, Gerson et Julienne de Norwich aucun grand spirituel.

Ciboule a écrit plusieurs ouvrages de spiritualité en français, parmi lesquels un manuel aux filles, dont on ne peut que regretter la disparition, et un *Livre de sainte meditacion*, en lequel s'exprime le socratisme chrétien [33]. En Angleterre il faut faire une place à William Hilton, qui a publié une *Exposition du psaume Qui habitat* en anglais et une *Échelle de perfection* [34]. En allemand, du point de vue qui nous occupe, on peut retenir le *Buch des Gehorsams*, composé en l'honneur des cinq plaies et qui donne des modèles d'obéissance, avant tout le Christ qu'il faut imiter en tout [35]; et le *Buch von geistlichen Armuth*, qui est d'un disciple de Tauler et fait de la pratique de la pauvreté la condition de la vie spirituelle, si l'on veut être ami de Dieu [36].

[32] On signalera, encore en Catalogne, un commentaire du *Pater* en langue du pays : *Anal. S. Tarrac.*, t. XXVIII, 1955, p. 133-156.

En Angleterre une vie du Christ, destinée à la méditation et peut-être traduite du français, a paru vers 1400 : *The Pepysian Gospels Harmony :* F. VERNET, *Anglaise (Spiritualité)*, dans *Dict. de spirit.*, t. II, c. 639.

[33] A. COMBES, *op. cit.* A côté des œuvres authentiques de cet écrivain, on notera ses œuvres douteuses qui restent intéressantes pour définir les tendances d'une époque : *ibid.*, p. 119.

[34] *An Exposition*, éd. par B. WALLNER, dans *Lund Stud. in England*, t. XXIII, Lund, 1954; *The Scale of Perfection*, 2e éd. par E. UNDERHILL, Londres, 1950. On replacera ces traités dans la spiritualité anglaise avec F. VERNET, *op. cit.*, c. 640 : pour cet auteur il y a une « école » anglaise au XIVe siècle, caractérisée notamment par son mysticisme, la contemplation apparaissant comme le terme normal de la vie chrétienne; mais aussi par son bon sens et son esprit pratique.

[35] A. CHIQUOT, *Buch des Gehorsams*, dans *Dict. de spirit.*, t. I, c. 1975.

[36] ID., *Buch von geistlichen Armuth*, *ibidem*, c. 1976. Sur le mouvement des amis de Dieu, *infra*, p. 912. On pourrait distinguer d'autres tendances dans cette spiritualité allemande, et par exemple celle que représente Jean Kreutzer, poète qui a écrit un commentaire du *Cantique des cantiques* en vieil alsacien : Florent LANDMANN, *Joh. Kreutzer aus Gebweiler, † 1468, als Mystiker u. Dichter geistl. Lieder*, dans *Arch. de l'Église d'Alsace*, t. V, 1954, p. 21-67.

§ 3. — L'Écriture sainte [1].

DÉVOTION À L'ÉCRITURE SAINTE

La fidélité traditionnelle des clercs à l'Écriture sainte persiste. L'Écriture est toujours la *sacra pagina*, source unique de toute connaissance révélée [2]. Aussi voit-on des « fondations » d'Écriture Sainte, des testateurs léguant leur bibliothèque biblique à des instituts religieux, ou même prévoyant que tel de leurs livres sera tenu à la disposition du public [3]. Les Frères de la Vie commune eurent une véritable dévotion à l'Écriture : elle se manifeste dans le souci d'un texte correct, dans la préférence donnée au travail de copiste, par exemple par un Thomas à Kempis; par la vénération de l'*Imitation de Jésus-Christ* pour ce livre (I, 1) [4].

[1] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Quoique l'entreprise soit consacrée à l'étude de l'Allemagne, il faut d'abord mentionner, en raison de son caractère exemplaire, le Deutsches Bibelarchiv, fondé à Hambourg en 1930 par Hans VOLLMER : des milliers de fiches (détruites pendant la guerre) ont été rassemblées sur la présence de la Bible à toute la civilisation allemande : art, littérature, folklore, langue, onomastique, théâtre, etc... C'est ce propos qu'a repris, au Congrès international des sciences hist. de Stockolm en 1960, la Commission d'hist. eccl., en créant une sous-commission chargée d'étudier la Bible et le peuple chrétien du Xe au XVe siècle.

Hans VOLLMER, seul ou avec des collaborateurs, a publié deux grandes collections de textes pour l'étude de la Bible au M.-A. :

1° *Materialien z. Bibelgesch. u. religiösen Volkskunde des M.-A.* 1912-1929 : t. I, *Bibelhistorien*, en haut, moyen et bas-allemand, 2 vol., t. II, *Eine deutsche Schulbibel d. XV. Jts.*, *Historia scholastica*, 2 vol; t. III, *Ein deutscher glossierter Auszug des XV. Jts. aus den alttestamentlichen Propheten*, t. IV, *Die neue Ehe, eine neutestamentliche Historienbibel.*

2° *Bibel u. deutsche Kultur*, Hambourg, 1931-1941 : t. I, *Deutsche Bibelauszüge z. Stammbaum Christi;* t. II-V, Traductions allemandes des *Psaumes, épîtres pauliniennes, évangiles;* t. VI, *Neue Texte... Perikopenschlüssel z. zehn Heiligen-Messen;* t. VII, *Textes d'Ancien Testament;* t. VIII-IX, *Neue Beiträge, Neue Forschungen;* t. X, *Ein Reisebericht u. Passionen; Index général;* t. XI, *Festschrift* H. VOLLMER.

Ces travaux ont permis la rédaction d'une véritable encyclopédie biblique : Hans ROST, *Die Bibel im Mittelalter*, Augsbourg, 1939, ouvrage de documentation autant que de synthèse, qui publie des textes, est illustré de nombreuses reproductions, contient d'abondantes bibliographies, donne la liste et parfois la description de centaines de ms. Plus développé pour l'Allemagne, l'ouvrage pourtant passe en revue tous les pays.

II. TRAVAUX. — Un seul ouvrage d'ensemble après celui de ROST, Franz FALK, *Die Bibel am Ausgang des M. A., ihre Kenntnis u. ihre Verbreitung*, dans *Görresgesellschaft*, Cologne, 1905, malheureusement très bref. Du même une monographie qui permet de poser les problèmes concrètement : *Bibelstudien, Bibelhandschriften u. Bibeldrucke in Mainz v. VIII. Jt. bis z. Gegenwart*, Mayence, 1901.

Le *Repertorium biblicum medii-aevi* de Fréd. STEGMULLER, Inst. Fr. Suarez, Madrid, est un ouvrage de consultation, donnant les incipit des ms., y compris les apocryphes et les prologues, la liste des commentaires classés par ordre alphabétique d'auteurs, chacun muni de sa notice biographique. Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the M. A.*, Oxford, 1952, est au contraire un ouvrage de synthèse sur la place de la Bible dans la culture du M. Â., contenant parfois des indications précises pour notre époque.

Les grands dictionnaires seront cités pour les problèmes précis qu'ils étudient.

[2] Paul DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrét. d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe siècle*, Paris, 1954, a montré qu'à cette époque personne ne distingue explicitement Écriture et Tradition comme deux sources distinctes : cf. *supra*, p. 519.

[3] Exemples dans H. ROST, *op. cit.*, p. 42-45. Fr. FALK, pour le diocèse de Mayence, p. 39 s., cite des cas en 1439, 1448. ID., *Die Bibel*, p. 45 : un curé fait un legs pour que la Bible soit placée dans le chœur à la disposition des lecteurs. C'est à de pareilles pratiques que se rattache la Bible enchaînée : W. WATTENBACH, *Das Schriften*, p. 623; cf. H. ROST, p. 306, avec photo.

[4] F. FALK, *Die Bibel*, p. 7-10; H. ROST, p. 26-36, 20-21. On appelait les Frères de la Vie commune Hiéronymites en raison de la place qu'ils faisaient à l'Écriture.

Mais il n'est pas évident que cette dévotion se rencontrera toujours chez les moines ou chez les frères. Les bénédictins connaissent sans doute à fond la Bible, mais c'est la Bible de la liturgie, c'est-à-dire déjà interprétée et redistribuée [5]. Les franciscains ont pour LIVRE non la Bible mais le crucifix [6].

Chez les laïcs les cas de dévotion ou simplement de curiosité sont encore plus rares : Vespasiano da Bisticci cite cette Florentine qui ne lisait que la Bible [7]; mais nous sommes en Italie, dans un milieu touché par l'humanisme et à la fin de la première moitié du XVe siècle. La Bible n'a certainement pas été alors de façon générale le « livre du peuple » *(Volksbuch)* [8]. Est-ce à dire que sa lecture ait été interdite?

LA LECTURE DE LA BIBLE FUT-ELLE INTERDITE? [9]

Il est exact que certaines interdictions furent prononcées au Moyen Age. Charles IV en 1369 interdit aux laïcs des deux sexes l'Écriture « afin qu'ils ne tombent pas dans l'hérésie pour l'avoir mal comprise »; en 1485 l'évêque Berthold de Mayence prononce à son tour une interdiction formelle. Il n'est pas besoin de faire remarquer que l'empereur n'avait aucune qualité pour engager l'Église en pareille matière; et que l'archevêque ne décide lui-même que pour sa province. Mais entre les deux?

En fait la question fut alors très discutée en Allemagne dans le clergé et déborde de beaucoup, comme l'a montré Walther, le seul cas de la Bible, car il s'agit de tous les *libri teutonici*. Certains veulent en réserver la lecture

[5] Sous cette influence, les psautiers traduits donneront souvent un texte découpé en nocturnes ou regroupé en fonction de besoins particuliers : psaumes de la pénitence, etc... : Cf. Samuel BERGER, *La bible française au M. A., Étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose...*, Paris, 1884, p. 19.

[6] J'emprunte ce jugement à B. SMALLEY, *op. cit.*, p. 282. Ce qui est vrai de François d'Assise ne l'est pas moins des *Fioretti*, vers 1350 et de Barthélemy de Pise à la fin du siècle.

[7] VESPASIANO DA BISTICCI, *La vita dell' Alessandra de' Bardi*, dans *Vite*, *op. cit.*, p. 567. Dans la rédaction, pas très claire, de Vespasiano, il semble qu'il s'agisse ici de Caterina degli Alberti, non de Alessandra, comme l'a pensé Philippe MONNIER, *Le quattrocento*, t. II, Paris, 1924, p. 176. Le passage est très intéressant : « Elle avait une Bible, les homélies sur tous les évangiles de l'année, qu'elle voyait jour après jour selon l'occurrence de ces évangiles; et avait encore des expositions de docteurs anciens sur la Bible »; il s'agit donc bien d'une culture toute biblique, à la manière des saintes de l'Aventin sous la direction de saint Jérôme, dont l'influence ici encore est incontestable. Non moins pieuse, Alessandra disait ses heures : *ibid.*, p. 552.

[8] L'exemple de la famille Dalberg possédant une grande bible de parchemin, écrite en 1439 (F. FALK, *Bibelstudien*, p. 82), est évidemment impuissant à lui seul à montrer un intérêt général et constant. Il faut pourtant signaler dans ce même milieu bourgeois des achats, legs, dons de la Bible en 1396, 1397, 1399, 1401, etc... : *ibid.*, p. 54. Sur la Bible chez les bourgeois allemands, documentation abondante dans H. ROST, *op. cit.*, p. 56-60, avec indication sur le prix de l'ouvrage, p. 61. De son côté S. BERGER, *op. cit.*, p. 292 s., s'est intéressé à ce qu'on pourrait appeler la sociologie de la lecture biblique : les neuf bibles françaises du duc de Berry ne prouvent évidemment rien; mais à Metz et Genève on voit des fidèles copier eux-mêmes leur Bible, qui prend parfois à la fin du M. A. un caractère familial, portant le blason et peut-être donnée en cadeau de mariage (p. 303).

[9] L'étude essentielle est celle de W. WALTHER, *Die deutsche Bibelübersetzung d. M. A.*, Brunswick, 1889, col. 732-743, dont nous tirons nos citations. C'est ce travail qu'a résumé G. RIETSCHL, *Bibellesen u. Bibelverbot*, dans *Realencykl.*, t. II, 1897, p. 703. Cf. aussi H. ROST, p. 77 s.

au clergé, pensant que les laïcs ne sont pas capables de certains secrets; d'autres sont partisans au contraire du livre de dévotion pour fidèles. Un « lecteur » dominicain de Zutphen ayant interdit tous livres en allemand comme trop « hauts », Jean Busch lui répondit :

Je n'approuve pas que de simples laïcs, hommes ou femmes, aient ces *libros teutonicales*, tellement hauts et divins. Bien plus j'ai brûlé un « canon » en allemand trouvé chez des moniales. Mais les livres de morale sur les vices et les vertus, sur l'Incarnation, la vie et la Passion du Christ, sur la vie, les saintes mœurs et le martyre des apôtres, martyrs, confesseurs et vierges, mais les homélies et les sermons des saints, il est très utile à tous de les lire, qu'ils soient doctes ou ignorants.

Lorsqu'il s'agissait de préciser ce qui pouvait être lu de la Bible, Zerbolt, dans son traité *De libris teutonicalibus*, pensait que les laïcs n'étaient pas capables de comprendre Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, ni saint Paul [10]. On ne méconnaît pas que l'Écriture est pour tous l'eau qui lave de l'ignorance, mais les laïcs trouvent cette eau chez les prédicateurs. Pour certains la Bible historiée n'est pas seulement un moyen commode de connaître l'essentiel de l'Écriture sans risquer d'achopper à des textes trop élevés, mais elle a l'avantage de fusionner le commentaire et le texte.

Il faut constater en tout cas qu'à la seule époque que nous ayons à étudier, aucune interdiction n'est venue de la hiérarchie. Certaines réserves sont par ailleurs explicables par la crainte d'hérésies comme celles des beghards. Quant à l'Angleterre, nous verrons que des restrictions furent apportées à l'usage de l'Écriture par les fidèles, mais sans aucune prohibition générale, l'évêque ayant pouvoir d'autoriser cette lecture [11].

A CHAQUE « ORDO » SA BIBLIOTHÈQUE

Il y a au fond du débat une conception de la situation différente des clercs et des laïcs devant la vérité religieuse; c'est déjà l'idée des textes allemands qui pensent qu'il y a des vérités trop hautes pour ceux-ci. La théorie d'une société divisée en *ordines*, est encore courante; chaque *ordo* a aussi sa façon d'atteindre Dieu, et ses livres. C'est l'idée d'un Eiximenis [12], qui est pourtant partisan d'élever aussi haut que possible le niveau spirituel du peuple. A plus forte raison la rencontrera-t-on chez Gerson : il est convaincu du rôle des

[10] Le texte de Zerbolt, traduit en allemand par H. ROST, p. 29-33, et édité par Fried. G. PISTOTH SCHOEPFF, *Gerardi Zerbolti Zutphan. de litteris sacris in lingua vulgari legendis*, Dresde, 1859, quoi qu'il en soit de certaines réserves, est un manifeste en faveur de la lecture de la Bible par les simples; il multiplie les arguments en ce sens, y compris les arguments canoniques : l'assistance à la prédication est une obligation; or elle est fondée sur l'Écriture qu'il faut donc connaître; — les laïcs doivent pratiquer les commandements; or, ils sont contenus dans l'Écriture. Gérard a beau jeu à remarquer que la Bible n'a cessé d'être traduite depuis les origines. — Sur cette distinction, plus ou moins traditionnelle, des *aperta* et des *profunda*, P. MANDONNET, *S. Dominique*, t. II, p. 303. Les franciscains, s'ils sont des laïcs, ne peuvent prêcher que les *aperta*, c'est-à-dire la morale et la pénitence.

[11] *Infra*, p. 983, 985.

[12] Le célèbre prédicateur déclare que la caboche des laïcs n'est pas capable de l'Écriture Sainte. Cf. aussi Raoul de Presles. Raymond Sebond, distinguera, dans une perspective analogue, le Livre de la Nature, qui est pour tous, et celui de l'Écriture pour les seuls clercs; E. GILSON, *La philosophie au M. A.*, 3e éd., Paris, 1947, p. 465-466.

universitaires, qui ont un véritable charisme pour gouverner l'Église, et ne sauraient laisser à de simples chartreux ou des chanoines presqu'illettrés, le soin d'interpréter la doctrine [13].

On comprend dès lors les restrictions que Gerson mit à l'usage des traductions de l'Écriture :

Il faut prohiber les traductions en langue vulgaire des livres saints, sauf les moralités et histoires [14].

Quand il écrit pour ses sœurs *la Montagne de contemplation*, le même Gerson oppose la contemplation qui « appartient seulement à bons théologiens bien instruits en la sainte Écriture » à celle des « simples gens », tout aussi authentique, mais peu soucieuse d' « enquérir plus claire connaissance que celle de la foi qui leur est donnée ou inspirée ». Il trouve très bien qu'on dise le psautier, mais ne recommande pas qu'on le traduise; il invite son lecteur laïque à « forte étude », sans inclure l'Écriture dans son programme; il ne place pas la Bible parmi les livres de lecture spirituelle qu'il recommande, et préfère indiquer ses propres ouvrages [15]. La même attitude sera celle de saint Antonin en Italie qui, conseillant Lucrezia Tornabuoni, lui prescrit de réciter divers offices et les psaumes, lui parle de lectures pieuses, mais ne souffle pas mot de l'Écriture [16].

C'est sous l'impression de ces débats et sous la menace de l'hérésie utraquiste, qui prend appui sur l'Écriture, que le concile de Bâle interdit l'usage de la Bible en vulgaire « parce que l'hérésie et la confusion des clercs en résultent » [17]. Cette décision est à rapprocher de ce qui fut dit par ailleurs au concile, de la prétention des laïcs à discuter de la foi [18].

LECTEURS LAÏCS DE LA BIBLE

Le chanoine illettré n'avait pas pensé ainsi : pour lui le royaume des saintes Écritures n'est pas réservé aux clercs [19]. A peu près à la même époque les Repenties d'Avignon sont astreintes à l'étude de l'Écriture, qu'elles lisent chaque jour en particulier et entendent lire au réfectoire [20]. Une tendance analogue se fait sentir en Allemagne : Gailer de Kaisersberg placera la Bible au même rang que l'Eucharistie comme moyen de salut, ce qui oblige les fidèles à la lire; Otton de Passau n'est pas moins formel :

[13] *Supra*, p. 511 sur le charisme de la Faculté de théologie de Paris.

[14] Cité par G. RIETSCHL, *op. cit.*, c. 704.

[15] *La montagne de contemplation*, IV; *La mendicité spirituelle*, I. 38; cf. *infra*, p. 840. Ciboule n'a pas une attitude différente : il pousse à la méditation dans un esprit de socratisme chrétien plus que de docilité biblique : A. COMBES, *op. cit.*, par exemple p. 175-176, 184, etc...

[16] Saint ANTONIN, *Une règle de vie au XV^e siècle*, trad., Paris, 1921, p. 149-156.

[17] *Concilium Basil.*, dans *Studien u. Quellen*, t. VIII, éd. H. DANNENBAUER et divers, p. 107, n° 88; 126, n° 95.

[18] *Ibid.*, p. 79.

[19] RUYSBROECK, *Œuvres choisies*, par J.-A. BIZET, dans *Les maîtres de la spiritualité chrétienne*, Paris, 1946, p. 172. G. GROOTE, sur les laïcs cultivés qui profitent mieux du texte en vulgaire que du latin : dans M. MICHELET. *Le Rhin mystique (Textes pour l'hist. sacrée)*, Paris, 1960, p. 267.

[20] É. DELARUELLE, *Les repenties d'Avignon et la lecture de la bible à la fin du M. A.*, dans *Provence hist.*, t. VII, 1957, p. 337 s. Les repenties étaient sans doute une confrérie

Le vingt-quatrième vieillard t'enseigne la sainte et divine Écriture et comment on doit la suivre. Je te conseille aussi, avec toute mon application, que tu te fasses une obligation de lire l'histoire de l'ancienne et de la nouvelle alliance, longuement et souvent, avec piété et sérieux, qu'elle soit en allemand ou en latin [21].

LA BIBLE À LA PORTÉE DE TOUS

Quoi qu'il en soit de ces débats sur la légitimité des traductions, la Bible ne cessait de parvenir au peuple par un certain nombre de canaux.

On n'oubliera pas tout d'abord que les églises sont souvent ornées de scènes tirées de l'Écriture. Elles sont, il est vrai, moins nombreuses à la fin du Moyen Age, dans la mesure où l'église gothique présente au peintre de moins larges surfaces. Mais les chapelles de confréries permettaient aux plus fervents, dans un cadre à leur portée et à leur goût, de déchiffrer un certain nombre de pages bibliques. C'est surtout l'Évangile qui en fournit les thèmes. Nous les connaissons déjà : ils sont ceux repris sans cesse dans les *laudi*. Continuellement on revient à la Nativité, dont tous les détails sont popularisés, et à la Passion dont l'iconographie se complète, soit que les auteurs spirituels aient remarqué des épisodes jusque là négligés, soit que des légendes, comme celle de Véronique, viennent se mêler au récit authentique. Souvent aussi, et jusque dans les plus petites églises de campagne, se dressaient alors des « saint-sépulcre », ou d'autres scènes du même genre, sans parler des jugements derniers encore en faveur, et des mises en scène des vertus et des vices [22].

Cette époque est aussi celle d'un renouveau de la prédication. Les grandes missions populaires de la première moitié du XV^e siècle remettent en honneur l'Évangile : certaines des prédications de ce temps en sont saturées : qu'on lise par exemple le panégyrique de saint Joseph par saint Bernardin de Sienne [23].

Les exercices de piété propres à l'époque ont parfois aussi favorisé la connaissance de l'Évangile, par exemple le chemin de croix, qui à certains moments ne fait que mimer des scènes de la Passion et en favorise ainsi la mémorisation. Non moins le chapelet, qui énumère les joies de Marie.

— *supra*, p. 677 — et par là sont caractéristiques; mais la lecture de la Bible est courante dans les couvents de moniales à la fin du M. A. : F. FALK, *Die Bibel*, p. 59 s.; S. BERGER, dans *Romania*, XXIII, 1894, p. 415.

[21] F. FALK, *Die Bibel*, p. 20. Le point de vue de NICOLAS DE CUES est exposé par Maurice de CANDILLAC, *La philosophie de N. de C.*, Paris, 1941, p. 61 s. Le mythe cusain de « l'idiot » va à proclamer la supériorité du laïc ignorant sur le clerc.

[22] *Supra*, p. 681, 693 sur l'évangélisme des confréries. Natale SAPEGNO, *Poeti minori*, p. 1063, a signalé dans un *laudario* de Pérouse des *laudes evangeliorum*. H. ROST, p. 255-291, reprenant les démonstrations de H. VOLLMER sur la *Kulturleben* biblique du M. A., a bien marqué que la vie quotidienne et celle de toutes les institutions est comme saturée de réminiscences bibliques : incriptions des cloches à leur baptême, sur les tombes, croix comme ornement féminin, noms bibliques très nombreux, noms bibliques des maisons et emblèmes. Sur l'art, Émile MÂLE, *L'art religieux en France à la fin du M. A.*, Paris, 1925, p. 85 s.; Cf. É. DELARUELLE, dans l'ouvrage collectif *Hist. du catholicisme en France*, t. II, p. 127, sur cet art nouveau de la fin du M. A.

[23] *Infra*, p. 782.

Les indulgences elles-mêmes, lorsqu'elles sont correctement prêchées, — ce qui semble avoir été assez rare à l'époque — rappellent le salut par le Christ. Les jubilés ont une origine biblique et ont pu accorder la prière des meilleurs à celle du Peuple saint [24].

L'usage enfin des livres d'heures familiarisait avec certains épisodes, toujours les mêmes, représentés sur les miniatures, et même avec certains textes. Même pour ceux des fidèles qui ne comprenaient pas le sens de tous les psaumes qu'ils récitaient, le retour périodique de certains textes plus faciles pouvait aboutir à une certaine intelligence de leur sens [25]. On n'oubliera d'ailleurs pas que l'habitude n'est pas encore dépassée de faire apprendre à lire dans le psautier [26].

ÉPÎTRES ET ÉVANGILES DU DIMANCHE

La lecture, faite par le curé ou par les fidèles, de l'épître et de l'évangile du dimanche, aurait déjà sérieusement initié les laïcs à l'Écriture, si elle avait été faite dans toutes les paroisses [27]. Il est difficile de savoir dans quelle mesure cette condition a été remplie dans l'ensemble de l'Église. On constate cependant que des efforts furent faits pour permettre au clergé de s'acquitter de cette tâche, puisque par exemple un dominicain composa une « Postille sur les épîtres et évangiles » (1437), qui eut une extraordinaire diffusion, surtout en Allemagne : on en connaît cent éditions incunables [28]. A ce genre littéraire se rattachent les *Plenaries* contenant épîtres et évangiles commentés, auxquels parfois s'ajoutent les prières de la messe, divers textes liturgiques et divers récits; en Allemagne encore ces recueils furent très nombreux; il devait y avoir une centaine d'éditions imprimées avant Luther [29]. La France semble avoir été moins bien pourvue; il faut pourtant signaler les épîtres et évangiles pour toute l'année de Jean de Vignay, dont on a cinq manuscrits du XV^e^ siècle sur six connus [30].

Il est permis de se demander si cette nouvelle manière de suivre la messe avec souvent un livre, n'expliquerait pas pour une part qu'au XIV^e^ siècle l'art du vitrail se soit profondément transformé : on renonce au verre

[24] Sur les dévotions de cette époque en liaison avec la Terre-Sainte et les souvenirs évangéliques, É. DELARUELLE, dans *Eléona*, juillet 1961, p. 5 s.; sur la place du jubilé dans la spiritualité de la fin du M.-A., ID, *La pietà popolare alla fine del medioevo*, dans *X Congr.*, Rome, 1955, *Relazioni*, t. III, p. 515 s.

[25] *Supra*, p. 702.

[26] F. FALK, *Die Bibel*, p. 28.

[27] On n'oubliera pas en effet que ces pièces liturgiques constituent de vrais morceaux choisis de la Bible; mais c'est trop peu dire car l'évangile y est reproduit très largement, de sorte que le fidèle assidu à la messe, qui entend l'homélie ou en lit l'évangile, revoit chaque année cet évangile presque en entier. A titre d'exemple dans les 10 premiers chapitres de saint Matthieu, 176 versets sont lus sur 315.

[28] F. R. GOFF, *The Postilla Guillermus Parisiensis*, dans *Gutenberg Jahrbuch*, XXXIV, 1959, p. 73-78.

[29] J. JANSSEN, *L'Allemagne et la réforme*, t. I, *L'Allemagne à la fin du M. A.*, Paris, 1887, p. 43-44; J. ALZOG, *Die deutschen Plenarien im XV. u. am Anfang des XVI. Jts.*, dans *Freiburger Diözesanarchiv*, t. VIII, 1874.

[30] C. KNOWLES, *op. cit.*

entièrement coloré, dont les teintes souvent sombres rendaient impossible toute lecture dans la nef, pour adopter des verres blancs ou en grisaille [31].

LA BIBLE HISTORIALE [32]

Avec la Bible historiale il ne s'agit plus de livre liturgique destiné à l'église, mais de livre de lecture à la maison. Nous avons vu que les théologiens les plus sourcilleux recommandaient pourtant la lecture des parties de la Bible qui étaient « histoire » ou « moralité ». Il se compose donc de véritables « Histoires saintes », enchaînant les divers livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont sont retenues les parties les plus accessibles aux laïcs.

On peut admettre avec Samuel Berger [33] que la bible historiale, telle qu'elle est connue à la fin du Moyen Age, est la traduction libre de l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, mais complétée par des traductions nouvelles de certains fragments. Par opposition à la « bible parisienne » encombrée de gloses, la bible historiale sauve une bonne part du texte. On distingue des bibles historiales grandes, moyennes ou petites, selon l'importance des passages scripturaires insérés.

De nombreuses bibles historiales sont connues en Allemagne [34] où l'on peut distinguer neuf groupes divers : à eux seuls les groupes I et II ont cinquante manuscrits, dont trois ou quatre dans un seul couvent de dominicaines à Nuremberg, ces bibles pouvant parfois y servir de lectionnaire. Mais on connaît aussi des laïcs pour en avoir possédé, princes ou bourgeois, comme Erhart Schürstab, premier bourgmestre de Nuremberg en 1446 [35]. Le groupe VI distingue avec soin les éléments bibliques et non bibliques du récit : « ce n'est pas la Bible qui le dit », « les maîtres disent ».

Si cette bible permit à de nombreux fidèles de se familiariser avec les personnages de l'Écriture sainte et de s'initier ainsi à tout un monde de récits, d'enseignements, d'allégories, auquel ils étaient jusqu'alors restés assez étrangers, il reste pourtant que cette bible laissait souvent de côté l'aspect le plus profond de l'Écriture et allait au plus facile, en racontant

[31] J. LAFOND, *Le vitrail du XIV^e^ siècle en France*, dans L. LEFRANCOIS-PILLION, *L'art du XIV^e^ siècle en France*, Paris, 1954, p. 187 s. Cf. *infra*, p. 734.

[32] BIBLIOGRAPHIE. — REUSS-BERGER, *Historienbibel*, dans *Realencykl.*, t. VIII, 1900, c. 152 s.; H. ROST, *op. cit.*, p. 198-207 avec liste des ms. et bibliographie (nous ne pouvons ici entrer dans sa distinction de Bible historiée et Bible historiale); *Dict. de la Bible, Supplt.*, t. II, art. *Écriture Sainte*. Gerhard SCHMIDT, *Die Armenbibeln des XIV. Jts.*, dans *Veröffentl. d. Instituts f. österr. Geschichtsforschung*, XIX, Graz, 1959, est important pour les définitions (Bible historiale, bible des pauvres, etc...)

Pour la France S. BERGER, *op. cit.*, p. 156 s. sur Guyart Desmoulins et les continuateurs qui l'ont complété, à mesure que les lecteurs demandaient de plus en plus l'insertion dans le récit des textes mêmes de la Bible (p. 189).

[33] S. BERGER, *op. cit.*, p. 157, 163, 187, etc...

[34] C'est en Allemagne que ce genre est le mieux connu, en raison des travaux remarquables de H. VOLLMER — t. I, II et IV de ses *Materialien* —, mais aussi parce que les ms. y sont beaucoup plus nombreux.

[35] H. VOLLMER, t. I. 1, p. 11. Il n'est pas besoin de dire que l'iconographie de ces bibles est du plus haut intérêt pour la connaissance de la mentalité populaire à la fin du M. A.

les épisodes pittoresques plus qu'instructifs [36] et par suite en sacrifiant souvent le Nouveau Testament à l'Ancien.

Mais cette époque a connu aussi, sous des formes diverses, les « quatre évangiles en un seul ». C'est ainsi que l'on possède « le saint évangile de Jésus-Christ, compilé et extrait et mis en ordre des quatre évangiles », rédigé en italien et qui fut utilisé à Sienne [37]; une *Exposition des évangiles* de 1388 [38], sans parler de plusieurs paraphrases en vers [39]. La vie du Christ de Ludolphe le Chartreux est d'un style différent et elle ajoute à l'Évangile, mais aussi sans cesse y ramène; il en parut des traductions et résumés en français [40].

BIBLES DES PAUVRES. BIBLES ILLUSTRÉES [41]

La bible des pauvres est une bible historiale dont le texte a été réduit au bénéfice de l'illustration, jusqu'à n'en être plus parfois que la légende; ainsi les illettrés pourront eux aussi accéder à l'Écriture. L'expression n'est pas une invention des historiens d'aujourd'hui, mais est fort ancienne. Le nombre d'illustrations, variable, pouvait être de cinquante, la plupart relatives à la vie du Christ.

A ce genre se rattache celui des *artes memorandi*. Pour faciliter à la mémoire le souvenir des pages d'Évangile lues ou expliquées, on imagina de présenter chaque évangile en une sorte de tableau mnémotechnique, par exemple

[36] C'est la critique justifiée qui lui est faite dans certains ouvrages apologétiques protestants, par exemple dans l'opuscule de Richard WEITBRECHT, *Das religiöse Leben des deutschen Volkes am Ausgang des M.A.*, Heidelberg, 1886, p. 22.

[37] Federico TOZZI, *Antologia d'antichi scrittori senesi, dalle origini fino a s. Caterina da S.*, Sienne, 1913, p. 281; le même ouvrage contient divers sermons et l'épître à Philémon en italien. On en rapprochera les « Histoires évangéliques » qui donnent notamment le texte de Josèphe : S. BERGER, *op. cit.*, p. 171.

[38] N. SAPEGNO, *op. cit.*, p. 554.

[39] De ce genre les quatre évangiles en un seul, en vers dantesques : V. ROSSI, *op. cit.*, p. 284. Ce sont divertissements d'humanistes à l'époque où Maffeo Vegio met les psaumes en vers latins : VESPASIANO DA BISTICCI, *édit. cit.*, p. 304; ils ont pu entretenir dans un certain public l'intérêt pour l'Écriture. Exercices analogues en Angleterre : J. R. KREUZER, *Thomas Brampton's Metrical Paraphrase of the Seven Penit. Psalms, Traditio*, t. VII, 1949-1951, p. 359-403 : l'ouvrage est sans doute du début du XV^e^ siècle.

[40] Le P. C. SPICQ, *Esquisse d'une hist. de l'exégèse latine au M. A*, *Bibl. thom.*, XXVI, Paris, 1944, p. 346. — Sur la *Vita Christi* d'EIXIMENIS, M. ARBONA, *Un nuevo Ms. de la « Vita Christi » de Eiximenis, Estudios francisc.*, t. LXII, 1961, p. 411-414 : il s'agit en réalité de la *Vida de Christo*.

[41] E. LÉVESQUE, *Bibles en images*, *Dict. de la Bible*, t. I, c. 1776-1781, F. VIGOUROUX, *Biblia pauperum*, *ibid.*, c. 1782-1787; P. PERDRIZET, *Étude sur le « Speculum humanae salvationis »*, Paris, 1908, p. 126 s. Ces *pauperes* sont en réalité non les hommes du peuple, mais les « pauvres clercs », pas assez riches pour s'acheter une Bible entière. N'empêche que ce livre mettait ainsi à la disposition de tous, les récits bibliques et leur enseignement. Sur la bible des pauvres en Allemagne, H. VOLLMER, *op. cit.*, p. 13 s. Sur la France, E. MÂLE, *L'art religieux français à la fin du M. A.*, p. 229, qui traite en même temps des bibles moralisées et du *Speculum humanae salvationis* : celui-ci, qui met en parallèle des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, a par là inspiré l'iconographie de la fin du M. A., surtout à partir de la diffusion de la gravure. Sur la bible des pauvres en Bohême J. MERELL, *Bible v ceskych zemich*, dans *Ceska katolicka charita*, 1956, avec résumé français aux p. 69-77. Il s'agit en Bohême d'une bible qui n'est pas toujours pour les pauvres, puisque celle de Velislav avait 700 miniatures. Cf. G. SCHMIDT, *op. cit.*, pour la définition : Cf. *supra*, n. 32.

pour saint Matthieu : au centre l'Ange qui le symbolise, entouré d'un âne (fuite en Égypte), d'une grappe (XX.1) d'un soleil (VI.22), etc... [42].

TRADUCTIONS

Ces traductions furent d'autant plus nombreuses à la fin du Moyen Age que les nationalismes donnent la fierté des langues vulgaires qui, l'une après l'autre, se constituent en langues littéraires. Il faut donc passer en revue les divers pays chrétiens; nous commencerons par l'Allemagne parce que le problème y a été davantage étudié.

En Allemagne [43]. — Walther avait déjà pu recenser environ des centaines de manuscrits, en remarquant que les originaux avaient disparu. Cette diffusion fut générale, s'étendant aussi bien à la Haute qu'à la Moyenne ou à la Basse Allemagne. Dans l'ensemble il ne s'agit pas de bibles de luxe mais d'exemplaires destinés à une lecture fréquente et en lesquels on s'est désintéressé de la présentation [44]. La traduction ne cessa de se renouveler; chaque auteur ignorant pour son compte le travail de ses prédécesseurs, il y eut un grand nombre de « rameaux », différents du fait que les divers manuscrits ne traduisent pas les mêmes livres de l'Écriture. Onze « rameaux » font leur apparition dans la deuxième moitié du XIV^e^ siècle, s'ajoutant à la douzaine déjà connue [45].

Le rameau d'Ancien Testament, représenté notamment par des manuscrits de 1437, est surtout connu par la fameuse Bible de Wenceslas [46], au titre fallacieux puisqu'elle est destinée en réalité à bien d'autres qu'au roi. Les vers qui l'accompagnent parlent en effet des lecteurs de choses saintes, qui s'adresseront à l'Écriture pour en boire avec joie, car elle doit réjouir toute la Chrétienté; elle semble en fait destinée à de petits cénacles. La Bible étant nourriture il ne saurait être question de la présenter en vers, comme faisaient certains humanistes italiens à la même époque; mais la traduction la plus littérale semble la meilleure. L'auteur est sans doute un « maître-chanteur », ce qui explique le souffle poétique de certaines pages.

Un manuscrit des environs de 1450 [47] est intéressant par la façon dont s'y révèlent les idées religieuses du traducteur : il précise que l'interdiction de pratiquer le concubinage ne vaut pas seulement pour les clercs, mais pour les laïcs; il interprète Mathieu XVI, 19 : Pierre lie, les apôtres délient.

[42] F. FALK, *Die Bibel*, p. 10-12, que l'on pourra compléter par les gravures de H. ROST, p. 142-143.

[43] Nous ne ferons que résumer l'ouvrage monumental de W. WALTHER, *op. cit.*, dont la substance est passée dans J. JANSSEN, *op. cit.*, t. VII, Paris, 1906, p. 588 s., dans FRITZCHE-NESTLE, *Bibelübersetzungen in Deutschland*, *Realencykl.*, et E. AMANN, *Versions (allemandes)*, *D.TH.* — Nous laisserons de côté dans notre revue l'Angleterre, sur laquelle nous reviendrons à propos de Wyclif.

[44] On connaissait à l'époque de Walther une vingtaine de noms de propriétaires, dont cinq ou six princes et une quinzaine de laïcs ordinaires, parmi lesquels quelques femmes.

[45] W. WALTHER, c. 709-717. Nous ne pourrons passer en revue les 34 rameaux, en lesquels l'auteur a distribué ces nombreux ms.; mais seulement en citer quelques uns.

[46] *Ibid.*, c. 291 s.; sur les *Meistersänger* et la Bible, *ibid.*, c. 588.

[47] *Ibid*, c. 423, qui dit ce ms. antérieur à 1465.

Ailleurs on croit entendre un prédicateur populaire qui veut une traduction dans le vif et le vrai : *centurio*, un chevalier commandant cent hommes; décurion, n'en commandant que dix [48].

La Basse-Allemagne est représentée par le psautier de 1396 [49], dont le prologue donne la signification typique des psaumes, disant au lecteur la douceur du gouvernement de Dieu qui veut habiter en ses saints, le Christ notre médiateur assurant l'union à Dieu par sa parole. L'auteur n'est pourtant pas hérétique, car il accepte l'office de chœur et la prière pour les morts. Il n'en reste pas moins qu'on a parfois l'impression d'une action en marge de l'Église officielle [50]. Les interdits, en empêchant les fidèles de s'approcher des sacrements, avaient entraîné la formation de groupes d'amis de Dieu, qui ont cherché, en dehors de la pratique sacramentelle, un aliment à leur foi et ont souvent redécouvert l'Écriture; de même le Grand Schisme, en décevant les âmes les plus ferventes, a sans doute poussé à cette lecture, d'où cette multiplication des traductions dans toute l'Allemagne. Ces traductions en bas-allemand sont supérieures à celles en haut-allemand, moins contaminées par le latin liturgique et le vocabulaire scolastique.

Traductions tchèques [51]. — On ne peut parler de l'Allemagne sans parler de la Bohême, et sans évoquer à nouveau la personnalité de Charles IV, autour duquel se rassemble une cour brillante, dont on a dit souvent l'influence sur le mouvement de la Renaissance [52] et des « maîtres chanteurs », dont nous venons d'entrevoir le rôle pour la diffusion de la Bible allemande. Parmi eux il faut surtout nommer Henri de Mügeln [53].

La Bible est complète en vieux-tchèque dès la fin du XIV^e^ siècle, le plus ancien exemplaire étant la bible de Leskovec-Dresde vers 1380. Certains de ces ouvrages sont des bibles de luxe, comme celle de Litomerice-Trebon avec l'admirable miniature du roi et de la reine du *Cantique;* d'autres sont des bibles monastiques, comme celle du couvent d'Emmaüs, écrite en caractères glagolitiques croates. Un grand nombre de manuscrits montrent pourtant qu'il y eut d'autres lecteurs. On a dénombré en effet 25 Bibles complètes, 27 Anciens Testaments, 35 Nouveaux, 22 psautiers, 17 évangéliaires. Au XV^e^ siècle on connaît en Bohême plus de bibles tchèques que de latines; il est vrai que l'utraquisme y contribua. Deux versions sont connues avant la crise hussite; la première a exercé une influence sur la bible polonaise.

[48] W. WALTHER, *op. cit.* c. 488.

[49] *Ibid*, c. 685. Je ne puis suivre ici Walther quand il pense que l'auteur de cette traduction, dont il donne les caractéristiques, ignore les enseignements dogmatiques spécifiques de la fin du M. A., comme si cet auteur était un « ami de Dieu » suspect de laxisme doctrinal. En effet l'Immaculée Conception n'était pas alors enseignée partout; l'idée de royauté n'était pas réservée à Marie, etc... Il y aurait toute une étude à faire sur cet auteur qui, par exemple a la dévotion au nom de Jésus, fait de l'Église la communauté des saints, met la foi en première place, etc...

[50] *Ibid*, c. 719, 724, quoiqu'il s'agisse de textes antérieurs.

[51] J. MERELL, *op. cit.*

[52] *Infra*, p. 992, 996, 1123.

[53] W. WALTHER, c. 588; sur la Bible de Wenceslas, *ibid.*, c. 291-306.

Traductions françaises [54]. — Il n'y a pas eu en France de recherches historiques sur les traductions, comparables à celles menées en Allemagne; il semble bien pourtant que la France du Moyen Age ait été ici en retard. On entend cependant parler de deux traductions à la fin du XIV^e^ siècle : celle à laquelle Charles d'Orléans fit travailler vers 1380 plusieurs écrivains, et celle réalisée par Raoul de Presles à la fin de sa vie [55]. Celle-ci n'est d'ailleurs pas intégrale, l'auteur redoutant que ses lecteurs ne profitassent pas également de tous les passages de la Bible, a parfois traduit, mais aussi parfois adapté; lui-même s'en explique dans sa préface :

La ou je verrai qu'il cherra abreviacion, je la ferai la sustance demourant entière. Et ou je verrai qu'il ara repeticion... si come en Paralipomenon et en Esdras le secont, je ferai remission... Et par tout on il ara une ligne par dessouz, ce sera hors le texte pour le declairier; car sans declaracions aucunes le texte est mult oscur, especiaument aus gens lais qui n'ont point estudié en la sainct Escripture.

A ces traductions il faut ajouter celles du psautier; la plus célèbre est celle que fit entreprendre le duc de Berry et qui associe souvent de façon heureuse, la prose et les vers [56] :

Je eslevay mes yeux es montaignes... Cil qui garde Israël ne dormira mie
ne ne soumillera. Dieus te deffent et si te garde
Sur ta main destre te regarde.
Le soleil par jour ne t'ardra.

Si ce mécénat biblique est caractéristique de la France de la fin du XIV^e^ siècle et du début du XV^e^, on connaît pourtant des cas de propriétaires qui copièrent pour eux leur bible, en Lorraine par exemple ou à Genève [57]. Il faut en outre signaler les traductions en vers qui furent alors réalisées [58].

Traductions espagnoles. — Nous avons eu déjà l'impression qu'en Catalogne, sous l'influence peut-être d'hommes comme Eiximenis, le contact des simples fidèles avec l'Écriture avait été pris plus précocement et plus largement qu'ailleurs [59]. Ces textes se présentent sous les formes les plus

[54] S. BERGER, *op. cit.* Cet auteur donne, p. 286, les chiffres suivants :
XIV^e^ siècle : 87 ms. dont 53 bibles;
entre XIV^e^ et XV^e^ siècle : 10 dont 6;
XV^e^ siècle : 53 dont 30.
Mais on n'oubliera pas que le XV^e^ siècle est aussi le siècle des incunables, ce qui a évidemment diminué le nombre des ms. Par ailleurs on tiendra compte qu'on a laissé de côté les traductions rimées et les bibles historiales. Cf. W, J. VAN EYS, *Bibliograghie des Bibles et des N. Testaments en langue française des XV^e^ et XVI^e^ s.*, 2 vol., Genève, 1900-1901

[55] S. BERGER, *op. cit.*, p. 242-245.

[56] *Ibid.*, p. 203.

[57] *Ibid.*, p. 300.

[58] S. BERGER, *op. cit.;* J. BONNARD, *Les traductions de la bible en vers français au M. A.*, Paris, 1884. Cf. J. TRENEL, *L'Ancien Testament et la langue française du M. A. : étude sur le rôle de l'élément biblique dans l'histoire de la langue des origines à la fin du XV^e^ siècle*, Paris, 1904.

[59] On relève dans les testaments catalans de notre époque — Cf. *supra*, p. 696 — : 1 Bible entière; 1 Genèse; plusieurs psautiers; les psaumes de la pénitence; 2 Nouveaux Testaments; 2 Vita Christi; 3 les Quatre évangiles et les évangiles du dimanche. Ces inventaires permettent d'ajouter à l'article cité ci-dessous de M. MORREALE, qui signale : 1 Nouveau Testament; — 3 Bibles; 7 psautiers — 2 évangiles; — 1 bible rimée.

diverses : paraphrases d'histoire sainte, bibles rimées, livres isolés, vies du Christ, quatre évangiles en un seul, évangiles du dimanche, psaumes de la pénitence, psautiers, Bible entière, bible des pauvres, etc... Cette version biblique catalane est faite sur la vulgate [60]. A côté d'elle il y eut une version en valencien, faite par Boniface Ferrier dans les premières années du XV^e^ siècle.

La version castillane de l'Ancien Testament par contre — cas peut-être unique à cette époque dans toute la Chrétienté — vient de l'hébreu, et ses gloses ont bénéficié du contact avec l'exégèse rabbinique, grâce aux relations parfois cordiales qui existèrent entre les chrétiens et juifs, et au fait que certains juifs se convertirent au christianisme [61]. Cette version fut achevée vers 1422.

Traductions italiennes [62]. — Lorsque Berger rédigea son article classique sur ce sujet, il connaissait une seule Bible complète, un Ancien Testament complet, et divers manuscrits contenant, selon les préférences du copiste ou du client, divers livres : 24 manuscrits des évangiles, dont 9 qui les contiennent en entier, 8 qui rassemblent les quatre en un, et 7 des évangiles du dimanche; 13 manuscrits de saint Paul, dont 6 du XIV^e^ siècle; 10 de *l'Apocalypse*, ce qui est une proportion insolite et révèle l'intérêt porté à ce livre dans le pays de Joachim de Flore.

Certains de ces manuscrits ne distribuent pas les livres dans l'ordre habituel mais par exemple : évangiles [63], épîtres catholiques, saint Paul, Actes, Apocalypse. Il arrive aussi que le découpage en chapitres de l'Ancien Testament soit autre que celui de l'actuelle vulgate. Tout ceci révèle que les manuscrits du XIV^e^ siècle ont une origine plus reculée. Ils semblent se rattacher à l'action des ordres mendiants, qui utilisèrent une version ancienne, peut-être vaudoise, sans juger utile de la corriger du moment qu'elle était orthodoxe. Ici encore on voit les Frères proches du peuple, et soucieux de l'initier à une vie religieuse plus personnelle.

Ils y réussirent du moins en Toscane, d'où nous sont venus nombre de ces manuscrits, si l'on constate que plusieurs d'entre eux ont été rédigés non par des copistes professionnels, mais par des hommes qui traduisent ou recopient à leur propre usage. Ils ont souvent joint à la traduction de tel livre préféré, la copie d'autres opuscules qui nous éclaire encore mieux

[60] Marg. MORREALE, *Apuntes bibliograficos para la iniciación al estudio de las traducciones biblicas medievales en catalan*, *Anal. sacra Tarracon.*, t. XXXI, 1958, p. 272. Il faut donc abandonner l'idée que cette version, au moins pour le N. Testament, vient de la version française, idée présentée dans *D.TC.*, t. XV, *Versions de la Bible*, c. 2734.

[61] *D.TC. Versions, ibid.* Cf. A. PAZ Y MELIA, *La Biblia puesta en romance por Rabi Mosé arrangel de Guadalfajara, 1422-1433, Homenaje... Menendez y Pelayo*, Madrid, 1899, t. II, p. 5-93. — En 1382, Eléonore, femme de Jean I de Castille, s'était fait envoyer une bible en catalan, faute sans doute d'en trouver une en castillan : Amédée PAGÈS, *La poésie française en Catalogne du XIII^e^ siècle à la fin du XV^e^*, *Bibl. mérid.*, 1^e^ s., t. XXIII, Toulouse, 1936, p. 57.

[62] S. BERGER, *La Bible italienne au M. A.*, *Romania*, t. XXIII, 1894, p. 358-431; S. MINOCCI, *Italiennes (Versions) de la Bible*, *Dict. de la Bible*, t. III, c. 1012 s.

[63] Les Harmonies évangéliques ne sont pas non plus sur le même modèle : tantôt le cadre général est fourni par Luc, tantôt par Jean : S. MINOCCI, *op. cit.*, c. 1012.

sur leur personnalité : un manuscrit de Florence donne tour à tour : extraits de l'Évangile, Passion en vers italiens, fragment d'un traité de morale, lamentation sur la Passion, la *Vengeance du Christ* d'après un apocryphe, le *Pater*, les psaumes de la pénitence en italien, le *Te Deum* [64].

CONCLUSION

Au total il est certain qu'à cette époque, comme d'ailleurs pendant le reste du Moyen Age, la Bible n'a pas été pour le peuple chrétien source de la foi. C'est dans l'Église et de la bouche de ses prêtres comme des pratiques de la liturgie, que ce peuple apprend sa religion au jour le jour. L'Écriture n'est qu'un élément de cette nourriture.

Mais cette Écriture a droit au respect des fidèles. Mieux instruits souvent que par le passé, parfois sachant lire, distinguant plus clairement dans leur foi ce qui est parole de Dieu, plus attachés au Christ comme au seul Sauveur, ces fidèles font à l'Écriture, dans leur prière et dans leurs préoccupations, une place croissante. La Bible est d'ailleurs, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non, présente à toute leur vie de chrétien, tellement l'art, la liturgie, la prédication, le langage, le folklore en sont saturés. L'Église qui enseigne la foi n'est pas le plus souvent perçue comme une Église de l'autorité et du droit, mais comme une Église où Dieu parle, comme une Église vivante où le message de jadis se réanime sans cesse [65]. Si les théologiens de cette époque n'ont pas l'idée d'une tradition distincte de l'Écriture et conservant des vérités qui ne seraient pas dans la Bible, les fidèles ont encore moins la pensée que la Bible des clercs est étrangère à leur foi; ils savent et sentent que toute prédication et toute pratique sacramentelle les ramène à l'Évangile, même s'ils ne connaissent pas la lettre de cette Écriture.

Cette époque fut caractérisée par le fait que des réformateurs demandèrent davantage. Il faut d'ailleurs constater que ces animateurs sont eux-mêmes des clercs, nourris aux écoles où ils ont étudié la *sacra pagina*. Ainsi en Angleterre et en Bohême, des mouvements populaires naquirent, présentant parmi leurs revendications principales l'accès plus facile à l'Écriture. De pareils mouvements seraient incompréhensibles si l'on ne pensait qu'un certain nombre de prédicateurs avaient sensibilisé le public à ce souci : les « frères » en Angleterre, un Milicz ou un Mathias de Janow en Bohême. Ce fut un grand malheur pour l'Église que de n'avoir pas eu alors à la tête des pays ainsi touchés, des hommes plus apostoliques et plus soucieux d'évangélisation, et d'avoir été par ailleurs tellement accaparée par d'autres affaires, que le Saint-Siège ne pût étudier la question comme l'avait fait

[64] S. BERGER, *op. cit.*, p. 422. Cf. *supra*, p. 703.

[65] *Supra*, p. 519, sur l'idée que l'on se fait à l'époque de l'Église, de l'Écriture et de la Tradition.

jadis un Innocent III en face du catharisme. Les soucis de l'Église hiérarchique pendant le Grand Schisme firent oublier ceux du peuple chrétien.

La réforme des ordres mendiants à la même époque rendit pourtant alors le sens des véritables problèmes, en même temps qu'elle fournissait des prédicateurs populaires adaptés aux sentiments des foules et eux-mêmes représentants authentiques de l'évangile. Grâce à eux l'Église, bien loin de perdre le peuple, se l'est attaché davantage en lui révélant mieux l'Écriture.

LIVRE II

LES FORMES DU SENTIMENT RELIGIEUX [1]

Ainsi formé, le peuple chrétien poursuit une vie religieuse qui est marquée à la fin du Moyen Age d'un certain nombre de traits caractéristiques, qu'il nous faut essayer de saisir. Ce ne sera pas sans difficultés car les dépouillements méthodiques n'ont pas été faits qui seraient indispensables.

Encore faut-il que l'historien évite de juger le sentiment religieux de cette époque au nom de normes d'un autre temps. Nous nous défendrons donc de classer les manifestations religieuses de cette période selon qu'elles

[1] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Il manque un inventaire des textes relatifs à la piété populaire. Des dépouillements méthodiques seraient nécessaires pour répertorier une matière extrêmement riche; nous n'avons pu que l'entreprendre sans prétendre tout lire; nous avons entre autres fiché le *Journal d'un bourgeois de Paris;* divers chroniqueurs de ce temps pour la France : le *Panthéon littéraire*, dans son *Choix de chroniques et mémoires sur l'histoire de France* a publié notamment Jean FROISSART (édit. médiocre), MONSTRELET, Mathieu DE COUSSY et divers, Georges CHASTELLAIN. Parmi les romans on signalera particulièrement *Le petit Jehan de Saintré* et *Les cent nouvelles nouvelles*. On rappellera aussi Jules QUICHERAT, *Procès de réhabilitation et de condamnation de Jeanne d'Arc*, Paris, 1881 s, 5 vol., (en cours de réimpression) qui fournit une foule de texte sprécieux sur la religion du peuple au XV^e^ siècle. Pour l'Angleterre, CHAUCER, *Canterbury Tales;* LANGLAND, *Piers the Ploughman*, trad, en anglais moderne par J. F. GOODRIDGE, s. l. n. d. Divers recueils de morceaux choisis des différentes littératures nationales fournissent nombre de renseignements : l'Italie est la mieux armée avec les admirables volumes de la *Letteratura italiana*, *Storia e testi*, Milan et Naples, vol. X : Natalino SAPEGNO, *Poeti minori del trecento*, vol. XII, t. I, Giuseppe DE LUCA, *Prosatori minori del trecento, Scrittori di religione*, vol. XIII, Eugenio GARIN, *Prosatori latini del quattrocento*, vol. XIV, Claudio VARESE, *Prosatori volgari del quattrocento*. Pour la France il faut se contenter de l'*Hist. poétique du XV^e^ siècle* de Pierre CHAMPION, deux vol., Paris, 1923, qui contient de nombreux extraits. On ajoutera à ces recueils ceux que nous avons déjà signalés en note ou dans les bibliographies des chapitres ci-dessus sur le théâtre, la prédication, les confréries et les livres : une quantité de renseignements sur la religion populaire sont à tirer notamment de Bernardin de Sienne pour l'Italie, Vincent Ferrier pour l'Aragon, comme des « Passions » françaises.

On ajoutera un certain nombre de biographies spirituelles. Ces biographies, remarquables par leur *Wirklichkeit*, fournissent de multiples détails concrets; notamment Ul. CHEVALIER, *Vie et miracles de la bienheureuse Philippe de Chantemilan. Document du XV^e^ siècle*, publ. d'ap. le ms. de M. Chaper avec une introd., *Documts. hist. inéd. sur le Dauphiné*, 8, Paris, 1894; *Vie de Marie de Maillé, Acta Sanct.*, mars, t. III, p. 733-744; *Vie de la bienh ureuse Dorothée de Montau, AA. SS.*, octobre, t. XIII, p. 472-542, à compléter par son autobiographie, rédigée pareillement par Jean de Marienwerder, le *Septililium, Anal. bolland.*, t. II, 1883, p. 381 s., t. III, 1884, t. IV, 1885, p. 113 s., 207 s., 408 s.; *Vies* occitanes, citées p 739, n. 76; *Vies* de Lydwine de Schiedam, AA. SS., avril, t. II, pp. 270 s.

II. TRAVAUX. — 1° *Ouvrages généraux.* Plusieurs histoires de l'Église ont de bons chapitres sur ces problèmes, quoi qu'habituellement un peu courts : Albert DUFOURCQ, *L'avenir du*

révèlent une « religion de l'autorité » ou une « religion de l'esprit », ou selon qu'elles manifestent une émancipation nécessaire de l'esprit humain et la découverte de la foi authentique [2]. Nous commencerons donc par demander à l'Église elle-même d'alors ce qu'elle entend par vrai chrétien, pour analyser ensuite, dans le cadre imposé par la hiérarchie, le comportement du peuple chrétien, mesurer ses rythmes de prière, le voir s'acquitter des obligations qui lui sont imposées. Mais à travers la façon dont ces devoirs sont alors accomplis se définit une spiritualité propre qu'il nous faudra décrire; en laquelle un peuple, soumis quant au reste à ses chefs religieux,

christianisme, I, *Hist. moderne de l'Église*, VII, *Le christianisme et la désorganisation individualiste*, 4e éd., Paris, 1925, p. 49-67, 194-213, 268 s.; Johann Peter KIRSCH, *Kirchengesch.*, t. II, 2 par J. HOLLNSTEINER, *Die Kirche im Ringen und die christliche Gemeinschaft, XIII-XV. Jt.*, Fribourg-en-Br., 1940, p. 426-432, avec bibliographie p. 487-489; Gustave SCHNUERER, *L'Église et la civilisation au Moyen Age*, t. III, Paris, 1938, p. 333-373; *Histoire de l'Église*, t. XV, Paris, 1951, p. 339 s., dont les titres et les vues sont souvent valables pour la période antérieure.

2° *Vues d'ensemble.* O. CLEMEN, *Volksfrömmigkeit im ausgehenden M. A.*, 1935; Franz Xaver HAIMERL, *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands*, dans *München. Theolog. Studien*, 1952. La crise spirituelle de cette fin du Moyen Age a été étudiée par J. HUIZINGA, *Le déclin du Moyen Age*, que nous citerons d'après la Coll. *Historia*, XIV, du Club du meilleur livre, Paris, 1958, livre surtout d'ailleurs consacré aux classes nobles, admirable d'intuition, mais parfois discutable; Mario BENDISCIOLI, *Irrequietudini e singolarità nella vita religiosa ed ecclesiastica alla svolta del sec. XV*, *Humanitas*, t. VI, 1951, p. 493-508; Paolo BREZZI, *Aspetti e figure della crisi della religiosità cattolica nel quattrocento*, *Nuova Antologia*, 1951, vol. 453, p. 142-160. Cf. aussi É. DELARUELLE, *La pietà popolare alla fine del medioevo*, *X Congresso intern. di sc. stor*, Rome, 1955, *Relazioni*, t. III, p. 515-537; ID., *La spiritualité aux XIVe et XVe siècles*, dans *Cahiers d'hist. mondiale*, vol. V, 1959, p. 59-70.

3° *Monographies de caractère national.* Pour la France, André LATREILLE, É. DELARUELLE, J.-R. PALANQUE, *Hist. du catholicisme en France*, t. II, Paris, p. 123-166, sans parler de l'abondante *Hist. de France* d'Ernest LAVISSE, t. IV, 1re et 2e parties, où l'on trouvera un certain nombre de faits et de textes significatifs.

Pour l'Angleterre, *infra*, p. 943.

Pour l'Italie, il n'y a pas d'histoire se plaçant à ce point de vue, la *Storia politica d'Italia* laissant de côté cette histoire religieuse du peuple.

Pour l'Allemagne, Jean JANSSEN, *L'Allemagne et la réforme. L'Allemagne à la fin du Moyen Age*, trad. sur la 14e éd., Paris, 1887, reste utile, mais a besoin d'être complété par les vol. de la collect. *Erläuterungen u. Ergänzerungen z. Janssens Gesch.*, Fribourg-en-B., qui seront cités au fur et à mesure. L. A. BEIT, *Volksfrommes Brauchtum u. Kirche im deutsch. M. A., ein Durchblick*, Fribourg-en-B., 1936, qui malheureusement a un plan plus synthétique que chronologique.

4° *Monographies de caractère régional.* Paul PERDRIZET, *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age d'après le bréviaire* et *les livres d'heures*, *Publ. de la fac. d. lettres de... Strasbourg*, Paris, 1933 est extrêmement précieux. Des visites pastorales et d'autres sources on a tiré pour certaines régions d'intéressantes études : J. SALVINI, *Le diocèse de Poitiers à la fin du Moyen Age*, *Publ. de l'Univ. de Poitiers, s. des études région.*, I, Paris, 1936; N. COULET, *La désolation des églises de Provence*, dans *Provence hist.*, t. VI, 1956; Vital CHOMEL, *Droit de patronage et pratique religieuse dans l'archevêché de Narbonne*, *Bibl. École des Chartes*, t. CXV, 1957. — Pour l'Allemagne, Immanuel SCHAIRER, *Das religiöse Volksleben am Ausgang des M. A. nach augsburger Quellen*, Leipzig, 1913. — Pour l'Angleterre, les *Diocesan histories* parus : York, Lichfield, Bath a. Wells, etc.; que l'on peut compléter par la *Victoria English Hist. of the Counties of England* (nombreux vol. parus).

5° *Hist. paroissiales.* Louis BROCHARD, *Hist. de la paroisse et de l'église Saint-Laurent à Paris*, Paris, 1923; C. MAURICE, *Hist. religieuse de Caudebec en Caux*, manuscrite, mais utilisée dans ID., *Un grand patriote, Thomas Basin*, 1953, surtout p. 36 s.; W. E. K. RANKIN, *The Parish Church of the Holy Trinity, St. Andrews*, Édimbourg, 1955. Chemin faisant seront utilisées sur des points particuliers d'autres monographies qui peuvent avoir un intérêt général.

[2] C'est en somme sur cette donnée qu'est bâti le livre de I. SCHAIRER, *op. cit.*, qui reste utile par sa documentation et d'ailleurs objectif.

livre le plus profond de son sentiment et de ses aspirations. A côté des obligations fixées par le droit ou par la coutume, il y a des gestes accomplis de façon plus ou moins spontanée, comme les pèlerinages, encouragés sans doute par l'autorité, mais laissés le plus souvent au goût de chacun ou plus exactement au goût d'une époque. Enfin nous constaterons, en marge de cette vie chrétienne authentique, c'est-à-dire d'une vie chrétienne contrôlée par l'Église, des pratiques qui non seulement paraissent scandaleuses à l'homme du XXe siècle, mais furent jugées telles par les esprits les plus éclairés de ce temps : superstitions diverses, abus de toutes sortes, aberrations variées du sentiment religieux.

CHAPITRE PREMIER

LA PRATIQUE RELIGIEUSE [1]

L'homme moyen de ce temps [2] se fait une certaine idée de la vie religieuse, vie autre peut-être que celle que pratiquaient les ordres réformés ou certains des groupes fervents que nous avons entrevus — confréries, tiers-ordres, amis de Dieu. — Christine de Pisan par exemple la définit avant tout par l'accomplissement de certaines pratiques extérieures et par un certain moralisme, imprégné d'ailleurs d'une foi sincère. Mais pareille conception

[1] Le problème des sources pour cette question de la pratique a été étudié par Roger MOLS, *Introd. à la démographie hist. des villes d'Europe du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle, Univ. de Louvain, Recueil de travaux d'hist. et philol.*, IV^e^ s., I, trois vol., 1954-1956, où l'on trouvera des indications sur les registres paroissiaux, leur histoire liée au souci pastoral et à l'évolution de la procédure qui fait préférer la preuve écrite à la preuve orale. C'est l'Italie qui a les registres les plus anciens et les plus abondants : t. I, p. 75-86, t. II, p. 242 s., t. III, p. 30-35.

La plus ancienne ordonnance épiscopale sur la tenue des registres paroissiaux étant celle d'Henri le Barbu, évêque de Nantes, en 1406, c'est aussi en Bretagne qu'on trouvera les plus anciens registres : Guy EVRARD, *Arch. départ. d'Ille et Vilaine, Répertoire des registres paroissiaux de l'ancien régime*, Rennes, 1955.

A cette première source on ajoutera les visites pastorales, au total plutôt décevantes, car elles s'occupent davantage des questions matérielles ou administratives que de la pratique religieuse. Un certain nombre ont été publiées ou étudiées : Abbé MERLE, *Visites pastorales du diocèse de Lyon, 1378-1379, par l'évêque Jean de Talaru, Bull. de la Diana*, t. XXVI, 1938, p. 217-356; J. EPINAT, *La situation religieuse dans le diocèse de Lyon d'après... Talaru, Essai cartographique*, dans *Cahiers d'Hist.*, VI, 1961, p. 217-243; chan. U. J. CHEVALIER, *Visites pastorales et ordinations des évêques de Grenoble de la maison de Chissé, XIV^e^-XV^e^ siècles, publ. d'après les registres originaux. Documents hist. inédits sur le Dauphiné*, IV, Lyon, 1874; Noël COULET, *La désolation des églises de Provence, Provence hist.*, t. VI, 1956, p. 34-52; 123-141, d'après une visite de 1421; ID., *Deux églises provençales au lendemain des troubles du XIV^e^ siècle. Une visite pastorale inédite de 1402, Ann. du Midi*, t. LXXIII, 1961, p. 315-324; Vital CHOMEL, *Droit de patronage et pratique religieuse dans l'archevêché de Narbonne au début du XV^e^ siècle, Bibl. de l'École des Chartes*, t. CXV, 1957, p. 58-137 (visite de 1404). Cf. ID., *Annales du Midi*, t. LXX 1958, p. 230, pour le diocèse de Saint-Papoul.

De ces visites à l'initiative de l'évêque mais parfois faites par un vicaire général comme celles de Narbonne, on rapprochera celles qu'ont faites les archidiacres dans leur archidiaconé : la plus célèbre est celle de Josas : *Visites archidiaconales de Josas*, par l'abbé J.-M. ALLIOT, Paris, 1902; important c.-r. de PETIT-DUTAILLIS, *Rev. Hist.*, t. LXXXVIII, 1905, p. 296-316, mais qui touche peu aux questions de pratique religieuse. A partir de ces données, des vues d'ensemble ont été proposées : P. ADAM, *La décadence de la vie paroissiale en France au XIV^e^ siècle*, thèse de la Faculté de théolog. de Strasbourg, 1948; Gabriel LE BRAS, dans *Études de sociologie religieuse*, t. I, p. 199 s.; Étienne DIEBOLD, *La pratique religieuse d'après les statuts synodaux, du IV^e^ concile de Latran au concile de Trente, Bibl. de l'école des H.-É. (dactylo)*.

Pour les pays autres que la France, citons : Francesco CORADINI, *La visita pastorale del 1424 compiuta nel Cosentino dal vescovo Fr. da Montepulciano, 1414-1433, di Arezzo*, Anghiari, 1941; J. P. CHAPUISAT, *Pouillés des paroisses vaudoises du diocèse de Genève, Zeitschr. für schweizer. Kirchengesch.*,, t. L, 1956, p. 367-387; ID., *Visite d'églises à la côte et au pays de Nyon, XV^e^-XVI^e^ siècle, Rev. hist. vaud.*, t. LXIV, 1956, p. 49-64; pour l'Angleterre, liste des registres épiscopaux *supra*, p. 379.

[2] Il faut rappeler J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 125-187; I. SCHAIRER, *op. cit., passim.*

ne fut pas seulement celle des laïcs; on la trouve chez les clercs et chez ceux justement qui furent alors qualifiés pour définir le vrai chrétien. A cet égard, un procès devant l'inquisition en 1407 est significatif car on y trouve une définition canonique du « bon chrétien » [3], celui qui fréquente les églises, fait des offrandes, se confesse une fois par an, est associé à l'activité paroissiale et reçoit chez lui les Mendiants.

LES COMMANDEMENTS DE L'ÉGLISE

Sans que les moralistes prétendent définir par là la sainteté, ils ont achevé au XV^e^ siècle de préciser les « commandements de l'Église » [4]. Un *De instructione confessorum* de 1444 en énumère cinq: apprendre le *Pater* et le *Credo;* sanctifier le dimanche en s'abstenant des œuvres serviles et en entendant la messe; jeûner le carême, les quatre-temps et les vigiles; se confesser une fois l'an; communier le jour de Pâques.

L'expression de « commandements » est à prendre en toute sa rigueur, à une époque où l'Église apparaît comme une institution visible et autoritaire, dirigée par un gouvernement qualifié pour user de contraintes. La pratique religieuse en effet n'est pas laissée à la conscience du fidèle; mais est contrôlée par l'autorité responsable [5], elle-même alertée par les dénonciations des bons chrétiens. On voit à Rouen, Pontoise, Grenoble, Chartres, l'official infliger des amendes pour pratique religieuse insuffisante, qu'il s'agisse de l'assistance à la messe du dimanche ou de la communion pascale. Cette vigilance eut ce bon résultat que certains évêques obligèrent les curés à tenir régulièrement les registres paroissiaux pour permettre ces contrôles, par exemple pour s'assurer des cas de parenté spirituelle résultant du parrainage. Ces contrôles supposaient en outre tout un personnel: le « semonneur » de Chaucer [6] sous les ordres de l'archidiacre, cite, par exemple pour fornication, et inflige des amendes.

Du fait en tout cas que la pratique religieuse définit le chrétien et que l'assistance à la messe et la communion pascale définissent la pratique religieuse, la vie chrétienne a pour principal foyer l'église. La chose n'est sans doute pas nouvelle; elle vaut pourtant d'être notée à l'époque où les hérétiques de Bohême se rassemblent en pleine campagne pour leurs cérémonies. On comprend aussi la gravité que garde dans ces conditions l'interdit qui prive tout le peuple des moyens normaux de salut, les seuls que connaissent la plupart de ces fidèles; aussi faut-il d'abord connaître ce lieu de rassemblement du peuple chrétien.

[3] Pour Christine de Pisan, nous pensons avant tout au *Livre des faits et bonnes mœurs du sage roi Charles V*, notamment I. 9, 15 s.; J.-M. VIDAL, *Bullaire de l'inquisition franc. au XIV^e^ siècle jusqu'à la fin du Grand Schisme*, Paris, 1913, p. 475, a publié un acte de Benoît XIII, en lequel se trouvent les justifications suivantes présentées par un prévenu : *ut asserit, ut verus et fidelis christianus, ... frequentando ecclesias, divina officia audiendo, oblationesque faciendo, necnon annis singulis sua peccata confitendo et corrigendo, ac religiosos mendicantes in domo sua recipiendo*, etc... Il vaudrait la peine de rechercher des textes analogues pour voir quelle idée concrète les chrétiens et leurs chefs se faisaient de l'appartenance à l'Église.

[4] A. VILLIEN, *Hist. des commandements de l'Église*, Paris, 1909, p. 11. Un texte de même époque contient ces commandements énoncés en vers.

Dans la deuxième moitié du XV^e^ siècle encore on ne connaît toujours que cinq commandements : H.-M. ROCHAIS, dans *Mélanges de sc. relig.*, t. XIV, 1957, p. 151 s.

La source principale avec les canons des conciles provinciaux, est ici les statuts synodaux, dont le répertoire vient de paraître : A. ARTONNE, L. GUISART, O. POUTAL, *Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l'Ancienne France, du XIII^e^ à la fin du XVIII^e^ siècle*, Paris, 1963. Exemple d'un synode : A. ARTONNE, *Les synodes diocésains d'Arles de 1410 à 1570, Rev. hist. Égl. Fr.*, t. XLI, 1955, p. 75-84. Gerson rappelle que le devoir des évêques est de s'assurer que les curés possèdent ce document : *Romania*, t. LXXXI, 1960, p. 354.

[5] Exemples donnés par G. LE BRAS, *loc. cit.* Dans l'archidiaconé de Josas, *Stephanus Durant notatus erat eo quod non receperat Corpus Christi in die paschae, quare precepimus eum citari* : J.-M. ALLIOT, *op. cit.*, n° 63. Sur ce contrôle à la fin du XV^e^ siècle pour la communion pascale, l'assistance à la messe, la pratique du jeûne, le repos dominical, Léon POMMERAY, *L'officialité archidiaconale de Paris aux XV^e^-XVI^e^ siècles*, Paris, 1933, p. 401-425, révélant par de nombreux cas le fonctionnement du système de contrôle.

Peut-on porter un jugement d'ensemble sur la pratique religieuse à cette époque? Les cas signalés par G. LE BRAS, *loc. cit.*, laissent l'impression d'une pratique presque unanime; d'autres textes donnent au contraire à entendre qu'il y eut parfois de nombreux réfractaires, L'anarchie religieuse, qui résulta en France de la guerre de Cent ans, n'a pas évidemment

§ 1. — Les églises du peuple chrétien [7].

Cette époque, on le sait, est celle de « la grande pitié des églises de France » [8]: les églises, souvent fortifiées et qui servent par excellence de lieux de refuge, sont assaillies, incendiées, pillées; les châsses dépouillées de leur métal précieux, les autels profanés sur lesquels on arrache au prêtre le calice entre l'*Agnus Dei* et la communion!

favorisé la pratique : il ne pouvait en être autrement quand un curé devait desservir plusieurs paroisses. Par ailleurs il n'est pas toujours simple de savoir à quelle paroisse on appartient; cela suppose parfois non seulement le domicile, mais un acte formel : exemple dans Albert BABEAU, *Le village sous l'ancien régime*, Paris, 1915, p. 116.

Cette situation ne fut d'ailleurs pas alors propre à la France : il n'en fut pas autrement en Toscane à l'époque de Sacchetti : Émile GEBHART, *Conteurs florentins du Moyen Age*, 1923, p. 283.

[6] *Canterbury Tales, Prol.*, v. 623; D 1280. Exemple analogue pour la France : Ad. MAURICE, *Thomas Basin*, s.l.n.d., p. 134.

[7] Il n'y a pas d'étude d'ensemble sur cette question, puisque nous laissons de côté l'aspect purement stylistique et archéologique. J. HUIZINGA dans son beau livre, en traitant la question de l'art ne s'est occupé que de la peinture, de la sculpture et des arts mineurs. Il y aurait pourtant à étudier de près la question de l'idée même que l'on se fait de l'église à cette époque. Le célèbre architecte Alberti, qui a le souci de la beauté de la maison de Dieu, le sens d'une architecture fonctionnelle, a une préférence pour un certain type d'éclairage, pour des églises à un seul autel pour une seule messe par jour en raison de la grandeur du sacrifice chrétien : Paul-Henri MICHEL, *Un idéal humain au XV^e^ siècle, La pensée de L.-B. Alberti, 1404-1472*, Paris, 1930, p. 543-555.

[8] Il suffit de rappeler l'ouvrage classique de Henri DENIFLE, *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent ans*, 2 vol., Paris, 1897-1899; on y trouve d'innombrables documents. On y ajoutera entre autres : Siméon LUCE, *Jeanne d'Arc à Domremy, Preuves*, n° 38, 43, 46, 92, etc..., Paris, 1886; *Le Journal d'un bourgeois de Paris* fournit de nombreux exemples de pillage d'églises : ad a. 1414, 1417, 1430, 1433, 1436, etc.Parmi les monographies, J. SALVINI, *op. cit.*, p. 16-17, 20, 23; N. COULET, *op. cit.*, p. 37-52, montrant pour le diocèse d'Aix une désolation générale (carte, p. 42), telle que de nombreuses églises sont en fait désaffectées, devenues étables ou granges, désolation qui n'est pas due seulement en l'occurrence aux guerres, mais encore à la situation économique. Toujours est-il que « tout se passe comme si les chapelles rurales étaient abandonnées et tous les soins reportés sur l'église du village », ce qui devait permettre de prévoir pour ces églises un programme plus ou moins neuf.

CAMPAGNES DE RECONSTRUCTION

Aussi toute cette période fut-elle suivie de reconstructions, absolument nécessaires si l'on voulait que le culte reprît. Les cathédrales de Reims, d'Amiens, d'Auxerre, de Perpignan, de Narbonne, du Mans, de Toul, les églises de Saint-Ouen et Saint-Maclou de Rouen, de Saint-Maximin, de Louviers, Notre-Dame de Cléry, Saint-Michel de Bordeaux, Saint-Aignan d'Orléans, Saint Laurent de Fleurance, Provenchères-sur-Meuse ont bénéficié de travaux importants, parfois sans attendre la fin de ces épreuves. Ainsi la France n'est pas occupée uniquement de la guerre ou du Grand Schisme [9].

A plus forte raison les pays restés relativement en paix voyaient-ils se poursuivre de grands travaux : aux cathédrales de Majorque, de Vich, de Barcelone, de Gérone [10]; de Gloucester, Winchester, Cantorbéry; de Cologne, d'Aix et de Prague; aux églises de Strasbourg, Berne, Tournai, Upsala.

Pareil programme n'aurait pu être rempli sans la générosité de tous. Il suppose sans doute avant tout la générosité de l'évêque et du chapitre, celle des clercs, qui spécifient dans leurs testaments des legs souvent considérables [11]; mais aussi celle des fidèles.

L'épidémie de 1381 à Strasbourg permit grâce aux legs des défunts, de démolir et reconstruire trois églises, parmi lesquelles saint Pierre le Vieux [12]; la cathédrale de Milan, pour laquelle le registre des dons a été conservé pour l'année 1387, reçut alors de tous côtés, notamment des courtisanes de la ville. Les dons sont souvent faits en nature et la fabrique se charge de les négocier [13]. Cette générosité des fidèles permettait en même temps la reconstruction ou l'augmentation du trésor de leur église, par exemple

[9] A. Lesort, *La reconstitution des églises après la guerre de Cent ans*, dans V. Carrière, *Introd. aux études d'hist. eccl. locale*, t. III, Paris, 1936, p. 82 s.; A. Babeau, *op. cit.*, p. 379, a publié un acte relatif à une assemblée d'habitants pour la réparation d'une église. Cf. sur ces problèmes de chronologie des travaux : V. Chomel, *Droit de patronage*, p. 76 s.; les fidèles doivent donner des journées de travail.

Sur les conditions techniques de reconstruction des édifices, Marcel Aubert, *La construction au Moyen Age*, *Bull. monum.*, t. CXVIII, 1960, p. 241-260; t. CXIX, 1961, p. 7-42, 81-120, 181-210, 297-324, donnant une foule de renseignements sur les dessins-devis (p. 107 s.), les maquettes au XVe siècle (p. 112), les salaires, le rôle respectif de l'architecte et de l'entrepreneur, etc...; Pierre du Colombier, *Les chantiers des cathédrales*, Paris, 1953, *passim*. Exemple d'une église fortifiée où le « poure peuple » s'est réfugié : J. Quicherat, *Rodrigue de Villandrando*, Paris, 1879, p. 266 s. L'église de ce temps continue en effet à être essentiellement lieu d'asile, fonction exercée par l'anneau de bronze du portail : M. Hahnloser, dans *Bull. monum.*, t. CXVIII, 1960, p. 161.

En Bretagne c'est vers 1423 que commence la statuaire grâce à l'utilisation du granit de Kersanton : René Couffon, dans *Mém. Soc. d'émulation des Côtes du Nord*, 1961, résumé dans *Bull. Monum.*, t. CXX, 1962, p. 87-89.

[10] Pour l'Espagne, *Congrès archéolog. de France*, CXVIIe s., 1959, *Catalogne*, *passim;* Marcel Durliat et P. Deffontaines, *L'Espagne du Levant*, Paris, *passim.*

[11] Parmi d'innombrables exemples, celui de Pierre d'Ailly en Louis Salembier, *Œuvres françaises du card. P. d'A.*, *Revue de Lille*, 1907, p. 3; Pierre de Saint-Martial, dont le testament prévoit des dons aux fabriques de diverses églises de la région, parfois importants : éd. Steph. Baluze, *Vitae paparum aven.*, rééd. par G. Mollat, t. IV, Paris, 1922, p. 372 s.

[12] Rod. Reuss, *Hist. de Strasbourg*, Paris, 1922, p. 78.

[13] P. du Colombier, *op. cit.*, p. 11. Le même ouvrage permet de voir comment fut alors conduit le travail : p. 17, 61, 47, 64, 79, 46, etc... Pour l'étude d'une fabrique, Louis Brochard, *op. cit.*, p. 26, 30, 61, etc...

lorsque les femmes voulaient bien confectionner des chasubles [14]. On comprend que les fidèles se soient plus que jamais attachés à leur église, comme la mère de Villon à la chapelle des Célestins [15].

NOUVEAUX ASPECTS DE L'ÉGLISE PAROISSIALE

La hiérarchie fit tout ce qui était en son pouvoir pour favoriser ces reconstructions et stimuler le zèle des fidèles. Ce fut ainsi que le pape accorda très libéralement des indulgences à qui participerait à ces travaux par son aumône : les cathédrales d'Auxerre [16], de Sens [17], d'York [18], Notre-Dame de Quimperlé [19], Saint-Jean de Joigny [20], Saint-Marc de Florence ont obtenu dans ce domaine de précieuses faveurs. D'autres indulgences invitent les fidèles à « faire le tour du cimetière » ou « visiter les autels » [21]. Ainsi se délimite peu à peu un « enclos paroissial », qui finira par comprendre le cimetière avec son charnier et sa lanterne des morts, la chaire en plein vent, le calvaire, tels qu'on les voit groupés encore en certains villages de Bretagne [22]. La consécration solennelle de l'église reconstruite, parfois longtemps après les travaux, fait date pour toute la paroisse [23].

On profita souvent de cette obligation d'entreprendre de grands travaux pour agrandir des églises, trop petites en raison de certains glissements de population [24]; mais aussi pour transformer l'église en tenant compte de quelques exigences nouvelles de la vie chrétienne. A certains égards

[14] Jean-Jacques Jusserand, *Les Anglais au Moyen Age. L'épopée mystique de William Langland*, Paris, 1893, p. 121.

[15] Sur cette chapelle, Pierre Champion, *Splendeurs et misères de Paris*, Paris, 1934, p. 190. Philippe de Mézières fut particulièrement généreux pour cette chapelle.

[16] *Congrès arch. de France*, CXVIe s., Paris, 1958, p. 48.

[17] É. Chartraire, *La cathédrale de Sens*, Paris, 1934, p. 24. C'est le chapitre qui avait pris l'initiative de demander au pape ces faveurs, en raison de l'état lamentable de la cathédrale.

[18] G. M. Trevelyan, *England in the Age of Wycliffe*, Londres, 1920, p. 137.

[19] *Congrès arch. de France*, CXVe s., *Cornouaille*, Paris, 1957, p. 78.

[20] *Ibid.*, CXVIe s., 1958, *Auxerre*, p. 123.

[21] Hippolyte Delehaye, *Les lettres d'indulgence collectives*, Bruxelles, 1928, p. 134. La même lettre apostolique prévoit des indulgences à qui donnera pour le mobilier ou le matériel de l'église.

[22] C'est Rumengol, qui d'ailleurs est une chapelle tréviale et non une paroisse, qui a le plus ancien calvaire daté de Bretagne : *Congrès arch.*, 1957, p. 162. On peut voir encore aujourd'hui une chaire en plein air dans le Trégorrois. Sur ces chaires, Roger Grand, *Les chaires à prêcher au dehors des églises*, *Bull. monum.*, 1924, p. 314-321.

[23] J. Vallery-Radot, *Congrès arch.*, *Auxerre*, 1958 p. 89, a remarqué, à propos de la consécration de Saint-Eusèbe en 1384, que cette cérémonie eut lieu longtemps après la fin des travaux. Cf. *Notre-Dame de Paris*, *Exposition*, 1963, n° 52, avec non seulement les textes de la consécration, mais des directives pour la construction.

Ce fut pour la dédicace de la chapelle Saint-Étienne à la cathédrale de Padoue, que Giovanni Ciconia composa l'admirable motet *O felix templum jubila*, où s'exprime la signification mystique de l'édifice consacré : E. C. Krohn, *The « nova musica » of Joh. Ciconia*, dans *Manuscripta*, février 1961, p. 5. Nous avons constaté des sentiments analogues chez le curé byzantin Nathanael Bertos : *supra*, p. 530 d'après *Rev. d'ascét. et de mystiq.*, 1953, p. 312.

[24] Exemples d'églises ainsi agrandies ou même transplantées : J. Salvini, *op. cit.*, p. 29; *Congrès arch.*, CXVIIe s., *Franche-Comté*, 1960, p. 315 : l'église de Morteau trop petite est remplacée vers 1410; *Ibid.*, p. 209 le cas encore mieux connu et plus intéressant de Poligny : une bulle de 1432 ordonna le transfert de la paroisse Saint-Hippolyte en dedans des remparts; fondateur et ville en firent les frais; dès 1429 avait été « fondé » un chapitre pour la desserte de la paroisse nouvelle. A l'inverse on connaît des cas de dépopulation : N. Coulet, *op. cit.*, p. 50-52.

il y a donc un nouveau style qui se dessine à la fin du XIVe siècle, du moins au point de vue fonctionnel [25].

LES CLOCHES Pendant longtemps les fidèles de la région d'Auch avaient été appelés à l'église à son de trompe; à partir de 1431 il n'est plus question que de la cloche [26]. Ce changement ne fut peut-être pas particulier à la Gascogne, puisque dans le diocèse de Poitiers la reconstruction commença souvent par les clochers, comme si les fidèles avaient une dévotion particulière aux cloches [27]. Les cloches sont en effet comme des personnes qui portent un nom, par exemple Jacqueline de Notre-Dame de Paris, du nom de Jacqueline de Montaigu femme du donateur [28]. Elles sont placées sous la protection spéciale de sainte Barbe qui écarte d'elles la foudre [29]. Leur rôle sera notamment de saluer l'élévation à la messe, comme de faire entendre plusieurs fois par jour l'*Angelus* [30].

CHAPELLES, CHAIRE, JUBÉ Quand on entre dans l'église, on est frappé de sa distribution : les chapelles de confrérie ou de familles y tiennent un espace plus considérable que par le passé [31]. Dans le même sens particulariste, les tombeaux, moins discrets

[25] Nous laisserons évidemment de côté les problèmes techniques et stylistiques. Il ne sera de même question que des églises paroissiales à l'exclusion des églises monastiques, des cathédrales, des collégiales, des églises de pèlerinage, des « saintes chapelles » (sur ce genre : Paul PERDRIZET, *op. cit.*, p. 212), des chapelles de confréries.

[26] H. POLGE, dans *Bull. de la soc. arch... du Gers*, t. LVIII, 1957, p. 303. *Ibid.*, 1959, p. 94, contrat de 1406 pour la construction du clocher de Saint-Laurent de Fleurance avec ses « cloches et clochettes ».

[27] J. SALVINI, *op. cit.*, p. 25. Déjà R. DE LASTEYRIE, *L'architecture religieuse en France à l'époque gothique*, publ. par ...Marcel AUBERT, t. I, Paris, 1926, p. 527, avait remarqué qu'on s'était arrêté de construire des clochers au XIVe siècle. *Ibid.*, p. 528 s., on constatera le luxe décoratif de ces clochers à partir de 1450 environ; il est évidemment difficile de faire la part des choses et de savoir quel fut alors le désir de dresser une tour plus haute qu'à l'église voisine ou celui d'assurer une fonction liturgique jugée particulièrement importante. Ce rôle donné à la cloche apparaît en tout cas dans certaines fondations de l'époque, comme dans celle de Villandrando, faisant une donation pour une cloche du poids de 8 000 livres, qui sonnera tous les jours pendant sa vie autant de coups qu'il aura d'années : J. QUICHERAT, *op. cit.*, p. 34. Cf. *Benedictio campane* dans *N.-Dame, Exposition*, n° 107.

[28] *Bourgeois de Paris*, ad a. 1430. Précisions sur les cloches de Notre-Dame dans la *Description de la ville de Paris sous Charles VI de* GUILLEBERT DE METZ, dans *Hist. génér. de Paris, Paris et ses historiens aux XIVe et XVe siècles* par A. J. V. LE ROUX DE LINCY et L. M. TISSERAND, Paris, 1867, p. 154, n. 5. — A Notre-Dame d'Étampes est célèbre la Marie.

[29] V. SEMPELS, *Barbe (Sainte)*, *D.H.G.E.*, t. VI, c. 628.

[30] THOMAS BASIN, *Hist. de Charles VII*, II, 15, éd. Ch. SAMARAN, *Les classiq. de l'hist. de France*, Paris, 1933, p. 157. CHAUCER, *Canterbury Tales*, A 3655, montre que la vie même des laïcs est réglée par la cloche, ici « la cloche de laudes », en attendant que se multiplient les horloges, qui vont introduire dans les mœurs et les mentalités un nouveau « temps » : Jacques LE GOFF, *Temps de l'Église et temps du marchand, Annales, Économies, sociétés, civilisations*, t. XV, 1960, p. 425 s. Il serait tentant de penser que les cloches se sont alors multipliées pour répondre à cette provocation et reconquérir le temps.

Sur l'*Angelus*, *infra*, p. 778. Il y a des chances pour que la nécessité de faire entendre de partout l'*Angelus*, ce qui assurait des indulgences, ait contribué à donner cette place à la cloche dans la vie chrétienne.

[31] Sur les confréries, *supra*, p. 692, On voit ici comment l'esprit particulariste de la confrérie a pu nuire à la paroisse. A Saint-Laurent de Fleurance, au XVe siècle, il y a dans l'église plusieurs chapelles de confréries : N.-D. de Pitié, Purgatoire, etc... *Bull. Soc. arch. du Midi*, IVe s., t. I, p. 29 s.

que jadis, ont pris des proportions plus grandes; parfois même ils se sont installés dans des chapelles, que de grandes familles se sont réservées [32].

L'espace proprement paroissial se distribue autrement que par le passé et est soumis à un autre rythme. Dans la nef se dresse souvent une chaire que le développement de la prédication, et parfois les dimensions de l'église, ont rendue nécessaire [33]. L'entrée du sanctuaire est parfois barrée par un jubé; ainsi retrouve-t-il toute sa dignité et est-il facile d'imposer aux fidèles le respect de la loi canonique qui les écarte de l'autel [34]. Ce jubé est surmonté d'un grand crucifix qui impose dès l'entrée de l'église la présence du Seigneur au calvaire, conformément à la spiritualité pathétique du siècle; de là-haut l'épître et l'évangile se chantent solennellement.

RETABLES Derrière l'autel se dressent maintenant de magnifiques retables, que la paroisse met son orgueil à faire sculpter ou peindre aussi riches que possible : de nombreux contrats nous l'attestent [35]. Ils sont dans la logique du gothique du Nord : la fresque ne peut plus s'étaler sur les murs; il faut pourtant faire place à l'image sainte. Si, dans les monastères, le retable a parfois pour seul but d'assurer la présence des saints protecteurs du couvent, à Santes Creus par exemple où le retable prévu en 1404 dresse trois statues de Marie, saint Benoît et saint Bernard [36], quand il s'agit d'églises paroissiales tout un programme iconographique peut se déployer : Borrassa plante le crucifix au centre, mais il connaît encore

[32] J. SALVINI, *op. cit.*, p. 51 s.; mais surtout R. DE LASTEYRIE, *op. cit.*, t. II, p. 534 s.; Émile MÂLE, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France*, Paris, 1925, p. 392 s.; Marcel DURLIAT, *L'art dans le royaume de Majorque*, Toulouse, 1962, p. 295-296, a cité un testament ordonnant le transfert des ossements d'une famille, du charnier à la chapelle que le défunt fait construire, — Construction d'une chapelle funéraire familiale à Saint-Hilaire de Pesmes : *Congrès arch.*, CXVIIIe s., *Franche-Comté*, 1960, p. 286-287.

[33] *Supra*, p. 630; R. DE LASTEYRIE, *op. cit.*, p. 498-502 ne signale aucune chaire antérieure au XIVe siècle, du moins dans le cas de la France, car il y en eut en Italie dès le XIIIe siècle.

[34] Ici encore il y aurait lieu de mener une recherche sur les conceptions religieuses qui sous-tendent cette évolution architecturale : si, dès l'époque romane, on marque une séparation entre sanctuaire et nef et si des jubés apparaissent dans les cathédrales au XIIIe siècle, il semble pourtant que la fin du Moyen Age ait eu pour cette pièce de l'édifice, un intérêt particulier : R. DE LASTEYRIE, p. 484-497, qui ne signale dans les églises paroissiales aucun jubé antérieur à notre époque. Le Père É. DE MOREAU, *Hist. de l'Église en Belgique*, t. IV, Bruxelles, p. 412, n'en connaît pas avant la deuxième moitié du XVe siècle. Même dans les cathédrales, il y eut à la fin du Moyen Age, semble-t-il, une mode pour les jubés : on en construit à Toulouse à la fin du XIVe siècle : J. DE LAHONDÈS, *L'église Saint-Étienne cathédrale de Toulouse*, Toulouse, 1890, p. 177-180; — à Cantorbéry de 1391 à 1411; — en attendant les jubés tardifs de Rodez ou Albi.

Au nom de considérations liturgiques, on corrigera DE LASTEYRIE (p. 489-490) au sujet du jubé de Flavigny : la situation dissymétrique de la chaire s'y explique plutôt par la volonté de la mettre du côté de l'évangile, puisqu'elle était destinée à la prédication de l'homélie. — Sur le respect inculqué aux fidèles envers l'autel dont ils étaient écartés, *infra*, p. 737. Le *Bourgeois de Paris*, ad a. 1423, parle de l'interdiction faite aux femmes d'entrer dans le chœur pendant l'office (« mais ce ne dura guères »). L'évêque de Dol, Alain II, demanda de même que les fidèles ne gênent pas, durant la messe, les mouvements du prêtre à l'autel : F. DUINE, *La métropole de Bretagne*, p. 155.

[35] On en a notamment pour la Catalogne : P. DEFFONTAINES et Marcel DURLIAT, *op. cit.*, p. 71, 108, 127 pour Gerone, Lerida, Vich, etc...; *Congrès arch.*, CXVIIe s., *Catalogne*, 1959, p. 175, 206, etc...

[36] *Ibid.*, p. 121.

le *Pantocrator* roman; parfois il tombera dans la simple anecdote et dans l'iconographie particulariste des confréries, qui furent souvent les meilleures clientes pour cet art nouveau [37].

Les retables allemands de la même époque ne sont pas moins remarquables : la Passion du Christ y tient souvent la première place, par exemple à Colmar [38]. Mais au point de vue de l'iconographie et de sa qualité théologique, il faut surtout signaler les retables de l'école de Lubeck [39], dont la diffusion fut grande, soit du côté de Hambourg [40], soit au Danemark [41]. Placé au-dessus d'un autel qui ne comportait pas encore de tabernacle, le retable servit parfois de cadre au trésor de l'église [42].

LA VITRERIE

Le fidèle qui rentre dans son église reconstruite la trouve plus claire : le vitrail du XIVe siècle en effet a renoncé aux rouges et aux bleus sombres de la période antérieure et préfère le verre blanc ou la grisaille : la lumière cistercienne baigne désormais l'espace gothique [43]. Cette évolution correspond à un goût qui s'est déclaré notamment à la réunion tenue à Gérone en 1416, pour savoir si la cathédrale comporterait une seule nef ou trois. La première solution fut préférée car ainsi l'église sera plus lumineuse, en même temps que plus noble et solennelle [44]. Mais ce goût est dû sans doute aussi à un fait nouveau : au contraire du fidèle de jadis, celui du XVe siècle emporte souvent un missel à l'église, ou quelque livre d'heures; le *Mesnagier* de Paris copie des prières pour sa femme qui les lira à la messe [45].

[37] *La peinture catalane à la fin du Moyen Age, Conférences faites à la Sorbonne en 1931*, Paris, p. 47 s. Sur les frères Serra, qui sont à peu près les contemporains de Borrassa, *ibid.*, p. 25 s. — Il semble que le retable catalan se soit transformé, vers 1420, peut-être sous l'influence de la Bourgogne, pour devenir plus monumental à Tarragone : M. E. Gomez Moreno, *Breve historia de la escultura española*, 2e éd., Madrid, 1951, p. 60.

[38] Au Musée de Colmar deux retables concernent notre période, celui d'Isenmann, vers 1435, et celui des Stauffenberg, vers 1440.

[39] Aujourd'hui au Musée. Plusieurs de ces œuvres nous permettront, aux chapitres suivants, de définir la spiritualité populaire à cette époque.

[40] *Trésors du Moyen Age allemand, Exposition... Bruxelles*, 1949, n° 139, vers 1420 : c'est un retable de confrérie; on le trouvera reproduit dans *Les cent chefs d'œuvre européens*, Paris, p. 6.

[41] Musée national de Copenhague, nos 38, 39, 42, 43, 44.

[42] Par exemple un retable de Basse-Saxe vers 1410-1420 : *Trésors du Moyen Age allemand*, n° 137. Il y eut aussi des retables en France : J. Salvini, *op. cit.*, p. 47 en cite pour la région de Poitiers.

[43] Louise Lefrançois-Pillion et Jean Lafond, *L'art du XIVe siècle en France*, Paris, 1954, p. 187. Cette évolution avait commencé dès 1260; mais il ne pouvait être question alors de renouveler, rien que pour le principe, la vitrerie d'églises intacte; ce furent sans doute les destructions de la guerre qui obligèrent à entreprendre des restaurations sur une vaste échelle. Le recours à l'explication « fonctionnelle » pour rendre compte de la prévalence du verre blanc à partir du besoin de lire nous semble préférable à l'explication esthétique proposée par Louis Grodecki, *Vitraux de France du XIe au XVIe siècle, Musée des arts décoratifs*, 2e éd., 1953, p. 18. Alberti prévoit un éclairage par feuilles d'albâtre : P.-H. Michel, *op. cit.*, p. 544.

[44] P. Deffontaines et M. Durliat, *op. cit.*, p. 71.

[45] Cité par P. Champion, *Splendeurs et misères de Paris*, p. 24 s.

LES ORGUES

Cette église lumineuse est aussi maintenant remplie de musique. C'est qu'il est apparu nécessaire de retenir et d'attirer le fidèle, plus tenté aujourd'hui par le « mystère » que par la liturgie. Toujours est-il que les orgues se sont multipliées à cette époque : une simple paroisse telle Saint-Laurent de Paris en possède [46].

La *Nova musica* de Ciconia, après avoir, selon l'esprit des arts libéraux, évoqué l'harmonie céleste et la musique des sept planètes, traite du jeu de l'orgue [47]. Pérotin avait composé un « livre d'orgue » dont devait user l'organiste de Notre-Dame de Paris, Henri de Saxe [48].

ÉVOLUTION DE LA MUSIQUE D'ÉGLISE [49]

En 1377 meurt Guillaume de Machaut, chanoine de Reims, un des meilleurs représentants de l'*ars nova*. Jean XXII avait déjà dû protester contre la façon dont les chantres sortaient du répertoire pour fignoler des morceaux; cette tendance s'était encore accentuée avec Machaut pour lequel on a pu parler d'art flamboyant; Nicolas de Cues pour son compte, ne voulait pas que l'orgue couvrît les voix [50]. Machaut a pourtant rendu l'immense service de composer la première « messe » complète; jusqu'alors les musiciens s'étaient contentés d'illustrer tel ou tel passage de la liturgie, en écrivant un *Kyrie* ou un *Gloria* isolés [51]. Cette messe de Machaut par ailleurs est la première à quatre voix; elle eut un succès considérable jusqu'en Bohême; Paris est alors vraiment la capitale de la musique religieuse.

[46] Louis Brochard, *op. cit.*, p. 26. Les allusions à l'orgue sont nombreuses dans les textes de cette époque, même quand il s'agit de musique profane, par exemple dans le *Paradiso degli Alberti*. L'orgue à pédales fut introduit en France par le duc de Berry : S. Luce, *La France pendant la guerre de Cent ans*, Paris, 1890, p. 212-213. On en a une représentation chez van Eyck : Album Parmentier, p. 175. Pour Norbert Dufourcq, dans Hubert du Manoir, *Maria*, t. II, p. 397, c'est vers la moitié du XIVe siècle que l'orgue actuel a fait son apparition et c'est au XVe qu'il se met à alterner avec le chœur pour le *Kyrie* ou le *Sanctus*.

[47] E. C. Krohn, *op. cit.*, p. 10 s.

[48] René Aigrain, *La musique religieuse, Bibl. cath. d. sc. relig.*, Paris, 1929, p. 117. Le *Bourgeois de Paris*, ad a. 1424, signale une procession qui entre à Notre-Dame dans l'éclat des chants, de l'orgue, des cloches et des trompes, fête bien supérieure aux « triomphes » que connut Rome. On connaît de même à cette époque les organistes de la cathédrale de Reims, notamment Baudouin l'Orgueneur, et le célèbre Landino, organiste de San Lorenzo de Florence.

[49] R. Aigrain, *op. cit.*, p. 114 ss.; Norbert Dufourcq, *Petite hist. de la musique en Europe*, Paris, 1942, p. 29; Jacques Chailley, *La musique médiév.*, Coll. *Les grands musiciens*, I, Paris, 1951, p. 39 ss. Cf. aussi André Pirro, *Hist. de la musique aux XVe et XVIe siècles*, Paris, 1940; Norbert Dufourcq et divers, *La musique des origines à nos jours*, Paris, 1946; Jacques Chailley, *Histoire musicale du Moyen Age*, Paris, 1950; Arm. Machabey et divers, *La musique religieuse franç. des origines à nos jours*, n° spécial de la *Rev. musicale*, n° 222. Solange Corbin, *L'Église à la conquête de sa musique*, Coll. *Pour la musique*, Paris, 1960. Sur l'Allemagne entre autres Jean Janssen, *L'Allemagne à la fin du Moyen Age*, Paris, 1887, p. 221 s.; un *Jubilus* y fit particulièrement date; il s'agit du grand poème attribué à saint Bernard : André Wilmart, *Le « Jubilus » dit de saint Bernard*, Rome, 1944, dont les ms. allemands furent particulièrement nombreux à la fin du Moyen Age.

[50] Cf. Maurice de Gandillac, *Œuvres choisies de N. de Cues*, Paris, 1942, p. 14.

[51] Ce fut un *Kyrie* seul que l'organiste français Perrinet écrivit pour la chapelle royale d'Aragon : Amédée Pagès, *La poésie française en Catalogne du XIIIe siècle à la fin du XVe*, Toulouse, 1936, p. 43; on trouvera *ibid.* d'autres noms d'artistes français à cette cour. Un Graduel de Bayonne possède un *Gloria* farci de ce temps : Exposition *France-Espagne, La Vierge dans l'art et la tradition populaire des Pyrénées, Musée pyrénéen*, 1958, Lourdes, n° 169; cf. n° 170.

Giovanni Ciconia qui, selon l'usage antérieur à Machaut, écrit seulement des fragments de messe, fait transition : ce Liégeois, qui vit en Italie du Nord, fut vraiment au centre d'une « époque Ciconia ». Il a senti la grandeur de l'Église [52]. John Dunstable, musicien de Bedford, est après lui à l'origine d'un nouveau classicisme, qui réagit contre le « fauvisme » de Machaut et des « moderni ». Il fut imité à la cour de Bourgogne, où Dufay, après avoir été à la « chapelle pontificale », jouera le rôle essentiel, en écrivant des antiennes à la Vierge et des *Magnificat* en polyphonie [53].

MAÎTRISES ET ENFANTS DE CHŒUR

Dufay avait fait partie, enfant, de la maîtrise de Cambrai. C'est l'époque où se fondent un peu partout des psallettes pour assurer le chant liturgique. Celle de Poitiers fut créée en 1402, comportant alors six enfants, astreints non seulement à des répétitions de chant, mais à des obligations religieuses comme la messe quotidienne; il fallait parfois aller les recruter fort loin [54]. La plus célèbre de ces maîtrises fut celle de Notre-Dame, dont il est souvent question dans les textes de l'époque, où l'on voit qu'elle rehausse toutes les cérémonies, par exemple l'entrée de Bedford en 1434 [55]. Elle atteignit son apogée sous l'autorité d'Arnoul Gréban, qui fit une grande place au chant dans son mystère de la Passion [56].

Sans doute à la même époque les enfants font-ils leur entrée dans le sanctuaire comme « enfants de chœur »; jusqu'alors le service liturgique était assuré normalement par des clercs. Faut-il penser que leur nombre devînt insuffisant [57]? Ou est-ce que l'on sentit alors, plus que par le passé,

[52] E. C. KROHN, *op. cit.* Cf. S. CLERC, *Johannes Ciconia, un musicien liégeois et son temps, c. 1315-1411*, Bruxelles, 1960.

[53] Ch. VAN DEN BORREN, *Guill. Dufay, son importance dans l'évolution de la musique au XV^e siècle*, 1926; ID., *Action et réaction de la polyphonie néerlandaise et de la polyphonie italienne, Rev. belge d'arch. et d'hist. de l'art*, t. VI, 1936, p. 51-62; Jeanne MARX, *Les musiciens de la cour de Bourgogne au XV^e siècle*, Paris, 1937.

[54] J. SALVINI, *op. cit.*, p. 67. Une psallette fut pareillement fondée à la Sainte Chapelle de Chambéry par Madame Yolande pour « six innocents » : Gabriel PÉROUSE, *Causeries sur l'histoire littéraire de la Savoie*, t. I, Chambéry, 1934, p. 45. En Franche-Comté, à la collégiale de Poligny, il y a un « chantre expert en l'art de musique pour apprendre et instruire quatre enfants choriaux » : *Congrès arch.*, 1960, p. 229. On voit pareillement des *pueri* en Angleterre; Wyclif les montre chantant le *Surrexit Dominus vere : De veritate scripturae sacrae*, XII, éd. R. BUDDENSIEG, p. 290; Chaucer raconte l'histoire d'un clergeon de sept ans apprenant le chant liturgique : *Canterb. Tales*, B 1692. Au chapitre cathédral de Carcassonne, vers 1440, il y a quatre *pueri* ou *clerici chori :* M. MAHUL, *Cartulaire et archives des communes de l'ancien diocèse de Carcassonne*, t. V, Paris, 1867, p. 581. L'expression de *pueri chorales* se retrouve à la même époque en Allemagne : Friedrich Wilh. OEDIGER, *Ueber Bildung der Geistlichen im späten M.A.*, Cologne, 1953, p. 74. On voit se préciser les règles pour la répartition des tâches; les *pueri* seuls chantent l'*organum :* A. MACHABEY, *Remarques sur le lexique musical du « De canticis » de Gerson, Romania*, t. LXXIX, 1958, p. 175 s.

[55] *Journal d'un bourgeois de Paris*, ad a. 1434, p. 302.

[56] *Supra*, p. 619. Sur la « mense » des enfants de chœur de Notre-Dame, André COMBES, *Un témoin du socratisme chrét. au XV^e siècle, R. Ciboule, Arch. d'hist. doctrin. et litt. du Moyen Age*, 1933, p. 143; *ibid.*, p. 148, sur la discipline.

[57] V. CHOMEL, *Droit de patronage*, p. 91, remarque que l'entretien d'un tonsuré pour sonner et remplir d'autres offices, exigé par le droit du temps, représentait de gros frais; peut-être a-t-on pris des enfants parce que moins coûteux. *Ibid.*, quelques références sur cette obligation pour le curé d'avoir un personnel. Pendant quelque temps à Paris, on avait

que l'innocence de l'enfant le qualifiait pour ce service [58]? Toujours est-il que désormais les enfants de chœur vont occuper une place grandissante dans la vie liturgique, par exemple à Caudebec [59], comme dans les paraliturgies et par exemple les tableaux vivants si goûtés à l'époque, où tout naturellement ils tiennent la place des anges [60]. Des miniatures de Lochner et demain de Bouts les montreront en fonction [61].

L'ÉGLISE MAISON DU PEUPLE

Telle qu'elle est désormais, cette église est vraiment la maison du peuple. Elle est ouverte à tous, et pour des usages qui nous surprennent aujourd'hui [62]; les hommes y entrent tête couverte, ne retirant leur chaperon qu'à l'évangile de la messe et à l'élévation [63]; les chiens y circulent librement [64]; il faut interdire aux femmes d'envahir le chœur pendant les offices [65].

admis au service de l'autel des clercs mariés et de simples laïcs; ce fut interdit en 1423 par l'évêque : *Bourgeois de P.*, ad a.; il est vrai que « ce règlement ne dura guère »; mais il reste significatif de la tendance du temps.

[58] Paul ALPHANDÉRY et Alphonse DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade*, t. II, Paris, 1959, p. 135 s. ont montré de façon très suggestive « l'élection de l'enfant dans la piété populaire neuve » dès le début du XIII^e siècle. Pour le XV^e siècle, cf. le nom « d'innocents » donné aux enfants de la psallette de Chambéry; — en 1412 Paris voit une procession de 200 enfants pieds nus portant des cierges : *Bourgeois de P.*, ad a.; — en 1432 les enfants de Naumburg en vêtements blancs vont demander à Procope la grâce de leurs parents : L. A. BEIT, *op. cit.*, p. 87; — en 1449 on porte en procession à Notre-Dame « l'un des saints innocents » (enfant vivant jouant un rôle comme dans un mystère ou poupée de *paso*?) : *Bourgeois*, ad a.; — vers 1480 il y aura à Ferrare une grande procession d'enfants inspirée du même sentiment religieux : Philippe MONNIER, *Le quattrocento*, Paris, 1924, t. II, p. 177, n. 3.

En bonne méthode il faut mettre à part les processions d'enfants des écoles, tenus comme tels pour des membres de l'Université : le *Bourgeois de Paris*, ad a. 1412, 1449, les met très justement à part des autres enfants. Mais il se pose un problème de dénomination : que sont les *scholares* dont il est question en Espagne pour les jeux liturgiques *(supra*, p. 606, n. 7*)* ? Sont-ilsdistincts des *pueri* et des *innocents?*

Par contre il faut rappeler la légende très vivace alors de l'enfant mis à mort par les juifs, innocent sacrifié : *Canterbury Tales*, B, *Conte de la prieure :* l'enfant comme en une psallette chante l'*Alma redemptoris.*

[59] Ad. MAURICE, *Un grand patriote, Thomas Basin*, s. l., 1953, p. 36-40. Autres exemples : Barbo fonde les « pauvres clercs » à Trévise : Ildefonso TASSI, *Ludovico Barbo*, Rome, 1952, p. 81, mais qui ne donne aucune indication sur l'âge de ces clercs *in grammaticalibus*. On a fait de Pierre de Luxembourg encore jeune un enfant de chœur; c'est inexact. Sa *Vita* raconte seulement que, chanoine à Paris, il se plaisait à porter dans les cérémonies croix ou cierges, au contraire de ses confrères qui en avaient honte, et quoique cette fonction ne fût pas *in ordine suo : Acta sanct., juillet*, t. VII, p. 449.

[60] Cf. *supra*, p. 611. FROISSART, éd. KERVYN DE LETTENHOVE, t. XIV, p. 5. Le *Bourgeois de Paris*, ad a. 1424, signale « un beau mystère du vieil et du nouveau testament » joué par « les enfants de Paris sans paroles ni signes ».

[61] Album PARMENTIER, p. 149, 155; *La peinture allemande*, p. 17.

[62] Gustave A. PRÉVOST, *L'Église et les campagnes au Moyen Age*, Paris, 1892, p. 47-57, a cité un certain nombre d'interdictions, portées à notre époque, ou de textes divers révélant plusieurs de ces usages. Pour l'Italie, cf. notamment Philippe MONNIER, *op. cit.*, t. I, p. 80. On voit ailleurs les courtisanes attendre la clientèle dans l'église et les époux admis à y exercer les rapports conjugaux : la chose est discutée très sérieusement par les moralistes, par exemple NIDER, *De morali lepra*, cité par Joseph HANSEN, *Quellen u. Untersuchungen z. Gesch. des Hexenwahns u. Hexenverfolgungs i. M.A.*, Bonn, 1901, p. 426.

[63] Déjà la basilique supérieure d'Assise témoigne de cet usage, visible pareillement dans *l'Annonciation du Maître d'Aix* (à Sainte-Marie-Madeleine d'Aix-en-Provence).

[64] On les voit sur plusieurs tableaux du temps, par exemple ceux de van Eyck. On retrouvera ces chiens dans les temples protestants, où ils semblent avoir été délibérément admis.

[65] *Supra*, p. 733, n. 34; *infra*, p. 745.

Ces abus n'ont pourtant pas empêché les fidèles d'admirer les beaux offices : Mathieu Palmieri s'émeut à les évoquer avec leur pompe liturgique [66]. Quelles sont donc les « fonctions » qui attirent les fidèles à l'église paroissiale?

L'OFFICE LITURGIQUE Certains jours au moins le clergé continue à dire solennellement l'office de chœur auquel les fidèles sont conviés; on va aux vêpres pour la saint Jean-Baptiste à la paroisse de Vitry; Jeanne d'Arc est assidue aux Complies [67].

LES PROCESSIONS Les processions, qui sont alors multiples, ont souvent un caractère paroissial. On en trouvera de nombreux exemples dans le Bourgeois de Paris : le 31 mai 1412, des processions eurent lieu dans toutes les paroisses de la ville, les prêtres portant des reliques et des cierges; suivies d'une procession, celle-là générale, rassemblant toutes les paroisses et tous les « ordres » de la cité [68]; certaines de ces processions se rendent à la cathédrale où les fidèles de toute la ville reprennent conscience de leur appartenance à l'église-mère [69]; en chantant l'*Inviolata*, on revient à la paroisse, où est exécutée une dernière antienne au saint patron [70].

LE BAPTÊME D'une façon plus intime, l'église paroissiale est celle du baptême. Il a lieu encore parfois par immersion [71]. En tout cas on veille à ne pas en perdre le souvenir : c'est ainsi qu'on garde le chrémeau blanc [72] et qu'est connue au XVe siècle une messe *pro baptizatis* [73]. Les noms de baptême rappellent souvent, du moins à Paris, la fête du jour de la naissance : Tiphaine, Melchior, Pâquerette, Toussaint, Esprit, Fleuri, Sapience, etc...; Osanne fait son apparition vers la fin du XIVe siècle [74]. Les fêtes du baptême donnaient lieu à des abus, résultant notamment du trop grand nombre de parrains; le concile de Bâle dut y mettre ordre [75].

LE MARIAGE [76] Si, dans des cas particuliers, le mariage peut être célébré au domicile de l'un des fiancés, en règle générale les cérémonies se déroulent à l'église paroissiale. C'est aussi que le mariage exige constamment l'intervention de l'Église; les formules reviennent : « à la face de l'Église », « si la sainte mère l'Église l'accorde », etc... Parfois le contrat lui-même est passé dans l'église, comme pour mieux engager toute la société chrétienne [77].

Les fiançailles supposent déjà l'intervention du curé qui interroge les jeunes gens; ils répondent « par paroles de futur » [78]. Quatre bans sont publiés en Provence; le rituel de Mayence du XVe siècle prévoit que le chancelier de l'évêché convoque par trois fois les fiancés pour vérifier leur consentement. Le consentement est en effet le moment essentiel de la cérémonie, et constitue à proprement parler le sacrement [79].

[66] *Della vita civile*, livre IV, dans *Prosatori volgari del quattrocento*, p. 397. Émotions analogues chez Alberti : P.-H. MICHEL, *op. cit.*, p. 54. Pour imaginer ce faste liturgique Album PARMENTIER, p. 152 s.

[67] *Bourgeois de P.*, ad. a. 1432. Le même — 1436 — spécifie que l'interdit priva des matines et des vêpres. Jean sans Peur va aux vêpres du *Corpus* et de la Pentecôte, quitte à faire venir des cisterciens pour les chanter : Henri DAVID, *Du nouveau sur Jean sans Peur*, dans *Le pays bourguignon*, 9, Dijon, 1959, p. 70. Les vêpres sont d'obligation dans l'archidiaconé de Josas : *Visites*, éd. ALLIOT, nº 51, pour Jeanne d'Arc, *Bull. de litt. eccl.*, 1964, p. 21.

[68] Autres exemples : *Bourgeois*, 1412, 1449. Cf. A. COMBES, *op. cit.*, p. 144 : procession *pro diminutione aquarum*. Dans l'archidiaconé de Josas, les paroissiens se plaignent de ne pas avoir eu la procession des rogations : *op. cit.*, nº 7. A Florence il y a procession solennelle et paraliturgie à l'occasion de la fête du patron saint Jean-Baptiste : V. ROSSI, *Il quattrocento*, p. 220.

[69] *Bourgeois de P.*, 1426, 1445.

[70] *Ibid.*, 1449.

[71] E. RODOCANACHI, *La femme italienne à l'époque de la Renaissance*, Paris, 1907, p. 7. La prédication insiste traditionnellement sur ce sacrement indispensable au salut; Vincent Ferrier, dans ses sermons catalans, apprend à baptiser : P. FAGES, *Œuvres de saint V. F.*, t. I, Paris, 1909, p. 59-60. On a conservé un sermon sur le baptême en bas-allemand : Franz FALK, *Die Ehe am Ausgang des M. A.*, Fribourg-en-B., 1908, p. 38 : l'auteur, lecteur à Pérouse, pense que le Dieu miséricordieux peut sauver un enfant mort sans baptême.

Pour les cérémonies du baptême princier, *Liber regie capelle, a Ms. in the Bibliotheque P. Evora*, éd. W. ULLMANN, *Henry Bradshaw Soc.*, t. XCII, Londres, 1961, fait connaître les rubriques de la cour royale anglaise au XVe siècle, notamment pour le baptême. Le livre a été copié pour la cour de Portugal. De son côté le pontifical de Jean de Cardaillac contient une *benedictio pueri principis vel alterius potentis noviter nati* : V. LEROQUAIS, *Les pontificaux manuscrits*, t. I, Paris, 1937, p. 175.

[72] R. DAESCHLER, *Baptême (Commémoration du)*, *Dict. de spirit.*, t. I. Représentation d'un baptême à la fin du Moyen Age dans l'Album PARMENTIER, p. 5, 143, 161.

[73] V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires*, t. III, p. 144.

[74] Paul PERDRIZET, *op. cit.*, p. 74, 241.

[75] *Concilium Basil.*, t. VIII, p. 33.

Jeanne d'Arc avait plusieurs marraines; pour le Poitou, J. SALVINI, *op. cit.*, p. 75-76. Des lois somptuaires sur les robes de baptême furent édictées à Gênes en 1449 : E. RODOCANACHIS, *p. cit.*, p. 7.

[76] Nous n'étudions ici le mariage que comme liturgie. Pour l'Angleterre textes dans *Canterbury Tales*, qui sont un document précis, notamment avec le *Conte du clerc;* cf. aussi *Prol.* 212, B 712, D 6, E 1262, 1700, 1819, etc...; on complètera par les indications fournies par Antoine FERRÉ, dans sa thèse à paraître sur Chaucer et la religion. — Pour l'Allemagne Franz FALK, *op. cit.*, est important. — Pour la Provence, Ch. DE RIBBE, *Les fiançailles et les mariages en Provence à la fin du Moyen Age, d'après des documents inédits, Congrès provincial de la Soc. bibl., Montpellier*, 1895, p. 540-590, avec quelques exemples extra-provençaux; quelques renseignements dans *Vies occitanes de saint Auzias et s. Dauphine*, éd. Jacques CAMBELL, *Bibl. pont. Athen. anton.*, 12, Rome, 1963.

Pour l'Italie, faute de l'ouvrage de E. RODOCANACHI, qui laisse de côté l'aspect liturgique, Isidoro DEL LUNGO, *La donna fiorentina del buon tempo antico*, Florence, 1906, résumant le *Reggimento* de Francesco da Barberino, qui précise les attitudes de la jeune fille lors du mariage à l'église : elle doit baisser les yeux pour recevoir l'anneau, paraître intimidée, avoir un doux visage pour répondre : « oui », se laver les mains avant le banquet, ne pas trop y manger, etc... Au total on a l'impression que, malgré certaines divergences, il y a une unité profonde des rites.

[77] Exemples dans C. DE RIBBE, *op. cit.*, p. 550 : *in ecclesia parrochiali sancti Marcellini.*

[78] *Ibid.*, p. 553 ss. Un ms. d'Upsala (E 5) représente une scène de fiançailles au XVe siècle : les jeunes gens s'y prennent la main droite. Exemple concret en Italie : Iris ORIGO, *Le marchand de Prato*, Paris, p. 186.

[79] C. DE CLERCQ, *Ordre, mariage, extrême-onction*, *Bibl. cath. d. sc. relig.*, Paris, 1939, p. 82-84; *ibidem*, p. 92 et 97 sur les églises orientales. Saint Bernardin de Sienne dit la nécessité de se confesser pour se préparer au mariage : *Opera omnia*, t. I, *Sermon 17;* dans le carême de 1424 à Florence, éd. Dionisio PACETTI, *Le prediche volgari inedite*, p. 106 s., il indique la signification symbolique de l'anneau.

Ce consentement est échangé à la porte de l'église; souvent il s'agit d'une porte spéciale, la « Brauttür » qui ne s'ouvre que pour cet usage [80]. En Allemagne, le prêtre y interrogeait solennellement les fiancés et les invitait à joindre leurs mains. En Provence la cérémonie, appelée *datio corporum*, nous est décrite par un texte de 1431 :

Le prêtre au nom de l'Église livra et donna leurs corps. « Toi, Johan, donnes-tu ton corps à Margaridone en loyal mari et époux? — Oui, monsieur ». — Margaridone à Johan : « Vous plaît-il, Monsieur, d'avoir femme? Moi, Marguerite, je donne mon corps en épouse. — Et je te reçois. « Alors d'une âme consentante, ils joignent leurs mains et se donnent le baiser de paix.

Cet échange des consentements est suivi immédiatement de la bénédiction du prêtre et de la remise des anneaux bénis :

« O Bartholomée, avec cet anneau je t'épouse et avec ces arrhes je te dote, comme saint Pierre et saint Paul l'ont établi et comme il est en notre loi de Rome ». [81]

On entre ensuite à l'intérieur de l'église pour la messe de mariage. Elle comporte un sermon [82], l'oraison *Propitiare* ou bien, avant que l'on dise *Pax Domini*, une bénédiction nuptiale en forme de préface, après laquelle les époux se donnent le baiser de paix; c'est à ce moment qu'est déployé sur eux le poële que la femme porte sur la tête, l'homme sur les épaules et qui signifie le joug qui unit [83]. Il y avait bien entendu des usages divers pour marquer le reste de la journée, folkloriques ou religieux : remise de cadeaux, parfois la bible, repas de noces, bénédiction du lit nuptial.

[80] Cette porte était sculptée en conséquence : F. Falk, *op. cit.*, p. 3; Cf. L. A. Beit, *op. cit.*, p. 143, par exemple avec la scène des vierges sages. Dans les campagnes, cette porte est remplacée par un baldaquin. On voit de pareilles portes à Nuremberg, Rottenbourg, Bamberg, etc... On trouvera dans A. Ferrié, *op. cit.*, des précisions sur cette porte en Angleterre et le dialogue qui se tenait à l'entrée. Exemple de « portail des épousés » en Franche-Comté : *Congrès arch.*, 1960, p. 316 (église de Morteau).

[81] De Ribbe, *op. cit.*, p. 570-571. Le même auteur signale des textes analogues en français à Rouen, Reims, Amiens. Diverses images représentent la scène et notamment la jonction des mains : Album Parmentier, p. 5, 161; cf. p. 84, 142. Dans la *Vie de sainte Catherine* de Jean Miélot, deux miniatures montrent l'une la cérémonie de l'anneau, l'autre le prêtre bénissant et étendant l'étole sur les nouveaux époux : Marius Sepet, *Vie de sainte Catherine d'Alexandrie par J. Miélot*, Paris, 1881, p. 81 et 43. Il n'est pas besoin de faire remarquer que cette cérémonie de l'anneau a suggéré aux spirituels de l'époque l'image du mariage mystique : c'est lui qui est représenté sur une de ces deux miniatures.

[82] G. R. Owst, *Literature a. Pulpit in Mediaeval England*, Cambridge, 1933, p. 268, signale un *sermo de nupciis* pour l'Angleterre; on y ajoutera dans Langland le sermon de Wit (= esprit) (J.-J. Jusserand, *op. cit.*, p. 26), celui du *parson* de Chaucer (*Canterb. Tales*, I, p. 521) et les éléments que le poème fournit sur l'idéal chrétien du mariage, les modèles bibliques, etc... : par exemple E 1262, 1362.

On a de même en Allemagne un sermon de Herolt (F. Falk, *op. cit.*, p. 41) parlant de l' « ordre » des gens mariés, placés sous une règle religieuse comme les moines.

Pour la France on lira le *Livre de la vertu du sacrement de mariage et réconfort des dames mariées* de Philippe de Mézières : Élie Golenitscheff-Koutouzoff, *Étude sur le Livre... de P. de M.*, Belgrade, 1937; c.-r. dans *Rev. belge de philol. et hist.*, t. XIX, 1940, p. 164.

[83] J. Choux, *Le voile de mariage*, s.l.n.d. (d'après des textes de Toul, Épinal, Arles, Toulouse). Exemple de cérémonie dans Henri David, *Jeunesse de Jean, second duc valois de Bourgogne. Le double mariage de Cambrai (12 avril 1385)*, *Miscellanea Prof. Dr. R. Roggen*, p. 72.

§ 2. — Le jour du Seigneur.

LE COMMANDEMENT DE L'ÉGLISE

C'est surtout le dimanche que l'église paroissiale prenait toute sa signification. Le dimanche de tout temps avait été par excellence le jour du Seigneur; les moralistes de la première moitié du XV^e^ siècle ont à leur tour étudié la théologie du dimanche, saint Antonin notamment à propos de l' « acédie », négligence des fidèles à observer le commandement de l'Église [1].

Au dimanche sont traditionnellement assimilées les fêtes, dont la liste varie selon les diocèses : les *Statuti* des pharmaciens de Sienne à eux seuls donnent trois listes différentes [2]. En tout cas ces fêtes étaient très nombreuses; on remarquera la place qu'elles font aux saints de l'Église universelle, aux apôtres par exemple, ce qui pouvait contribuer à donner au fidèle le sentiment d'une Église plus vaste que sa petite paroisse.

Le texte que nous avons déjà cité impose à tout chrétien de s'abstenir des œuvres serviles et d'entendre la messe ce jour-là. Les moralistes s'appliquèrent à définir ces œuvres serviles; les tendances sont diverses d'une église à l'autre. Un concile de Prague de 1355 spécifia que l'abstention de ces œuvres n'était obligatoire que jusqu'à la messe; d'autres fois, comme en Espagne, tout travail, y compris le commerce, était interdit, même aux sarrasins et aux juifs (Palencia, 1388) [3].

Quant à la messe, il fallut préciser, au cours de la querelle entre séculiers et réguliers, qu'elle devait être entendue dans sa paroisse, non dans une chapelle de frères; sous peine d'une amende, décréta le concile d'Avignon de 1365 [4]. En tout cas, le précepte est assez formel pour que le clergé ait

[1] Sur le dimanche à cette époque, L. Vereecke, *La théologie du dimanche selon saint Antonin de Florence*, dans *Sc. eccl.*, t. II, 1959, p. 345-363; Id., *La théologie du dimanche selon Henri de Gorkum, † 1431*, *Mélanges sc. relig.*, Lille, t. XIV, 1957, p. 167-182; Enrico Cattaneo, *L'evoluzione delle feste di precetto a Milano dal sec. XIV al XX*, *Studi in memoria di Mgre C. Dotta, arch. ambrosiano*, IX, Milan, 1956, p. 69-200 (commence à 1396).

[2] *Statuti volgari senesi*, t. I, *Breve degli speziali, 1356-1542*, éd. Giovanni Cecchini et G. Prunai, *R. accad. sen. d. intronati, R. Deput. tosc. di st. patr.*, Sienne, 1942, p. 36; A. Villien, *op. cit.*, p. 133, donne des textes de 1355, 1365, 1388, et du XV^e^ siècle, en provenance de diverses régions. Hermann Siebert, *Beiträge z. vorreformatorischen Heiligen u. Reliquienverehrung*, Fribourg-en-B., 1907, p. 2, donne le chiffre de 42 saints ayant fête chômée dans le diocèse de Mayence. Autres listes dans H. Delehaye, *Les lettres d'indulgence*, p. 128-130, fixant les jours d'indulgence évidemment en rapport avec les jours fériés.

[3] A. Villien, *op. cit.*, p. 133 s. Henri de Gorkum s'est appliqué à définir, surtout d'après saint Thomas, les œuvres serviles : les riches sont obligés au repos plus que les pauvres; certains métiers indispensables à la société ne sauraient chômer, comme parfois pêcheurs et marchands, mais à condition que l'on travaille non pour le gain, mais pour le service de tous : L. Vereecke, *op. cit.*, p. 173 s. C'est ainsi qu'à Poitiers sont dispensés du repos dominical bouchers et boulangers : J. Salvini, *op. cit.*, p. 80. Les tendances les plus diverses se font jour d'une extrémité à l'autre du monde chrétien; saint Vincent Ferrier prescrit : *non facere barbitonsuram* et demande qu'on ferme les tavernes avant la messe : P. Fages, *op. cit.*, t. II, p. 609; cependant qu'Herolt déclare : « plutôt labourer que forniquer » (H. Siebert, *op. cit.*, p. 27). La loi civile appuie le commandement de l'Église; les *Antiqua Sabaudiae instituta* de 1402-1404, art. 5 interdisent tout commerce le dimanche sous peine d'amende : L. Chevailler, dans *Bull. philol. et hist.*, 1960, I, Paris, 1961, p. 370.

[4] A. Villien, *op. cit.*, p. 50. Il est vrai qu'on défend aussi les intérêts des fidèles en obligeant les prêtres à finir la messe à 10 heures : F. Duine, *op. cit.*, p. 155.

l'obligation grave de donner à tout le monde la possibilité de s'acquitter de ce devoir : aussi se préoccupe-t-on en Lorraine d'assurer la messe aux mineurs [5].

« ENTENDRE LA MESSE » [6]

L'expression « entendre la messe » doit être prise en son sens le plus strict; on ne demande rien d'autre au fidèle, exclu de toute participation active; il est même interdit aux laïcs de servir la messe [7]. Les prières du prône à Provins s'expriment de façon non équivoque :

> Priez pour touz autrez clergiez qui ont le service de Dieu à faire et especialement pour nous qui sommes si assemblé, moy pour faire et vous pour ouïr [8].

On est très loin avec de pareils textes des idées de certains réformateurs du temps sur le sacerdoce des laïcs.

La messe a cessé d'être l'affaire de tout le peuple chrétien; le prêtre lui-même en fait de moins en moins l'affaire de l'Église, puisque c'est le moment où s'introduisent, parmi des formules jadis au pluriel, des prières au singulier pour demander des grâces personnelles, comme au moment de la consécration l'officiant se perd dans sa prière propre, en oubliant qu'il s'acquitte d'une fonction liturgique [9]. Il est d'autant plus remarquable de noter qu'à la fin de notre période les laïcs commencent à recevoir des livres de messe, comme la *Somme de Jean*. Mais il ne s'agit pas d'avoir dans ces missels les prières liturgiques toutes traduites; le canon surtout reste dans un profond secret. La condamnation de 1405 contre les *libros teutonicos* ne porta pas seulement sur les traductions de l'Écriture, mais encore sur celles de la messe [11].

La liberté du prêtre lui-même a été en se réduisant. Sans doute a-t-il le droit de choisir la couleur qui lui convient et va-t-il de préférence aux

[5] S. Luce, *La France*, *op. cit.*, p. 375. — Le dimanche est marqué aussi en certaines régions par de pieux usages; en Bourgogne l'eau bénite est portée de maison en maison : J. Toussaint, *Les relations diplomatiques de Philippe le Bon avec le concile de Bâle*, Louvain, 1942, p. 22. — Mais il y a aussi parfois l'usage de braconner pendant la messe, peut-être pour profiter de ce que tout le monde est à l'église : J.-J. Jusserand, *La vie nomade en Angleterre au Moyen Age*, p. 157. Des textes catalans ont travaillé à promouvoir la dévotion à la messe : *Anal. s. Tarrac.*, t. XXVIII, 1955, p. 71-78.

[6] Sur ces problèmes généraux, A. Franz, *Die Messe im deutschen M. A.*, Fribourg-en-B., 1902; pour les cinq usages qui se disputaient les Iles britanniques, Noële Maurice-Denis et R. Boulet, *Eucharistie*, Paris, 1953, p. 167 et A. Ferrié, *op. cit.*

[7] *Supra*, p. 736, n. 57.

[8] J.-B. Molin, *Les prières du prône à Provins au XIV^e siècle*, dans *Bull. soc. d'hist. et d'arch. de Provins*, 1960, p. 57.

[9] Joseph-André Jungmann, *Missarum sollemnia*, Coll. *Théologie*, 19, t. I, Paris, 1951, p. 153-155.

[10] Franz Falk, *Die deutsche Mess-Auslegungen v. der Mitte des XV. Jt. bis z. J. 1525*, *Görresgesellschaft*, Cologne, 1889, p. 1-7; Jean Marx, *La légende arthurienne et le Graal*, Paris, 1952, p. 333, cite un continuateur de Chrétien : « C'est chose trop secrète; il faut être prêtre pour en parler ». Cependant Jérôme de Sienne s'est préoccupé de la messe des fidèles dans *Il soccorso dei poveri*, XXIX (Giuseppe de Luca, *Prosatori minori*, p. 317); mais il est significatif qu'au lieu de l'expliquer, il se borne à fournir des textes de prières à dire, pendant que le prêtre célèbre le sacrifice; une seule de ces prières est traduite du missel : c'est la réponse à l'*Orate fratres*.

couleurs claires [11]. Mais il y a des directoires liturgiques pour lui indiquer ce qui doit être fait à chaque dimanche ou chaque fête [12]. Il ne peut être question pour nous de suivre cette messe durant tout son déroulement, mais seulement d'en noter quelques traits caractéristiques [13].

SERMON, OFFRANDE ET PRÔNE

Le sermon, du moins à Paris, est l'occasion pour le prédicateur de donner des nouvelles de l'Église et de former ainsi la conscience catholique des fidèles : le Bourgeois de Paris s'étonne par exemple que les prédicateurs ne parlent pas du concile de Bâle [14]. Après le sermon avait lieu jadis l'offrande des fidèles se rendant en procession vers l'autel; elle avait disparu par la suite, justement parce qu'on n'en voyait plus le sens communautaire; elle reparut, comme subitement, dans les messes de canonisation à la fin du XIV^e siècle [15]. Il vaudrait la peine de rechercher en quoi exactement consistait cependant l'offrande des fidèles à laquelle plusieurs textes font allusion, au moins en Angleterre [16]. C'est au milieu de l'offertoire et pour donner son sens à cette offrande de l'Église pour l'Église qu'avaient lieu alors les prières du prône. Une des plus anciennes formules françaises est conservée à Saint-Quiriace de Provins [17] :

> Prions pour pais; que Diex l'en voit dou ciel en terre.
>
> Premieir pour tout l'estat de sainte Esglise, pour nostre saint perre le paipe, pour les patriarches, pour les cardonnaus, pour les arcevesques et pour les esvesques; que nostre sire par sa grace leur doint si maintenant gouverner le menu pueple, que ce soit à la louange de la court de paradis.
>
> Priez pour lou frui de la terre; que Diex le sauve et monteploit en telle maniere que son service en soit fait et son pueple soustenu...
>
> Après de nombreuses autres demandes à toutes les intentions traditionnelles, religieux, clergé, croisés, princes, pèlerins, femmes enceintes, prisonniers, etc... le curé ajoutait :
>
> Si en ditez « *Pater noster* », « *Ad te levavi* » et « *De profundis* » [18].

[11] L. A. Beit, *op. cit.*, p. 79, 86.

[12] Un inventaire de 1382 mentionne un ms. à l'usage de la cathédrale de Fréjus et des églises du diocèse, rédigé dans ce but de constituer un directoire : V. Saxer, *Le « liber institutionum ecclesie foroiulensis »*, dans *Bull. philol. et hist.*, 1958, p. 147 s.

[13] Il faudrait toute une enquête, impossible à mener ici, pour savoir dans quelle mesure ces traits sont particuliers à une église ou communs à toute une famille. Il serait utile d'entreprendre un *corpus* des miniatures représentant tel ou tel moment liturgique. A titre d'exemple, dans Andrea della Corte et divers, *La vita medioevale italiana nella miniatura*, Rome, 1960, p. 24, on verra une miniature de 1468 représentant une messe : pas de crucifix sur l'autel, deux cierges allumés, chasuble gothique. *Ibid.*, p. 28 et 82, on verra orgue et retable.

[14] Ad a. 1434.

[15] Th. Klauser, *Die Liturgie der Heiligsprechung*, dans *Heilige Ueberlieferung... Herwegen*, Munster, 1938, p. 212-233.

[16] La veuve de Bath va la première à l'offrande : *Canterbury Tales*, *Prolog.*, v. 445; le clerc Absalon, chargé de l'encensoir, recueille aussi les offrandes : A 3112. Sur ce problème de l'offrande, A. Ferrié, *loc. cit.*

[17] J.-B. Molin, *loc. cit.*; cf. P.-M. Gy, dans *Maison-Dieu*, XXX, 1952, p. 125-136.

[18] J.-B. Molin, *loc. cit.* On pouvait faire fondation d'un *De profundis* au prône : L. Brochard, *op. cit.*, p. 233.

L'ÉLÉVATION La consécration était toujours le moment capital de la messe.

L'usage de l'élévation s'était introduit depuis longtemps : les rubriques de la fin du Moyen Age spécifient : « afin que l'hostie puisse apparaître à ceux qui sont debout » [19]. Aussi les célestins ouvraient-ils la porte du chœur pour permettre à tous de voir. Un procès fut même fait à Clermont-l'Hérault vers 1411 par des valets se plaignant que les stalles les empêchassent de voir l'hostie [20].

Les théologiens expliquaient que l'élévation était destinée à permettre l'adoration et à montrer le Christ en *Ecce homo* ou en crucifié élevé sur la croix. Par là même ils tendaient à retirer à la messe son caractère d' « action liturgique » pour en faire une exposition du Saint-Sacrement, à substituer à la réalité symbolique de la liturgie une mise en scène plus propice, leur semblait-il, au sentiment religieux, plus excitante à une époque où les « mystères » satisfaisaient chez le peuple le besoin de représentations concrètes de la vérité religieuse et de l'histoire évangélique [21].

De fait la messe était comme interrompue, pour que chacun désormais vaquât à sa dévotion personnelle envers le Saint-Sacrement, au lieu de s'unir au sacrifice de l'Église : dans la deuxième moitié du XIVe siècle apparaissent des prières pour le temps de l'élévation : *Ave salus mundi, Verbum Patris hostia vera.* Elles vont aller se multipliant et s'épanouissant selon les lois d'un genre « flamboyant ». C'est ainsi qu'apparurent l'*Anima Christi*, l'*Adoro te*, l'*Ave Verum*, parfois nées dans la première moitié du XIVe siècle, mais qui exercent alors tout leur attrait [22].

[19] J.-A. JUNGMANN, *op. cit.*, p. 159; Édouard DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, 1926, p. 42, 58, 67, etc... Une fois pour toutes, citons Peter BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im M. A.*, Munich, 1933, avec divers articles sur l'eucharistie, élévation, fête du Saint-Sacrement, procession et exposition. Jérôme de Sienne insiste sur ce moment : *loc. cit.*, quitte à critiquer les fidèles qui tombent à cette occasion dans des excès, quittant le sermon pour l'élévation d'une autre messe, allant d'élévation en élévation. Les Sacrements de Van der WEYDEN révèlent bien cette spiritualité, puisque l'Eucharistie y est au centre de l'église, saisie au moment de l'élévation.

[20] É. DUMOUTET, *op. cit.*, p. 67.

[21] F. VANDENBROUCKE, *Liturgie et piété personnelle à la fin du Moyen Age*, dans *Maison-Dieu*, t. LXIX, 1962, p. 60, a remarqué le divorce entre théologie et liturgie visible à cette époque. Au point de vue liturgique la période est stérile; on ne perçoit plus les réalités sacrificielles ou sacramentelles comme actes de l'Église ou du Christ, mais comme justifications d'une théorie scolastique ou comme exigences d'une autorité et d'une tradition. La liturgie cesse d'être mystère, source de doctrine, poésie et jeu, pour se réduire à un droit et à une collection d'exemples *ad usum theologorum*. Un seul liturgiste de cette époque est honorable, Raoul de Rivo : C. MOHLBERG, *Radulphus de Rivo, der letzte Vertreter des altrömischer Liturgie*, 2 vol., dans *Recueil trav. confér. hist. et philog.*, Louvain, t. XXIX et XLII, 1911-1915; É. DE MOREAU, *Hist. de l'Église en Belgique*, t. IV, Bruxelles, 1949, p. 363. Il manque un *corpus*, rassemblant l'iconographie liturgique de l'époque.

Cette décadence a atteint la messe elle-même; elle apparaît toujours le centre de la dévotion catholique, mais non organiquement. Plutôt qu'un mystère elle devient aux yeux du peuple — comme toujours nous ne parlons ici que de la dévotion populaire — simplement une obligation juridique et un spectacle, que les pasteurs essayent de rendre plus attrayant.

[22] Édouard DUMOUTET, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Age*, Paris, 1932, p. 151 s. D'après Dom Wilmart, les prières qui naquirent alors et se multiplièrent, étaient surtout destinées aux laïcs; d'après Dumoutet elles sont pour le célébrant, et c'est pourquoi les missels les contiennent. L'important est que, même en ce deuxième cas, elles « peuvent être dites par le peuple », déclare Nicolas de Blony.

Pour satisfaire la piété des fidèles, des prêtres restaient indéfiniment à élever l'hostie; d'autres ajoutèrent une seconde élévation avant le *Pater;* d'autres une troisième [23]. Il y avait des fidèles assez formés pour ne pas se tromper sur l'essentiel : Dorothée de Dantzig, ne pouvant, en raison de sa nombreuse famille, assister tous les jours à la messe, s'arrangeait pourtant pour arriver à l'élévation [24]. Mais pour d'autres il ne s'agissait souvent que de superstition : on disait que « voir le *corpus* » le matin préservait de la mort subite dans la journée [25], et cela justifiait que l'on envahît le sanctuaire au moment de la consécration, pour quitter l'église ensuite. Ils feraient mieux, disait Henri de Langenstein, d'examiner leur conscience : « Heureux qui n'ont point vu [26]. »

LA COMMUNION Le reste de la messe risquait dès lors de passer inaperçu. Les bénédictions épiscopales, telles qu'elles étaient encore données à Paris après le *Pater* étaient pourtant adaptées aux besoins des fidèles et variées selon les temps [27]. Mais c'était surtout la communion qui devait souffrir de cette attention excessive à l'élévation; il semblait à certains que d'avoir vu le Christ en tenait lieu, ce qui était plus facile puisqu'il n'était pas besoin ici de confession ni de conversion [28]. Une autre suppléance s'offrait d'ailleurs, au moins à la grand messe, celle du pain bénit distribué aux fidèles [29]. Mais à l'époque peu de fidèles comprennent que la communion à la messe est la suite logique de leur communion pascale.

LA MESSE QUOTIDIENNE Sans qu'aucune invitation formelle ait été jamais formulée, l'usage s'est souvent répandu chez les simples fidèles, de la messe quotidienne : le *Mesnagier de Paris* la suppose [30]; Geoffroy de Latour Landry critique la chrétienne

[23] É. DUMOUTET, *Le désir*, p. 62-71.

[24] *Analecta bolland.*, t. IV, p. 408. Sur ce personnage, Hans WESTPHAL, *Dorothée de Montau*, dans *Dict. de spirit.*, t. III, c. 1664-1668. Sur le directeur de conscience Jean de Marienwerder qui écrivit sa vie : Karl HELM et W. ZIESEMER, *Die Literatur des deutschen Ritterordens*, Giessen, 1951, p. 130.

[25] Sur cette conception « magique », Anton L. MAYER, *Die heilbringende Schau im Sitte u. Kult*, dans *Heilige Ueberlieferung... Herwegen*, Munster, 1938, p. 256-260.

[26] Cité par É. DUMOUTET, *Le désir*, p. 29; d'autres exemples pourraient être cités d'après les textes de l'époque, comme Jérôme de Sienne : cf. *supra;* É. DUMOUTET, *ibid.*, p. 32 s. cite d'autres superstitions du même ordre propagées par des tracts.

[27] J. LAPORTE, *Bénédictions épiscopales à Paris*, dans *Ephemer. liturg.*, t. LXXI, 1957, p. 145-184.

[28] Les moralistes s'étaient demandé en effet s'il n'y avait pas sacrilège à « voir » le *corpus* en état de péché mortel et avaient répondu non. Nicolas de Blony disait qu'à un malade, incapable de recevoir la communion il fallait du moins montrer l'hostie : É. DUMOUTET, *op. cit.*, p. 75.

[29] Le pain bénit est mentionné par les prières du prône de Provins, n° 10 : J.-B. MOLIN *loc. cit.*

[30] Cité par P. CHAMPION, *Splendeurs et misères de Paris*, Paris, 1934, p. 24. Le Jouvencel, même en expédition, entend la messe en semaine; ici encore on remarquera l'expression il « ouyt messe » : cité par J. QUICHERAT, *Rodrigue de Villandrando*, Paris, 1879, p. 237. Même usage en Italie : Iris ORIGO, *op cit.*, p. 219, 247, 327; Lapo dei Mazzei essaie de persuader son ami Francesco Datini d'aller à la messe quotidienne, voire de faire bâtir une chapelle pour se l'assurer; Alberti lui-même en parle pour son Gianozzo : P.-H. MICHEL, *op. cit.*, p. 546.

qui se « contente d'entendre une messe basse et de dépêcher un ou deux *Pater* » [31].

Cette messe a moins encore que celle du dimanche le caractère d'exercice de communauté : le prêtre y dit souvent des messes votives selon sa dévotion [32]; il est vrai que parmi ces messes il en est pour l'Église, comme la messe pour la fin du schisme [33], ou pour correspondre aux plus hautes dévotions, comme la messe votive de la sainte Trinité à la fin du XIVe siècle [34]. D'autres fois ce sont les hasards d'une rencontre qui font introduire dans un diocèse une fête nouvelle, comme celle de la *Recollectio festorum et gaudiorum beatae Mariae Virginis*, qui chemina de Cambrai jusqu'Aoste [35]. Ce goût de la nouveauté était d'autant plus vif sans doute qu'à cette époque peu de fêtes nouvelles furent introduites dans la liturgie : on ne peut citer que celles de la Visitation et de la Présentation [36].

§ 3. — Les Pâques.

LE COMMANDEMENT Le précepte de la communion pascale était fixé depuis très longtemps; il reçut alors quelques précisions : Eugène IV étendit le temps pascal du jeudi saint au dimanche *in albis;* puis le fit commencer au dimanche des Rameaux [1]. La règle est toujours en usage que le précepte doit être accompli dans l'église paroissiale, ce qui se comprend dans la perspective d'un clergé ayant le devoir de contrôler la pratique de ses fidèles [2].

A ce commandement se rattache clairement celui du jeûne du carême, qui contribue à assurer la préparation spirituelle de Pâques. La discipline se précise à la fin du Moyen Age, par exemple pour fixer les âges à partir desquels on était tenu de jeûner — 20 ans — ou au contraire dispensé — 70.

[31] In P. LACROIX, *Mœurs, usages et costumes du Moyen Age*, Paris, 1874, p. 81. — Pour l'Angleterre, *Canterbury Tales*, B 1413, 1441, E 1895.

[32] L. A. BEIT, *op. cit.*, p. 25, qui signale notamment la messe de Job contre la syphilis. Autre exemple de messe votive : fondation de messe quotidienne à l'autel de sainte Barbe : B. DE GAIFFIER, dans *Analecta bolland.*, t. LXXVII, 1959, p. 14. Cf. R. AMIET, *La messe votive « pro unitate Ecclesiæ »* dans *Ephem litt.*, t. 76, 1962, p. 296-334.

[33] S. SALAVILLE, *L'origine avignonnaise de la messe « Ad tollendum schisma »*, dans *Année théol.*, t. III, 1942, p. 117-122; R. AMIET, *La messe pour l'unité des chrétiens*, dans *Rev. d. sc. relig.*, t. XXVIII, 1954, p. 1-35. Cf. Noël VALOIS, *op. cit.*, t. II, p. 403, n. 2.

[34] P. ZERBI, *Due manoscritti*, dans *Riv. di st. d. Chiesa in Italia*, 1958, p. 373.

[35] P. A. FRUTAZ, *La « recollectio... virginis »*, dans *Testi liturgici in uso nella dioc. di Aosta dal sec. XV al s. XIX*, dans *Ephem. liturg.*, t. LXX, 1955, p. 20-40.

[36] *Infra*, p. 779 s.

[1] A. VILLIEN, *op. cit.*, p. 209. Le curé de Gardanne dénonce ses paroissiens qui, en une sorte d'unanimité, n'ont pas fait leurs pâques cette année là : s'agissait-il d'un village hérétique ? On voit fort bien en ce cas le fonctionnement du régime, puisque le curé les déclare en état de faute canonique et les menace de peines : Noël COULET, *Provence hist.*, p. 138-140. Une pareille attitude de refus fut-elle fréquente ? G. LE BRAS, *op. cit.*, t. I, p. 199-201, d'après les documents publiés, juge difficile de se prononcer; on peut penser pourtant, d'après des indices légers, mais convergents, que, à l'époque qui nous intéresse, la pratique pascale est presque unanime, du moins pour la population stable. En ce sens, cf. par exemple V. CHOMEL, *Le droit de patronage*, p. 106.

[2] A. VILLIEN, p. 203. Le concile de Salzbourg de 1420 frappe d'excommunication les religieux qui donnent la communion pascale.

En même temps des usages se créaient au sujet de l'heure du seul repas permis et de la possibilité d'une collation [3]. Mais la véritable préparation consistait en l'échelonnement de toute une série d'exercices de piété d'intensité croissante.

CARÊME ET SEMAINE SAINTE Le carême comportait normalement des prédications, qui parfois avaient lieu la nuit, sans doute pour que tous les travailleurs pussent y assister [4]. La semaine sainte surtout était le moment de rassemblements fervents. A Paris et Chartres la procession des Rameaux se déroulait en dehors de la Cité, pour que le cortège, au chant du *Gloria laus*, y rentrât comme à Jérusalem [5]. Puis venait le jeudi-saint, « jeudi absolu », c'est-à-dire jeudi de l'absoute pour les pénitents publics. En l'absence de l'évêque de Paris en 1433, le concile de Corbeil envoya un évêque, qui

célébra le divin office de la semaine-sainte, donna l'absoute et la communion, ordonna des prêtres, diacres, sous-diacres et acolytes tonsurés, mais tout fut fait de si bon matin que la plupart des ordres firent défaut ce jour-là [6].

Ce jeudi était encore marqué par le « mandé », c'est-à-dire le *mandatum*, mais qui consistait parfois seulement en la remise d'une aumône [7]. Quant au vendredi-saint, les « mystères » lui avaient fait tort, en évoquant de façon beaucoup plus saisissante et réaliste la Passion du Sauveur; la communion et l'adoration de la Croix ont été abandonnées, cependant que mûrit le chemin de croix, dont le caractère suggestif satisfera davantage la piété populaire [8].

C'est le jour de Pâques que se donnait à la messe la communion prévue par le commandement de l'Église. Parfois encore elle était distribuée sous

[3] *Ibid.*, p. 253 s.

[4] D'après Sacchetti dans É. GEBHART, *Conteurs florentins*, p. 257. Nous avons vu l'importance des « carêmes » donnés par les prédicateurs nomades : *supra*, p. 631, 645. Les vendredis de carême étaient marqués spécialement par des exercices de dévotion, et notamment le chant des *Tenebrae :* H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 137. Datini a du remords d'avoir si négligemment fait son carême : I. ORIGO, *op. cit.*, p. 183.

[5] Paul PERDRIZET, *op. cit.*, p. 242. Le calendrier de Jean sans Peur permet de voir quelles fêtes liturgiques avaient droit à une observation spéciale : « Pasques flouries » sont « feste à prélat », c'est-à-dire où le prince reçoit les évêques; le jeudi saint est marqué par le « mandez »; le vendredi saint par contre passe inaperçu : Henri DAVID, *Du nouveau sur Jean sans Peur*, dans *Le pays bourguignon*, 9, Dijon, 1959, p. 15, 25, 45, etc...

[6] *Bourgeois de Paris, ad a.*

[7] H. DAVID, dans *Miscellanea*, cités, p. 68.

[8] É. DUMOUTET, *Le Christ*, p. 97 s. Sur cette pratique du chemin de croix, *infra*, p. 760. Ainsi à la liturgie symbolique de la tradition, riche de « figures » bibliques et efficace à travers les signes, se substitue peu à peu le goût de la paraliturgie, qui parle par ses tableaux vivants, accordés à la *Wirklichkeit* de la fin du Moyen Age; à la discrétion et à la retenue du rite, on préfère un expressionnisme souvent violent. Il n'y a pas de doute que le développement prodigieux des « passions » à cette époque a fait trouver fade le jeu liturgique; leur concurrence fut d'autant plus victorieuse que les mystères, qui d'abord s'étaient joués à la date fixée par le calendrier liturgique, s'en dégagèrent pour être donnés pendant la belle saison : Wilhelm CREIZENACH, *Gesch. des neueren Dramas*, t. I, Halle a. S., 1893, p. 175; c'est ainsi qu'une « passion » se joue en juin.

Il est curieux que ce soit la légende arthurienne qui parfois ait sauvé la liturgie, et par exemple la signification du vendredi saint dans Wolfram : une colombe dépose une hostie sur la pierre du Graal : J. MARX, *La légende arthurienne et le Graal*, Paris, 1952, p. 382.

les deux espèces, en Italie [9], en Alsace [10], en Lorraine [11], en Quercy [12]. Cette survivance peut s'expliquer pour une part par la dévotion au Précieux Sang du Christ, qui parfois fait oublier l'hostie [13]. Les fidèles, pour communier à l'autel, se tenaient tantôt agenouillés, tantôt debout, selon les traditions locales [14].

LA PRÉPARATION À LA COMMUNION [15]

Les trois prières préparatoires à la communion s'étaient introduites dans les missels dès le XI^e^ siècle; mais les missels n'étaient pas traduits. C'est à la fin du XIV^e^ siècle, puis vers 1450 qu'apparaissent les premiers exercices de préparation avec les textes de Ruysbroeck, de saint Laurent Justinien et de Denys le Chartreux. Certaines de ces formules passeront, avec la deuxième moitié du siècle, dans des livres qui se multiplieront alors.

Il en fut de même pour l'action de grâces, dont on trouve les premières mentions dans les milieux de la *devotio moderna*, chez Denys le Chartreux ou l'*Imitation* et chez sainte Colette. Certaines des prières composées pour l'élévation, comme l'*Anima Christi*, servirent à cet usage [16].

[9] Les témoins de sa vie ont raconté que Catherine de Sienne communiait sous les deux espèces, pratique que l'on mettra en relations avec sa dévotion au Sang : sur tout ceci je ne puis que renvoyer à ma thèse, encore inédite. Un retable d'Iravals (Pyr. O.), de style italien, malheureusement peu lisible, semble représenter la Vierge communiant au Précieux Sang avec un chalumeau.

Indications sur la communion sous les deux espèces dans Noële MAURICE-DENIS et R. BOULET, *op. cit.*, p. 168-169.

[10] M. BARTH, *Confession et communion en Alsace au Moyen Age*, dans *Rev. d'Alsace*, t. XCIV, 1955, p. 7-17.

[11] J. CHOUX, dans *Semaine relig. du diocèse de Nancy-Toul*, t. XC, 1953, p. 460-463. A l'abbaye Saint-Epvre on pratiquait encore, au début de la Renaissance, la consécration du vin par contact. — Sainte Barbe est représentée avec hostie et calice : serait-ce une allusion à la communion sous les deux espèces ? Zélateur du culte de cette sainte comme patronne de la bonne mort, Jean de Wackerzeele, parlant de la communion en viatique, en écrit : *munimine perceptionis sacrosancti corporis et sanguinis :* B. DE GAIFFIER, *op. cit.*, p. 34.

[12] C. SAMARAN, dans *Ann. du Midi*, t. LXVIII, 1956, p. 263 s.

[13] Pierre BREILLAT, *Recherches albigeoises*, Albi, 1948, p. 65, sur les versions du Graal, où le Sang l'emporte sur l'hostie.

[14] On le voit par certaines peintures du temps, par exemple la communion des apôtres de Fra Angelico à Saint-Marc : les apôtres y sont debout. Une œuvre allemande de la même époque représente les fidèles agenouillés : *Trésors... Moyen Age allemand*, p. 170, *a.* — Diverses peintures permettent d'imaginer tous les détails et usages de l'époque : forme de l'hostie, façon de tenir le ciboire par dessous le pied, etc...; citons au hasard : La communion de saint Denis de Malouel (cf. P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 238), une peinture au Musée de l'Œuvre de la cathédrale de Pérouse, etc...

[15] M. VILLER, *Communion*, dans *Dict. de spirit.*, t. II, c. 1211. Aux auteurs spirituels indiqués, on ajoutera Jérôme de Sienne : éd. G. DE LUCA, *op. cit.*, p. 319. Un document essentiel sur la dévotion à la communion à la fin du Moyen Age, est la *Vita* et le *Septililium* de Dorothée de Montau : *Vita* écrite par son confesseur Jean de Marienwerder, *Acta sanct., Octob.*, t. XIII. On voit la sainte communier de plus en plus fréquemment : dans son enfance une seule fois par an, puis deux, puis chaque semaine, enfin tous les jours; on la voit aussi se préparer à la communion : *Vita I^a^*, p. 496; *Vita Lindana*, p. 528. Le *Septililium*, rédigé par le même Jean, contient les révélations de la sainte, plus ou moins arrangées par son confesseur, au moins au point de vue du style, et témoigne ainsi de l'état des idées autour de 1400, notamment sur l'usage de l'eucharistie, à laquelle le *Tractatus III* est tout entier consacré : éd. Fr. HIPLER, dans *Anal. Bolland.*, t. III, 1884, p. 408-448.

[16] *Dict. de spirit., ibid.*, c. 1223.

LA DÉVOTION EUCHARISTIQUE À LA FIN DU MOYEN AGE. — LA COMMUNION FRÉQUENTE [17]

Cette communion pascale n'a pas toujours donné aux fidèles, occupés par d'autres dévotions plus voyantes, le goût d'une communion plus fréquente. Il faut faire exception pour la Bohême où, déjà avant Huss, la communion fréquente a été recommandée par des réformateurs comme Milicz ou Mathias de Janow, et pour les Pays-Bas où, dès le XIII^e^ siècle, se manifeste un courant de dévotion eucharistique. Ailleurs un Bernardin de Sienne, un Antonin de Florence, représentants des deux grandes familles spirituelles et mystiques de la première moitié du XV^e^ siècle, entendent par fréquente communion la communion mensuelle.

C'est ainsi que les vieilles méfiances augustiniennes contre les conditions de vie des gens mariés continuent à provoquer des mises en garde; Nicolas de Blony, qui donne la doctrine moyenne vers 1450 dans son *Tractatus sacerdotalis*, déconseille aux veuves en danger de péché la communion fréquente [18]. La communion fréquente peut avoir lieu en dehors de la messe, comme on le voit par le cas de Jeanne d'Arc [19].

PROCESSIONS ET EXPOSITIONS DU SAINT-SACREMENT

Ces foules assez indifférentes au mystère de la grâce au cœur du chrétien, se sont par contre enthousiasmées pour les triomphes visibles du Christ eucharistique. C'est l'époque en effet où achèvent de s'ébranler les grandes processions du *Corpus Domini* [20], qui se multiplient en dehors même de la fête liturgique. Cette fête du Saint-Sacrement se met à faire figure d'une des grandes fêtes de l'année [21], qui

[17] Joseph DUHR, *Communion fréquente*, dans *Dict. de spirit.*, t. II, c. 1265 ss.; Peter BROWE, *Les saints et la communion au Moyen Age*, dans *Stimmen der Zeit*, sept. 1929, trad. dans *Documentation cathol.*, 12 octob. 1929, c. 555 s.

[18] É. DUMOUTET, *Le Christ...*, p. 120. Pour Dorothée de Montau, cf. *supra*, n. 15.

[19] *Procès*, éd. J. QUICHERAT, t. II, p. 450-455. Il était d'ailleurs difficile de demander aux fidèles plus qu'à leurs prêtres; or les prêtres ne célèbrent pas tous les jours, sauf obligation. J. SALVINI, *op. cit.*, p. 73, cite une fondation de chapellenie, où l'on ne demande la messe que deux fois par semaine.

[20] La fête du *Corpus* ne s'est répandue dans les missels que dans la deuxième moitié du XIV^e^ siècle : É. DUMOUTET, *Le Christ...*, p. 135; mais dès lors elle attire les foules; dans le Propre de la collégiale Sainte-Opportune de Paris, elle vient en tête avec la fête de la Trinité et comporte une octave. Nous avons déjà vu Jean sans Peur aller aux vêpres de la fête du *Corpus*. Un autre indice de cette popularité est que, ce jour, se multiplient les mystères, notamment en Europe centrale : W. CREIZENACH, *op. cit.*, p. 220, 227. — Le ms. de Kunzelsau est pour un mystère de la Fête Dieu; le *Ludus utilis* comporte un sermon sur l'eucharistie et suppose toute une adaptation des anciens cycles à la fête nouvelle. En Provence et en Espagne, on trouve aussi même place faite à l'eucharistie : Richard B. DONOVAN, *The Liturgical Drama in Mediev. Spain*, Toronto, 1958, p. 87, 97, 137. Cf. *supra*, p. 610, n. 26.

On possède des chansons provençales en l'honneur du Saint-Sacrement : Amédée PAGÈS, *Auzias March et ses prédécesseurs*, dans *Romania*, t. XLII, 1928, p. 175 s. Même ferveur à Bruxelles : P. LEFEVRE, *A propos d'une bulle d'indulgence d'Eugène IV en faveur du culte eucharistique à Bruxelles*, dans *Hommage à dom Berlière*, Bruxelles, 1931, p. 163-168.

[21] A Constance on constate l'usage déjà ancien du pape se faisant précéder du Saint-Sacrement, lui aussi monté : Album PARMENTIER, p. 157; lorsque Benoît XIII s'enfuit d'Avignon, il « prit le corps de Notre-Seigneur en une belle bouette » pour l'emporter avec lui : JUVÉNAL DES URSINS, cité par B. ZELLER, *Louis de France et Jean sans Peur, Extraits*,

semble compter alors beaucoup plus que l'Ascension ou la Pentecôte, tant elle saisissait par cette procession qui éclipsait de loin toutes les processions de reliques.

La procession, de fait, se déroulait en grand appareil : des bannières précédaient les porteurs du *Corpus*, couronnés de roses [22]; la monstrance était fixée sur un brancard richement voilé [23]. Ces monstrances furent elles-mêmes souvent d'admirables objets d'art [24].

Il était inévitable que les fidèles désirassent voir le corps du Seigneur dans d'autres circonstances encore. On se mit donc à « exposer » le Saint-Sacrement en dehors même des temps liturgiques et de la procession du *Corpus* [25]. Si cet usage a commencé aux environs de 1328, il s'est répandu à la fin du siècle. Dorothée se rend à l'église « pour y voir le sacrement de l'eucharistie qui y était conservé en une monstrance de façon à être aperçu » [26]. Il se fit des « fondations », par exemple en Bavière, en 1395, celle d'une « monstrance, placée derrière le maître-autel, dont le cristal transparent permettait à chacun de voir le Saint-Sacrement » [27]. Il y eut sans doute des abus, car des conciles protestèrent : à Passau, Schwerin, Breslau (1416), Cologne (1452).

Les processions donnèrent lieu encore à la création des « stations » de la sainte Vierge : pendant la procession, le cortège s'arrêtait et une antienne — par exemple *O intemerata* ou *Obsecro te* — était chantée en l'honneur de Marie; les *laudi* avaient en effet imposé l'idée que Marie avait rencontré

dans *L'histoire de Fr. racontée par les contemporains*, Paris, 1886, p. 14. Le *Bourgeois de Paris* raconte, ad a. 1449, que le jour de saint Simon et de saint Jude on alla chercher le *corpus* à Saint-Jean en Grève pour le porter à Saint-Martin des champs, les rues étant encourtinées comme pour la fête du Saint-Sacrement.

[22] C'est ce spectacle que donne une procession de pourtant moindre solennité : Album PARMENTIER, p. 11, 155. Ces couronnes de roses étaient alors courantes.

[23] Reproduction dans *Enciclopedia cattol.*, t. II, Città del Vaticano, c. 781 : miniature de la fin du XIV^e^ siècle; V. LEROQUAIS, *Les pontificaux manuscrits*, p. 87.

[24] Mgr ANDRIEU, *Reliquaires et monstrances eucharistiques*, dans *Anal. bolland.*, t. LXVIII, 1950, *Mélanges P. Peeters*, p. 398 note qu'on montre alors le Saint-Sacrement comme jadis et encore les reliques, en sorte aussi que souvent on utilisa pour lui des reliquaires existants; les textes cités de la fin du XIV^e^ siècle et du début du XV^e^ sont d'un peu tous les pays. Il y eut même des monstrances pour présenter à la fois eucharistie et reliques.

Bon nombre de monstrances eucharistiques ont été conservées en Espagne, où sont particulièrement célèbres celles de la cathédrale de Barcelone, 1408 : G. DESDEVISES DU DÉZERT, *Barcelone et les grands sanctuaires catalans*, dans *Villes d'art*, Paris, 1930, p. 23; — de Vich, 1410 : *ibid.*, p. 110; — de Gérone, 1438 : P. DEFFONTAINES et M. DURLIAT, *op. cit.*, p. 71. Le Congrès eucharistique international de Barcelone a été l'occasion d'une exposition de monstrances : *Exposicion national, Catalogue*, photos n^os^ 4, 5, 6, pour 1384, 1415, XV^e^ siècle. Sur la monstrance d'Ibiza, qui est peut-être le chef d'œuvre de cette époque, M. DURLIAT, *L'art dans le royaume de Majorque*, p. 352.

Cf. aussi *Trésors du Moyen Age allemand*, n° 80 (deuxième moitié du XIV^e^ siècle, ostensoir d'Essen); n° 83 (premier quart du XV^e^ siècle, ostensoir de Cologne). Autres exemples dans *Bilderatlas*, pl. 73, 74, 75.

[25] Père MICHEL-JEAN, dans *Maison-Dieu*, t. LXIV, 1960, p. 105 s.; É. DUMOUTET, *Le désir...*, p. 82.

[26] *Acta Sanct., octob.*, t. XIII, p. 535 : la vue du Christ à l'élévation est suppléance de la communion.

[27] A. BOUDINHON, *La bénédiction du Saint-Sacrement*, dans *Rev. du clergé fr.*, 1902, p. 264. Autres exemples dans E. DUMOUTET, *Le Christ...*, p. 176.

le Christ sur son chemin de croix; on voulait à nouveau joindre la mère et le fils. Ici encore des « fondations » permirent de généraliser la nouvelle dévotion : une confrérie parisienne se la donna pour tâche, vers 1425. Ainsi deux dévotions étaient associées qui le resteront depuis dans le « salut du Saint-Sacrement » [28].

Lorsqu'il s'agissait d'hosties miraculeuses — elles sont nombreuses en cette fin du Moyen Age — elles étaient honorées avec un éclat particulier; ainsi l'hostie de Dijon, donnée par Eugène IV à Philippe le Bon, et pour laquelle fut érigée une « sainte chapelle », où un officier du duc fixa vers 1446 l'inscription suivante :

> Soyez nous escu et targe et avant-garde
> Contre les turcs de l'infernale garde.
> Sans la grâce nous sommes trop débiles,
> Mesmement moy, Hughenin de Bregilles [29].

AUX ORIGINES DU TABERNACLE [30]

L'évolution du sentiment religieux sur tous ces points entraîna aussi une révision des idées reçues sur la conservation des saintes espèces. Au lieu de les laisser à la sacristie, on leur chercha un emplacement favorable à l'adoration par les fidèles. Selon les usages locaux ce fut tantôt une colombe eucharistique; avec laquelle l'Esprit-Saint descendait une seconde fois pour une nouvelle incarnation, mais dont les inconvénients pratiques se révélèrent considérables; tantôt une pyxide suspendue; tantôt une niche où pouvait être placée une armoire eucharistique, tantôt une « tour eucharistique » comme celle de Grenoble [31]. Finalement on préféra placer sur l'autel un tabernacle, en exigeant qu'il y soit solidement fixé de crainte de profanation (concile de Salzbourg, 1386). Les « visites de Josas » montrent en tout cas que « la sainte réserve » est d'usage autour de Paris vers 1450 [32].

[28] É. DUMOUTET, *ibid.*, p. 185 s.

[29] Cité par É. ROY, dans *Rev. bourguign.*, 1904, p. 445. Ces hosties miraculeuses ont été très étudiées : P. BROWE, *Die eucharistischen Wonder des Mittelalters*, 1938; F. BAIX, *Bois-Seigneur-Isaac*, dans *D.H.G.E.*, t. IX, c. 547-553, étudiant longuement un de ces miracles; P. LEFÈVRE, *Miracle eucharistique de Bruxelles de 1370*, dans *Anal. Boll.*, t. LI, 1933, p. 324; ID., *Valeur historique d'une enquête épiscopale*, dans *Rev. d'Hist. eccl.*, t. XXVIII, 1932, p. 329. Comme on le voit, ces miracles eucharistiques furent très nombreux dans les Pays-Bas : cf. É. DE MOREAU, *op. cit.*, p. 368-372; il y en eut cependant en dehors de la Bourgogne, ainsi à Ségovie, où l'hostie miraculeuse se rattache à l'expropriation de la synagogue : Henri GUERLIN, *Ségovie, Avila et Salamanque*, dans *Les villes d'art*, Paris, 1914, p. 16-19. Pour la France rappelons le miracle des Billettes : P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 158; cf. P. FRANCASTEL, *Un mystère parisien illustré par Uccello. Le miracle de l'hostie d'Urbino*, dans *Rev. arch.*, 1952, p. 180.

[30] É. DUMOUTET, *Corpus Domini*, Paris, 1942, p. 54 s.; É. DE MOREAU, *op. cit.*, p. 372 s.

[31] J. CHOUX, *Armoires eucharistiques*. La plus ancienne portant date est de 1454; mais on en connaît de manifestement antérieures. Elles comportaient parfois un oculus permettant de voir l'hostie. Exemple d'*armarium corporis Christi* dans le Midi de la France : François GALABERT, *Album de paléographie et de diplomatique... du Midi de la France*, Toulouse, 1912, n^os^ 2-3. Une armoire eucharistique du Musée National de Stockholm, (n° 2315) vient de Götland; une grille laisse voir la monstrance qui porte la date de 1425. Autres exemples au musée de Copenhague, etc... La tour eucharistique de Saint-Pierre de Louvain (1450) est célèbre : reproduction dans É. DE MOREAU, *op. cit.*, p. 372.

[32] J.-M. ALLIOT, *op. cit.*, n^os^ 30, 45, 68, 70, 74 (le tabernacle est dit sur l'autel), 77, 89 *(cupa)*, etc... Plusieurs de ces textes font allusion à un tabernacle antérieur.

La décoration de ces tabernacles, de quelque nom qu'on les nomme, révèle les orientations de la dévotion eucharistique. Parfois une simple inscription : *Ave verum corpus natum;* parfois le Christ souffrant est représenté, pour enseigner que l'eucharistie perpétue la rédemption; ou bien le Christ laissant couler son sang dans le calice; la Dernière Cène, la Résurrection, le Bambino à San Lorenzo de Florence; d'autres fois ce sont des anges adorateurs donnant aux fidèles une leçon de prière; une pièce du Musée Calvet d'Avignon montre l'Annonciation se déroulant devant un tabernacle, pour dire le rôle de Marie [33]. Ainsi l'eucharistie apparaît-elle au point de convergence de tous les mystères chrétiens.

Dès lors que les chrétiens tenaient plus que par le passé à cette présence réelle du Christ, ils ne pouvaient que la signifier : une lampe est placée souvent devant le Saint-Sacrement [34], elle deviendra obligatoire à la fin du XV^e^ siècle dans certains diocèses. Des confréries se chargent de son entretien, dès 1372 à Lodève.

Les fidèles pieux viennent prier devant le Saint-Sacrement qui prend sa place parmi les dévotions traditionnelles. Nicolas de Cues y poussa, pour éviter que l'on n'allât au loin vénérer des hosties miraculeuses, en oubliant que la présence réelle était assurée aussi dans la paroisse.

* * *

Cette religion des commandements, si extérieure qu'elle fût parfois, ne pouvait pourtant se passer de toute spiritualité. Selon les passions et les préoccupations du temps, on se fait une certaine idée du Christ dont parlent les prédicateurs et que commémore la liturgie; la messe du dimanche, la communion pascale supposent des images, des souvenirs de l'histoire-sainte, des orientations morales, des émotions qui ont à cette époque quelque chose de particulier par rapport aux siècles antérieurs et qu'il nous faut maintenant définir.

[33] Sur la décoration des tabernacles au pays de Vaud au XV^e^ s., *Bull. monum.*, t. CXX, 1962, p. 221, important pour le sentiment religieux. — Il y aurait pareillement toute une étude à faire sur les moules à hosties; les hosties de Groenendaël représentaient le crucifix : J.-A. Bizet, *Ruysbroeck*, dans *Œuvres choisies*, Paris, 1946, p. 35-36. *L'Estoire del saint Graal* montre dans l'hostie, au cours d'une messe miraculeuse, « un enfant tout formé »; de même dans Perlesvaus : J. Marx, *op. cit.*, p. 348 et 372-373.

[34] Pour la Provence, N. Coulet, *Provence hist.*, p. 135-137; Id., dans *Ann. du Midi, loc. cit.* — Pour l'Italie, saint Bernardin de S., Carême *de vera religione*, *Sermon XX* (*Opera Omnia*, t. I); carême de Florence de 1424, *Le prediche volgari*, éd. D. Pacetti, p. 53 s., où se trouve une invitation à aller adorer le corps du Christ à l'autel majeur.

CHAPITRE II

L'HOMME DEVANT LE CHRIST ET MARIE [1]

L'époque de 1378 à 1449 est marquée en spiritualité par une double tendance : d'une part elle est par excellence l'époque du pathétique; d'autre part elle redécouvre les annonciations et les gloires. On a supposé depuis longtemps, non sans vraisemblance, que la première tendance résulte des épreuves atroces que l'Occident eut alors à subir. Il en sortit l'obsession du Jugement, de l'enfer et de la mort, mais aussi celle de l'Antechrist dont la venue que l'on dit proche, annonce la fin du monde, et la conviction de l'action constante du diable en ce monde. Le seul salut est désormais à chercher dans le Christ-Rédempteur, cette confiance éperdue se fondant sur le souvenir de sa seule Passion, jusqu'à l'oubli, dirait-on parfois, des autres mystères de sa vie et de sa Résurrection, et s'étendant à Marie dans la mesure où elle avait été associée à cette œuvre de salut. D'un autre côté c'est le charme des annonciations qui se multiplient dans la peinture des primitifs, la redécouverte des mystères de l'enfance du Christ, la poésie d'une prière qui tresse des guirlandes — c'est le sens même du mot chapelet —, l'intimisme des jardins fermés où Marie est entourée d'anges musiciens, en même temps que l'évocation d'un paradis moins hiératique et plus joyeux que celui des maîtres romans.

Y a-t-il succession de deux moments dialectiques, la fin du Grand schisme ayant délivré les âmes d'un doute effrayant et les ayant comme ramenées aux commencements? Faut-il penser plutôt à un besoin de compensation tel que l'humanité, ne pouvant soutenir la pensée constante de tant de menaces, se serait spontanément réfugiée dans ce que la religion traditionnelle avait de plus gracieux et de plus pur, y oubliant pour un temps son angoisse? Faudrait-il plutôt parler d'une tension entre deux exigences également traditionnelles du même christianisme, mais à cette époque portées à leur paroxysme? Aux spécialistes d'en décider.

[1] Bibliographie. — Outre les ouvrages généraux signalés en tête du chapitre précédent, il y a de bonnes études générales sur la vie spirituelle à cette époque. Le livre d'Émile Mâle, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France*, Paris, 2^e^ édit. 1922, reste essentiel pour définir une évolution et garde le mérite incomparable d'un style expressif et évocateur des réalités spirituelles et des sentiments religieux analysés. L'ouvrage de Mâle ne parle que de la France; on le complètera par le précieux recueil — plus de 350 reproductions — d'Ernest Lotthe, *La pensée chrétienne dans la peinture chrétienne flamande et hollandaise de van Eyck à Rembrandt, 1432-1669*, deux vol., Paris, s.d., qui classe les œuvres dans l'ordre chronologique da la vie du Christ. Pierre Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, *Le Moyen Age*, Paris, 1928 et surtout dom F. Vandenbroucke, dans L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrét.*, t. II, *La spiritualité du Moyen Age*, par dom J. Leclercq et divers, Paris, 1961. — Pour la dévotion à la Vierge, caractéristique de cette époque et dont nous parlerons sous des formes diverses, tant elle est partout présente : Hubert du Manoir, *Maria*, t. I-II, IV, Paris, 1949-1952. — Complément bibliographique aux *Addenda*.

§ 1. — La dévotion au Christ douloureux.

DÉVOTION AU SAUVEUR

La première chose qui frappe en cette dévotion de la fin du Moyen Age c'est que la dévotion au Christ l'emporte absolument, au point d'effacer presque complètement la pensée du Père et du Saint-Esprit. Sans doute le personnage du Père continue-t-il d'apparaître dans certains sujets traditionnels, les artistes ne pouvant que reproduire des modèles presque canoniques, comme dans l'illustration de l'introït du premier dimanche de l'avent [1] ou dans la scène de l'annonciation [2]; mais plus souvent le Christ apparaît quasiment seul et comme se suffisant à lui-même. Un indice curieux de cette sorte de réduction du mystère de la Trinité à une seule personne est que le Christ est alors souvent appelé Père [3], voire Mère [4].

Il en résulte aussi que le mystère du Christ absorbe tous les autres et que le christianisme se réduit à une sotériologie. La messe cesse d'être un « sacrifice de louange » adressé au Père par l'Église, pour n'être plus que la représentation du calvaire; on regarde l'hostie consacrée pour ne pas mourir ce jour-là; on la promène en triomphe pour s'assurer une présence salutaire [5]. Le mystère même de la Trinité est ramené au mystère de la Rédemption : c'est l'époque des « trinités de pitié », où l'on voit le Père soutenir le Christ décloué de la croix, sur lequel plane la colombe [6].

Aussi tous les autres titres du Christ semblent-ils pâlir à côté de celui de Sauveur. Il est question sans doute du Roi des rois, mais c'est dévotion ou prédication de théologien, dont on peut se demander dans quelle mesure elle a touché le peuple [7]. Ruysbroeck a enseigné que le Christ était époux des âmes; cette prédication n'a sans doute atteint que quelques milieux fervents [8]. L'idée du Christ ami ne fut pas plus répandue, malgré le succès

[1] Édouard DUMOUTET, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Age*, Paris, 1932, pl. VI, p. 108.

[2] Le Dieu de majesté y est représenté envoyant son Fils; on remarquera pourtant que souvent le personnage du Père est de dimensions très réduites ce qui n'invite pas à la dévotion envers lui.

[3] A titre d'exemple, *Passion du Palatinus*, éd. A. PAUPHILET, *passim;* cf. *supra*, p. 616; Alberto TENENTI, *Il senso della morte e l'amore d. vita nel rinascimento*, p. 175.

[4] A. CABASSUT, *Une dévotion médiévale peu connue, la dévotion à « Jésus, notre mère »*, dans *Rev. d'ascétiq. et de mystique*, t. XXV, 1949, p.234-245.

[5] *Supra*, p. 744, 749. De fait on voit à cette époque se diffuser la « messe de saint Grégoire » : reproduction dans É. DUMOUTET, *op. cit.*, pl. 8 : on remarquera que le décor de l'autel fait place aux divers instruments de supplice du vendredi saint, fréquemment représentés dans l'art du temps, nous allons le voir. — N'est-ce pas à cette époque que s'est confirmé l'usage de placer toujours un crucifix sur l'autel pour la messe ?

[6] Adelhaid HEIMANN, *L'iconographie de la Trinité*, dans *L'art chrétien*, t. I, 1934; É. MÂLE, *op. cit.*, p. 140 s.

[7] Nicolas de Cues a prêché sur la royauté de Dieu : *Œuvres choisies*, éd. M. DE GANDILLAC, Paris, 1942, p. 194. Cf. Jean LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, Paris, 1959, p. 193 s. sur l'évolution des idées durant le Grand Schisme; à compléter par *supra*, p. 499. On trouvera encore l'expression Roi des rois dans les *Canterbury Tales*, D 1950.

[8] Malgré le titre des *Noces*, ce thème n'est d'ailleurs pas essentiel dans Ruysbroeck et sa mystique essentialiste le porterait plutôt à la dévotion envers le Père, ou plus simplement envers Dieu. On lira pourtant les passages des *Noces spirituelles*, I, 3, C, 4; II *in initio : Œuvres choisies*, par J.-A. BIZET, Paris, 1946, p. 221, 231.

qu'avaient eu dans la région rhénane les groupes d'Amis de Dieu [9]. Quant à la spiritualité du Christ-prêtre, elle a pu toucher le « puy » d'Amiens [10] et être connue en Angleterre [11], mais la doctrine du sacerdoce des laïcs était alors si bien en veilleuse que les fidèles ne pouvaient songer à fonder leurs relations avec le Christ à partir de là.

Cette méditation de la Passion s'alimentait aux souvenirs rapportés par les pèlerins nombreux qui se rendent en Terre sainte et nourrissait leur propre dévotion. Organisées par les franciscains, les visites de la ville de Jérusalem et de ses environs avaient pour but principal, sanctionné par les indulgences généreusement départies — et d'autant plus qu'elles furent longtemps inauthentiques — les lieux de la Passion [12], qui deviennent ainsi de plus en plus familiers à l'âme populaire. Raison de plus pour celle-ci de s'attacher aux reliques de la Passion.

LES RELIQUES DE LA PASSION

Le peuple chrétien de ce temps a eu une grande dévotion à l'eucharistie parce qu'elle l'assurait de la présence apaisante du Christ. De même sa dévotion se porte-t-elle vers toutes les reliques de la Passion.

Depuis longtemps on possédait la Vraie Croix; plusieurs de ses fragments sont alors enchâssés dans de nouveaux reliquaires, témoins de cette dévotion plus fervente, comme celui de Bourbon-l'Archambault en 1397 [13]. Mais il y a aussi de nouvelles reliques qui font leur apparition : celle de la Vraie Croix de Baugé en 1421 [14]; celle du trésor d'Hildesheim en 1438 [15]. A ces reliques de la vraie croix s'ajoutent celles de la Sainte Épine : la Couronne

[9] R. EGENTER, *Die Idee der Gottesfreundschaft im XIV. Jt*, dans *Aus der Geisteswelt d. M.A., Studien u. Texte* M. G. RABMANN, *Beiträge z. Gesch. der Philosophie u. d. Theologie des M.A.*, Munster i. Westf., 1935, p. 1021-1036. Cette idée d'amitié de Dieu, élaborée par saint Thomas, fut transmise et par exemple par saint Antonin, sans être approfondie. Henri de Langenstein, Henri Totting van Oyta ne s'y intéressent pas, ni d'Ailly ni Gerson. Il faut pourtant signaler les textes d'Otton de Passau et de Ruysbroeck, cités p. 1034 et 1035.

[10] Un palinod de 1438 y a pour légende : « Digne vesture au prestre souverain » : cf. R. LAURENTIN, *Rev. du Moyen Age latin*, t. IV, 1948, p. 253-274.

[11] *Canterbury Tales*, conclusion, si du moins ce passage est bien de Chaucer, comme pour mon compte je le pense.

[12] *Supra*, p. 575. — Faute peut-être de pouvoir entrer plus profondément dans une réflexion mystique sur la rédemption, les fidèles ont besoin de se représenter les souffrances du Christ, et, les meilleurs, de les imiter. Sans doute faut-il faire appel ici à l'influence d'une mystique morte en 1351, Marguerite Ebner : Ludwig ZOEPF, *Die Mystikerin Margaretha Ebner*, dans *Beiträge z. Kulturgesch.*, XVI, Leipzig, 1914. Ces influences ont pu s'insinuer dans l'âme populaire par le moyen des livres d'heures, dont certains insistent sur les souffrances de Jésus : J. STADLHUBER, *Das Laienstundengebet vom Leidem Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben*, dans *Zeitschr. kathol. Theolog.*, t. LXXII, 1950, p. 282-325.

[13] Ce reliquaire de Bourbon a été offert par le duc Louis II : la croix s'y dressait sur un calvaire d'argent. Une « sainte-chapelle » avait été construite pour abriter cette relique dès la première moitié du XIVe siècle : *Bourbon-l'Archambault, cœur du Bourbonnais*, 2e éd., 1958, p. 8.

[14] R. P. J. CAMBELL, *Essai sur la vraie croix de Baugé*, Baugé. Elle fut donnée par un évêque crétois à Jean d'Alluye, qui la remit à l'abbaye de la Boissière en 1244.

[15] Cf. *Rev. d'hist. eccl.*, t. LII, 1957, p. 189-190. La première mention de ce reliquaire en forme de croix venu d'Orient est de 1438, quoi qu'il en soit de la tradition qui le fait remonter à Louis le Pieux et Charlemagne.

est toujours vénérée à la Sainte-Chapelle de Paris [16], cependant qu'une épine est portée en procession à Pérouse [17]. C'est la grande époque de popularité des Saints Suaires notamment de celui dit de Turin [18].

Plus précieuses encore les reliques du Saint Sang. Plusieurs églises sont fières d'en détenir, Bruges, Mantoue. Les théologiens s'interrogent sur l'authenticité de pareilles reliques : saint Thomas n'avait-il pas soutenu que le sang du Sauveur avait rejoint son corps le vendredi-saint? Des dominicains de Mantoue le pensent encore; un autre débat se produisit à Saintes en 1448 au sujet de reliques analogues conservées à La Rochelle et les maîtres de Paris furent consultés [19].

Les âmes les plus intérieures étaient entraînées par ces prédications, ces controverses, ces processions, à entrer dans l'intimité de la Passion.

[16] A. VIDIER, *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, dans *Mémoires de la Soc. de l'hist. de Paris*, t. XXXVI, 1909, p. 308, 310, sur l'ostension des reliques à Charles V et sur le fonctionnement du chapitre. Cf. Paul PERDRIZET, *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age*, Paris, 1933, p. 200.

[17] *Arch. francisc. hist.*, 1960, p. 44. Cette dévotion à la couronne d'épines est répandue largement puisqu'on la trouve en Angleterre chez Julienne de Norwich : *Révélations de l'amour divin à Julienne de N.*, trad. par Dom Gabriel MEUNIER, 2e éd., Tours, 1925, p. 14, 29, etc... Le *bambino* du tabernacle de Saint-Laurent de Florence tient la couronne d'épines : Aldo FORTUNA, *La basilica di S. Lorenzo in Firenze*, Florence, 1949, nº 10.

[18] C'est peu avant 1389 que ce Saint Suaire fait son apparition, accusé par l'évêque de Troyes de n'être qu'une étoffe peinte à l'initiative des chanoines de Lirey. Ceux-ci pourtant furent autorisés par Clément VII à présenter le suaire comme on ferait d'une image de sainte Véronique, en informant les fidèles « à haute et continuelle voix, mettant fin à toute fraude, que ce suaire n'était qu'une peinture ». Encore en 1449 c'est ainsi qu'il est considéré par un chroniqueur, dont le texte ambigu laisse peut-être entendre que, par un réalisme qui est bien dans le goût de l'époque, la toile aurait été peinte avec du sang. Sur tout cela, Ulysse CHEVALIER, *Étude critique sur l'origine du saint suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Paris, 1901; à compléter par ID., *Autour des origines du suaire de Lirey*, Paris, 1903, notamment *Documents* H, J, L.

Sur le Saint Suaire de Cadouin, porté à l'église du Taur de Toulouse en raison des dangers qu'il courait du fait de la guerre de Cent ans, Pierre GÉRARD, *Du nouveau sur la chapelle du saint suaire de Toulouse, 1396-1740*, dans *Mémoires de la soc. arch. du Midi*, t. XXVII, 1961, p. 77 s. Cf. Jules DE LAHONDÈS, *L'église Saint-Étienne de Toulouse*, Toulouse, p. 183; C. DOUAIS, *Charte de Louis XI en faveur de Cadouin, avril 1482*, dans *Ann. du Midi*, 1896, p. 205-228.

Sur le Saint Suaire de la Sainte-Chapelle de Paris, GUILLEBERT DE METZ, *Descript. de Paris sous Charles VI*, dans *Paris et ses historiens*, par LE ROUX DE LINCY et L. M. TISSERAND, p. 537.

[19] Cette dévotion au Sang est caractéristique de la fin du Moyen Age; on la trouve chez plusieurs grands mystiques comme Catherine de Sienne : Fr. VALLI, *Il sangue di Cristo nell'opera di s.C. da S., saggio estetico e storico*, Sienne, 1932; — sainte Julienne de Norwich; ses *Révélations* débutent par cette vision : « A ce moment je vis tout à coup du sang qui coulait en abondance, frais et vermeil sous la couronne d'épines, comme il arriva durant la Passion » (*op. cit.*, p. 14). Sur une relique du Sang du Christ en Angleterre, *Canterbury T.*, C 652; *ibid.*, A 4286, sur la Sainte-Croix de Bromholm.

Sur Gui de Vaurouillon, franciscain qui participa aux débats au sujet du Précieux Sang de La Rochelle, E. WEGERICH, *Bio-bibliograph. Notizen über Franziskanenlehre des XV Jts*, dans *Franzisk. Stud.*, 1942, p. 193 : pour son compte Gui croit que du sang du Christ est resté ici-bas. Autre débat mentionné par Christine de Pisan, dans J.-J. JUSSERAND, *La vie nomade en Angleterre au XIVe siècle*, p. 198.

La dévotion au Sang s'exprime pareillement dans la dévotion aux plaies, que vénèrent des confréries; et dans la communion sous les deux espèces : *supra*, p. 748.

Pierre BREILLAT, *Recherches albigeoises*, Albi, 1948, p. 65, a rapproché ces dévotions et ces débats de la dévotion au Saint Sang dans le cycle du Graal.

Le culte du Sacré-Cœur se dessine ainsi : découvre ce cœur « dans le côté de ton sauveur crucifié à travers la divine blessure », qui ouvre la voie jusqu'à « l'intimité du Fils de Dieu », écrivait Thomas a Kempis [20].

LES IMAGES DE LA PASSION

Faute de s'élever jusqu'à ces hauteurs, les simples, qui n'avaient pas toujours sur place des reliques à vénérer, voulaient avoir une image de cette passion, unique espérance. L'art de cette époque va les satisfaire très largement. Une production à bon marché va multiplier les crucifix de toutes sortes : petits rétables portatifs, tableaux de chevet, « crucefiz » taillés par les ymagiers [21]. Ce crucifix ne représente plus un Christ serein et noble, mais un homme de douleurs. Ou bien ce sont les bibles des pauvres qui rappellent le rôle sauveur de la croix, arme pour la lutte contre le démon [22] :

Que la sainte croix me soit lumière
Et que le dragon ne soit pas mon chef.
La croix est pour moi vie.
La mort est pour toi, ennemi.
Vade retro satana.

L'Église en tout cas s'enrichissait sans cesse de nouvelles images de la Passion réalisées dans le goût du temps. C'est tout le récit évangélique qui

[20] Cité par Jean CHUZEVILLE, *Les mystiques allemands du XIIIe au XIXe siècle*, Paris, 1935, p. 203. Texte analogue dans Julienne de Norwich : *op. cit.*, p. 3, 95. Étude plus complète : Ursmer BERLIÈRE, *La dévotion au S.-Cœur dans l'ordre de saint Benoît*, coll. *Pax*, Paris, 1923, p. 54 s., 61 s., 83 s., 90 s. Pour l'Angleterre Chaucer encore est un témoin précieux : *Canterbury T.*, C 651, 902; cf. *Ibid.*, B 450, une prière à la croix.

[21] Sur l'art de cette époque, outre É. MÂLE, le nº spécial de la *Rev. d. quest. hist.*, t. LXII, 1934, *Hist. de la Passion dans l'art français;* J. DE BORCHGRAVE D'ALTENA, *La Passion du Christ dans la sculpture en Belgique du XIe au XVIe siècle*, Paris-Bruxelles, s.d. Cette époque est celle du « Puits de Moïse » de Claus Sluter, qui était en réalité un calvaire, très expressif de l'art du temps et enrichi d'indulgences : P. QUARRÉ. dans *Bull. d... antiquaires*, 1960, p. 54.

Ce sont évidemment surtout les œuvres de qualité et de matière plus ou moins précieuse qui nous sont parvenues, polyptyques, diptyques, « tableaux d'yvoire à ymaiges ». On sait dans quelles conditions s'opérait leur production, du moins à Paris, puisque le *Livre des métiers* y fut encore en usage à la fin du Moyen Age : René DE LESPINASSE et Franç. BONNARDOT, *Les métiers et corporations de la ville de Paris, XIIIe siècle*, dans *Le livre des métiers d'Étienne Boileau, (Hist. génér. de Paris)*, Paris, 1879, p. CXLIX s. sur les métiers du Livre, XXXVIII-XLIV sur les divers métiers de luxe. Cf. Raymond KOECHLIN, *Quelques noms d'ivoiriers des XIVe et XVe siècles*, dans *Mélange H. Lemonnier*, Paris, 1913, p. 19 s. donne une idée précise des objets de piété de cette époque. On a pu faire l'inventaire des objets de piété que Datini possédait; il en faisait d'ailleurs commerce : Iris ORIGO, *Le marchand de Prato*, Paris, 1959, p. 35, 37, 230-233.

A travers un certain nombre de textes on entrevoit qu'à côté de cette industrie de luxe il y eut place pour d'humbles fabrications artisanales, satisfaisant une demande populaire abondante. Quelques-uns des inventaires de notaires de Barcelone — à nous communiqués par Mlle G. CARRÈRE — montrent que les bourgeois de la ville avaient de ces objets et que le sujet principal en était la Passion.

[22] Romuald BAUERREISS, « *Arbor vitae* », *der Lebensbaum u. seine Verwendung in Liturgie, Kunst u. Brauchtum des Abendlandes*, dans *Abhandlung. d. bayer. benedikt. Akad.*, III, Munich, 1938, p. 99. Cette bible des pauvres est de 1414; elle fournit le plus ancien exemple en Bavière de la croix grecque hastée, portée comme une lance contre l'ennemi, sa hampe rappelant l'arbre de vie : à la confiance antique en la croix, source de grâce, s'associe l'agressivité du combattant du XVe siècle.

Exemple de retable de la Passion : *Trésors du Moyen Age allemand*, nº 134, 136; P. DESCARGUE, *La peinture allemande*, Paris, 1958, p. 15, 16, pl. 47 donnant des exemples de cet art de la Passion.

défile, évoqué par les peintres ou les sculpteurs sur les retables qui se multiplient et au pourtour du chœur. Sous l'influence de l'art italien, des auteurs spirituels qui attirent l'attention sur des détails jusqu'alors restés inaperçus, des mystères dont le réalisme n'a pas manqué de saisir le caractère concret des scènes les plus suggestives pour l'âme populaire, une iconographie en certains points nouvelle se développe [23].

SCÈNES NOUVELLES C'est ainsi que de nouvelles scènes et de nouveaux personnages apparaissent. Alors fit son entrée sainte Véronique, « sainte Venice », dont on racontait qu'elle avait essuyé le visage de Jésus de son voile, sur lequel s'était aussitôt imprimée la Sainte Face. Elle devint du coup à Paris la patronne des marchands de toile; des lettres de Charles VI autorisèrent la fondation de sa confrérie [24] :

Plusieurs habitants de nostre ville de Paris, hommes et femmes, c'est assavoir marchanz et marchandes de toyles es hales de Paris, nous ont fait exposer que eulx ont entencion de creer une confrarie à l'onneur de Dieu et de la benoiste vierge Marie et en especial de sainte Venice vierge, pour exercer pluseurs œuvres de charité et accroistre le service de Dieu.

Une autre scène nouvelle est celle du « Christ de pitié », Christ, assis seul, attendant le supplice, dans l'hébétement de la solitude et de l'angoisse [25]. Alors que le théâtre religieux avait évolué en multipliant les personnages et en plantant des décors de plus en plus expressifs, l'artiste qui a créé ce nouveau type a su styliser au maximum, concentrer l'émotion, réduire à un personnage essentiel, le surprendre dans l'attitude la plus humaine et la moins éloquente, révéler le Fils de l'Homme à des fidèles pour qui la Passion n'était souvent qu'un récit merveilleux des triomphes du Fils de Dieu. Des indulgences poussaient les croyants à venir se recueillir devant cette image, qui leur dut d'être indéfiniment multipliée.

La scène du Saint-Sépulcre est pareillement récente et n'est pas moins poignante. On a parlé à son propos de « la plus noble invention du XVe siècle en sculpture » (L. Gillet). Le plus ancien de ces sépulcres date de 1419; par la suite apparurent ceux de Tonnerre et de Joigny. Les différences de l'un à l'autre révèlent la profondeur de la méditation des artistes, selon

[23] L'ouvrage essentiel d'É. Mâle ne vaut que pour la France; les diverses sources de cette iconographie y sont présentées de façon diverse selon les éditions, la deuxième, en suite de certaines critiques, insistant moins sur les mystères : Cf. Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. I, Paris, 1955, p. 261-265. De même, Louis Gillet, *Hist. artistique des ordres mendiants*, Paris, 1939, p. 155, tenant compte de ces critiques a insisté moins sur le rôle des mystères que sur celui des confréries.

Les changements iconographiques furent tels qu'on ne comprit plus les vieux Christs romans; c'est au XVe siècle que naît par suite aux Pays-Bas la légende des filles barbues du roi, associées au Saint-Vou : Gustav Schnuerer et J. M. Ritz, *Sankt Kümmernis und Volto santo, Studien u. Bilder, Forschung. z. Volkskunde*, Düsseldorf, 1934, p. 11. Sur le culte de sainte Wilgefortis au XIVe siècle et une fondation en 1399 à Emmerich, E. Wuescher-Becchi, *Der Crucifixus in der « tunica manicata »*, dans *Röm. Quartalschr.*, t. XV, 1901, p. 205 s.

[24] E. Roy, dans *Rev. bourguign.*, t. XIII, 1903, p. 89*. Véronique vient de *Vera ikon :* P. Perdrizet, *op. cit.*, p. 102.

[25] Belles pages d'É. Mâle, p. 94-98.

leurs lectures et les idées qu'ils se font des divers personnages, chez lesquels dominent tour à tour le recueillement, la douleur, la stupeur, la tendresse. Mais toujours c'est le silence qui règne.

EXPRESSIONNISME ET STYLISATION Il y a dans certaines de ces œuvres un expressionnisme qui est bien dans le goût du temps. On le retrouve chez Machaut, dont la messe prend un ton pathétique avec le *Qui propter nos homines* du *Credo*. Mais souvent un esprit abstrait a fait préférer à la représentation réaliste, peut-être insupportable à la sensibilité des âmes les plus délicates, des symboles abstraits : on se borne à figurer les emblèmes de la passion, les « armes » dont le Christ s'est servi pour sa victoire : la croix, les clous, la couronne, etc... Ou bien on a recours à des scènes allégoriques : la fontaine de vie alimentée par la croix, à laquelle viennent s'abreuver les chrétiens, et de laquelle jaillissent par sept bouches les grâces sacramentelles [26]. Vers 1450 apparaît le pressoir mystique, dont le Christ écrasé par sa croix est la vendange. Ou bien tout se résume en la Sainte Face que Véronique présente sur son voile [27].

LA COMPASSION DE MARIE A toute cette Passion du Christ, Marie est étroitement associée, comme il en était dans les *laudi* ou les *sacre rappresentazioni* [28]. Non seulement elle tient une place d'honneur à la déposition de croix et dans les Saints Sépulcres, mais une scène nouvelle marque son rôle exceptionnel : comme il y a un Christ de pitié, il y a une Vierge de pitié — la *pietà* ou *Vesperbild* [29]. Si parfois un esprit plus théologique qu'historique fait que Marie tient son Fils sur ses genoux non pour le plaindre mais pour l'offrir, le plus souvent il n'y a place que pour la douleur actuelle de la mère, dont les traits sont tirés et vieillis. Parfois l'artiste a su faire sentir que cette souffrance commence avec l'Incarnation : Marie est représentée en jeune mère tenant son bébé sur ses genoux, mais il porte déjà les blessures de la croix [30]. D'autres fois le génie mystique l'a emporté sur le réalisme : la « fiancée du haut amour » tient contre sa poitrine, comme fait le Père dans les « trinités de pitié », le Christ crucifié, avec la légende tirée du Cantique : *fasciculus myrrhae dilectus meus inter ubera mea* [31].

[26] Il faut rappeler ici au moins le Retable de l'Agneau mystique.

[27] Le Maître colonais de la Véronique, dans P. Descargue, *op. cit.*, p. 15. *Ibid.*, indications sur Maître Francke de Hambourg, le plus grand sans doute des peintres allemands qui se consacrèrent surtout à la Passion.

[28] *Supra*, p. 680 s.

[29] É. Mâle, p. 123 s. — A titre d'échantillon H. Polge, *N.-D. de Pitié dans l'ancien diocèse d'Auch*, dans *Bull. soc. arch. Gers*, t. LVI, 1955, p. 162 : la plus ancienne chapelle sous ce vocable fut celle des franciscains de Samatan, où, en 1383, fut fondée une messe. Mais surtout E. Reiners-Ernst, *Das freudvolle Vesperbild u. die Anfänge der Pietà Vorstellung*, dans *Abhandl. der bayer. benedikt. Akad.*, t. II, Münich, 1939, notamment p. 71 une critique utile de Mâle; p. 128 sur un sermon de saint Bernardin.

[30] E. Reiners-Ernst, *op. cit.*, p. 74.

[31] Le *Cantique des cantiques*, dans *Les chefs d'œuvre de la xylographie*, Paris, 1961, pl. XII. Indications sur l'œuvre et sa date p. 7 s. Cf. E. Reiners-Ernst, *op. cit.*, nº 16.

Cette dévotion aux douleurs de Marie fut diffusée par le *Speculum humanae salvationis* et parfois associée au chemin de croix. Comme il y avait des « stations » du chemin de croix et comme on commémorait les sept chutes du Christ, il y eut des « stations » des douleurs de Marie et l'on commémora les sept glaives qui, disait-on, lui perçaient le cœur et résumaient pour ses fidèles sa vie de souffrance [32].

Au total Marie n'est plus que la partenaire du Christ dans son sacrifice rédempteur; le reste de sa vie et de ses charmes pour l'âme chrétienne est perdu de vue; il ne reste plus qu'une vieille femme au pied de la croix solitaire.

LE CHEMIN DE LA CROIX [33]

Il ne suffisait pas de proposer aux fidèles des images; il fallait encore organiser la prière des plus simples. Des « méditations » se donnèrent pour tâche d'évoquer la Passion au fil des heures canoniales, selon la méthode de prière en usage chez qui « disait ses heures »: à matines on médite l'arrestation au jardin, à prime le jugement, etc... La *devotio moderna* répandait le goût de ces « industries », en même temps qu'elle enseignait qu'il ne suffisait pas de s'émouvoir devant le spectacle de la Passion, mais qu'il fallait surtout s'en assimiler les leçons.

Mais la même époque est encore une époque de mimétisme: la religion de la fin du Moyen Age fait appel au corps comme à un moyen naturel d'expression; le chrétien ne veut pas seulement méditer la Passion du Christ, mais la reproduire; de la même façon que les flagellants reproduisent la flagellation du Seigneur, les fidèles veulent marcher comme il a marché, tomber comme il est tombé — de fait l'usage sera, au cours du chemin de croix, en souvenir de chaque chute du Christ, de se laisser tomber à terre.

Les franciscains de Jérusalem avaient, depuis quelque temps, pris l'habitude de faire suivre aux pèlerins le chemin que le Christ fit le vendredi saint; il était jalonné de « stations », où l'on s'arrêtait pour méditer spécialement tel ou tel épisode de cette journée. Tout naturellement les pèlerins, à leur retour de Terre sainte, firent connaître ces exercices. Par fragments s'organisent des dévotions sur ces modèles: dévotion aux sept chutes, dévotion aux plaies, méditation des paroles du Christ.

Il faudra du temps pour que ces pièces détachées se groupent en un ensemble cohérent, auquel le souvenir du chemin du Christ donnera son fil conducteur. C'est seulement au XVI^e^ siècle que ce travail de coordination sera achevé; le chemin de croix sera alors ordonné au rythme de stations plus ou moins nombreuses, pendant lesquelles les fidèles prient ou récitent des oraisons. Mais dès la fin du XIV^e^ siècle, l'habitude s'était déjà prise par exemple de visiter une église le vendredi saint pour marcher avec le Christ, d'ériger des lieux de culte à la ressemblance de Jérusalem, comme les cinq oratoires construits en 1405 par Alvaro de Cordoue, chacun consacré à un épisode de la Passion. A cette date cette piété a encore un caractère individualiste, est laissée à l'initiative de chacun; il suffira plus tard de missionnaires, dans le style des prédicateurs populaires du XV^e^ siècle, pour que des foules se rassemblent et entreprennent d'accompagner collectivement le Christ au calvaire.

[32] Sur le *Speculum*, Paul PERDRIZET, *Études sur le « Speculum humanae salvationis »*, Paris, 1908, avec indications sur les ms., les variantes (sept douleurs ou sept joies), le caractère de sermon pris par le livre, etc.... La fête des Sept Douleurs fut décidée par un concile de Cologne en 1423; mais on prit un office qui existait déjà : D. CAPELLE, dans *Maria*, t. I, p. 230. Cf. aussi M.-M. GORCE, *Le rosaire et ses antécédents historiques d'après le ms.* 12483, *fonds français de la Bibliothèque nationale*, Paris, p. 83 s. Les sept glaives sont connus en Flandre au XV^e^ siècle : *Anal. bolland.*, 1893, p. 344.

[33] M.-J. PICARD, *Croix (chemin de)*, dans *Dict. de spirit.*, t. II; P. AMÉDÉE DE ZEDELGEM, *Aperçu histor. sur la dévotion au chemin de croix*, dans *Collect. francisc.*, t. XIX, 1949, p. 53 s.; Herbert THURSTON, *Étude histor. sur le chemin de la croix*, Paris, 1907; Amédée TEETAERT, *Aperçu historique sur la dévotion au chemin de croix*, dans *Collect. Francisc.*, t. XIX, 1949, p. 45-142.

§ 2. — L'homme devant le péché et la mort.

LA DESTINÉE HUMAINE

Plus peut-être qu'aucune autre époque du Moyen Age, l'homme a réfléchi alors sur sa destinée [1]. Mais cette réflexion reste toujours une réflexion chrétienne [2], à partir d'une éthique objective; elle ne suppose pas un instant qu'il appartienne à l'homme de créer sa morale, mais ne voit son salut que dans une conformité volontaire à des lois divines. Les chroniqueurs — qui souvent d'ailleurs sont des ecclésiastiques [3] —, les poètes, y compris les plus osés parfois, comme Chaucer, les artistes, supposent toujours cet ordre providentiel des choses, dont l'observation apporte le salut et souvent le bonheur, dont la violation est perversion des sociétés et ruine des âmes. Il y a donc aussi toute une réflexion sur les vertus et les vices, qui manque d'ailleurs totalement d'originalité, car elle ne cesse d'emprunter aux classiques de l'époque antérieure [4].

[1] J. HUIZINGA, *Le déclin du Moyen Age (op. cit.)* : les deux premiers chapitres de ce beau livre présentent une analyse aiguë de la psychologie de l'homme de cette époque. On en appréciera d'autant mieux la vigueur que l'on comparera à ce tableau celui de l'Italie à la même époque dans les chapitres encore valables de Jacob BURCKARDT, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. fr., Paris, deux volumes, 1885, notamment la deuxième partie (t. I, p. 177 s.) et certains de la IV^e^. Cf. aussi Philippe MONNIER, *Le quattrocento*, deux vol., Paris, 1924, surtout t. II, livre IV; Alberto TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, dans *Studi e ricerche*, t. V, 1957, concerne surtout les milieux humanistes.

Il ne peut être question de donner une liste, si brève fût-elle des sources; ce sont tous les chroniqueurs et poètes du temps qu'il faudrait citer.

[2] Nous ne parlerons pas ici des milieux italiens touchés plus ou moins par l'humanisme, qui remet en question une certaine idée de la vie : *infra*, p. 1117. Rappelons que nous n'étudions pas ici les théologiens ou les moines, mais seulement le peuple, autant qu'on peut l'atteindre, à travers poètes, chroniqueurs, artistes.

[3] *Le Bourgeois de Paris*, il est vrai habituellement plus rare en confidences et réflexions, écrit ad a. 1422 : « Maudite soit la mort. Nous sommes taillés pour être captifs comme les enfants d'Israël »; il est vrai qu'il est lui-même un clerc.

[4] *Supra* sur les prédicateurs, les manuels de confession, le théâtre religieux, les confréries, les livres. Sur les vertus et les vices dans l'iconographie, É. MÂLE, p. 299 s.

Cette réflexion a parfois chez les universitaires et les clercs, pris la forme d'un « socratisme chrétien » [5]; mais chez les simples c'est surtout d'une psychomachie presque mythologique qu'il s'agit. L'homme est un champ clos en lequel s'affrontent les forces du bien et du mal. D'un côté le démon avec toutes ses séductions; en diluant le personnage de l'Antechrist, saint Vincent Ferrier a aussi montré le démon appâtant par les biens de ce monde, fascinant les simples par une véritable magie, trouvant des arguments pour convaincre les doctes, persécutant les saints qui lui tiennent tête [6]. En face Jésus, en qui les personnages de Chaucer voient le seul qui puisse convertir les âmes [7].

C'est bien d'une conversion qu'il s'agit: il faut choisir entre ces deux maîtres. Une peinture d'Avignon représente la croix comme une fontaine de vie; par les quatre bouches des évangélistes, le sang du Christ irrigue le monde et y fait s'épanouir les fleurs. A droite et à gauche sainte Marie Madeleine et sainte Marie l'Égyptienne, modèles des converties, invitent les pécheurs :

O vous pecheurs, querans avoir pardon
De vos pechiez, vecy la vray fontaine,
De laquelle sort grace a grant abandon,
Ou chescun peult laver sa coulpe vaine
Comme iay fait moy Marie Magdeleine [8].

LE CARACTÈRE TRAGIQUE DE LA VIE

La vie ainsi comprise a un caractère tragique. Sur elle est suspendue la menace de l'enfer, rappelée par les prédicateurs [9], mais aussi par les artistes qui en font, comme aux époques antérieures, le lieu de l'horreur sous la tyrannie des démons [10]. L'âme ne peut se sauver qu'en se perdant; et c'est le temps d'ascèses furieuses comme celles des flagellants [11]. Le Christ seul sauveur n'est pas tant l'ami, l'époux ou le Verbe que l'homme des douleurs, condamné à mort par la justice implacable du Père: *secundum legem debet mori* [12]. L'existence des chrétiens sera marquée de ce même caractère.

[5] Ce courant a été signalé par André COMBES, *Un témoin du socratisme chrétien au XV^e siècle : Robert Ciboule, 1403-1458*, dans *Arch. d'hist. doctrin. et littér.*, 1933, p. 93 s. Ciboule est l'auteur du *Livre de saincte meditacion ou congnoissance de soy*, écrit en français et destiné donc aux laïcs.

[6] Sermon sur l'Antechrist dans P. FAGES, *Œuvres de saint Vincent Ferrier*, t. II, Paris, 1909, p. 16. Cf. Sigismond BRETTLE, *San Vicente Ferrer u. sein literarischer Nachlass*, Münster i. W., 1924, p. 177. Une tapisserie de 1413 connaît les quinze signes précurseurs de l'Antechrist : É. MÂLE, p. 442.

[7] *Canterbury T.*, B 356; cf. 572.

[8] Musée Calvet, *Inventaire*, n° 8. L'œuvre est d'autant plus précieuse qu'elle a un caractère plus populaire : médiocrité des vers et de la peinture.

[9] Par exemple par saint Vincent Ferrier, par saint Bernardin de S. Sur l'Angleterre, G. R. OWST, *op. cit.*, p. 334 s. Sur les supplices de l'enfer à cette date, *infra*, p. 1158.

[10] É. MÂLE, p. 468.

[11] *Supra*, p. 677.

[12] Pour l'influence que ce sermon de Vincent Ferrier aurait exercée sur le théâtre religieux, É. ROY, *Rev. bourg.*, 1904, p. 438. Le thème du sermon est qu'il faut le supplice de la croix pour satisfaire la justice de Dieu. La prédication de Vincent peut avoir aussi exercé une influence sur l'iconographie.

La première moitié du XV^e siècle a vu plusieurs stigmatisées en dehors des couvents, comme Lucie de Norcie, tertiaire franciscaine, et Élisabeth, dont la vie fut écrite, six mois après sa mort en 1421, par son confesseur, le curé de Reute, dont les prédications invitaient à méditer les souffrances du Christ; elle tomba malade de compassion, et des plaies, à la ressemblance de celles du Christ, se formèrent sur son corps [13] :

Comme l'amour d'Elisabeth pour Jésus-Christ devenait de plus en plus vif, j'ai vu souvent ses mains et ses pieds ouverts; il en sortait du sang en grande quantité. J'ai vu souvent aussi sa tête couverte de plaies, comme si elle avait été couronnée d'épines. C'était surtout le vendredi que les pieds, les mains, le côté et la tête saignaient fortement; en temps de carême c'était tous les jours.

Plusieurs traités ont expliqué au peuple le bienfait de la souffrance; ils ne sont pas tous écrits par des contemporains, mais le fait qu'ils aient été alors recopiés ou traduits montre assez qu'ils correspondaient à un besoin. Le *De duodecim utilitatibus tribulationum* retraduit en français par Jean Miélot [14], est connu aussi sous une forme anglaise; *l'Enseignement des douze maîtres* eut encore plus de succès, puisqu'on le connaît en moyen-haut-allemand, en vieil anglais, attesté par neuf manuscrits du XV^e siècle, en français [15]. Pour ce traité et d'autres analogues, la souffrance est signe d'amitié divine, permet l'imitation du Christ, est compassion à son martyre, libère de l'enfer.

LA PENSÉE DE LA MORT [16]

Dans ces perspectives la mort a cessé d'être un scandale pour devenir le ressort essentiel et le dernier mot sur la vie. La littérature de ces années y revient sans cesse. Mais cette pensée n'est pas joyeuse: la mort se présente sous son aspect le plus affreux. Le réalisme de la fin du Moyen Age a accumulé en ce domaine les traits les plus repoussants. Cet étalage des laideurs de la mort garde une intention morale; il s'agit de faire sentir la vanité des choses de ce monde, et de souligner une égalité naturelle que les vices des hommes ont compromise et que la mort rétablit.

C'est ainsi que Langland, toujours âpre quand il s'agit des injustices sociales, se réjouit de ce qu' « à l'église, dans le charnier, il est

[13] Pierre DEBONGNIE, *Essai critique sur l'hist. des stigmatisations au Moyen Age*, dans *Études carmélitaines*, t. XX, 1936, 2, p. 52-59. Pour Dorothée de Montau, *Vita* de J. DE MARIENWERDER, I, dans *AA. SS., octobre*, t. XIII, p. 494. Dorothée veut porter partout la Passion du Christ; ses stigmates sont à la fois extérieurs et intérieurs.

[14] P. Dr Albert AUER, *Leidenstheologie i. spätmittelalter. Kirchengesch.* dans *Quellen u. Studien...*, II, S. Ottilien, 1952, p. 1 s. On se demande si le texte latin n'est pas lui-même la traduction d'une version française de c. 1300 : *ibid.*, p. 30.

[15] *Ibid.*, p. 72 s. On rapprochera de ces ouvrages une étude sur l'Homme des douleurs : R. BAUERREISS, « *Pie Jesu* », *Das Schmerzenmannbild u. sein Einfluss auf die mittelalterl. Frömmigkeit*, 1931.

[16] BIBLIOGRAPHIE. — Ouvrages déjà cités d'É. MÂLE, A. TENENTI; Hellmut ROSENFELD, *Der mittelalterliche Totentanz, Entstehung- Entwicklung- Bedeutung*, dans *Beihefte z. Archiv für Kulturgesch.*, III, Münster i. Westf., 1954; Cf. aussi Erna DOERING-HIRSCH, *Tod u. Jenseits im Spätmittelalter*, Marbourg, 1927.

difficile de reconnaître les manants et de distinguer un chevalier d'un valet » [17].

En Allemagne. — En Allemagne le thème de la mort a rencontré pareillement un grand succès [18]. En Bohême, Ackermann voit la mort en faucheuse, en fossoyeur ou s'avançant les yeux voilés [19]; Jean Huss fait allusion à des poèmes satiriques sur la mort [20].

En Italie. — En Italie la pensée de la mort est constante chez les *disciplinati*, par exemple à Gubbio :

O frère, or ce aie souci
Seul tu seras arrimé
Dans la profonde fosse obscure.
Toute compagnie t'abandonnera;
Seuls les vers resteront
Qui mangeront ta chair [21].

Mais non moins chez d'autres poètes, comme Jacques Cecchi ou Bartolomeo di Castel della Pieve [22].

Albert Tenenti a montré [23] tout ce que ce sentiment de la mort en Italie devait à l'humanisme; il n'y a pas, à notre époque du moins, de sensibilité macabre; la déchéance de la vieillesse y paraît une loi de nature, qui fait réfléchir sur la durée; la gloire que donnent les lettres et les lettrés, est d'ailleurs un moyen de surmonter le scandale de la mort et constitue un patrimoine où se conserve le passé; ainsi y a-t-il place pour l'histoire. Est-il besoin d'ajouter que tous ces mythes sont réservés à une élite et que nous sommes loin ici de la spiritualité populaire? Celle-ci se développera davantage en France, où elle sera représentée notamment par les *Arts de bien mourir*, plus fidèles à la tradition chrétienne.

En France. — La poésie française de ce temps fut plus encore peut-être sensibilisée à ce mystère de la mort. Pierre de Nesson a pu être appelé « le poète de la mort » [24]. Dans ses *Vigiles des morts* ou *Leçons de Job*, rédigées

[17] Cité par J.-J. JUSSERAND, *L'épopée mystique de W. Langland*, Paris, 1893, p. 193. On trouvera la pensée de la mort constante dans la poésie anglaise du temps : Carleton BROWN, *Religious Lyrics of the XIV Cent.*, 2e éd. by G. V. SMITHERS, Oxford, 1952, p. 239; ID., *Religious Lyrics... XVth. C.*, Oxford, 1939, p. XXVII, nº 153, 154, etc...

[18] Hellmut ROSENFELD, *op. cit.*, p. 4 s.

[19] *Ibid.*, p. 7, 10, 23.

[20] J. HUSS. *Positiones, Recommendationes, Sermones*, éd. A. SCHMIDTOVA, Prague, 1958. p. 12.

[21] N. SAPEGNO, *Poeti minori*, p. 1022; G. DE LUCA, *Prosatori minori*, t. I, p. 239, 199.

[22] *Ibid.*, p. 182 et 230. Des poètes on rapprochera Lapo Mazzei et Giovanni delle Celle.

[23] *Il senso della morte;* C.-R. substantiel de cet ouvrage dans *Humanisme et Renaissance*, t. XX, 1958, p. 230-233; ID., *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, dans *Cahiers des Annales*, t. VIII, Paris, 1952.

On ne peut que souscrire aux conclusions de l'auteur, à partir du moment où l'on accepte son point de départ; mais est-il juste de comparer Italie et France, en étudiant celle-là uniquement dans les milieux humanistes, sans aborder les groupes populaires, les confréries, le milieu des *laudesi* (sur ce milieu cf. cependant p. 140).

[24] Pierre CHAMPION, *Hist. poétique du XVe siècle*, t. I, Paris, 1923, p. 167-215; A. TENENTI, *op. cit.*, p. 139-184 a de son côté étudié cette « sensibilité macabre » en France et cite de nombreux textes des mêmes auteurs qu'étudie P. Champion.

comme pour un livre d'heures, et qui de fait furent employées, dans un des innombrables manuscrits qui nous en sont parvenus, pour la lecture spirituelle, il paraphrase Job en soulevant les problèmes métaphysiques ou psychologiques de la prescience de Dieu ou du désespoir, mais surtout il impressionne par un pessimisme exaspéré et par la cruauté des descriptions de l'ensevelissement ou de l'accouchement, non sans parfois une force pathétique. Michault Taillevent, Pierre Chastellain, François Villon ont trouvé des accents parfois plus saisissants encore, qui font de leurs poèmes de véritables *artes moriendi*, sans parler de prédicateurs comme Jacques Legrand [25].

La mort apaise chez tous ces écrivains le tourment qui naissait du spectacle de l'inégalité dans le monde; elle apparaît comme l'arbitre des luttes sociales qui furent vives en ce siècle de révolutions; elle permet à l'Espérance, la « belle hostesse » de Chastellain, déconcertée et déçue par le cours des choses, les guerres sans fin et la corruption de l'Église, de s'épanouir et d'attendre le temps des mystères glorieux.

LA DANSE MACABRE [26]

Quelle que soit la qualité de ces poètes et parfois la vigueur de leur pathétique, ils atteignirent un public moindre et moins profondément que ne le firent les Danses macabres. Avec elles nous tenons le mythe, capable à la fois d'exalter les imaginations, d'émouvoir les sensibilités, de frapper les esprits, d'enseigner les consciences, d'élever les âmes vers le Seigneur. On y voit étroitement associées l'image qui frappe et se laisse retenir, et la parole qui instruit et se grave. Le succès étonnant de ce thème à travers la plus grande partie de l'Europe [27] montre que la Danse macabre exprime au plus vif les

[25] P. CHAMPION, *ibid.*, t. I, p. 206-224, 285-338, 339 s.; t. II, p. 127 s. Avec ces personnages, il faut citer leur prédécesseur Jehan Le Fèvre, auteur du *Respit de la mort* (1376), où se trouve le vers énigmatique : « Je fis de Macabré la danse », interprété parfois au sens de « Je fus près de la mort », ou faisant allusion à la composition par ce poète d'une Danse macabre, dont le texte aurait servi plus tard de légende à la Danse du cimetière des Innocents. Il est important de noter que Le Fèvre n'est pas membre du clergé, mais est procureur au Parlement de Paris : H. ROSENFELD, *op. cit.*, p. 118; Cf. G. PARIS, *La danse macabre de Jean Le Fèvre*, dans *Romania*, t. XXIV, 1895, p. 129.

[26] L'ouvrage essentiel est celui de Hellmut ROSENFELD, qui comporte plusieurs reproductions et un abondant choix de textes. La bibliographie de cet ouvrage étant exhaustive (p. 337-363) et classée, il est inutile de donner ici des titres : signalons donc seulement les travaux postérieurs à celui de Rosenfeld : Edelgard E. DU BRUCK, (C.-R. de Robert EISLER, *Danse macabre*, dans *Traditio*, t. VI, 1948, p. 187-226) dans *Romania*, t. LXXIX, 1958, p. 536-543 avec réponse de F. LECOY, qui résume le débat, p. 544; M. LOUIS, *Les danses macabres en France et en Italie*, dans *Cahiers ligures de préhistoire et d'archéologie*, t. V, 1956, p. 119-199; A. MACHABEY, *A propos de la discussion sur la Danse macabre*, dans *Romania*, t. LXXX, 1959, p. 118 s. avec une bibliographie utile, soutenant une étymologie à partir de peinture ou de poème au nom de Macabré; A. TENENTI, *op. cit.*, p. 152 s. est très discutable quand il semble ramener l'apport de la Danse macabre à l'ironie, et lui dénier une profonde signification religieuse. Enfin Jurgis BALTRUSAITIS, *Le Moyen Age fantastique*, coll. H. FOCILLON, Paris, 1955, p. 235-248, a rattaché la Danse macabre aux « grands thèmes bouddhiques ».

[27] Il est impossible de donner des chiffres exacts : en 1852 on comptait quarante-deux Danses macabres; mais, d'une part, beaucoup sont de la deuxième moitié du XVe siècle et nous échappent donc; d'autre part des découvertes ont depuis augmenté ce nombre. Mais surtout il est difficile d'adopter un critère commun à des genres au total très différents les uns des autres, puisqu'il s'agit, en plus des fresques conservées, tantôt de textes de chroniqueurs portant sur des Danses disparues, tantôt de poèmes qui ne correspondent à aucune œuvre précise.

sentiments religieux de l'homme de la fin du Moyen Age devant la mort et la Providence.

Longtemps poètes et artistes tâtonnèrent à la recherche de l'image la plus capable d'exprimer leur émotion et leur foi. Tour à tour sont exploités *le Dit des trois morts et des trois vifs* [28], le classique *Vado mori*, avec son caractère élégiaque plus que dramatique, le thème du triomphe de la mort, hérité de la pompe antique, remis en honneur par Pétrarque [29] et dont les prestiges durables et la noble distinction défendirent l'Italie contre la tentation d'adopter elle aussi la danse macabre [30]; enfin les images traditionnelles de la mort, cavalier d'Apocalypse, chasseur ou musicien qui ensorcelle les simples et les entraîne après elle [31].

Pour que la Danse macabre naquît, il fallut surtout — c'est la thèse de Rosenfeld — que l'attention se portât sur « les pauvres âmes ». Avant la définition solennelle par le pape Benoît XII, que les défunts jouissent, aussitôt après la mort, de la vision béatifique, on se demandait en quel lieu ces « pauvres âmes », privées de leur condition terrestre et non encore entrées dans un meilleur monde, pouvaient attendre le jugement dernier. On se les représentait errant dans les cimetières et y inspirant l'épouvante pendant la nuit ou bien, disaient les sceptiques, « cueillant des mûres » [32]. Ce sont elles qui, à l'appel de la mort déguisée en musicien, se lamentent sur ce qu'elles viennent de perdre [33].

Chronologie et géographie de la Danse macabre. — Longtemps on a fait de la Danse macabre une création française [34], il est indiscutable que plusieurs

[28] H. Rosenfeld, *op. cit.*, p. 37; mais aussi É. Mâle, p. 356, dont toutes ces pages restent excellentes; P. Champion, *op. cit.*, t. I, p. 176, 217, et pl. IX. Cf. aussi Liliane Guerry, *Le thème du « Triomphe de la mort» dans la peinture italienne*, Paris, 1950, p. 39 s.

[29] L. Guerry, *op. cit.*, p. 76 s. Cet auteur a insisté sur le rôle des prédicateurs du XIVe siècle; en tout cas, le personnage principal du premier tableau qui représente ce triomphe est le Christ, vainqueur du péché et de la mort : on a donc un thème pascal, lié à la prédication du carême. Le plus caractéristique de ces *Triomphes de la mort* est celui de Palerme au Palais Sclafani, vers 1450.

[30] Pierre Vigo, *Le danze macabre in Italia*, Livourne, 1878, p. 116.

[31] Sur tous ces thèmes, qui ont nourri la réflexion sur la mort, et ont parfois fourni à la Danse macabre certains traits, H. Rosenfeld, p. 7 s.

[32] *Canterbury Tales*, C 406. Dans les *Miracles de Notre-Dame* de Jean Miélot, traduction Myrrha Lot-Borodine, Paris, 1929, n° XVI, les « pauvres âmes » sortent de leur tombeau. Il y aurait à étudier au point de vue des « pauvres âmes » l'iconographie du *Couronnement de la Vierge* à Villeneuve-lès-Avignon. Cf. aussi sur ces « pauvres âmes » Marguerite Ebner : L. Zoepf, *op. cit.*, p. 119.

[33] D'après cette thèse, les personnages de la Danse macabre ne sont pas des vivants que la mort vient surprendre, mais des défunts qui viennent de trépasser; c'est pourquoi ils ne sont pas des squelettes, mais portent vêtements et corps intacts. Cf. l'hypothèse d'É. Mâle, p. 366, qui voyait en eux des défunts momifiés, comme l'usage s'en répandait, par exemple à la tour Pey-Berland de Bordeaux.

[34] La question se pose d'ailleurs en termes différents selon que l'on considère la Danse en ses légendes — c'est le problème de Jehan Le Fèvre —, selon que l'on en étudie le caractère religieux, et par exemple le sermon du prédicateur quand il y en a un, ou le caractère social; selon que l'on se demande où ont été dansées les premières danses macabres, car avant de devenir un sujet pour peintres ou un thème de sermon sur la mort, la Danse macabre fut réellement dansée, notamment à Caudebec en 1393, à Montserrat par les pèlerins, peut-être à Paris sous Bedford, plus tard à Bruges en 1449 : L. Guerry, *op. cit.*, p. 58.

Danses macabres de Basse-Allemagne dépendent de celle de Paris. Il n'est pas sûr, malgré le talent de Rosenfeld, que cette thèse doive être abandonnée, car, les plus anciennes fresques ayant disparu et les plus anciennes « légendes », rédigées pour les accompagner, ne nous étant parvenues que sous une forme remaniée, on est forcé dans tous les cas de reconstituer une évolution invérifiable [35].

Une date pourtant est certaine : 1424 pour le cimetière des Innocents à Paris :

> à l'eglise des innocents est ung cimetiere moult grant. Illec sont paintures notables de la dance macabré et autres avec escritions pour emouvoir les gens a devocion [36].

De la première moitié du siècle sont encore celles de Kermaria en Bretagne, du cloître de Saint-Paul à Londres, de Westphalie et des Pays-Bas, d'Ulm, Augsbourg, Bâle, etc... Le plus important est de noter la diffusion du thème par une multitude de canaux, lorsque par exemple les Anglais occupant Paris, ne manquent pas d'admirer la peinture des Innocents et d'en traduire les légendes [37]. Seules l'Italie et l'Espagne furent à peine touchées.

La Danse comme prédication. — Dans tous les cas la Danse est un sermon. Souvent le personnage qui vient en tête du cortège est un prédicateur, un « docteur » dit un texte. La Danse est en effet un appel à la pénitence.

Cette prédication nous est connue par les légendes qui accompagnent ces diverses Danses. Elles se sont assez fidèlement transmises grâce à des livres, illustrés dans le style des « bibles des pauvres », et qui ont agi en dehors même du milieu des fidèles venus déchiffrer les textes dans les églises ou les cimetières. Voici les premières répliques de la Danse du manuscrit de Wurzbourg, qui, dans son état actuel, date de 1450, mais semble à Rosenfeld fidèle à un texte des environs de 1360, qui serait le plus ancien [38]; il paraît

[35] La thèse de Rosenfeld, qui repose sur une étude exhaustive de tous les documents, prête pourtant le flanc à la discussion, dans la mesure où elle a recours à une « critique d'humeur », en prenant pour critère le génie allemand, la sensibilité germanique, et dans celle où elle suppose des *Urdokumente* disparus. C'est sans l'ombre d'une preuve que l'auteur, qui ne semble pas très bien connaître les dominicains, fait d'eux les créateurs de la plus ancienne Danse à Bâle — d'autres ont parlé avec autant de vraisemblance des franciscains — ou marque une différence entre les Danses dominicaine et franciscaine : p. 56, 65, 305. Rien ne prouve non plus que cette première Danse macabre soit née lors de la peste de 1349, ni qu'elle ait été transmise, à partir de 1350-1360. par un livre d'images (p. 66).

[36] Guillebert de Metz, *La description de la ville de Paris*, dans *Paris et ses historiens*, éd. Le Roux de Lincy et L. M. Tisserand, Paris, 1867, p. 192.

[37] H. Rosenfeld, *passim*. La tâche est très difficile d'accorder le témoignage des chroniqueurs, la critique philologique des inscriptions, conservées parfois par des témoins postérieurs, l'étude de fresques plus ou moins altérées, ou connues seulement par des gravures tardives. Il y a donc possibilité de plusieurs chronologies : pour celle de Rosenfeld, Cf. le *stemma* de la p. 307.

On peut se demander aussi si, pour certaines Danses, le latin n'a pas devancé le vulgaire.

[38] Texte publié par H. Rosenfeld, p. 308 (texte latin, p. 320-323); cf. p. 66. L'*Abteilung* XL permet de se représenter l'album de vingt scènes, par lequel se serait transmis le texte et propagé le goût de la Danse.

Le problème littéraire du passage du monologue au dialogue puis au drame, est celui que nous avons rencontré pour les *sacre rappresentazioni* : *supra*, p. 683.

résulter de la dramatisation, dont nous avons rencontré des exemples en Italie, d'un sermon de pénitence, auquel fait allusion en effet une feuille d'images populaire : « l'autre prédicateur, peint du côté opposé, parle du mépris du monde » *(de contemptu mundi)* :

LE PRÉDICATEUR : O sagesse aveugle de ce monde,
Vous tous qui êtes encore en vie,
Placez en vos cœurs ces deux mots
Qui sont à entendre du Christ.

LA MORT : Elle n'a pitié de personne
Qu'il s'agisse des sages comme des fous.

LE PAPE : J'étais appelé le saint pape.

LA MORT : Sire pape, attention
Vous devez sauter dès maintenant.
Il n'y a pour cela aucune dispense.

Après le pape tout à tour prennent la parole pour gémir, l'empereur, l'impératrice, le roi, le cardinal, le patriarche, l'archevêque, le duc, l'évêque, le comte, l'abbé, le chevalier, le juriste, le maître de chœur, le médecin, la nonne, à laquelle la Mort ordonne de jeter son scapulaire, et d'autres encore jusqu'au cri de l'enfant :

Malheur, ma mère bien-aimée
Un homme noir me tire d'ici.

LE PRÉDICATEUR : O vous tous les hommes
Songez comme il y aura une fin
C'est pourquoi vous devez vous laver de vos péchés.

Souvent au milieu du texte se dressait l'image du Christ en croix. Ainsi à l'angoisse de la mort pour « les pauvres âmes » se substituait la paix de la foi et la résolution des bonnes œuvres auxquelles tous étaient appelés [39]. Il se peut d'ailleurs que le sentiment religieux de ces Danses ait été lui-même s'épurant : n'y eut-il pas, au moment des pestes qui provoquèrent parfois l'érection de ces Danses, une confiance magique en le simple regard, jeté sur ces peintures comme sur les saint Christophe? Les textes qui nous sont parvenus n'en conservent en tout cas plus de trace [40].

La Danse de Paris et celle de Bâle. — Les Danses française et allemande présentent des différences sensibles : la hiérarchie n'est pas la même : en France le roi vient avant l'empereur; en Allemagne l'empereur avant le roi. Mais il y a aussi des différences d'esprit : la construction française est plus rationnelle : les personnages spirituels et ceux du siècle y alternent. On constate aussi que le prédicateur français y a visé un public bien défini, dans une ville royale et universitaire, où est faite peu de place au petit peuple et aux paysans. La pensée y est frappée en sentences capables de se graver dans les esprits, parfois tournées contre le clergé, sans que d'ailleurs jamais cette satire dégénère en critique de l'Église.

[39] C'est la conclusion de H. ROSENFELD, p. 305-306.
[40] H. ROSENFELD, p. 182, 297.

La Danse des morts de Bâle fut sans doute peinte en 1440, en suite de l'épidémie qui, en 1439, bouleversa le concile. Grâce aux dons des riches survivants, on put faire appel à Conrad Witz ou à un de ses élèves, qui y représenta l'empereur Sigismond, Charles VII et Amédée VIII. La peinture est destinée à la foule : aussi est-elle extérieure à la clôture religieuse. On y voit toutes les catégories sociales d'une ville de grand commerce à la fin du Moyen Age, et d'une république fière de son indépendance : il y a là les fonctionnaires de la cité, le bailli, le héraut et même le fou; il y a l'usurier et le juif, envers lesquels le poète témoigne d'une véritable haine [41].

LES « ARTES MORIENDI » [42]

La Danse des morts est un « Art de mourir ». Il se développa, à la fin du Moyen Age, un genre littéraire nouveau avec les *Artes moriendi*, qui fournissent au vieillard et à son entourage, toutes les considérations nécessaires aux heures suprêmes.

Réfléchissant sur les âges de la vie [43], la fin du Moyen Age s'est intéressée à la vieillesse, mais surtout comme au temps où l'on se prépare à la mort. Gerson a écrit une « brève instruction à un vieillard, comment il doit se préparer à la mort » [44]. Il lui conseille, sans doute parce que ce vieillard a perdu la vue, de prendre en pension

ung sachent lire françois et latin pour vous lire aucune chose de devocion, istoires des sains peres, oroisons ou doctrines et detourner dans vos conversations des choses mondaines,

les meilleurs livres étant « les escriptures » et les traités de Gerson.

Les *Artes moriendi* sont la mise en forme de ce souci. On en a un grand nombre et dans tous les pays, depuis la Bohême, avec Matthieu de Cracovie [45], jusqu'à l'Italie avec Capranica, la question restant ouverte de savoir quel fut l'inventeur de la formule.

[41] Sur Paris, *ibid.*, p. 141; sur Bâle, où il y eut plusieurs Danses macabres, *ibid.*, p. 103-116; mais aussi J.-J. BERTHIER, *La plus ancienne danse macabre au Klingenthal à Bâle*, Paris, 1896, précieux parce qu'y sont reproduits intégralement Danse et textes.
Reproduction intégrale de la Danse de Kermaria — actuellement en restauration — dans Félix SOLEIL, *La Danse macabre de Kermaria en Isquit*, Saint-Brieuc, 1882 : on y voit notamment un chartreux, un pauvre, un amoureux, un ménétrier avec son biniou. Mais, par rapport à Paris, il manque le chanoine, le marchand, le médecin, l'avocat, le curé, etc..., ce qui est d'autant plus remarquable que le texte est celui de Paris.
[42] F. VERNET, *Ars moriendi*, dans *Dict. de spirit.*, t. I, c. 897-899. Plusieurs pays ont fait l'objet de monographies particulières : pour la Catalogne, dans *Anal. s. Tarracon.*, t. XXVIII, 1955, p. 79-104; — pour la Germanie, Franz FALK, *Die deutschen Sterbebüchlein v. der ältesten Zeit bis z.J. 1520*, dans *Görresgesellschaft*, Cologne, 1890; R. RUDOLF, *Der Verfasser des « Speculum artis bene moriendi »*, dans *Anzeiger des phil.-hist. Kl. d. österr. Akad. d. Wissensch.*, 1951, Vienne, 1952, p. 387-398 : l'auteur de cet *Ars moriendi*, connu par de nombreux mss. et plusieurs traductions serait un professeur de l'Univ. de Vienne, Nic. de Dinkelsbühl; — pour l'Italie et la France, A. TENENTI, *op. cit.*, p. 80-107.
[43] É. MÂLE. p. 297, 461; A. TENENTI, *op. cit.*, p. 65 s. Cf. au Musée de Colmar (nº 185) une tapisserie de c. 1430 représentant la Vieillesse; le vieillard y remercie Dieu.
[44] *Opera omnia*, éd. ELLIES DU PIN, t. III, p. 275. Cet opuscule était supposé adressé par Gerson à son père : E. VANSTEENBERGHE, *Mélanges de sc. relig.*, t. XIV, 1957, p. 63-70; M. LIEBERMAN a montré qu'il était envoyé à Philippe de Mézières : *Romania*, t. LXXXI, 1960, p. 339.
[45] Konrad BURDACH, *Von Mittelalter z. Reformation, Forschungen z. Gesch. d. deutschen Bildung*, I, Halle, 1893, p. 50.

Les *Artes* d'Allemagne ont été particulièrement étudiés [46]. Ce fut vers 1400 qu'ils firent leur apparition. Ils se rangent dans la catégorie de ces nombreux manuels pour fidèles, comme furent à la même époque les « bibles des pauvres » ou les divers « miroirs », qui associent l'image au texte pour atteindre plus facilement les illettrés. A l'origine même l'image se suffisait; puis vint un texte en latin; puis sa traduction. Un canon réglait les sujets de cette illustration choisie, pour inspirer au mourant les pensées les plus efficaces : démons se jetant sur le moribond, tentations de la dernière heure, anges venus assister en cette psychomachie l'âme en détresse, exemples des grands convertis, Pierre qui sut regretter son péché, Paul sur le chemin de Damas.

LES TESTAMENTS [47] La première chose pour le vieillard qui approchait de la mort, était de faire son testament. Ce document pouvait être fort court, notamment s'il émanait d'un pauvre qui se contentait alors de faire « élection de sépulture » [48], droit reconnu comme imprescriptible. Le clergé veillait à ce que le testateur s'acquittât de sa tâche, et surtout à ce qu'il fît quelque legs au profit de l'église, allant jusqu'à refuser les obsèques religieuses à qui l'oublierait [49]. Pour les testaments importants, des fidéicommis étaient parfois chargés, de veiller à l'accomplissement des stipulations essentielles [50].

[46] F. FALK, *op. cit.*

[47] Il n'y a pas d'ouvrage général sur l'intérêt qu'offrent les testaments pour l'étude du sentiment religieux populaire à la fin du Moyen Age; mais des recueils et des monographies : A. TUETEY, *Testaments enregistrés au Parlement de Paris, sous le règne de Charles VI (Documents inédits)*, Paris, 1880; Louis DE CHARVIN, *Les testaments dans la région de Montpellier au Moyen Age*, thèse droit, 1958; M.-S. DE NUCE, *Piété et charité à Toulouse d'après les testaments du XIII^e^ au XV^e^ siècle*, D.É.S. de Toulouse, dactylo, 1961. Un certain nombre de cas particuliers ont été signalés : J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 168 a dénoncé « l'humilité fantastique » et l'exhibitionnisme de Philippe de Mézières; F.-M. DELORME, dans *Arch. francisc. hist.* t. XXXIII, 1940, p. 68, 76, a publié ou résumé divers testaments au bénéfice des franciscains; Ernst LASLOVSKI, *Beiträge z. Gesch. d. spätmittelalterl. Ablasswesens...*, dans *Breslauer Studien z. hist. Theolog.*, t. XI, 1929, p. 148 donne le testament d'un Silésien à la veille de son départ pour le jubilé; Siméon LUCE, *Jeanne d'Arc à Domremy*, Paris, 1886, *Preuves*, n° 13, p. 17, est très typique.

[48] Ant. BERNARD, *La sépulture en droit canonique*, Paris, 1933. A Toulouse, de 1400 à 1450, presque tous les testaments font élection de sépulture : le plus souvent c'est le cimetière paroissial qui est choisi; parfois aussi le cloître de Saint-Sernin; plus rarement l'église elle-même, où le droit d'ensevelir était sans doute restreint. Il n'y a pas à revenir ici sur les difficultés entre séculiers et Mendiants au sujet des sépultures.

[49] *Ratione materiae* l'official est compétent pour juger des testaments : R. AUBENAS, *Recueil des lettres des officialités de Marseille et d'Aix, XIV^e^-XV^e^ siècles*, Paris, 2 vol., 1937-1938, t. I, p. 24, 43, 55, etc... : on y voit l'official veiller aux legs et à l'inventaire; J. SIMON, *Attestation de l'official de Cambrai...*, dans *Bull. Comm. roy. anc. lois Belgique*, 1951, où l'on voit un official approuver les clauses d'un testament et en promettre l'exécution.

Cette compétence qui, parfois, s'exerçait de manière indélicate, explique certaines méfiances : « fais exécuter tes legs par tes serviteurs plutôt que par les prêtres », dans Abbé CORRAZE, *Mémoires acad. Sc. ... Toulouse*, XIII^e^ s., t. I, 1939, p. 26. Cette méfiance ne révèle pas nécessairement un manque de foi : on la retrouve chez Lapo dei Mazzei, quand il pousse son ami Datini à faire et refaire son testament : Iris ORIGO, *op. cit.*, p. 319 s., 334; *ibid.*, p. 318 s., 334-335 sur ce testament de Datini.

[50] *Arch. francisc. hist.*, 1960, p. 68-69.

C'est sans doute une preuve d'ouverture de la foi si le testateur de cette époque n'oublie personne [51] : il pense d'abord à sa paroisse, au recteur, aux divers vicaires ou chapelains, au clergé, à l'Œuvre de l'église, au luminaire, aux saints; ensuite aux confréries, aux couvents de la ville, aux autres paroisses, aux béguines, aux reclus, aux hôpitaux, aux lépreux, aux pauvres, aux jeunes filles à marier, aux ponts de la ville, aux pèlerins ou pèlerinages. Il pense encore à son âme pour laquelle il prévoit des fondations diverses; il veut aussi régler lui-même sa sépulture, en prévoyant les moindres détails.

L'association intime de la piété et de la charité frappe dans tous ces testaments, qui témoignent aussi parfois de la vanité humaine, et d'ailleurs sont composés souvent sur un modèle uniforme, mais qui révèlent l'emprise de l'idéal chrétien.

LES DERNIERS SACREMENTS. LA MORT CHRÉTIENNE Restait à recevoir les derniers sacrements. L'extrême-onction s'administrait dans le diocèse de Poitiers à partir de l'âge de quatorze ans [52]. La suprême confession permettait à ceux qui en avaient reçu du pape le privilège, d'obtenir une indulgence plénière de leur confesseur [53]. Le viatique était porté en grande solennité, véritable procession du Saint-Sacrement qui pouvait conférer des indulgences à qui la suivait [54].

Le souvenir de la mort des saints et surtout celui de la mort de Marie, que les peintres aimaient représenter rendant le dernier soupir, entourée des apôtres et de Pierre qui lui remet un cierge entre les mains [55], aidait à surmonter les dernières tentations. Le nom suprême de Jésus, prononcé dans un dernier soupir, assurait, au dire des disciples de saint Bernardin de Sienne, la miséricorde du Seigneur [56], cependant que les tertiaires et oblats s'étaient fait revêtir du costume de leur ordre pour « mourir sous le froc ».

[51] Je ne fais que résumer ici les conclusions de Mlle M.-S. DE NUCE, *op. cit.* (+ 321 testaments de la première moitié du XV^e^ siècle). — Gerson a enseigné comment faire un testament, à qui donner : *Opera omnia*, éd. DU PIN, t. III, c. 759 : plutôt donner à une œuvre existante qu'en fonder une nouvelle; si l'on fonde, ne pas penser seulement à laisser de quoi bâtir, mais aussi de quoi vivre par la suite, etc... Dans l'archidiaconé de Josas, chaque paroisse devait avoir un registre où étaient inscrits les testaments : J.-M. ALLIOT, *op. cit.*, n° 97.

[52] L'ordre des dernières cérémonies, d'ailleurs traditionnel, est rappelé par certains auteurs d'époque, par exemple Giovanni d. Celle, dans DE LUCA, *Prosatori minori*, p. 199 s. : confession, communion, extrême-onction, psaumes, etc... Sur l'extrême-onction en Toscane — qui apparaît essentielle, I. ORIGO, *op. cit.*, p. 209; pour Poitiers, J. SALVINI, *op. cit.*, p. 76. Sur l'extrême-onction en Orient à cette date, C. DE CLERCQ, *Ordre, mariage, extrême-onction*, Paris, 1939, p. 165, 171. — Réflexions d'Alberti sur ces usages : P.-H. MICHEL, *op. cit.*, p. 218.

[53] Il en est sans cesse question dans les textes, et notamment dans les manuels pour confesseurs, par exemple celui de Didace : *supra*, p. 660.

[54] Déjà en 1289 : Hippolyte DELEHAYE, *Les lettres d'indulgence collectives*, Bruxelles, 1928, p. 132.

[55] Une miniature des *Vigiles* de Pierre de Nesson représente pareillement un Mendiant plaçant un cierge entre les mains du moribond : P. CHAMPION, dans *Hist. poétiq.*, t. I, pl. 18.

[56] *Supra*, p. 647, et le cas de Jeanne d'Arc.

LA PARADE MORTUAIRE [57]

Pour les défunts illustres, toute une préparation du cadavre était nécessaire avant les obsèques, d'une part pour momifier le corps qui ne serait enseveli que plusieurs jours après la mort [58], d'autre part pour en séparer le cœur, les entrailles et autres viscères, qui avaient fait l'objet dans le testament de stipulations diverses, devant recevoir une sépulture particulière, selon les dévotions du défunt à l'égard des divers couvents de sa connaissance [59].

La parade mortuaire *(parata)* avait souvent à la fin du Moyen Age un extraordinaire éclat : les plus modestes eux-mêmes prévoyaient dans leur testament son déroulement, et combien de torches de cire [60]. Les princes y mettaient tout leur orgueil dynastique; les grandes familles rivalisaient de faste. Aussi sommes-nous fort bien renseignés sur cette cérémonie [61].

Le long du cortège, des « crieurs de corps » annonçaient le passage du défunt, et avec eux des porteurs de sonnettes [62]. Une foule de pauvres munis de torches — et dont le nombre révélait la fortune et la puissance du défunt — l'accompagnait et avait droit ensuite à un repas, dont parfois le testament avait fixé le menu. Aux obsèques du comte d'Armagnac la déception fut grande :

« on ne fit point de donnée. Quatre mille des assistants ne seraient jamais venus s'ils avaient prévu cela, et le comte d'Armagnac fut maudit par ceux qui priaient pour lui peu avant » [63].

[57] Aucune étude d'ensemble, mais renseignements très nombreux dans le *Bourgeois de Paris;* cf. I. Origo, *op. cit.*, p. 49, 56, où l'on voit la vanité se mêler à la piété.

[58] *Bourgeois*, ad a. 1429 : Glasdale est dépecé et bouilli avant d'être porté à Saint-Merry; ad a. 1435 : « les tripes et la chair... étaient enfouis », cependant que les restes étaient emportés en Angleterre. C'est à l'abbaye royale Saint-Antoine-des-Champs que l'on préparait la dépouille du roi de France : *Romania*, t. LXXXI, 1960, p. 367 pour Charles V. A Poblet, panthéon des rois d'Aragon, il y avait un « pourrissoir » pour les cadavres royaux : Luis Domenech y Montaner, *Poblet*, coll. *El arte en España*, p. 21.

[59] *Bourgeois*, 1432 : la duchesse de Bedford fut « enterrée aux Célestins et son cœur aux Augustins ».

[60] Exemples dans M.-S. de Nuce, *op. cit.* — Pierre de Luxembourg édifia en spécifiant dans son testament un tout petit nombre de cierges et de torches : *Acta sanct.*, juillet, t. I, p. 431.

[61] Dans chaque cour il y a un directoire pour fixer les règles au moment des obsèques : celui de Londres a été utilisé par le Portugal : « *Liber regie capelle* », *a Ms. in the Bibliot. P. Evora*, éd. W. Ullmann, *Henry Bradshaw Soc.*, XCII, Londres, 1961.

Documentation figurée assez abondante : Jean Fouquet, *Heures d'Étienne Chevalier*, nº 25 pour la *parata;* Van Eyck, pour la messe des funérailles : Album Parmentier, nº 5, 6, 143-144, 156, 161, 181; A. Essenwein, *Bilderatlas*, p. 92, nº 6; Van der Meer, *Atlas*, nº 612; Lacroix, *Vie militaire et religieuse au Moyen Age et à la Renaissance*, 2e éd., Paris, 1873, p. 50, fig. 42, d'après un ms. du XVe siècle de la *Chronique de Normandie*.

Du côté des textes, précisions diverses dans *Canterbury Tales*, B 1825, 1860; C 665; D 496, 593. Jean Huss a fait la satire d'un enterrement à Prague : *Positiones*, p. 157 s. Cf. aussi Fr. Lehoux, *Mort et funérailles du duc de Berry*, dans *Bibl. École des Chartes*, t. CXIV, 1956, p. 76-96.

[62] Pareillement à Poitiers, on crie les trépassés et on invite les pauvres à venir porter des torches : J. Salvini, *op. cit.*, p. 77-78. A côté des sonnettes, il faut mentionner les cloches qui sonnent le glas : il y a à Nuremberg un « registre au glas », du moins en 1454 : R. Mols, *Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIVe au XVIIIe siècle*, t. III, Louvain, 1956, p. 25 s.

[63] *Bourgeois de Paris*, ad a. 1437. Pour les funérailles de Charles VI en 1422, le Bourgeois donne le chiffre de 18 000 personnes, qui a chance d'être à peu près exact, car il fut facile de contrôler les « dîners » qui furent donnés « à tout venant », et l'argent qui fut distribué.

Les Ordres mendiants, les collèges, les universitaires, selon la dignité du mort et ses legs, lui faisaient cortège.

Le corps était placé sur les épaules de porteurs, qui souvent étaient coiffés d'un capuchon rabattu, tels on les voit sur un tombeau à Saint-Bertrand-de-Comminges et souvent ensuite en Bourgogne [64]. S'il s'agissait du roi de France, la « bierre », qui laissait voir le visage, était surmontée d'une effigie [65]. Toute une cour était là; le costume de deuil dès cette époque était noir; autour du corps et jusque pendant la cérémonie religieuse, des hérauts, mais aussi des serviteurs à cheval, présentaient les armes du mort [66].

LA CÉRÉMONIE RELIGIEUSE

Cette cérémonie avait été précédée par le chant des matines la veille au soir, parfois « devant toutes les processions de Paris ». La messe rassemblait plus de monde encore [67]; il arrivait que 1700 cierges fussent allumés et que « tous les prêtres qui voulurent dire une messe fussent payés ». Un sermon pouvait être donné. Il y avait certaines différences d'usage entre la France et l'Angleterre, qui frappèrent lors des obsèques de la duchesse de Bedford, car les Anglais « chantaient seulement au moment de porter le corps en terre ». L'enterrement proprement dit se faisait en l'église que le défunt avait choisie : Bourbon fut enterré « en l'église des chanoines laquelle il avait fondée »; il appartenait à chacun de préparer ainsi, souvent longtemps d'avance, sa sépulture par des fondations et l'érection d'un tombeau.

L'essentiel de ces rites et de ces usages était respecté, même quand il s'agissait des petits, au risque qu'un clergé intéressé ne profitât de l'occasion pour exploiter les clients. Au cours de l'épidémie de 1418 à Paris :

on enterrait par quatre, six ou huit à chaque messe chantée dont il fallait d'ailleurs marchander le prix, seize ou dix-huit sols parisis pour messe chantée, quatre pour messe basse;

il est vrai que le nouvel évêque de Paris, en 1448, se fit au contraire apprécier par la façon dont il

donna l'absoute à tous les trepassés qui, faute d'amis ou d'argent ou par les mauvais procureurs, avaient cessé d'être nommés à l'eglise. Le dimanche où l'on dit *Misericordia Domini* il fit dire les vigiles et le lendemain les recommandations, ainsi qu'une messe solennelle dans toutes les paroisses [68].

[64] L. Lefrançois-Pillion et J. Lafond, *L'art du XIVe siècle en France*, Paris, 1954, p. 78-79. Sur le tombeau de Saint-Bertrand-de-Comminges, moins connu, et sans entrer dans la question controversée de sa date, Pierre Lavedan et R. Rey, *Luchon, Saint-Bertrand-de-C. et la région*, Toulouse, 1931, p. 133-136. Sur le sépulcre royal de Pampelune avec ses personnages pareillement encapuchonnés, Ma E. Gómez Moreno, *Breve hist. de la escultura española*, 2e éd., Madrid, 1951, p. 58 et fig. 105-107.

[65] P. Pradel, *Effigies royales*, dans *Bull. ...Antiquaires*, 1955, p. 120. Même usage en Angleterre.

[66] Dom Bernard Laure, *Hautecombe*, Abb. d'Hautecombe, s. d. p. 21. Ces cavaliers dans l'église durant les obsèques semblent bien tenir la place du défunt dont ils portent les armes.

[67] Sur le sermon, G. R. Owst, *op. cit.*, p. 267. Exemple, il est vrai, on ne peut plus officiel et dans le monde des clercs : *Acta concilii Constanciensis*, t. II, p. 420 : Jacques de Lodi parle aux obsèques du cardinal Landulf de Bari.

[68] *Bourgeois de Paris*, ad a.

LES CIMETIÈRES [69] Des miniatures du XV^e^ siècle permettent de se faire une idée du cimetière à cette époque : il n'y a pas toujours de murs ; des tombes sans aucun monument, surmontées seulement d'une croix, sont égaillées à travers les pelouses ; parfois des galeries règnent tout autour d'un enclos ; il y a des ossuaires avec des crânes ; au centre du cimetière se dresse un crucifix ou une chapelle de saint Michel, l'ange qui pèse les âmes.

Les cimetières étaient très nombreux, puisque souvent chaque communauté avait le sien et que l'on enterrait à l'intérieur des cloîtres. Charles VI donna à la paroisse Saint-Jean-en-Grève d'avoir cimetière et charnier [70]. A Paris le cimetière le plus connu était celui des Innocents, où Jean de Berry, qui voulut y avoir sa tombe, fit sculpter le *Dit des trois morts* [71]. Si la Danse macabre qui y était peinte invitait à la méditation, le cimetière n'en était pas moins un lieu de promenade et de rencontres, ce qui incitait les quêteurs à y venir.

LES TOMBEAUX [72] La bourgeoisie de Paris se fit construire au cimetière des Innocents des monuments funéraires capables de flatter sa vanité, munis d'épitaphes. La peinture qui ornait celui de Nicolas Flamel et de sa femme Pernelle nous est connue [73] : les deux époux sont agenouillés au pied du Christ, assistés par leurs patrons ; au-dessus un ange brandit la couronne d'épines, d'autres des banderoles : *Pater omnipotens, Jesu bone.*

Les grands, par exemple le duc de Berry, commandaient leur tombeau longtemps d'avance ; celui d'une veuve était souvent édifié dès la mort

[69] Généralités sur les cimetières dans R. DE LASTEYRIE, *L'architecture religieuse en Fr. à l'époque gothique*, éd... par Marcel AUBERT, t. II, Paris, 1927, p. 522-534. Sur la législation, J.-M. ALLIOT, *Visites archidiaconales de Josas*, n° 4, 13, 99, etc... Comment en fait ces cimetières étaient-ils tenus ? Dans les campagnes ils n'étaient pas toujours clôturés et les troupeaux venaient y paître, ce qu'interdisent à l'occasion les officiaux : R. AUBENAS, *op. cit.*, t. II, p. 98. On discute sur le propriétaire de l'herbe : le curé ou les morts ? (Gust. A. PRÉVOST, *L'Église et les campagnes au Moyen Age*, Paris, 1892, p. 83.) Les réformateurs ordonnèrent peu à peu cette anarchie et l'on en arriva aux cimetières tels qu'on peut les évoquer grâce aux cimetières bretons du XVI^e^ siècle, avec leur chapelle funéraire, leur charnier, leur calvaire, leur lanterne des morts.

[70] P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 158.

[71] *Ibid.*, p. 120 ; description dans P. CHAMPION, *Splendeurs et misères de Paris*, p. 205 ; cf. ID., *Hist. poétique*, t. I, pl. IX et XV. Ce cimetière des Innocents est connu notamment par GUILLEBERT DE METZ, *Description*, dans *Paris et ses historiens*, p. 192 ss., avec illustrations, que l'on complètera par celles qui ont été indiquées ci-dessus. Le *Dit des trois morts* a été édité et commenté : *ibid.*, p. 265 ; la *Danse macabre*, *ibid.*, p. 283, avec reproduction intégrale de l'édition Guyot Marchant de 1485, dont nous avons déjà dit qu'elle n'est pas nécessairement en tout fidèle à la Danse de 1424.

[72] R. DE LASTEYRIE, *op. cit.*, p. 534 s. ; É. MÂLE, p. 391-432 ; L. LEFRANÇOIS-PILLION, *op. cit.*, p. 74-88. Ces trois ouvrages malheureusement ne concernent que la France, et n'étudient en fait que les tombeaux de caractère artistique, donc ceux des grands.

[73] *Paris et ses historiens*, p. 454. De la même façon que la population tout entière contribuait à la construction de l'église paroissiale, la construction des diverses arcades du cimetière des Innocents fut assumée parfois par les fidèles ; on connaît la part de Nicolas Flamel. L'iconographie de son petit monument est intéressante pour définir le sens de la mort à cette date : Christ au centre, saints protecteurs, résurrection des corps, prophètes annonçant le jugement : *ibid.*, p. 454.

de son mari. Ces tombeaux s'inscrivaient souvent dans un ensemble, quand il s'agissait de panthéons royaux, comme la cathédrale de Cantorbéry, Saint-Denis, Poblet. Un style international a souvent présidé à ces réalisations : on y voit souvent des pleurants ; les tendances réalistes de l'art du Moyen Age s'y manifestent, le cadavre livré à la corruption accompagnant le gisant aux yeux ouverts ou se substituant à lui.

Les tombeaux des grands gardaient pourtant un caractère religieux : l'iconographie y reste souvent traditionnelle, rappelant des scènes de la vie du Christ et spécialement la résurrection de Lazare ; mais il s'y manifeste aussi le sentiment religieux de la fin du Moyen Age, lorsque par exemple sont représentés la *Pietà* ou les saints populaires du temps.

LA PRIÈRE POUR LES MORTS La célébration solennelle des obsèques ne mettait pas fin au devoir des vivants envers les morts. Le clergé ne cessait de rappeler dans quel besoin de prières étaient les âmes du purgatoire, et des légendes comme celle de saint Jean Bouche d'or, où le pape entend les gémissements d'une âme du purgatoire, qui attend la seizième messe de son fils pour être délivrée de sa peine [74] ; les mystères mettaient en scène Lazare ressuscité qui livre ses impressions [75] ; le pape accordait des lettres d'indulgence aux chapelles des âmes du purgatoire, aux autels de saint Michel ou à la visite des cimetières [76].

Dans le cas pourtant où leurs héritiers seraient négligents, les testateurs spécifiaient les prières qui devaient être faites pour eux. Ainsi sont fondés des anniversaires [77] de toutes sortes. Les princes et les grands, par vanité à la fois et par sentiment religieux sincère, fondaient même des chanteries ou collégiales, occupées uniquement à intercéder pour eux ou pour leur famille ; elles se multiplient à la fin du Moyen Age [78]. Il en résulta

[74] Dans ALESSANDRO D'ANCONA, *Poemetti popolari italiani*, dans *Bibl. di scrittori ital.*, Bologne, 1889, p. 28 s. Le pape fait ordonner le jeune homme dès seize ans, pour qu'il puisse célébrer plus tôt la messe : on voit ici la confiance en l'efficacité des rites plus que le souci d'un clergé pastoral ; ce sera une bonne partie du débat entre Jean Huss et certains de ses adversaires.

Dans la grotte de l'invention de la sainte Croix en la basilique du Saint-Sépulcre, il y avait un trou par lequel on entendait les plaintes des âmes du purgatoire : Manuel DE CASTRO, dans *Hispania sacra*, t. X, 1957, p. 443 s.

[75] Par exemple : A. JEANROY et H. TEULIÉ, *Mystères provençaux du XV^e^ siècle*, Toulouse, 1893, p. XV.

[76] H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 91, 136.

[77] Par exemple S. LUCE, *Jeanne d'Arc à Domremy*, Paris, 1886 : *Preuves*, n° 44, p. 87 ; Marcel DURLIAT, *L'art dans le royaume de Majorque*, Toulouse, 1962, p. 158, n. 46, mentionnant des registres d'anniversaires. Mais, à côté de ces anniversaires voulus par le défunt, il y avait ceux qu'une *universitas* organisait pour les siens ; ce fut un des rôles essentiels des confréries : *supra*, p. 671. De même à l'Université de Paris la nation normande, en 1435, fonde un service annuel *pro animis magistrorum nationis :* A. COMBES, *R. Ciboule*, p. 126. *Ibid.*, p. 163, on verra comment en fait on « honorait » les testaments, dans leurs clauses relatives aux prières pour les morts.

[78] Exemples surtout pour l'Angleterre : A. HAMILTON THOMPSON, *The English Clergy a. the Organization in the later M. A.*, Oxford, 1947, p. 132, 140, 155. Cf. D. KNOWLES,

le développement d'un bas-clergé sans *cura animarum*, vivant dans l'oisiveté, et qui a contribué alors, plus sans doute que le clergé paroissial, à la mauvaise réputation des ecclésiastiques.

Les obituaires, connus depuis le début du Moyen Age, étaient justement destinés à conserver la trace de ces fondations pour que le clergé ne les omît pas. Les dévaluations de cette période posèrent aux chanteries et monastères, qui avaient accepté ces charges, de difficiles cas de conscience; les revenus prévus par le testament, même s'ils n'avaient pas disparu en ce temps de « grande pitié » des églises, étaient devenus insuffisants pour assurer l'existence de la communauté : en 1431 il fallut réunir à la Sorbonne *socii* et *bursarii* pour en débattre [79]. Ainsi s'explique qu'à cette époque l'usage se prenne de faire célébrer immédiatement toutes les messes possibles pour les défunts, au lieu d'en échelonner l'acquittement sur de longues années : les testaments du temps contiennent à cet égard des chiffres vertigineux [80].

Si la messe apparaissait comme la meilleure façon de prier pour les morts, il est question aussi de chanter pour eux les vêpres des défunts [81], de la fondation d'un *De profundis* au prône [82], ou même simplement d'allumer des cierges à leur intention [83].

Cette époque est celle enfin du premier « monument aux morts », qui a d'ailleurs le caractère d'une prière, puisqu'il s'agit d'une « Vierge au manteau », dont les plis abritent les morts dauphinois de la bataille de Verneuil de 1424; la même fondation prévoyait la célébration d'une messe quotidienne par les dominicains de Grenoble [84].

dans *Medieval England*, nlle éd. par A. Lane Poole, t. II, Oxford, 1958, p. 427, soulignant les inconvénients de cette pratique qui abaissa le niveau du clergé. Pour la France, L. Welter, *Les communautés de prêtres dans le diocèse de Clermont du XIII^e^ au XVIII^e^ siècle*, dans *Rev. hist. Égl. Fr.*, t. XXXV, 1949, p. 6 s. On y assiste à la multiplication des obits, pour lesquels il arrive que le seigneur fondateur choisisse des « non-lettrés et ignorant le latin ».

Le *Registre* de Jean de Gand montre ce souci chez le prince; cf. *John of Gaunt's Register*, éd. Eleanor C. Lodge et R. Somerville, dans *Camden Third Series*, 56, Londres, 1937 : *Presentaciones*, n° 1 : « la chanterie de nostre franche chappelle... et y chante dyvyns pur nous et pur les almes de noz ancestres ». Mais le cas le plus éclatant fut celui des fondations du duc de Bourgogne pour l'âme d'Orléans assassiné : B. Zeller, *Louis de France et Jean sans Peur...*, dans *Extraits*, Paris, 1886, p. 113 où l'on voit se multiplier les fondations.

[79] A. Molinier, *Les obituaires français au Moyen Age*, Paris, 1890, Pièce viii, p. 297.

[80] Testament de Pierre de Saint-Martial dans Baluze, *Vitae paparum avenion.*, éd. G. Mollat, t. IV, Paris, 1922, p. 371; un testament de Pérouse prévoit mille messes, dont les fidéicommissaires contrôleront l'exécution; pour Philippe le Bon, É. de Moreau, *op. cit.*, p. 120.

Sur ces dévaluations, *supra*, p. 298; P. Ourliac, *La théorie canonique des rentes au XV^e^ siècle*, dans *Études hist. à la mémoire de N. Didier*, Paris, 1960, p. 234.

[81] P. Champion, *Hist poétiq.*, t. I, p. 95.

[82] L. Brochard, *Hist. de... Saint-Laurent*, p. 233. On voit pour ces diverses fondations qu'il est question tantôt de biens immobiliers, tantôt de rentes. Une autre fondation distingue « haute messe » et « service complet ». On verra le mécanisme de ces fondations de *De profundis* à Caudebec dans A. Maurice, *Thomas Basin*, p. 127.

[83] Dans Sacchetti, cité par É. Gebhart, *Conteurs florentins du Moyen Age*, Paris, s. d., p. 287.

[84] P. Deschamps, *Un monument aux morts du XV^e^ siècle, La vierge au manteau de... Laval*, dans *Bull. monum.*, 1960. p. 124 s.

§ 3. — Mystères joyeux et glorieux.

LA PRIÈRE TRADITIONNELLE À MARIE

La fin du Moyen Age conserve la plupart des formes de dévotion que le passé avait connues, et qui se distribuent comme autant d'alluvions, rappelant les divers mouvements de la piété populaire aux siècles antérieurs.

Les fidèles gardaient souvent sous les yeux des images de style byzantin, l'*Hodegetria*, la *Psychosostria*, la *Pelagonitissa*, l'*Eleousa*, qui s'étaient répandues à partir de l'Italie et de la Bohême, jusqu'en Allemagne du Nord-Ouest et aux Pays-Bas [1].

La « courtoisie » du Moyen Age continuait à s'exprimer non seulement dans une littérature qui deviendra de plus en plus fleurie, mais en inspirant la fondation d'Ordres de chevalerie de caractère marial, comme celui de la ceinture de Notre-Dame d'Espérance fondé par un vœu de Charles VI [2], ou en substituant le vocable de Notre-Dame à celui sous lequel avaient été élevés certains autels [3], soit encore en suscitant des confréries mariales de plus en plus nombreuses [4].

Les *Miracles de Notre-Dame* continuent à être recopiés; on en a une édition de Jean Miélot vers 1450 [5], où l'on voit Marie « combattre pour les pécheurs », dire à Dieu « Je veux », ressusciter un enfant. Si ce sentiment religieux est peu conforme à la théologie, on a, à la même époque, d'admirables prières à la Vierge, écrites par des laïcs comme Chaucer, quand il reprend la prière de Dante [6].

LE TEMPS DES ANNONCIATIONS

Or, vers le début du XV^e^ siècle semble-t-il, un événement considérable se produisit avec la redécouverte de l'Annonciation. On serait presque tenté de penser que c'est la fin du Grand Schisme qui a rendu au monde chrétien le sens

[1] Ces images byzantines se combinent parfois avec la madone de l'*Ara caeli* : Hans Aurenhammer, *Marienikone u. Marienandachtsbild z. Entstehung des halbfigurigen Marienbildes nördlich der Alpen*, dans *Jahrbuch der österr. byzant. Gesellsch.*, t. IV, 1955, p. 135-139. Cf. S. G. Mercati, *Sulla madonna Skopiotissa*, *Mélanges S. Salaville*, dans *Rev. d. étud. byzant.*, t. XVI, 1958, p. 244-249.

[2] *Peintures murales de Toulouse et du Comminges*, 1958, p. 86; Cf. E. Rorschach, *Hist. graphique de l'ancienne province de Languedoc*, dans *Hist. de Langued.*, Toulouse, 1905, p. 40-41. Autres exemples dans C. A. Maurin, *Les saluts d'amour*, I, t. II, Montpellier, 1935, p. 146.

[3] J. de Lahondès, *L'église Saint-Étienne cathédrale de Toulouse*, Toulouse, 1890, p. 180.

[4] C. A. Maurin, *op. cit.*, p. 115.

[5] Trad. M. Lot-Borodine, n^os^ II, VII, X. Le n° XIV est intéressant spécialement pour l'histoire du chapelet : un jeune religieux tresse un chapeau à Marie, puis le remplace par 25 *Ave*.

[6] Jugement très sévère de J. Calvet, *Littérature française*, dans *Bibl. cath. d. sc. relig.*, Paris, 1929, p. 31, sur les *Miracles de Notre-Dame*, « expression d'une société profondément croyante, car il faut avoir une foi bien naïve et bien forte pour s'édifier à des spectacles si peu édifiants », dont le « sentiment religieux si vif est sans aucun lien avec la moralité ». — Prières de Chaucer à la Vierge : *Canterbury T.*, G 29; cf. B 840, 1644, 1842.

de l'espérance [7]. Toujours est-il que ce mystère, jamais oublié, mais plus ou moins offusqué par la place faite à la Compassion, envahit de plus en plus la prière, l'art, le sentiment religieux.

Les Annonciations peintes alors sont innombrables et il faut en rapprocher les monnaies de Charles VI qui représentent la même scène et ont pour légende *Ave* [8]. Du coup les termes de la « salutation angélique » deviennent de plus en plus familiers [9] et l'habitude se généralise de l'*Angelus*, non plus seulement le soir, mais à midi (Prague 1386, Mayence, 1423, etc...), puis le matin [10]. Approuvé par Boniface IX à Utrecht, puis en Bavière, cet *Angelus* du matin est introduit tour à tour en Angleterre, en Allemagne, en Italie, où saint Antonin le dit général [11], en France, où Villon s'unit à la prière de tous :

> J'ois la cloche de Sorbonne
> Qui tousjours a neuf heures sonne
> Le salut que l'ange predit;
> Si suspendis et mis cy bonne
> Pour prier comme le cuer dit [12].

La prière devint tellement populaire qu'elle fut reprise en de nombreuses poésies italiennes : Bianco da Siena salue d'un *Ave Maria* la « *gentil madonna* »; Simone dei Prudenziani écrit une *canzone* populaire sur le même thème; des *Ave* anonymes et des *Ave* farcis préparent peu à peu le texte définitif de la prière, qui ne se fixera qu'à la fin du siècle, mais qui est connue en pièces détachées, dès sa première moitié, par exemple chez saint Bernardin de Sienne [13].

Ce développement de l'*Ave* entraîna celui d'autres prières mariales de même ton comme le *Salve*, qui se chante le soir dans certaines églises [14].

[7] A. Latreille et divers, *Hist. du catholicisme en France*, t. II, p. 160.

[8] Reproduction dans B. Zeller, *L'hist. de France racontée par les contemporains. Louis de Fr. et Jean sans Peur*, Paris, 1886, p. 33. Sur le pennon de Jeanne d'Arc, *Ave Maria* sur fond blanc, et la signification de cette couleur, M. Sepet, *Le drapeau de la France*, dans *Rev. d. questions hist.*, t. XVII, 1875, p. 544. Autre exemple curieux : il y a à Paris des hôtelleries qui hébergent pour un *Ave* (C. A. Maurin, *op. cit.*, p. 288).

L. Lefrançois-Pillion et J. Lafond, *op. cit.*, p. 205-213, signalent de nombreux exemples de vitraux sur l'Annonciation et la Visitation, comme d'ailleurs sur le Couronnement de Marie et sur les anges, à partir de 1380. — Sur les vierges ouvrantes, C. A. Maurin, *op. cit.*, p. 23.

J'ai étudié l'iconographie de la scène dans *Provence hist.*, t. VIII, 1958, p. 91-97; il y aurait à élargir cette enquête : dans une Annonciation de la fin du XIV^e^ siècle, le rayon divin frappe le front de Marie : Louis Léger, *Prague*, dans *Les villes d'art célèbres*, Paris, 1907, p. 113. Il y aurait aussi à se demander dans quelle mesure il y a eu évolution du type traditionnel de la Vierge à l'enfant : couronnée ou non, tenant ou non un livre, etc.; cf. *Bull. Monum.*, t. CXIX, 1961, p. 64-65. On trouvera dans l'ouvrage d'E. Lotthé, t. I, p. 17 s. de nombreuses reproductions permettant un début de recherche.

[9] H. Thurston, *Ave Maria*, dans *Dict. de spirit.*, t. I, c. 1164.

[10] H. Delehaye, *op. cit.*, p. 136.

[11] C. A. Maurin, *op. cit.*, p. 10. A Pamiers, l'*Angelus* fut introduit en 1382 avec une indulgence : C. Douais, *Conférence de paléographie*, *op. cit.*, p. 36.

[12] Cité par P. Champion, *Hist. poét.*, t. II, p. 79.

[13] L. M. Pazzaglia, *L'Ave Maria nella poesia italiana*, dans *Marianum*, t. XV, 1953, p. 140-175.

[14] H. Delehaye, *op. cit.*, p. 136.

Lorsqu'il se fonda des « stations » en l'honneur de Marie, pour être célébrées pendant les processions du Saint-Sacrement, le *Salve* en élimina les autres antiennes. La ferveur en vint même à organiser des stations réservées exclusivement à Marie et dont des confréries assuraient le service, par exemple à Londres en 1444 [15].

L'ENFANCE DU CHRIST

L'intérêt porté à l'Annonciation s'étendit aux autres récits évangéliques sur l'enfance du Christ et le rôle de Marie. Urbain VI institue la fête de la Visitation, qui est étendue à l'Église universelle par le concile de Bâle [16].

Une iconographie nouvelle se dessine : de la Nativité, lorsque Marie s'agenouille devant son fils; de l'Épiphanie, quand un roi mage baise le pied de Jésus [17], détails souvent empruntés aux mystères. Des sentiments nouveaux se font jour, et d'abord la tendresse devant l'Enfant, tendresse qui se porte vers l'humanité de Jésus et dont le réalisme va à ce qui émeut, par exemple pour représenter la mère allaitant l'Enfant ou lui apprenant plus tard à marcher [18].

La fête de Noël y a trouvé comme un regain. Nous savons déjà quelle place elle tient dans le théâtre liturgique joué dans l'église et dans les mystères [19]. C'est peut-être l'époque des premiers « noëls » [20]. En famille on vénère une statuette de l'Enfant; on la dépose dans les premières crèches ou « berceaux de Jésus », en usage notamment en Flandre et en Italie; on a coutume de bercer l'Enfant [21], comme fit un jour sainte Françoise Romaine [22]; on a une dévotion croissante pour le nom de Jésus, même

[15] E. Dumoutet, *Le Christ selon la chair*, p. 185-194. On notera le double mouvement centrifuge et centripète qui tantôt pousse la dévotion à Marie à rejoindre la dévotion à Jésus et fusionne plus ou moins dévotion mariale et dévotion au Saint-Sacrement, et tantôt honore la Vierge pour elle-même, en faisant comme le centre d'une certaine religion. La prédication allemande en tout cas distingue très bien latrie, dulie et hyperdulie : H. Siebert, *op. cit.*, p. 20, 23; Cf. p. 14-18; *ibid.*, p. 29. sur un livre de prière à Marie.

[16] *Concilium Basil.*, XLIII^e^ Sess., 1441; Cf. Rinaldi, *ad a.* 1389, pour la décision d'Urbain VI. — Sur la messe de la Visitation cf. notamment P. Zerbi, *Riv. di st. d. Chiesa in Italia*, 1958, p. 383; D. Capelle, dans *Maria*, t. I, p. 230.

[17] É. Mâle, p. 17, 47, 51, 69.

[18] *Ibid.*, p. 145 s.

[19] *Supra*, p. 607, 609.

[20] En fait on n'en connaît pas encore en France avant la fin du XV^e^ siècle, mais rien ne dit que ceux-ci sont des créations originales : H. Davenson, *Le livre des chansons*, dans *Cahiers du Rhône*, Neuchâtel, 1946, p. 52. Cf. N. Dufourcq, dans H. du Manoir, *Maria*, t. II, p. 388 sur un recueil breton de la deuxième moitié du XV^e^ siècle. Pour l'Allemagne, J. Janssen, *op. cit.*, p. 223.

[21] C. van Hulst, *Crèche*, dans *Dict. de spirit.*, t. II, c. 2523-2526.

[22] Noële Maurice-Denis et Robert Boulet, *Romée*, Paris, 1950, p. 618.
Exemple non moins significatif de Dorothée de Montau, qui éprouve en elle la présence de Jésus comme d'un enfant dans le sein maternel, et l'appelle Petit enfant : *Septililium*, dans *Anal. Boll.*, t. III, 1884. *Tract.* III, c. 12 et 27, p. 432, 447. Sainte Barbe reçoit de même en prison la visite de l'Enfant Jésus : B. de Gaiffier, *Anal. Boll.*, t. LXXVII, 1959, p. 7 et 29. Chez ces deux mystiques la dévotion à l'Enfant n'exclut pas celle à la Passion : l'Enfant reçu par Barbe devient sous ses yeux *sanguinolentus;* Dorothée, après avoir porté en elle Jésus, le voit revenir en sang (*ibid.*, p. 433). Dans les deux cas, il y a donc une dialectique qui fait aller des mystères joyeux aux mystères douloureux.

en dehors de l'influence de Bernardin de Sienne [23]. Parfois cette dévotion à l'Enfant rejoindra la dévotion au Saint-Sacrement, et des statuettes de l'Enfant Jésus seront placées sur le tabernacle. Des réformateurs comme saint Laurent Justinien travaillèrent à éduquer ces sentiments, en invitant le chrétien à préparer au Christ une hôtellerie de Bethléem en leur cœur [24].

CHARMES DE MARIE

Cette tendresse va volontiers de l'enfant à la mère, qu'on ne se lasse pas d'évoquer dans le charme de sa jeune maternité, comme pour conjurer l'horreur de sa compassion. En style allégorique, les poètes décrivent ses doigts ou sa coiffure [25]. Les musiciens lui consacrent des pièces au sentiment souvent profond, comme le *Vergine bella* et l'*Alma* de Dufay [26]. Les artistes s'émeuvent du mystère de la jeune femme et ne se lassent pas de la représenter entourée de roses, dans un jardin fleuri, peuplé d'oiseaux et d'anges musiciens. C'est l'époque d'un *ars topiaria*, qui borne son horizon aux clôtures verdoyantes de ce jardin fermé et d'un intimisme qui s'enchante de cette solitude avec Marie [27].

AUX ORIGINES DU ROSAIRE [28]

Les mots sont ici singulièrement expressifs : on tresse à Marie des couronnes de fleurs, des « chapeaux » de roses; ils ne sont que le symbole des prières qui s'égrènent dans la joie de ses joies [29]. On se met en effet à compter les joies de Marie : joie de l'Annonciation, de la Visitation, etc..., à les saluer par des *Ave* parfois farcis, en évoquant le symbolisme de la rose mystique [30].

Des confréries mariales se fondèrent pour faire vivre leurs membres de cette dévotion : en 1400 à Tournai une confrérie aux « cappiaux de roses »

[23] *Supra*, p. 647. Cf. CABASSUT, *La dévotion au Nom de Jésus dans l'Église d'Occident*, dans *Vie spirit.*, t. LXXXVI, 1952, p. 46.

[24] Ce fut un thème assez répandu puisqu'on le retrouve jusque chez Jan de Zeliv : Dochovana KAZANI, *Jana Zelivskeho z roku 1419*, Prague, 1953, p. 27 : c'est le beau passage : *Mane nobiscum in Bohemia.*

[25] Par exemple Henri Laufenberg, cité par C. A. MAURIN, *Les chants marials*, dans *Marienlieder*, Montpellier, 1927, p. 19.

[26] Jacques CHAILLEY, *La musique médiév.*, Paris, 1951, p. 53; N. DUFOURCQ, *Petite hist. de la musique*, Paris, 1942, p. 32.

[27] Sur le genre de la *conversazione sacra*, qu'aurait inventée Fra Angelico, ce qui nous paraît excessif, REGAMEY, dans *Cahiers de l'art sacré*, octobre 1946, p. 7. On trouvera d'excellents exemples de ce genre intime et fleuri, outre Fra Angelico, dans la peinture allemande : Pierre DESCARGUES, *La peinture allemande du XIV^e au XVI^e s.*, Paris, 1958, p. 17, 48; p. 43, 44 pour Stephane Lochner, le Maître de Oberrhein et le Maître de Cologne; *Trésors du Moyen Age allemand*, n° 135, 141.

[28] M. GORCE, *Le rosaire et ses antécédents historiques*, Paris, 1931; L. GOUGAUD, *Chapelet*, dans *Dict. de spirit.*, t. II, c. 478-479; M. MAHÉ, *Aux sources de notre rosaire, la dévotion aux joies et aux douleurs de N.-D.*, dans *Cahiers marials*, 1957; D. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin*, Paris, 1932, p. 325-360.

[29] On notera la différence entre la piété populaire et celle, par exemple, des dominicains : le peuple parle de « chapel » de fleurs, de rosier, de couronne, mots auxquels Alain de la Roche, qui organisera définitivement le rosaire, reproche de rappeler des atours mondains; il leur préfère l'expression « psautier Notre-Dame », qui aligne la prière des laïcs sur celle des clercs. Chez ceux-ci la dévotion à Marie, naturellement plus théologale, ecclésiale et austère, fut parfois rattachée à l'ascèse : le samedi, consacré à la Vierge, comporte l'abstinence (L. GOUGAUD, *op. cit.*, A. VILLIEN, *Hist. des commandements de l'Église*, p. 287).

[30] Sur ce symbolisme, C. JORET, *La rose dans l'antiquité et au Moyen Age*, Paris, 1892.

couronne les statues de Notre-Dame; ses membres portent en effet aux banquets et aux funérailles des chapeaux de fleurs; des testaments précisent :

« Item volons et ordonnons que tous les freres bourgeois voisent ensemble à l'eglise ou dit obit les cappiaux sur leur chef »; « et chacun ara sur la teste ou entour le col un gracieux chapelet de pervenche ou d'autre verdure » [31].

Ce symbolisme floral alla en s'épanouissant, s'enchantant à appliquer à la Vierge les images les plus poétiques que la liturgie et les mystiques avaient déjà dégagées de l'Ancien Testament, et qui s'accordaient à merveille avec cet arcadisme marial. Ainsi naquirent les litanies de la Sainte Vierge, dont le texte définitif ne se fixera d'ailleurs que plus tard [32].

Mais le même siècle, qui est constamment soutenu par ce lyrisme radieux, est aussi celui d'une comptabilité exacte, fût-ce en matière spirituelle, le siècle de la *devotio moderna*, soucieuse de proposer des exercices aux fidèles au lieu de les laisser à leur inspiration. Ainsi se met-on à compter les joies de Marie, les *gaude*, et à ne plus se contenter des cinq, puis des sept joies, qu'avaient connues les siècles précédents [33]. Par ailleurs les théologiens et auteurs spirituels infléchirent la dévotion dans un sens, sinon moins affectif et poétique, du moins plus intérieur et moral; ils associèrent à la récitation des *Ave* le *Pater*, et invitèrent à méditer sur les « mystères » de la vie de Jésus et de Marie. Celle-ci n'est plus seule à recevoir les hommages des siens; elle apparaît surtout comme un instrument dans le plan de Dieu. Ainsi l'Église reprend la direction de la prière populaire et lui évite de dégénérer en superstition et en facilité. Les « Heures de René d'Anjou » commencent ainsi l'exercice :

[31] M. GORCE, *op. cit.*, p. 88-90. *Ibid.* sur *le Jardin amoureux de l'âme dévote*, dont le titre est caractéristique de cette spiritualité fleurie et parfois mignarde. — Sainte Catherine de Bologne, clarisse, est l'auteur d'un *Rosarium.*

[32] C. A. MAURIN, *Les saluts d'amour*, I, t. II, p. 250; A. BARON, *Le culte de la sainte Vierge à Lorette*, dans *Maria*, t. IV, p. 85 s., qui étudie, en même temps que les litanies dites de Lorette, ce pèlerinage, mentionné pour la première fois au début du XIV^e siècle, mais qui se développe au XV^e : fondation d'un hospice, etc... Les litanies semblent, au point de vue littéraire, résulter de la combinaison d'*Ave* farcis, de *Gaude*, de *laudes marianae*, etc... coulés dans le moule traditionnel des litanies des saints.

[33] On fut notamment amené à compter, pour chiffrer le nombre d'*Ave* et de *Pater* qu'avaient à dire ceux qui, ne sachant pas lire, ne pouvaient avoir un livre d'heures et désiraient pourtant « dire les heures » : JÉRÔME DE SIENNE, *Il soccorso dei poveri*, dans G. DE LUCA, *Prosatori minori*, XXVI, p. 314, prévoit, pour remplacer les vêpres, sept *Ave maria* et un *Salve Regina.* De son côté Vincent Ferrier fixe : 12 *Ave* pour les douze grâces de Dieu à Marie en les diverses parties de son corps : tête, oreilles, bouche qui baisa Jésus, « pits virginals » qui l'allaitèrent, etc... : *Sermons catalans*, dans P. FAGES, *Œuvres de s. V. F.*, t. I, Paris, 1909, p. 53. Une enquête n'a pas encore été faite du point de vue iconographique, pour relever les renseignements que fournissent les peintures de l'époque sur les instruments utilisés pour ces comptes : le nombre de grains et de « dizaines » varie de l'un à l'autre : à la *Galleria Perugina*, n° 996, saint Antoine tient un « chapelet » de quinze ou vingt grains. — Ces instruments nous sont connus en même temps par les textes : la prieure de Chaucer a un chapelet de corail : *Prolog.*, v. 158. Sur les « patenôtriers » qui fabriquaient ces chapelets, *Hist. génér. de Paris, Les métiers et corporations, XIII^e siècle*, dans *Le livre des métiers d'É. Boileau*, Paris, 1879, p. XXXIX (d'après des ms. encore en usage au XV^e siècle). Datini faisait commerce, entre autres choses, de chapelets : I. ORIGO, *op. cit.*, p. 261. La mère de son ami, Lapo d. Mazzei, disait chaque soir cent *Ave : ibid.*, p. 208, cependant que Dorothée de Montau récitait des *Pater* en nombre fixe : *Anal. Boll.*, t. III, 1884, p. 414.

Très doulce dame, pour icelle grant joie que vous eustez quant le saint ange Gabriel vous apporta la nouvelle que le Sauveur de tout le monde vendroit en vous, doulce Dame, priez luy que il vueille venir en mon cuer espirituellement [34].

La joie fait place au mystère et Marie au Sauveur, considéré en son incarnation, dont on sent qu'elle conditionne la rédemption elle-même [35].

Parfois les souffrances de Marie étaient comptées parmi les mystères joyeux; c'était transcender la tension que nous avons constatée entre deux tendances spirituelles, entre le tragique chrétien et l'annonce de la bonne nouvelle. Comme s'il s'agissait de deux moments dialectiques se conciliant en synthèse, la prière chrétienne a surmonté l'angoisse de la deuxième moitié du XIV^e^ siècle, d'une part en remontant le cours de l'histoire sainte pour redécouvrir le plan de la Providence, d'autre part en anticipant sur son déroulement, pour entrevoir, après toutes ces joies encore humaines, la joie éternelle.

LA SAINTE FAMILLE

L'intérêt porté à la jeune fille de l'Annonciation s'étendit bientôt à tous les siens. Et d'abord à saint Joseph qui jusqu'alors était resté tellement dans l'ombre, a remarqué Mâle, qu'à la Nativité il n'est rien de plus qu'un planton et ne commence à rendre service qu'au XV^e^ siècle [36]. Les plus grands prédicateurs du temps lui consacrent parfois un sermon entier, comme saint Bernardin [37], qui montre comment les grâces sont, pour chaque homme, proportionnées à sa mission, celle de Joseph étant particulièrement grande. De même d'Ailly, saint Vincent Ferrier [38], Gerson, qui écrit à Berry pour lui demander d'instituer à Notre-Dame de Paris une fête « en la digne commémoracion du saint mariage du juste Joseph et Notre Dame » [39].

C'est aussi à cette époque que se généralise la dévotion à sainte Anne. On la sait sainte épouse de Joachim, mais celui-ci n'a pas encore droit au titre de saint [40]. En Angleterre on appelait affectueusement Marie « chère

[34] M. MAHÉ, *op. cit.*, p. 372.

[35] Sur cette évolution, *ibid.*, p. 373. Des retables ont été construits sur ce thème du *Gaude*, mais centrés sur le Christ, par exemple *Musée de Copenhague*, Salle 30, p. A.

[36] M. MAHÉ, *op. cit.*, p. 51.

[37] Trad. dans *Les grands auteurs spirituels*, Montréal, 1945.

[38] Joseph DUSSERRE, *Les origines de la dévotion à saint Joseph*, dans *Cahiers de joséphologie de Montréal*, I, 1953; *Le patronage de saint Joseph*, dans *Actes du congrès... Montréal*, août 1955, Section Histoire, Paris, 1956. Cf. J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 155-157.

[39] Cité par M. LIEBERMAN, *Chronologie gersonienne*, dans *Romania*, t. LXXXI, 1960, p. 56; cf. *ibid.*, t. LXXVI, 1956, p. 323. Le même Gerson signale la dévotion de Clément VII à saint Joseph : cité par A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, p. 319. Saint Joseph fut de fait spécialement honoré dans le diocèse de Clément VII, Genève : Pierre SEROUET, *De la vie dévote à la vie mystique, sainte Thérèse d'Avila, saint François de S.*, dans *Études carmélitaines*, 1958, p. 353, n. 3.

[40] L. MOURIN, *Six sermons français inédits de Jean Gerson*, Paris, 1946, p. 395 s. De son côté saint Vincent Ferrier se demande pourquoi on fête Anne et non Joachim : *Œuvres*, t. II, p. 604; ce sermon est d'ailleurs parfois plein de poésie, et plus encore de détails concrets sur la vie de l'époque. On a de Vincent un autre sermon sur sainte Anne, celui-là en catalan : *ibid.*, p. 49.

fille d'Anne » [41]. Les peintres se mettent à représenter les deux femmes ensemble aux différents moments de leur commune histoire [42]; un maître-verrier décore la cathédrale d'Auxerre au XV^e^ siècle de vitraux représentant sainte Anne apprenant à lire à Marie, et toute la sainte Famille dont il connaît admirablement bien les ramifications, les quatre enfants de Marie Salomé, Marie Cléophas avec Jacques et Jean [43]. Un épisode de cette enfance de Marie a retenu l'attention, jusqu'à mériter d'être célébré par une fête liturgique, c'est celui de la Présentation de Marie au temple, grâce à l'intervention d'un laïc, Philippe de Mézières, qui rapporta cette dévotion d'Orient et se dévoua à la propager, en faisant jouer à Avignon un « mystère » qui l'évoquait [44].

L'IMMACULÉE CONCEPTION

Voulant en savoir toujours davantage sur Marie, les fidèles, comme d'ailleurs les religieux et les théologiens de la fin du Moyen Age, ont remonté plus haut encore le cours du temps pour la saisir à sa source. La doctrine de l'Immaculée Conception fit alors des progrès décisifs.

Ce fut surtout en Catalogne et grâce aux franciscains qui ne cessèrent de la prêcher [45] et entraînèrent la famille royale, Martin le premier, puis Marie d'Aragon; le 7 décembre 1446, la reine fit publier à son de trompe, dans les rues de Perpignan, un édit obligeant les notables à faire célébrer partout cette fête [46]. A cette date les théologiens aragonais envoyés au concile de Bâle, avec des instructions formelles sur ce point, avaient déjà obtenu la définition de la doctrine [47].

[41] *Canterbury T.*, B 640; cf. G 70. D'autres pays encore se mettent à cette dévotion nouvelle, qui a donc un caractère européen; à Poitiers : J. SALVINI, *op. cit.*, p. 32; à Majorque : Marcel DURLIAT, *La construction de la cathédrale de Palma de Majorque au XIV^e^ siècle*, dans *Mouseion, Studien aus Kunst u. Gesch. für Otto H. Foerster*, Cologne, p. 123, n. 47; à Montpellier, où elle est dite martyre : *Cartulaire de l'université de Montpellier*, t. I, Montpellier, 1890, p. 694. Tout donnant à penser que cette dévotion à sainte Anne est alors nouvelle, il faut renoncer sans doute à dater les *Nativités liégeoises* du XIII^e^ siècle, comme le voulait Gustave COHEN, *Études d'Hist. du théâtre en France au Moyen Age et à la Renaissance*, Paris, 1956, p. 27, et les ramener aux XIV^e^-XV^e^ siècles; on sait que la chose n'est pas sans importance pour l'histoire du théâtre dans les Pays-Bas.

[42] Par exemple : *Bilderatlas*, LXXIX, 4; XCVI, 5.

[43] *Congrès archéolog.*, *Auxerre*, 1958, p. 70.

[44] P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 260; Karl YOUNG, *The Drama of the Medieval Church*, t. II, Oxford, 1933, p. 225.

[45] P. BASILIO DE RUBI, *La escuela franciscana de Barcelona y su intervención en los decretos inmaculistas de la corona de Aragon, XIII^e^-XIV^e^sec.*, dans *Estudios franciscanos*, t. LVII, 1956, p. 363-405. Parmi ces théologiens il faut noter Eiximenis.

[46] Les franciscains étaient habituellement prédicateurs et confesseurs de la cour aragonaise. Nous savons déjà l'influence du Frère Mathieu d'Agrigente : *supra*, p. 649. Sur l'adhésion de la Cour à la doctrine de l'Immaculée Conception, *ibid.*, p. 387 ss. Un décret de Jean I déclara la prédestination *ab aeterno* de Marie, recommanda à ses sujets les pratiques de piété du roi et interdit la prédication en sens contraire. Cf. les *Constitutions y altres drets de Cathalunya, Compilats en virtut del capitol de Cort LXXXII*, Barcelone, 1702, p. 9 : le titre II, *De la conceptio immaculada de la sacratissima Verge Maria*, cite un acte du lieutenant général Joan de 1456.

[47] Aquilinus EMMEN, *Joannes de Romiroy sollicitator causae Immaculatae Conceptionis in concilio Basiliensi*, dans *Antonianum*, t. XXXII, 1957, p. 335-368; Hiac. AMERI, *Doctrina theologorum de Immaculatae Beatae Mariae Conceptione tempore concilii Basiliensis*, dans *Biblioth. Immac. Concept. ed. Acad. Mar. internat.*, Rome, 1954; René LAURENTIN,

L'art avait depuis longtemps devancé la définition. Sans parler des églises consacrées à l'Immaculée dès 1385 [48], toute une iconographie s'est créée, qui présente un type nouveau de Vierge : c'est « la jeune fille aux longs cheveux », dont on évoque par des symboles, ceux mêmes que l'on retrouve dans les litanies, le passé au sein de Dieu [49]. Elle est pour ainsi dire à la source même de l'histoire si bien que par l'Immaculée Conception, s'explique par exemple l'arbre de Jessé. Prédestinée, elle fut promise aux premiers parents, prédite par les prophètes, annoncée par les sibylles, révélée à saint Jean dans l'Apocalypse; elle est présente à toute l'humanité.

L'ASSOMPTION La familiarité de Marie avec les anges se manifesta jusqu'à sa dernière heure puisqu'au jour de sa mort des anges lui ferment les yeux [50], pour ensuite l'emporter au ciel. Ici encore une spiritualisation du thème s'est produite : les anges furent employés par la suite à remplir le même office auprès de Marie-Madeleine, élevée au ciel pour les heures liturgiques, et Marie monta désormais seule vers Dieu [51].

LA PERPÉTUELLE INTERCESSION [52] Mais cette vierge établie au ciel auprès de son fils, ne reste pas inactive. On la voit, dans les *artes moriendi*, assistant les mourants ; ou bien abritant sous son manteau l'humanité tout entière. Ce thème de la Vierge au manteau est très révélateur d'une évolution du sentiment religieux ; il servit d'abord à exprimer

dans *Acta congressus mariol. mariani*, t. II, Rome, 1956, p. 1-98. Sur la définition de Bâle, *supra*, p. 275.

Par contre, aux Pays-Bas, la doctrine de l'Immaculée Conception est presque totalement méconnue jusqu'en 1477, et notamment par tout le mouvement de la Vie commune, comme par les prédicateurs populaires, y compris le Frère Brugman : A. EMMEN, *De immaculataleer in de theolog. literatuur*, dans *Sint Franciscus*, t. LX, 1958, p. 165-190.

[48] Cette date est donnée — sur quelles bases? — par A. C. MAURIN, *op. cit.*, p. 29 s., qui cite l'église d'Aniane.

[49] É. MÂLE, p. 211-217; P. P. MAARSCHALKERWEERD, *Saggio iconografico della Immacolata*, dans *Antonianum*, t. XXIX, 1954, p. 543-562.

[50] Manifestations diverses de la foi en l'Assomption et de la dévotion envers ce mystère : C. J. JELLOUSCHEK, *Eine Wiener Maria-Himmelfahrts-Predigt aus d.J. 1401, Theolog. Fragen d. Gegenw. Festgabe Innitzer v. der kathol. Fakultät d. Univ. Wien*, Vienne, 1952, p. 1-24 : c'est un sermon de Jean de Retz, ermite de saint Augustin et doyen de la faculté de théologie de Vienne. — Pour l'Aragon, H. MÉRIMÉE, *L'art dramatique à Valencia depuis les origines jusqu'au commencement du XVII^e siècle*, Toulouse, 1913, p. 8-9, 45-51 : dès 1416 mention de fête, puis d'un jeu, plus lyrique d'ailleurs que dramatique; autos analogues dans les autres pays ibériques; — Anna J. MILL, *The York Plays of the Dying, Assumption a. Coronation of Our Lady*, dans *Publicat. of the Modern Language Assoc. of Amer.*, t. LXV, 1950, p. 866-876; — témoignages analogues de la peinture : Pierre DESCARGUES, *op. cit.*, p. 45 pour Konrad de Soest; *Trésor du Moyen Age allemand*, n° 138. Ces morts de la Vierge de la fin du Moyen Age sont précieuses pour faire connaître les usages, car on y voit les apôtres remplir les fonctions du clergé paroissial : donner un cierge au moribond, de l'eau bénite, etc...

[51] Tout ceci d'après P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 202 avec renvoi à plusieurs peintures, par exemple à André MICHEL, t. III, I, fig. 146.

[52] Dom G. FRENAUD, *La maternité spirituelle de Marie*, I, dans *Bull. de Soc. franç. d'étud. mariales*, t. XVI, 1959, Paris, 1960, faisant l'inventaire des textes pontificaux, sur ce sujet, a signalé comme étant le premier en date, la bulle *Superni benignitas* de 1390; Cherubinus SERICOLI, *De regalitate b. Mariae virg.*, dans *Antonianum*, t. XXX, 1955, p. 221-244, a étudié les textes de Bernardin de Sienne et Barthélemy de Pise; pour le premier Marie *liberat* (ex purgatorio) *maxime devotos suos visitans*, etc...

la confiance des cisterciens en Marie et, au XV^e siècle encore, il évoque la protection particulière qu'attendent d'elle les morts de la bataille de Verneuil [53] ou la confrérie du Puy, qui fit décorer de ce sujet sa bannière [54]; mais, dès le début du XV^e siècle, l'esprit d'universalité fut assez fort pour que Marie reçût mission d'abriter la Chrétienté tout entière [55]. Elle est donc plus que jamais associée à la tâche de salut du Christ; il semble même parfois qu'elle l'y supplée, puisque dans certains textes — par exemple les prédications de saint Vincent Ferrier [56] —, le Christ se réserve la justice, Marie représentant la miséricorde. Le dialogue des vertus divines au début des « mystères » se déroule maintenant entre Marie et son Fils.

Sa place au jugement est donc à la droite du Christ pour y jouer le rôle d'intercession suprême. Ce n'est pourtant pas que le Christ ait dès lors pris uniquement une attitude de vengeur comme plus tard dans le jugement de Michel-Ange. Un glaive sort de l'un des côtés de sa bouche et menace les méchants, mais de l'autre côté c'est un lys qui annonce les jardins célestes [57]. Le ciel est en effet désormais conçu comme un jardin, où Fra Angelico fait se promener les élus dans l'intimité des anges [58] et où Jésus, le Jésus proche au cœur, se fait maître de danse pour ses bien-aimés [59].

LE COURONNEMENT DE MARIE Marie est par cellence la bien-aimée, l'Épouse du Cantique [60]. Telle la voit Philippe de Mézières, qui lui consacre un livre entier de son ouvrage sur « la vertu du sacrement de mariage», car c'est dans la gloire seulement que seront célébrées les véritables noces, dont le mariage humain n'est que la figure [61]. Marie là-haut sera reine du ciel. Cette époque est celle où a été, le plus souvent

[53] *Supra*, p. 776.

[54] Au Musée Crozatier du Puy.

[55] É. MÂLE, p. 201.

[56] *Supra*, p. 641. Cf. C. A. MAURIN, *op. cit.*, p. 57-59.

[57] É. MÂLE, p. 457-459, avec iconographie de même symbolisme, mais un peu différente.

[58] *Infra*, p. 1082. A côté cependant de cette *ars topiaria* céleste, il y a toujours place pour la conception antique du ciel, conçu comme la Nouvelle Jérusalem et donc comme une ville, ou du moins comme une porte : É. MÂLE, p. 459. Cette conception se trouve notamment dans la peinture allemande et par exemple chez Lochner.

[59] H. ROSENFELD, *op. cit.*, p. 21. C'est au XIV^e siècle que le mot *jubilus* a pris son sens populaire, chargé de la poésie de la danse et du chant des anges : H. GRUNDMANN, *Jubel*, dans *Festschrift für Trier*, Meisenheim, 1954, p. 509.

Cette époque est caractérisée par la curiosité portée à la géographie de l'autre monde : nous reparlerons de sainte Françoise Romaine (*infra*, p. 1158); nous avons signalé l'intérêt du Couronnement de Marie de Villeneuve-lès-Avignon (*supra*, p. 766, n. 32); il faut y ajouter Didace : ANDREAS DE ESCOBAR, *Tract. polemicus*, dans *Concilium fiorent.*, éd. Emmanuel CANDAL, Rome, 1952, p. 63 sur les quatre lieux de l'Enfer; on se rappellera à cette occasion que le concile de Ferrare-Florence eut à traiter longuement de la question du purgatoire : *supra*, p. 556, 561.

[60] Sur l'exégèse du *Cantique* à cette époque, H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den latein. Hoheliedkommentaren des M. A.*, dans *Beitr. z. Gesch. der Philos. u. Theol. des M. A.*, t. XXXVIII, 3, Munster, 1958, p. 334 s. On a, de la moitié du XV^e siècle, un recueil xylographique illustrant le *Cantique : Le Cantique des cantiques*, dans *Les chefs d'œuvre de la xylographie*, Paris, 1961.

[61] Élie GOLENITSCHEFF-KOUTOUZOFF, *Étude sur le livre de la vertu du sacrement de mariage... de Philippe de Mézières*, Belgrade, 1937.

peut-être, représentée la scène du Couronnement de Marie, avec ses variantes charmantes puisque parfois, à la solennité d'un protocole royal, l'artiste a préféré la familiarité de Jésus avec sa mère [62].

Mais jusque dans ce rôle Marie ne fait, pense encore Philippe de Mézières, que représenter « nostre mere saincte eglise royne et epouse ». Tous les chrétiens sans doute n'avaient pas la culture théologique ni la foi de Philippe; mais il est vraisemblable que les scandales mêmes du Grand Schisme les avaient sensibilisés au mystère de l'Église.

Dans cette lumière éternelle les obscurités et le tragique de la Passion semblent en tout cas s'atténuer. Le chrétien de 1425 a souvent surmonté l'angoisse de la fin du XIVe siècle. A cette date un retable, d'autant plus intéressant à étudier qu'il se trouvait dans une plus modeste église, Munkathvera en Islande, résume l'histoire du salut en cinq scènes : l'Annonciation, la Nativité, la Résurrection, qui est donc au centre de tout le mystère chrétien, l'Ascension, le Couronnement de Marie [63]; la Passion n'est même pas évoquée; la mort est engloutie par la victoire.

[62] Ces variantes sont inégalement heureuses : un miniaturiste a eu l'idée extravagante de représenter Marie au ciel à la place d'honneur! Cf. V. LEROQUAIS, *Un livre d'heures de Jean sans peur*, Paris, 1939, p. 48 et pl. XIV.

[63] A droite et à gauche de ces scènes, se trouvent Jean-Baptiste, par lequel tout commence, et Jean l'évangéliste, l'auteur de l'*Apocalypse* avec laquelle tout finit. Les légendes des cinq scènes ne sont pas moins intéressantes : *Gaude, casta concipiens; Gaude virgo parturiens; Gaude nato resurgente; Gaude pro ascendente; Gaude celo collocata.*

CHAPITRE III

CULTE DES SAINTS, RELIQUES, PÈLERINAGES, INDULGENCES [1]

§ 1. — Saints et reliques.

La place des saints dans la piété à la fin du Moyen Age donne parfois l'impression d'être aussi exorbitante qu'à l'époque mérovingienne. Rien qu'à

[1] BIBLIOGRAPHIE. — Dans toutes les histoires générales de l'Église, concernant cette époque, on trouvera des indications sur cette question, non sans parfois quelques imprécisions, le XVe siècle étant mal distingué du XIVe ou du XIIIe. Cf. *supra*, p. 601.

I. SOURCES. — On ne perdra pas de vue que la *Légende dorée* de JACQUES DE VORAGINE et l'*Abrégé des gestes et miracles des saints* de JEAN DE MAILLY continuent d'être recopiés. A cet idéal de la sainteté traditionnelle s'oppose les *Vite di uomini illustri* de VESPASIANO DA BISTICCI, qui a des notices sur nombre de saints personnages du XVe siècle et révèle donc les tendances de cette époque. Pour les éditions et pour quelques *Vies* de saints particulièrement goûtées alors, *supra*, p. 703.

Aux Vies de saints de la période 1378-1449, déjà signalées p. 723, n. 1, comme sources pour l'étude de la vie populaire en ce temps, on ajoutera celles qui concernent des personnages disparus, dont la biographie, postérieure à 1378, reflète les idées d'alors sur la notion même de sainteté, par exemple *Vita s. Birgittae*, *AA. SS.*, octob., t. IV, p. 485-533. De même des *Vies* antérieures, parfois destinées au procès de canonisation sont recopiées et augmentées : exemple de saint Pierre Thomas, *AA. SS.*, janv., t. III, p. 611-638; étude du dossier complet par Joannes SMET, *The Life of s. Peter Thomas by Ph. de Mézières, ed. from hitherto unpublished Ms., Textus et studia hist. Carmel.*, II, Rome, 1954.

A ces Vies on ajoutera les recueils de miracles et les procès de canonisation : pour Marie de Maillé, *AA. SS.*, *ibid.*, p. 744 s.; pour Philippe de Chantemilan, *op. cit.*, p. 38 s.; pour sainte Brigitte les *Informationes domini Alfonsi*, dans RINALDI-THEINER, t. XXVI, a. 1379, § 12 ss. (les § précédents portent sur la période antérieure à 1378) et Isak COLLIJN, *Acta et processus canonizationis b. Birgittae, Samlingar utgivna av Svenska Forns Kriftsällskapet*, Ser. II, *Latinskaskrifter*, t. I, Upsala, 1924; cf. P. DEBONGNIE, *Brigitte de Suède (Sainte)*, *D.H.G.E.*, t. IX, c. 722-727; pour Catherine de Sienne, *Il processo castellano*, éd. M.-H. LAURENT, dans *Fontes vitae s. Catharinae S. hist.*, IX, Milan, 1942. Autres dossiers dans C. DE CLERCQ, *Les causes des serviteurs de Dieu*, dans *Rev. de droit canonique*, t. IV, 1954, p. 76 s., donnant l'inventaire du Fonds de la Bibliothèque Nationale de Paris, porté de Rome sous Napoléon : on y trouvera Ange Augustin Mazzingli, Antoine de Amandola, Claire de Montefalco, etc..., sans oublier Ruysbroeck, Albergati, Nepomuk.

Les documents iconographiques essentiels sont répertoriés dans Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, 3 vol., Paris, 1958-1959, t. III : les saints y sont malheureusement classés par ordre alphabétique, sans aucun répertoire chronologique; on y consultera non seulement les pages concernant les saints canonisés à notre époque ou ayant alors vécu, mais celles qui montrent l'évolution de l'iconographie pour des saints anciens. — Non moins indispensable, quoique de portée plus locale, l'admirable répertoire de George KAFTAL, *Saints in Italian Art. Iconography of the Saints in Tuscian Painting*, Florence, 1952. Nous ne donnerons pas la pagination de cet ouvrage.

II. TRAVAUX. — On reprendra les ouvrages cités en bibliographie du chap. I de ce livre, p. 723; mais aussi, en raison justement de la place considérable des saints dans la piété populaire de la fin du Moyen Age, on utilisera tout ce qui a été dit sur le théâtre religieux, la prédication, les confréries, et les livres : Livre I de cette IIe partie.

Seront particulièrement précieux les ouvrages d'É. MÂLE, p. 155-197; P. PERDRIZET, *passim*; J. HUIZINGA, p. 152-162. On y ajoutera Hermann SIEBERT, *Beiträge z. vorreformatorischen*

Mayence il y a alors quarante-deux fêtes de saints chômées [2]. Ces saints de la fin du Moyen Age ont quelques traits caractéristiques par rapport aux époques antérieures, où ils avaient gardé une attitude solennelle et un vêtement hiératique : ils sont maintenant des hommes du peuple comme les autres, vêtus à la façon courante, saints de confréries tout proches de leurs protégés [3].

L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE [4]

La prédication sur les saints semble alors plus fréquente qu'elle ne l'était auparavant. Couramment un prédicateur qui publie son œuvre, édite un *De sanctis* à côté d'un *De tempore*. Nous avons déjà rencontré Vincent Ferrier [5], Bernardin de Sienne [6].

C'est ainsi que l'on a des prédications de Jean Nider, qui pendant trente ans parcourut toute l'Allemagne de l'Ouest et du Sud. Pour ses sermons *De sanctis* comme pour les autres, il se conforme à la règle que tout sermon parte d'un texte biblique; mais il a le mérite de choisir des textes significatifs et d'en tirer des leçons morales, souvent élevées et adaptées aux conditions de vie de ses auditeurs. Pour sainte Cunégonde, partant d'une des paraboles du Royaume, il montre en la sainte un modèle pour la vie active, trésor dans un champ, mais aussi définit la vie contemplative, comme une perle cachée, et la vie de caractère doctrinal. Jean Hérolt publie ses sermons aux intentions des « simples », auxquels il veut « prêcher des choses simples plutôt que profondes » et donner des consignes morales plutôt que des enseignements dogmatiques. Il a cependant l'art de rattacher à chaque saint une question parfois difficile : la prédestination à propos de saint André, la foi nécessaire au salut à propos de saint Thomas [7].

A côté des sermons il faut faire une place aux « sommes » et aux « préceptoires », qui donnent la doctrine, et par exemple enseignent la distinction entre culte de lâtrie, de dulie et d'hyperdulie. Gottschalk Hollen, quand il se demande pour quelles raisons on honore les saints, met seulement en second lieu leur rôle d'intercesseurs, et veut que d'abord on pense à honorer Dieu; enfin on cherchera en eux un exemple. La fête du saint par suite sera

Heiligen u. Reliquienverehrung, dans *Erläuterungen u. Ergänzungen z. Janssens Gesch. d. deutschen Volkes*, t. VI, I, Fribourg en B., 1907, qui n'étudie que l'Allemagne, mais dont les remarques valent souvent pour les autres pays, tant à cette époque il y a véritablement une culture chrétienne européenne; Stephan BEISSEL, *Die Verehrung der Heiligen u. ihrer Reliquien in Deutschland in der zw. Hälfte des M. A.*, dans *Ergänzungshefte z. der Stimmen aus Maria Laach*, 54, 1892; mêmes observations. — Voir *Addenda*.

[2] H. SIEBERT, *op. cit.*, p. 2.

[3] É. MÂLE, p. 157. On pourrait prendre l'exemple d'André Gallerani, habillé en laïc, tenant un chapelet, recevant des pèlerins dont l'un porte un chapeau orné d'une coquille de saint Jacques : G. KAFTAL, *op. cit.*

[4] Nous suivons ici surtout H. SIEBERT, p. 2 s., qui a fait de ce problème une étude systématique.

[5] On a de lui plusieurs panégyriques : sainte Anne, saint Dominique.

[6] Sans parler de ses prédications sur Marie et Joseph, Bernardin a donné deux sermons sur saint François : Luciano BIANCHI, *Le prediche volgari di s. B. da S..., 1427*, t. III, Sienne, 1888, p. 25 et 439.

[7] H. SIEBERT, p. 5-11.

marquée par l'examen de conscience, la contrition et la confession, par l'aumône, par une prière plus longue en sorte que la fête soit pour le fidèle comme « un commencement de vie bienheureuse » [8].

IDÉES COMMUNES DES FIDÈLES

La doctrine a donc été correctement prêchée; a-t-elle été correctement comprise et mise en application? Sacchetti, dans une lettre, se scandalise, et d'autres avec lui, de certains abus [9] :

Vous me dites que ces saints nouveaux font perdre la foi en les anciens... Ces nouveaux n'ont-ils pas commencé avec les rayons de leur tête et le titre de bienheureux placé à leurs pieds; et en un instant les rayons se sont changés en auréole et bienheureux en saint! Comment devons-nous croire à ces prêtres qui élèvent le corps d'un de ces bienheureux et au-dessus placent encore du luminaire, pendant que Notre-Seigneur et la Vierge Marie sont peints par dessous, à ras de terre et sans aucun luminaire? Les « religions » sont toutes pleines de cas semblables (de bienheureux dont on a fait des saints) et tout le monde court à toutes ces nouveautés.

Sacchetti critique ici deux choses : la place excessive faite à certains saints au détriment du Christ et de Marie; et la promotion de simples bienheureux à la dignité de saints.

SAINTS ET BIENHEUREUX [10]

A la fin du XIVe siècle, la procédure des canonisations était depuis longtemps fixée [11]. Mais le *sanctus* canonisé n'est pas seul à être vénéré par les fidèles; il faut faire une place croissante au *beatus*. L'ordre dominicain n'a que trois saints pour des dizaines de bienheureux [12]. Un document, d'ailleurs

[8] *Ibid.*, p. 19, 28. Ces Sommes ont été fort nombreuses : *Summa angelica*, *Summa rudium*, où l'on trouve la formule : *spes salutis in Deo solo : ibid.*, p. 24. On sait que ce genre de la Somme continue d'avoir grand succès : cf. les *Summae peccatorum* étudiées *supra*, p. 658. EYMERIC a pareillement critiqué les abus du culte des saints : *Elucidarius elucidarii, in fine*, éd. Yves LEFÈVRE, *L'Elucidarium et les lucidaires. Contribution par l'hist. d'un texte à l'hist. des croyances religieuses en France au Moyen Age*, Paris, 1954, p. 521.

[9] Cité par G. KAFTAL, *op. cit.*, p. XXX. Toutes ces questions ont été étudiées dans le D.É.S. d'André VAUCHEZ, *L'idée de sainteté aux XIIIe et XIVe siècles d'après les procès de canonisation et dans l'opinion des fidèles*, Paris, 1960-1961. Ce texte de Sacchetti montre donc le malaise chez certains chrétiens, étonnés qu'on leur présente un type nouveau de saint et en tout cas restant attachés à leurs dévotions traditionnelles. Cf. aussi G. J. MAC GILLIVRAY, *Sanctity in the XVth C.*, dans *The Clergy Rev.*, t. XXVI, 1946, p. 113-122.

[10] G. KAFTAL, *op. cit.*, *ibid.*, signale l'intérêt d'une peinture de Santa Maria Novella, faisant nettement la distinction entre trois catégories : saints dûment canonisés, *sancti* avec auréole, *beati* avec auréole. Sacchetti de son côté, dans le texte cité tout à l'heure, fait du port de l'auréole, par opposition aux rayons, le signe d'un grade plus élevé. Tout cela se rattache à l'histoire de la canonisation : les saints canonisés en règle avaient comme un prestige supérieur, mais le peuple continuait à vénérer ses vieux saints, qui n'avaient pas fait l'objet d'une enquête en forme, mais étaient tolérés par la hiérarchie.

[11] L. HERTLING, *Canonisation*, dans *Dict. de spirit.*, t. II, c. 77 s. La période que nous étudions dans cet ouvrage n'a pas vu de transformation importante dans la procédure des canonisations, qui reste telle qu'elle s'est fixée au cours du XIVe siècle. — La liturgie par contre a vu reparaître la procession de l'offrande : *supra*, p. 743.

[12] *Infra*, p. 1065, 1069 : ces trois saints sont Dominique, Thomas et Pierre Martyr; ils sont toujours mis à part. De même, dans l'ordre franciscain, par une symétrie voulue évidemment à Rome, y a-t-il pareillement trois seuls saints canonisés : François, Antoine de Padoue et Louis d'Anjou : un chapitre général franciscain de 1437 ne connaît encore que ces trois et met

postérieur, précisera que, canoniquement, les saints seuls ont droit à ce que le jour de leur mort soit célébré par un office et à ce qu'une église leur soit consacrée, les simples bienheureux ne pouvant être représentés avec une auréole. Cette évolution résulte de la convergence de plusieurs facteurs : l'initiative des peintres sans doute; mais aussi celle des confréries des villes, et des ordres mendiants, que vise expressément Sacchetti, et qui ont voulu attirer les fidèles en leur présentant des saints d'actualité, tout récents, et que l'on avait pu connaître [13], plus séduisants parfois que des saints hiératiques et plus ou moins passés de mode. L'autorité ecclésiastique laissa faire — « le souverain Pontife a des affaires plus importantes », écrit encore Sacchetti — sans s'apercevoir qu'elle perdait ainsi le bénéfice des progrès réalisés à l'époque antérieure par l'organisation de procès sérieux et par une énergique censure. De fait les bienheureux bientôt pullullèrent. Les fidèles y gagnèrent une religion plus mêlée à la vie, avec un martyrologe qui ne fût pas seulement un catalogue archéologique. Ainsi à nouveau c'est le peuple qui fait les saints. Il y a là comme une revanche de la piété populaire sur les contraintes de l'Église hiérarchique.

LES IMAGES DES SAINTS

Le peuple aime contempler ses saints, et d'autant plus que la piété populaire de cette époque est une piété « visuelle » [14]. Aussi les images sont-elles multiples dans les églises — il suffit de penser aux églises italiennes du temps avec toutes les fresques de confréries — et, si on le peut, on se procure une image à domicile [15]. Gottschalk Hollen, non sans remonter avec une pseudo-érudition à Véronique, à Abgar et à l'iconoclasme, enseigne que l'image est un livre pour les ignorants et souvent plus bienfaisant qu'un sermon [16].

Ces images comportent souvent le portrait du donateur placé à côté de son saint patron : l'usage en est constant à la fin du Moyen Age [17]. Il révèle la dévotion du fidèle au patron de baptême. Les recherches faites à Castres sur l'année 1380 [18] montrent la prédominance des noms tirés de l'Écriture, Jean venant en tête (236 fois), puis Pierre (186) et Jacques (42) sur les noms d'origine germanique : Bernard (128), Guilhem (105), Ramon (91), Arnaut (47) pour les prénoms masculins.

A côté du patron personnel il y avait le patron des cloches et surtout les patrons d'églises. Ici encore des statistiques seraient nécessaires : Beit a donné le tableau des patronages d'églises en Wurtemberg et en Silésie [19]; nous en reproduisons l'essentiel :

	WURTEMBERG	SILÉSIE
Marie	136	280
Martin	128	84
Michel	71	87
Pierre	62	
Pierre et Paul	41	
Georges	52	
Jean-Baptiste	36	80
Nicolas	32	110
Etienne	32	
Kilian	25	

LES OSTENSIONS DE RELIQUES

Le désir de voir le saint pousse à la vénération de ses reliques. Les églises sont fières de leur trésor que les orfèvres ne cessent de mettre en valeur [20].

Ici encore se manifeste le besoin de « voir ». Aussi les reliquaires sont-ils construits de manière à permettre la vue de la relique et donc ressemblent

en garde contre les innovations en cette matière : *Constitutiones... in generali capitulo Tholose*, nº 3 et 4, dans F.-M. DELORME, *Les actes de deux chapitres tenus à Toulouse*, *Miscell. francesc.*, t. XXXVIII, 1938, p. 8-9. *Ibid.*, nº 8, menace de peines sévères pour qui publiera des indulgences sans mandat spécial du pape : on voit que tous ces abus se tiennent.

Malgré ces précautions, les bienheureux dans les ordres mendiants avaient été se multipliant : en feuilletant le livre de G. KAFTAL, on sera frappé du nombre de leurs saints. Il ne peut être question pour nous de passer en revue tous ces personnages pour nous demander ce qu'on a su de chacun; renvoyons à quelques travaux; pour les saints franciscains : G. KAFTAL, *S. Francis in Italian Painting*, *Ethical a. Religiosous Classics of East a. West*, IV, Londres, 1950; A. G. LITTLE, *Franciscan History and Legend in English Mediaeval Art*, dans *British Soc. of Francisc. Studies*, t. XIX, Manchester, 1937; F.-M. DELORME, *Documents sur saint Yves*, *et saint Elzéar*, dans *Studi francescani*, s. III, t. 8 (33), 1936; — pour les dominicains : G. KAFTAL, *S. Dominic in Early Tuscian Painting*, Oxford, 1948; ID., *S. Catherin in Tuscian Painting*, Blackfriars, Oxford, 1948.

[13] Dans la suite de sa lettre citée *supra*, Sacchetti parle de la « bienheureuse Villana qui fut ma voisine, une jeune fille de Florence; on en fait déjà la fête ». Ce qui choquait Sacchetti plaisait à d'autres, heureux de trouver des saints semblables à eux; cf. l'auteur de la *Vie* de Philippe de Chantemilan : « nous avons veu ceste sainte longtemps avec nous boire et menger, parler et converser » (*op. cit.*, p. 6).

[14] Anton L. MAYER, *Die heilbringende Schau in Sitte u. Kult*, dans *Heilige Ueberlieferung... Herwegen*, Munster, 1938, p. 245-249; Hans R. HAHNLOSER, *Le culte de l'image au Moyen Age*, dans *IIe congrès du centre intern. d'études humanistes*, Rome, avril 1952.

[15] Certaines de ces images de caractère populaire étaient largement diffusées; la plupart évidemment ont disparu : Sylvain GAGNIÈRE, *Catalogue de l'imagerie populaire avignonnaise*, *précédé d'une introduction sur les graveurs*, etc... par H. CHOBAUT, Avignon, 1943; un acte de 1441 révèle notamment la fabrication d'images du bienh. Pierre de Luxembourg. Cas peut-être encore mieux connu de sainte Catherine de Sienne : *Il processo castellano*, p. 92-93. Le texte vaut d'être cité, tant il éclaire tous ces problèmes et ces usages : *ymago* (Catharinae) *communiter depicta more beatarum ab Ecclesia nondum solempniter canoniza-*

tarum... in remotis partibus... utpote Polonie, Theuthonie, Grecie sive Romanie, Dalmatie sive Sclavonie, Thuscie et Lombardie, ...et hoc aut in tabulis aut in muris sive in cartis sive in pannis ac etiam libris ... Plura millia facta sunt et quotidie fiunt. Il en résulta, comme il est noté par Caffarini dans ce texte, que ces images finirent par se trouver dans nombre de maisons.

[16] H. SIEBERT, *op. cit.*, p. 21.

[17] É. MÂLE, *op. cit.*, p. 163.

[18] N. HUE, *Les noms de personnes à Castres à la fin du XIVe siècle*, dans *XIe congrès Fédérat. Soc. acad. Languedoc-Pyrénées-Gascogne, Albi, 1955*, 1956, p. 197 s.; A. DURAN Y SANPERE, *Los antiguos conselleres de Barcelona y sus nombres de pila*, dans *Anal. s. Tarrac.*, t. XXVIII, 1955, p. 369-377. Sur la question des saints patrons des églises, L. A. BEIT, *op. cit.*, p. 31.

[19] *Ibid.*, p. 32.

[20] Quelques exemples caractéristiques. Saint-Sernin de Toulouse : C. DOUAIS, *Comptes de la confrérie des corps saints, registre des années 1383-1395*, *Documents sur l'ancienne province de Languedoc*, t. III, *Trésors et reliques de Saint-Sernin*, II, Toulouse, 1907; ID., *Travaux pratiques d'une conférence de paléographie*, Toulouse, nº 26; — José, M. MADURELL MARIMON, *Regesta documental de reliquias y relicarios, XIV-XIX sec.*,

à des monstrances eucharistiques [21]. La même raison fait reprendre les ostensions de jadis. Dans une bulle de 1424 Martin V autorise à montrer les reliques aux fidèles, à condition que ce ne soit pas simplement pour satisfaire leur curiosité. De grandes ostensions ont donc lieu à Trèves, Augsbourg, Bamberg, Nuremberg, Wittenberg, Vienne, mais aussi à Compostelle, Naples, Rhodes [22]. Ces ostensions sont privilégiées par des indulgences diverses qui spécifient parfois que le but de l'indulgence est de permettre la vision : « afin que les fidèles affluent d'autant plus volontiers pour voir dévotement ces reliques » (pour les reliques de Munich, 1392). Ou bien c'est trois fois par semaine que l'on montre ces reliques. Dans le même dessein se multiplient les processions qui ne sont en somme que des ostensions. Le Bourgeois de Paris ne cesse d'en mentionner : en 1412, s'échelonnant sur trois jours; 1420, 1426, 1427, 1436, 1444, 1445 [23]. Avec le Père Meyer, on est très embarrassé pour porter un jugement de valeur sur ces manifestations religieuses; les participants n'ont rien dit de leurs sentiments : quelle y fut la part de la prière sincère? dans quelle mesure au contraire escompte-t-on un résultat infaillible de la seule ostension, comme dans le cas assez bien connu de l'ostension d'Hildesheim [24]? Il est impossible de répondre.

GROUPES DE SAINTS

Il arrive que certains saints se groupent en vertu de vieilles légendes qui les associent dans leur ministère auprès des hommes : ainsi les Dix ou Quatorze saints intercesseurs [25]. Plus souvent et tout naturellement c'est l'appartenance à un même pays qui en rapproche d'autres : il y a ainsi des familles nationales, par exemple de saints anglais, tels qu'on les rencontre

dans *Anal. S. Tarracon.*, t. XXXI, 1958, p. 291 s. : il y a 12 nos pour la période de 1393 à 1450, presque tous pour Barcelone; on y voit le roi Martin écrire à Alexandrie pour obtenir du sultan le corps de sainte Barbe (no 11); — en 1435, Jean V de Bretagne donne « aux chanoines de Dol pour faire enchasser certaines reliques de nouveau trouvees es murailles de l'eglise... comme l'un des dez o quoy fut jouee la robe de Nostre-Seigneur »; un poème célébra l'« ostense saint » de cette relique : F. DUINE, *La métropole de Bretagne. Chronique de Dol*, Paris, 1916, p. 189; — pour Breslau, note suivante. — Des confréries voulaient avoir les reliques de leurs saints, par exemple saint Crépin : S. LUCE, *Jeanne d'Arc à Domremy*, *Preuves*, no 227, p. 259.

[21] Sur reliquaires et monstrances, *supra*, p. 750. A Saint-Vincent de Breslau, on distingue cinq catégories de reliques selon leurs reliquaires : *reliquiae*, *capsae*, *monstranciae*, *tabulae*, *reliquiae* (sic) (Leo SANTIFALLER, *Quellen z. Gesch. des spätmittelalterlichen Ablass u. Reliquienwesens aus schlesischen Archiven*, Vienne, 1948, p. 127).

Il n'est pas besoin de dire l'intérêt de ces dévotions pour l'art de l'orfèvrerie : *supra*, p. 757 sur les ymagiers parisiens. Ce fut l'occasion d'échanges artistiques : pour le reliquaire en argent de saint Gratien, patron d'Aoste, vient un orfèvre de Malines en 1421 (P. A. FRUTAZ, *Ephemer. liturg.*, t. LXX, 1955, p. 20-40).

[22] A. L. MAYER, *op. cit.*, p. 247, malheureusement sans indication de date; l'auteur ne connaît que les cas allemands. Sur les ostensions françaises, pas encore de travail scientifique. — Exemple d'ostension à Breslau, L. SANTIFALLER, *op. cit.*, p. 75, 127.

[23] Ces processions-ostensions s'accompagnaient parfois de prédications. Sur les saints portés en procession à Paris, P. PERDRIZET, *op. cit.*, *passim*.

[24] *Ibid.*, p. 249.

[25] Ils sont 10 en France, 14 en Allemagne, Lorraine française et Italie : *ibid.*, p. 180.

dans la lyrique mystique du XVe siècle [26]. Dans les villes, les saints fraternisent qui se rencontrent souvent aux processions. Ainsi se crée un esprit citadin, à Paris par exemple, où les paroisses se sont senties davantages unies : on le sent clairement à lire le Bourgeois de Paris [27]; il n'en avait pas été autrement en Toscane lors de la procession des *Bianchi* [28] : par là les saints ont joué un rôle dans la formation du sentiment patriotique.

SAINTS DYNASTIQUES

Ce rôle fut joué tout naturellement à Paris par sainte Geneviève, dont la fête devint jour férié en 1448, « Madame sainte Geneviève, dont les mérites sont favorables au Seigneur et qui a sauvé plusieurs fois Paris de la disette, des inondations et autres périls [29] ».

A côté d'elle saint Denis, « le glorieux martyr Monsieur saint Denis, qui apporta la foi en France », et par suite se doit de prier pour la paix [30]. On se rend à son abbaye en pèlerinage [31], ou bien les fidèles vont y chercher les reliques qu'ils portent à Paris : l'oriflamme, le saint clou, la sainte couronne [32]. Une vie nouvelle du saint est publiée au XVe siècle, en quatrains se terminant chacun par une prière d'allure liturgique, mais en français [33].

Saint Louis jouit d'une notoriété analogue. Devant sa châsse des miracles s'accomplissent que les miniatures nous font connaître au début du XVe siècle [34]. De saint Louis on continue à rapprocher saint Louis d'Anjou, auquel la maison de France reste attachée [35]. A la dynastie capétienne avait

[26] Carleton BROWN, *Religious Lyrics of the XVth Cent.*, Oxford, 1939, nos 130 et 131 : le no 130 est une litanie avec pour refrain *Salvum fac regem Domine*, passant en revue les saints anglais, Thomas, Georges, Édouard, auxquels on demande chaque fois de protéger le roi. — Le recensement des saints irlandais à cette époque, mais qui ne sont pas nécessairement groupés par les contemporains, peut être tiré de L. GOUGAUD, *Les saints irlandais hors d'Irlande*, *Bibl. de la Rev. d'hist. eccl.*, XVI, Louvain, 1936, *passim;* sainte Brigide semble la plus populaire : p. 23-37. On se rappelle que la division des étudiants en « nations » dans les diverses universités n'a pu que favoriser leur dévotion aux saints de leur pays d'origine : *supra*, p. 464. Même observation pour les confréries établies à l'étranger et rassemblant certains groupes nationaux : *supra*, p. 668.

[27] Cf. aussi P. PERDRIZET, *op. cit.*, *passim*, où l'on rencontre tous les saints de Paris, Geneviève, Magloire, Eustache, Marcel, etc...

[28] *Supra*, p. 690.

[29] *Bourgeois*, 1436 et 1448. Sur la châsse de Saint-Germain-des-Prés : GUILLEBERT DE METZ, *Description de la ville de Paris*, dans *Paris et ses historiens aux XIVe et XVe siècles*, par A. J. V. LE ROUX DE LINCY et L. M. TISSERAND, Paris, 1867, p. 482; sur les châsses du trésor de Notre-Dame, *ibid.*, p. 261, ms. de la fin du XVe siècle.

[30] *Bourgeois*, 1433, 1436.

[31] P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 211; sur l'église et les montjoies du chemin, GUILLEBERT, *op. cit*, p. 229-230.

[32] *Bourgeois de Paris*, pour le 5 juin 1412.

[33] J. H. BALTZELL, *Un poème sur saint Denis*, dans *Moyen Age*, t. LXII, 1956, p. 331-334. Un roman-fleuve du XIVe siècle, *Theseus de Cologne*, fait une large place à saint Denis : R. BOSSUAT, *Theseus de C.*, dans *Moyen Age*, t. LXV, 1959, p. 97-133. Sur la foire du Lendit en 1426-1427 et 1444, P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 156.

[34] Reproduction dans Jean GIMPEL, *Les bâtisseurs de cathédrales*, p. 65, malheureusement sans référence. Sur l'iconographie de saint Louis, L. LEFRANÇOIS-PILLION, *L'art du XIVe siècle en France*, Paris, 1954, p. 169.

[35] M.-H. LAURENT, *Le culte de saint Louis d'Anjou*, Rome, 1954, no 50, 51, 52.

été rattaché — justement par saint Louis [36] — Charlemagne, dont la Sainte-Chapelle garde des reliques [37].

Les autres dynasties avaient pareillement leurs saints protecteurs. La maison de Bourgogne avait saint André, puisque les Burgondes venaient de Scythie, évangélisée, chacun le savait bien, par cet apôtre. Aussi les soldats bourguignons portaient-ils la croix en X et avaient-ils pour cri de guerre « Nostre-Dame Bourgogne-Monjoie saint Andrieu ». Saint André fut donc introduit à Paris par l'armée bourguignonne, pour y être mêlé aux luttes avec les Armagnacs [38].

LES SAINTES FEMMES PROVENÇALES

Le culte de sainte Marie Madeleine jouit à cette époque d'une faveur particulière. Ses légendes connaissent un regain et servent à justifier parfois une certaine autarcie ecclésiastique. Celle de Joseph d'Arimathie, fondateur de l'Église d'Angleterre, fut invoquée au concile de Constance pour donner le pas aux Anglais sur les Français, qui ne pouvaient se réclamer que de Denis l'Aréopagite [39], puis au concile de Bâle pour assurer la préséance aux députés anglais [40].

Il valait la peine d'entreprendre des fouilles : le roi René les ordonna; elles permirent de retrouver Marie Jacobi, Marie Salomé et leur servante, sans parler d'une « hydrie » de Cana et du baptistère de Madeleine [41], ce qui justifia une bulle, suivie de la translation des saintes Maries en 1449.

Marie Madeleine n'est pourtant pas seulement l'objet d'une vénération fabuleuse; peu à peu elle est devenue le modèle des pénitents. On se la représente dans la grotte de la Sainte-Baume pleurant ses péchés, découvrant, et par là enseignant à son tour, l'humilité nécessaire au pécheur, la contrition et la puissance de la miséricorde de Dieu [42]. Bien plus, la pécheresse est devenue une contemplative, qui périodiquement est enlevée aux cieux

[36] É. DELARUELLE, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1960, p. 243.

[37] P. PERDRIZET, *op. cit*, p. 85; A. VIDIER, *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, dans *Mémoires de la soc. de l'hist. de Paris*, t. XXXVI, 1909, p. 305, nº 73.

[38] Sur les saints d'Angleterre, G. BROWN, ... *XVth C.* (*op. cit.*, *supra*, p. 699, n. 5), nᵃ 130. Sur la Bourgogne, P. PERDRIZET, *op. cit*, p. 265. Les républiques italiennes avaient pareillement leurs saints protecteurs : ce fut André Corsini qui sauva Florence de Milan : G. KAFTAL, *op. cit.*, cf. Hans Conrad PEYER, *Stadt u. Stadtpatron in mittelalterl. Italien*, dans *Zurcher Studien z. allgemein. Gesch.*, XIII, 1955.

[39] N. VALOIS, *La France et le Grand Schisme...*, t. IV, p. 376.

[40] En effet saint Pierre était encore à Antioche que déjà Joseph d'Arimathie avait gagné l'Angleterre : J. GAZAY, *Etudes... Joseph d'Arimathie*, dans *Ann. du Midi*, t. LI, 1939, p. 369. Par suite il y avait en Angleterre de nombreux hôpitaux dédiés à sainte Marie Madeleine, en relations avec la légende du Graal.

[41] P. CHAMPION, *Hist. poétiq. du XVᵉ siècle*, t. I, p. 360. Sur ces reliques, cf. André COMBES, *Robert Ciboule*, p. 159. Sur le rayonnement du culte de la sainte à cette époque, Victor SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Age*, Paris, t. II, 1959, p. 242 s.

[42] Sur une peinture d'Avignon exprimant cette contrition de Marie Madeleine et invitant les pécheurs à la repentance, *supra*, p. 762. Sur sainte Marie l'Égyptienne, son homologue, patronne des folles filles, P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 118.

par les anges [43], preuve que l'amour rend tout possible. Les Repenties d'Avignon, Grégoire XI en avait décidé, sont invitées à constituer une véritable confrérie, où l'on dit les heures et où on se nourrit de l'Écriture [44]; à travers la légende est passé ici un esprit authentiquement évangélique.

TURBA MAGNA

Il y a enfin la foule innombrable des saints de toute race et de toute condition, souvent inconnus aujourd'hui, mais qui ont eu parfois à l'époque une certaine notoriété; nous ne pouvons qu'en énumérer quelques-uns :

— sainte Barbe, dont la vie eut une diffusion extraordinaire aux Pays-Bas et en Rhénanie, sans doute parce que certains épisodes étaient dans le sens de la piété du temps [45]; elle est patronne de la bonne mort et protège de la foudre;
— sainte Catherine d'Alexandrie, dont de nombreuses jeunes filles portent alors le nom, par exemple la sœur de Jeanne d'Arc, qui avait elle-même pour cette sainte une dévotion particulière [46];
— saint Christophe, patron à Paris des « forts », qui débarquent au port de Bercy les vins de Bourgogne [47];
— saint Fiacre, qui guérit des hémorroïdes, et qu'Henri V voulut emmener en Angleterre;
— saint Gengout, patron des maris trompés;
— saint Hubert, patron des chasseurs, pour qu'ils se convertissent pendant la chasse [48];
— saint Paul apôtre, au bénéfice duquel fut reconsacrée la paroisse de l'hôtel royal des Tournelles, au détriment de Paul ermite;

[43] P. PERDRIZET, *ibid.*, p. 202. — V. SAXER, *op. cit.*, p. 339. Je ne suis pas absolument sûr, malgré l'autorité de V. SAXER en ce domaine, que le culte de la Madeleine n'ait fait que décroître à la fin du Moyen Age; n'y a-t-il pas alors davantage de peintures à lui être consacrées ? Mais cet auteur a bien marqué la polyvalence des fonctions de la sainte à cette époque, *ibid.*, p. 338; indications sur l'idée que cette époque se fait de Marie Madeleine pénitente.

[44] *Supra*, p. 677.

[45] *Supra*, p. 748, n. 11; 779, sur la dévotion de Barbe à l'Enfant Jésus et l'emblème du calice.

[46] Catherine s'était retirée des danses, des jeux et des chansons d'amour des jeunes filles de son âge; cette conversion, bien connue dans les pays de l'est où Jean Miélot a compilé une vie de cette sainte, ne pourrait-elle expliquer pour une part que Jeanne d'Arc à son tour ait abandonné les danses à l'Arbre des fées ? Il est vrai que ce thème est fréquent dans l'hagiographie de cette époque — et peut-être tout simplement parce qu'en effet ces jeux avaient quelque chose encore d'équivoque (chansons de mai, etc...). Cf. le cas de Philippe de Chantemilan : U. CHEVALIER, *op. cit.*, p. 10. — On voit pareillement sainte Dauphine bouder aux danses et aux chansons : *Vies occitanes de saint Augias et sainte Dauphine*, éd. J, CAMBELL, Rome, 1963, III. § 3, p. 151.

[47] GUILLEBERT DE METZ, *op. cit.*, p. 153; Hans-Friedr. ROSENFELD, *Der heil. Christophorus, seine Verehrung u. seine Legende, eine Untersuchung z. Kultgeographie u. Legendenbildung d. M. A.*, Helsingfors, *Acta acad. Aboensis, Humaniora*, X. 3, 1937. Saint Christophe fut particulièrement vénéré à Valence : Henri MÉRIMÉE, *L'art dramatique à Valencia depuis les origines jusqu'au commencement du XVIIᵉ siècle*, Toulouse, 1913 : Vincent Ferrier obtient des jurats qu'ils placent de grandes effigies du saint aux carrefours pour empêcher l'épidémie. A Valence encore, dévotion à l'ange gardien : *ibid.*, p. 7. Une belle statue de saint Christophe se trouvait à Notre-Dame de Paris : *Poème latin* d'ANTOINE ASTESAN, dans *Paris et ses historiens*, *op. cit.*, p. 539.

[48] *Supra*, p. 705.

— saint Philippe, dont le chef fut donné par Jean de Berry à l'église du Roule;
— saint Roch, dont l'origine modeste explique pour une part la popularité dans la foule, et qu'on invoque contre la peste [40];
— saint Fort de Bordeaux, lié au mystérieux serment « sur le fort », bien connu dans cette région;
— sainte Ursule, qui, comme Barbe, a pour emblème le calice et l'hostie;
— saint Yves, auquel Jean V de Bretagne construisit un somptueux tombeau à la cathédrale de Tréguier.

Liste très incomplète où nous n'avons voulu que relever des cas différents et faire entrevoir les problèmes particuliers ou généraux de l'hagiographie de ce temps et son intérêt pour l'histoire générale.

§ 2. — Les pèlerinages [1].

Le pèlerin est un des personnages les plus caractéristiques de cette époque; on le trouve alors partout et dans toutes les classes de la société, mais aussi parmi toutes les sortes de chrétiens: un Pierre de Luxembourg s'était fait un programme comportant le Puy, Saint-Benoît-sur-Loire, Chartres, Amiens, Boulogne-sur-Mer, Cantorbéry, Larchamp [2], pendant qu'un chevalier défie tous les chevaliers qu'il rencontrera sur la route de Compostelle [3]. Il y a même des pèlerins qui consacrent toute leur vie à cela, quel que soit leur motif: on les appelle en Angleterre les « palmers » [4]. Les confréries poussent leurs membres au pèlerinage; leurs statuts prévoient une aide au pèlerin de la confrérie que l'on accompagne au début de sa route ou à l'étranger que l'on héberge [5].

[40] E. Stolz, *Das Patronatpest des heil. Rochus u. das Konzil von Konstanz*, dans *Theol. Prakt. Quartalschr.*, t. LXXXVI, 1933, p. 57-66. Chacun de ces saints pose évidemment des problèmes critiques, en lesquels il ne peut être question d'entrer : signalons pourtant Félix Soleil, *La vierge Marguerite substituée à la Lucine antique, analyse d'un poème inédit du XV^e siècle*, Paris, 1885.

[1] Les pèlerinages de cette époque sont peut-être surtout connus du côté anglais, le poème de Chaucer et les libelles de Wyclif fournissant une abondante documentation et faisant connaître une mentalité; outre les études particulières qui seront citées en leur temps, on notera tout de suite, en raison de son intérêt général, Jean-Jacques Jusserand, *Les Anglais au Moyen Age. La vie nomade et les routes d'Angleterre au XIV^e siècle*, Paris, 1884, dont les indications sont souvent valables pour d'autres pays. (Traduct. angl. de L. T. Smith, *Englishwayfaring Life in the M.A.*, 8^e éd., Londres, 1905; éd. angl. revue, New York, 1925)

Le livre de Georg Schreiber, *Wallfahrt u. Volkstum in Gesch. u. Leben, Forschung. z. Volkskunde*, XVI-XVII, Dusseldorf, 1935, est consacré surtout à l'époque moderne et aux pays de langue allemande.

[2] P. Perdrizet, *op. cit.*, p. 254. Autres pèlerins célèbres de l'époque : Dorothée de Montau, *op. cit.*, p. 497; Philippe de Chantemilan, *op. cit.*, p. 20, 28; etc...

[3] J.-J. Jusserand, *op. cit.*, p. 239. Le Prologue de Chaucer, *Canterbury Tales*, v. 463, se moque de la veuve de Bath, qui collectionne les pèlerinages. Des légendes se créaient, telle celle des « penanciers », auxquels le pape avait donné pour pénitence de pèleriner pendant sept ans : *Bourgeois de Paris*, 1427. L'abbé Ludolf de Sagan montre les Allemands perpétuellement en train de se déplacer : cité par Ernst Laslowski, *Beiträge z. Gesch. des spätmittelalterlichen Ablasswesens nach schlesischen Quellen mit neun urkundlichen Beilagen*, Breslau, 1929, p. 119.

[4] J.-J. Jusserand, *op. cit.*, p. 2; cf. *Canterbury T.*, Prol., v. 13.

[5] *Ibid.*, p. 227. Exemple de confrérie italienne organisant des pèlerinages : saint Jean-Baptiste de Padoue; ces pèlerinages durent être supprimés en raison des scandales qu'ils occasionnaient : Paolo Sambin, *Il monasterio benedettino del Venda prima di reforma olivetana*, dans *Arch. venet.*, 5^e s., 1954-1955, p. 1-25.

Un certain déclin se marque pourtant pour le pèlerinage de Saint-Gilles [6]; mais il est dû sans doute à des circonstances locales, voire à cet engouement général tel que les habitués veulent connaître d'autres sanctuaires.

MOBILES DES PÈLERINS

Quels mobiles ont poussé ces foules? Le pèlerinage est un cas particulier de la dévotion aux saints : on va en pèlerinage pour obtenir sa guérison, pour demander une grâce, pour « voir » le saint. Mais souvent aussi le pèlerinage est une pénitence imposée par un confesseur ou, en cas de péché réservé, par un pénitencier : Didace le prévoit [7]. Pareille pénitence acquiert une valeur supplémentaire dans l'esprit du temps du fait que le pèlerin marche, comme marcha le Christ, ce qui vaut surtout pour les pèlerinages en Terre Sainte et le chemin de croix, mais aussi pour d'autres à une époque de religion populaire, sensorielle, où une sorte de mimétisme préside à bien des actes religieux.

PÈLERINAGES JUDICIAIRES [8]

Souvent aussi le pèlerinage est imposé par l'autorité civile, comme pénalité prévue par le droit communal en Belgique : les Statuts de Maestricht, la Keure de Saint-Trond, le Nouveau Ject de Liège, d'autres encore.

C'était un moyen pour la cité de se débarrasser par le bannissement d'individus dangereux, sans pour autant perdre de vue le coupable durant son absence, puisqu'il lui était donné des sauf-conduits valables pour un certain itinéraire, et qu'il devait rapporter un certificat du sanctuaire visité. Cette formule présentait un autre avantage : le pèlerinage était rachetable selon un tarif fixé d'avance, ce qui alimentait le budget communal, moyen qui se rattache à la possibilité pour le pénitent de se racheter du vœu de croisade ou d'autres obligations. Voici un de ces tarifs [9] :

Te Sente Jacops in Galissien	L. 12	0	0
Te Groten Rome	12	0	0
Te Sente Juliens ten Bryden	4	0	0
Te Sente Simoens bi Parys	0	40	0
Te Sente Martins te Tours	3	10	0.

Les fautes qui justifiaient le pèlerinage judiciaire étaient extraordinairement diverses : divination, blasphème, maléfices, tuer un porc marqué du T des

[6] L. Bondurand, dans *Bull. philol. et hist.*, 1899, p. 435, cite un texte de 1416 se plaignant d'offrandes beaucoup moins généreuses. On constate, dans les testaments toulousains de cette période, qu'il y est moins question de legs pour pèlerins : M.-S. de Nuce, *op. cit.* Mais certains pèlerinages traditionnels se maintiennent malgré leur caractère archaïque, comme celui au Purgatoire de saint Patrice : L. Gougaud, *op. cit.*, p. 181; le « Purgatoire » ne sera fermé qu'en 1497.

[7] *Supra*, p. 660. Aussi faut-il des confesseurs dans les divers lieux de pèlerinage : pour la Terre-Sainte, *supra*, p. 574; pour Rome, *infra*, p. 1148; pour Breslau, L. Santifaller, *op. cit.*, p. 72 s.

[8] Étienne van Cauwenbergh, *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit commun de la Belgique au Moyen Age*, Univ. de Louvain, dans *Recueil de Travaux, Confér. d'hist. et de philol.*, XLVIII, 1922, p. 24, 27, 31, etc... P. Perdrizet, *op. cit.*, p. 136, signale un pèlerinage la corde au cou, sans doute un pèlerinage judiciaire.

[9] É. van Cauwenbergh, *op. cit.*, p. 222.

Antonites, mais aussi délits politiques, participation aux luttes des factions ou aux luttes sociales, infractions aux règles sur la consommation de la bière, existence « inutile », délits divers contre la police des mœurs, rixes, concubinage, etc... Les peines variaient selon le délit : Compostelle si la victime survivait, Chypre et Rocamadour si elle mourait; Compostelle si la plaie était ouverte, Rocamadour si non. Il s'y ajoutait les cas prévus par les traités de paix entre villes, décidant qu'un certain nombre de citoyens feraient un pèlerinage : ils étaient comme autant de députés — jusqu'à cent quatre-vingt-un — que la solidarité citadine vouait à partir [10].

Les sanctuaires prévus par ces diverses coutumes sont notamment [11] : Notre-Dame de Bois-le-Duc, Saint-Sang de Bextel, Notre-Dame du Sablon de Bruxelles, Saint-Maur-des-Fossés et Saint-Simon près de Paris, Saint-Martin de Tours, Saint-Antoine en Viennois, Notre-Dame de Lyon, Saint-Julien de Brioude, Rocamadour, Notre-Dame-des-Doms à Avignon, Saint-Maximin, Compostelle, Saint-Nicolas de Bari, Aix-la-Chapelle, Cologne, Saint-Thibaut de Thann, Notre-Dame de Riga, Chypre.

LES PÈLERINS COMME « ORDO »

Les pèlerins constituent depuis longtemps un *ordo*, c'est-à-dire une catégorie spéciale de fidèles définie par le droit canonique, soumis à certaines obligations, mais aussi jouissant de privilèges [12]. Comme tels, ils portent un costume que nous font connaître divers documents du temps [13], écharpe, bourdon, etc..., et qui s'accompagne d'emblèmes variables selon les pèlerinages — coquilles de saint Jacques par exemple [14] —, que les pèlerins snobs se plaisent à cumuler, comme autant de « badges » :

[10] É. VAN CAUWENBERGH, *op. cit.*, p. 33-90.

[11] *Ibid.*, p. 134-146 : tableau de ces pèlerinages, qui a l'inconvénient de ne comporter aucune date. La liste que nous donnons dans le texte a été établie au contraire d'après les documents cités par Van Cauwenbergh pour la période 1378-1449.

[12] Les pèlerins comme tels avaient des droits traditionnels que reconnaissaient les usages diplomatiques de l'époque : un navire anglais ayant arraisonné des pèlerins, en 1440, un chanoine de Compostelle rappelle ce privilège : Luis VASQUEZ DE PARCA, José Maria LACARRA, Juan Uria RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. I, Madrid, 1948, p. 256.

De même les pèlerins sont-ils parfois exempts de péages : *ibid.*, p. 259 et t. III, *Doc.* nº 8 pour 1435; du moins les pauvres, spécifient les sauf-conduits : Jeanne VIELLIARD, *Pèlerins d'Espagne à la fin du Moyen Age. Ce que nous apprennent les sauf-conduits délivrés aux pèlerins par la chancellerie des rois d'Aragon entre 1379 et 1422, Homenatge... Rubio y Lluch*, t. II, Barcelone, 1936, *Append.*, nº 20.

[13] Datini faisait le commerce des robes de pèlerin : Iris ORIGO, *Le marchand de Prato*, Paris, 1959, p. 96. On se fera une idée de cette robe d'après une peinture, il est vrai plus ancienne, à la salle du chapitre de S. Maria Novella à Florence, fresque de l'Église militante et triomphante : le pèlerin y porte une robe velue; son chapeau est orné de trois emblèmes, de la véronique (= Rome), saint Jacques signifié par une coquille et la palme de Jérusalem; reproductions dans Piero BARGELLINI, *I chiostri di S. Maria N. e il cappellone degli Spagnoli*, Florence, 1954, p. 32, ou en frontispice de George B. PARKS, *The English Traveler to Italy*, t. I, Rome, 1954. Autres reproductions : Album PARMENTIER, p. 149 et 207; Luigi COLETTI, *Pisanello*, coll. Silvana, Milan, 1953, pl. XXV : même robe qu'à S. Maria N., chapeau avec coquille, chapelet, bâton. Il y a même des *peregrini* dans *l'Agneau mystique* de Van Eyck. Interprétation mystique de ce costume par SACCHETTI, cité dans I. ORIGO, *op. cit.*, p. 313.

[14] On trouvera encore aujourd'hui de ces emblèmes, par exemple au Musée national de Copenhague, nº 41. Josep GUDIOL, *De peregrins i peregrinatges religiosos catalans*, dans *Anal. s. Tarracon.*, t. III, 1927, p. 116-118, signale un tableau de Pere Serra et un inventaire du roi Martin mentionnant bâton et « escarcelle de saint Jacques ».

cent ampoules à leur chapeau, des signes du Sinaï, des coquilles de Galice, des croix sur leur manteau et les clés de Rome, et le suaire par devant, afin que nul n'ignore, grâce à ces emblèmes, par où ils ont passé [15].

Tout un rituel entoure le départ et le voyage : le pèlerin qui a dû faire son testament — ce n'était pas une formalité vexatoire — part de l'église du délit ou de toute autre, seul ou en groupe. Il est muni d'un sauf-conduit, souvent de subsides, d'autant plus importants qu'on attache plus d'importance à son absence, souvent aussi d'une escorte dans le cas où des ennemis voudraient se venger sur lui. Il marche à pied. Au terminus, où parfois il doit passer un temps considérable — par exemple deux ans — on lui donne des lettres testimoniales qui seront vérifiées au retour [16].

Pour le vœu de pèlerinage comme pour les autres, le problème s'est posé de savoir s'il était transmissible aux héritiers [17]. L'important étant moins la conversion du coupable que l'accomplissement d'une certaine satisfaction, on admit les « pèlerinages-vicaires ». Ils sont assez bien connus pour l'Angleterre [18] : le remplaçant devait être de même rang que le pèlerin; les prix étaient prévus : 20 livres pour la Terre Sainte y compris le Sinaï, 200 marcs pour la croisade, 7 livres pour Compostelle, 10 pour Rome, 40 shillings pour Walsingham, pieds nus, etc... Il se forma ainsi une classe de pèlerins professionnels. Lorsqu'ils s'acquittaient du vœu d'un malade, ils plaçaient son image dans le sanctuaire visité, pour assurer la guérison [19].

ROUTES ET HOSPICES

Se méfiant des nomades, Richard II impose aux pèlerins certains itinéraires, par exemple pour aller à Boulogne par Calais ou à Amiens. Sur ces routes le roi se préoccupe de l'entretien des chemins et des ponts. Pour cela il y a des religieux « en francalmoigne »; des ermites qui, au contraire de

[15] Langland, cité par J.-J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 149-151.

[16] Tout ceci d'après É. VAN CAUWENBERGH, *op. cit.*, p. 152 s. Il y a évidemment des variantes selon les régions et les époques; mais on trouve mentionnées aussi en Angleterre la « lettre testimoigniale », et d'autant plus que la royauté s'y méfiait d'un nomadisme de caractère parfois révolutionnaire : J.-J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 155. — Sauf-conduits analogues en Espagne : J. VINCKE, *Geleitbriefe für deutsche Pilger in Spanien*, dans G. SCHREIBER, *op. cit.*, p. 243-265. De même les Anglais dans le Maine donnent-ils des sauf-conduits pour pèlerins se rendant à Tours, à Sainte-Catherine de Fierbois, au Mont-Saint-Michel : S. LUCE, *La France pendant la guerre de Cent ans*, p. 319-325.

[17] Léon LALLEMAND, *Hist. de la charité*, t. III, Paris, 1906, p. 116.

[18] H. B. WORKMAN, *John Wyclif*, t. II, Oxford, 1926, p. 407. Ces « pèlerinages-vicaires » sont alors d'usage courant : en Belgique, pour les pèlerinages expiatoires, des remplaçants sont prévus : E. VAN CAUWENBERGH, *op. cit.*, p. 173; Isabeau de Bavière pareillement envoie à sa place pour un pèlerinage : P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 205, 254; J. VIELLIARD, *op. cit.*, signale également un vœu de la comtesse de Savoie, envoyant pour l'accomplir deux franciscains à Compostelle en 1384.

C'est assez conforme à une certaine conception « objectiviste » du Moyen Age, pour laquelle ce qui compte, c'est l'œuvre à accomplir, peu important les personnes qui en sont en fait chargées. C'est ainsi qu'une pénitente se propose de faire faire par une autre le jeûne que le confesseur lui a infligé pour « satisfaction » : *Septililium* de JEAN DE MARIENWERDER, *Anal. Bolland.*, t. IV, 1885, p. 249.

[19] J.-J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 222; cf. sur ces pèlerins de profession p. 207, 232; à l'occasion ce pèlerin de remplacement était un prêtre, chargé de dire le plus de messes possibles le long du chemin.

leurs prédécesseurs du XI^e siècle, ne cherchent plus la solitude, mais au contraire les routes, où l'aumône est plus abondante; des guildes comme celle de la Sainte-Croix de Birmingham [20]. Des hospices s'échelonnent tout le long de ces routes : Maison-Dieu à Calais signalée en 1402; au Danemark un hospice environ tous les quatre milles [21]. A Paris l'hospice Saint-Jacques était desservi par d'anciens pèlerins de Compostelle, qui s'étaient regroupés en confrérie [22].

Souvent aussi les pèlerins pouvaient compter sur l'hospitalité des monastères, du moins quand il s'agissait de pèlerins illustres qui avaient pu obtenir des lettres de recommandation royales, comme en donnait par exemple le roi d'Aragon, priant les moines de montrer à leurs hôtes « toutes les joyes » du monastère, et d'abord d'en balayer la chapelle [23].

LES CÉRÉMONIES DU PÈLERINAGE

Elles variaient évidemment selon les sanctuaires et leurs traditions. On peut cependant prendre un exemple, celui du roi Jean I^er se rendant à Sainte-Eulalie en la cathédrale de Barcelone en 1393, qui nous est connu par une lettre du roi lui-même à la reine Yolande [24]. En voici les principaux moments : rassemblement sur la place Saint-Jacques, trompettes, procession à la cathédrale, oraison sur le seuil et bénédiction; messe à l'autel majeur, au cours de laquelle communion du pèlerinage, suivie de la vénération des reliques de sainte Eulalie, départ pour le port.

COMPOSTELLE [25]

Il est normal de commencer l'étude des pèlerinages en particulier par celle de Saint-Jacques, car c'est le pèlerinage le plus ancien parmi tous ceux que nous rencontrerons [26]. La physionomie en est d'ailleurs peu changée depuis les origines : les insignes semblent s'être précisés au cours du XV^e siècle; de nouveaux « itinéraires », parfois en vers, ont été rédigés, donnant toutes indications utiles, y compris

[20] J.-J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 11, 15, 17, 74. Le *Bull. philol. et hist.*, 1960, t. I, est en partie consacré aux routes du Moyen Age et sera donc utile pour l'étude des chemins de pèlerinage; par exemple R.-H. BAUTIER, p. 118, sur le fameux *Itinéraire brugeois;* R. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, p. 221 sur les établissements religieux poitevins et la voirie.

[21] L. LALLEMAND, *op. cit.*, p. 22; cf. p. 21 sur les fondations d'hospices en Allemagne, par exemple en 1418.

[22] *Supra*, p. 675; P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 183. On pouvait se racheter de l'obligation d'aller à Compostelle en versant l'argent du voyage à l'hospice. *Infra*, p. 812 sur cette idée de rachat, aidant à intérioriser l'idéal du pèlerinage. On ajoutera à ces abris du pèlerin les hôtelleries qui ne manquent pas de porter des noms pieux : P. WOLFF, *L'hôtellerie auxiliaire de la route. Notes sur les hôtelleries toulousaines au Moyen Age*, dans *Bull. philol. et hist.*, 1960, t. I, p. 191 s.

[23] J. VIELLIARD, *op. cit.*

[24] *Ibid.*, *App.*, n° 11, p. 285.

[25] Sur Compostelle le livre cité *supra* de Luis VASQUEZ DE PARGA dispense de toute autre information.

[26] Nous laissons de côté ici Jérusalem qui a été déjà étudiée — *supra*, p. 573 — et Rome qui le sera *infra*, p. 1147.

le cours des changes et celui des indulgences [27]. Des confréries tout le long de ces itinéraires accueillent les pèlerins jusqu'à Hasselt et Lincoln. La discipline des hospices nous est connue, par exemple à San Marcos de León, tenu par l'ordre de Saint-Jacques, où nous savons le nombre de lits, les femmes étant mises à part [28].

Le Grand Schisme avait commencé par provoquer une crise dans la venue à Compostelle des pèlerins anglais; Boniface IX dut par suite accorder plusieurs commutations de vœux [29]. A la faveur pourtant des relations fréquentes qu'entretiennent alors les deux pays, le courant se rétablit bientôt. Chaque année le roi doit donner de nombreuses licences : en 1383 à un chevalier accompagné d'un clerc, d'une dame et de deux demoiselles, de valets, de serviteurs; en 1394, à Oton Chambernoun pour embarquer sur « La charité de Paynton » — capitaine Cok, port de Dartmouth — les laïcs et eux seuls, à condition qu'ils n'emportent pas l'or du royaume. La licence était donc donnée non pas au pèlerin, mais à l'armateur. En 1434 furent données 49 licences pour 2310 passagers. Ces pèlerins sont tous des chevaliers et des écuyers; il était difficile à pareille époque qu'il en fût autrement; mais cela donna à la venue de ces pèlerins à Compostelle un caractère aristocratique bien marqué : ils laissent leurs armes peintes sur les parchemins de la cathédrale [30].

On trouve aussi à Compostelle Français, Flamands, Allemands, Hongrois, Bohémiens, Polonais qui ont dû souvent emprunter la route de mer par Barcelone [31]. Parmi eux beaucoup de petites gens, notamment chez les Français; ils étaient exemptés de droits par la chancellerie : *nihil quia pauper.*

MONTSERRAT

Sur leur route ces pèlerins s'arrêtaient en d'autres sanctuaires : à Sainte-Eulalie de Barcelone, à Saint-Narcisse de Gérone, à Poblet, mais surtout à Montserrat, qui est le pèlerinage le plus mentionné dans les sauf-conduits de la chancellerie aragonaise après Compostelle. On y vient de Bayonne, de Bordeaux, de Normandie, de Paris. C'est aussi que ce pèlerinage bénéficie alors de l'essor commercial et politique

[27] L. VASQUEZ DE PARGA, t. I, p. 201; t. III, n° 84. L'itinéraire anglais est le suivant : Plymouth, Bordeaux, Bayonne, Saint-Jean-Pied-de-Port, Pampelune, Logroño, Burgos, León, Oviedo, Astorga, Lugo, Montjoie. Les pèlerins anglais semblent les mieux connus grâce aux licences royales : *ibid.*, p. 81-91. On n'oubliera pas quelles relations l'Angleterre d'alors entretenait avec la péninsule ni le personnage d'Henri de Lancastre. Pour les pèlerins toulousains, Phil. WOLFF, *Commerces et marchands de Toulouse, vers 1350-1450*, Paris, 1954, p. 611. D'autres itinéraires de ce temps nous sont parvenus : tel celui de Nompar, seigneur de Caumont en 1417, éd. par Jeanne VIELLIARD, dans *Le guide du pèlerin de Saint Jacques de C.*, 2^e éd., Mâcon, 1950, p. 132 s.

Mais les pèlerins qui causèrent à Compostelle le plus de sensation, furent « les Indies du Presta Johan » en 1415 : J. VIELLIARD, *op. cit.*, *App.*, n° VI, VII.

[28] L. VASQUEZ DE PARGA, p. 247-253, 326. Les pèlerins étaient invités à dire un *Pater* en reconnaissance de l'hospitalité de San Marcos; éd. de la « visite » de San Marcos : *ibid.*, t. III, n° 70. — Au bénéfice de l'hospice de Puente la Reina, fondation de rentes en 1448 : *ibid.*, n° 59.

[29] *Ibid.*, t. I, p. 85; t. III, n° VII.

[30] *Ibid.*, t. I, p. 81-91. L'un d'eux arrive à Compostelle avec deux cents chevaux.

[31] Ce sont ces pèlerins qui ont reçu les sauf-conduits étudiés dans J. VIELLIARD, *op. cit.*

de Barcelone, où des maisons de commerce de Cologne, Constance, Augsbourg ont des représentants [32].

Les moines de Montserrat prirent au sérieux leur responsabilité pastorale vis-à-vis de ces pèlerins. Toute une littérature se développa au monastère, dont nous n'avons l'équivalent pour aucun autre pèlerinage [33] : le *Llibre vermell* de Montserrat [34] contient en effet un certain nombre de textes des XIVe et XVe siècles rédigés dans ce but : sermon en catalan pour la réception des pèlerins, « invitation à les prêcher », « Heures de la Croix », composition métrique en l'honneur de Notre-Dame de Montserrat [35].

L'usage le plus caractéristique de ce pèlerinage [36] était les danses des pèlerins, que nous connaissons par un recueil de cantiques notés de la fin du XIVe siècle pour faire « cantare et trepudiare » [37], dont une miniature représente les pèlerins, venus à l'indulgence de la Portioncule accordée par Boniface IX à Montserrat en 1396 [38]. Cette danse n'était rien d'autre qu'une danse macabre [39] : *ad mortem festinamus*, que chantaient les pèlerins devant l'église ou au cimetière. L'auteur exprime clairement ses intentions : « je me suis proposé d'écrire sur le mépris des choses de ce monde ». Etait-ce cette prédication de pénitence? toujours est-il que des pèlerins restaient comme ermites dans la sainte montagne.

PÈLERINAGES MARIAUX EN FRANCE

La France est alors remarquable par le grand nombre des pèlerinages à la sainte Vierge : Rodez où l'on vient vénérer le Voile de Marie et le Saint Soulier, pour lesquels des offices ont été composés au XVe siècle et une indulgence accordée par Benoît XIII [40]; Notre-Dame de Cléry dont

[32] Georg SCHREIBER, *Katalanische Motive in der deutschen Volksfrömmigkeit, Homenatge a A. Rubio y Lluch, Miscell. d'estudis literaris, historics i linguistics*, t. II, Barcelone, 1936, p. 100-101. Un de ces pèlerins déclare « Montsarvat » supérieur à Aix et même à Rome. Ces relations expliquent le culte de sainte Eulalie en Hanovre : *ibid.*, p. 88 ss.

[33] Elle a été étudiée dans les *Anal. s. Tarracon.*, t. XXVIII, 1955; Cf. Anscari MUNDO, *Notes sobra la cultura montserratina del s. XIV*, dans *Anal. Montserr.*, t. VIII, 1954-1955, p. 471-492.

[34] D. C. BARAUT, *Textos homiletics i devots del Llibre vermell de Montserrat*, p. 25-44.

[35] Sur la dévotion à Notre-Dame de Montserrat en 1410, *ibid.*, p. 269-271 : I. MACABICH, *Nuestra piedad catalana* Le nom de Montserrat était porté alors même par des hommes : J. G. GAZTAMBIDE, dans *Hispania sacra*, t. XIII, 1960, p. 206.

[36] La vie des pèlerins à Montserrat nous est connue par F. UDINA MARTORELL, *Els guiatges per als pelegrims a Montserrat als segles XIII-XV : ibid.*, p. 467-471.

[37] Josep GUDIOL, *De peregrins i peregrinatges religiosos catalans*, dans *Anal. s. Tarracon.*, t. III, 1927, p. 109. (Le reste de l'article est consacré à l'époque antérieure et à des généralités.)

[38] Sur ces problèmes d'indulgence, *infra*, p. 814.

[39] Hellmut ROSENFELD, *Der mittelalterl. Totentanz, Entstehung-Entwicklung- Bedeutung*, Münster, 1954, p. 156-168 en fait une œuvre plus littéraire que populaire. Je n'entrerai pas dans les discussions sur la date de cette *Danza de la muerte*, qui fut longtemps considérée comme la source des autres Danses macabres, chronologie que ne peut accepter Rosenfeld, car elle ruinerait toute sa thèse. Il se peut en effet que le texte, de caractère assez littéraire, soit plus ou moins étranger à la mélodie. Cette Danse présente quelques personnages propres à l'Espagne : le rabbin, etc...

[40] Antoine BONAL, *Hist. des évêques de Rodez*, éd. annotée par J. L. RIGAL, Rodez, 1935, t. I, p. 380.

La France ne fut pas seule à avoir des sanctuaires mariaux; il faut citer en Italie celui de Lorette : cf. *supra*, p. 781, n. 32 et Ul. CHEVALIER, *N.-D. de Lorette*,Paris, 1906.

on connaît les médailles de pèlerinage; Notre-Dame de Liesse, où l'on évoque surtout l'Annonciation et l'Assomption [41]; Notre-Dame de Maxey [42]; Notre-Dame de Lyon; Notre-Dame de Boulogne, où Marie accomplit un miracle en faveur de l'armée bourguignonne en 1421 [43]. Les deux plus importants sont sans doute Rocamadour et Le Puy.

Rocamadour a un rayonnement très étendu, puisque c'est un des pèlerinages le plus souvent imposé en Belgique comme pèlerinage expiatoire, et qui n'est pas moins connu en Angleterre [44]; il constitue d'ailleurs une étape sur la route de Compostelle. Un grand pardon y a lieu lorsque la saint Jean-Baptiste coïncide avec la Fête-Dieu ainsi en 1428; en 1442 on y reçut la visite de Charles VII.

Le Puy est à son apogée au XVe siècle : aussi est-ce alors la grande époque des orfèvres, qui sont en 1409 une cinquantaine, sous la bannière de saint Éloi pour une messe corporative. Cette notoriété du pèlerinage fut peut-être liée à ce que le sanctuaire avait pour fête patronale l'Annonciation; mais, résumant le génie religieux contrasté du temps, un jubilé a lieu lorsque le 25 mars coïncide avec le vendredi-saint. Le premier de ces jubilés se produisit en 1407 et ne dura qu'un jour; il fallut par la suite allonger ce temps car deux cents personnes avaient été étouffées la première fois. La famille royale se rendit souvent au Puy; Charles VII y eut une dévotion toute spéciale. En 1421 il s'y trouva Isabelle Romée, mais Jeanne d'Arc elle-même ne parla jamais d'y aller [45].

LE MONT-SAINT-MICHEL

C'est aussi la grande époque pour saint Michel. Un renouveau de dévotion se produisit à son endroit en Languedoc dans la deuxième moitié du XIVe siècle, se manifestant par la fondation de confréries, l'iconographie, les textes littéraires, et le fait que le pèlerinage au Mont fut alors inscrit par l'Inquisition sur la liste des pèlerinages expiatoires [46].

Le saint archange avait été jusqu'alors surtout connu par son rôle de peseur des âmes au jugement dernier et d'intercesseur pour les défunts, en même temps qu'on se rappelait sa lutte contre le démon, que connaît bien l'iconographie du XVe siècle, qui commente les coups portés par l'archange, coup de hampe ou coup de taille [47]. Mais à cette époque Michel acquit de nouvelles fonctions en devenant un des protecteurs de la dynastie

[41] C.-A. MAURIN, *Les saluts d'amour*, I, t. II, Montpellier, 1935, p. 200, 283 s.

[42] S. LUCE, *Jeanne d'Arc à Domremy, Preuves*, n° XVI.

[43] *Bourgeois de Paris*, 1421; cf. J.-J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 221.

[44] E. VAN CAUWENBERGH, *op. cit.*, p. 40, 138, etc...; J.-J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 223.

[45] CHANAL, *Le Puy*, Paris, s. d. p. 224, 230; S. LUCE, *op. cit.*, p. CCLXXXVIII s.; Raymonde FOREVILLE, *Le jubilé de saint Thomas B.*, s.l.n.d., p. 44, 62.

[46] V. CHOMEL, *Pèlerins languedociens au Mont-Saint-Michel à la fin du Moyen Age*, dans *Ann. du Midi*, t. LXX, 1958, p. 233-234. Sur l'histoire de ce pèlerinage, Olga ROJDETSVENSKY, *Le culte de saint Michel et le Moyen Age latin*, Paris, 1922.

[47] P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 227-230. Il ne peut être question de donner une idée même superficielle des pièces très nombreuses qui représentent cette iconographie; à titre d'exemple signalons pourtant : *Trésors du Moyen Age allemand*, n° 85; *Les enlumineurs du Capitole de 1205 à 1610*, Toulouse, *Musée Paul Dupuy*, 1955, pl. XXII.

des Valois, ce qui lui vaut de figurer sur les étendards du dauphin Charles [48]. Les circonstances firent que le Mont-Saint-Michel au péril de la mer devint comme le symbole de la résistance du patriotisme français à l'invasion anglaise [49], ce qui contribua sans doute à entretenir autour de Jeanne d'Arc enfant la dévotion à l'archange. En tout cas les donations au Mont et les autres marques de ferveur se multiplient à cette époque, et notamment en Lorraine et en Barrois [50].

Les pèlerinages au Mont furent souvent des pèlerinages d'enfants : un des mieux connus est celui de 1441-1442 [51], qui rassembla un grand nombre d'enfants du diocèse de Carcassonne, dont les parents se plaignirent à l'évêque. Celui-ci, Soybert, reconnut que dans de pareils pèlerinages il y avait place pour les paresseux et que les époux ne sauraient y aller ni les adolescents trop impulsifs; mais il se refusa à empêcher l'action du Saint-Esprit dans des âmes de jeunes.

PÈLERINAGES ALLEMANDS [52]

Le pèlerinage d'Aix-la-Chapelle [53] est surtout connu par les souvenirs de saint Charlemagne. Les reliques de l'empereur venaient d'être l'objet de la vénération de son successeur Charles IV, qui avait offert un magnifique reliquaire, mais aussi de Charles V, auquel fut envoyée une dent, déposée à la Sainte-Chapelle de Paris [54].

En réalité le grand pèlerinage, qui avait lieu seulement tous les sept ans, avait pour but des reliques de Notre-Dame. C'étaient elles qui attiraient des foules, venues non seulement de toute l'Allemagne, mais encore de Belgique, d'Autriche et même de Hongrie, pays qui faisait du pèlerinage d'Aix un pèlerinage national [55].

[48] P. CHAMPION, *Procès de Jeanne d'Arc*, t. II, p. 372-373; P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 229.

[49] S. LUCE, *Jeanne d'Arc à Domremy*, a tout un chapitre là-dessus : p. LXXXVIII s.

[50] *Ibid.*, *Preuves*, nº XXI, XXIV, XXX, XLIV, XLIX, LXIX.

[51] V. CHOMEL, *op. cit.*, p. 34-39; L. POULAIN, *Les pèlerinages d'enfants au Mont-Saint-Michel*, dans *Bull. trim. d. amis du Mont-Saint-Michel*, nº 38, 1930, p. 295-298. — A leur passage à Paris, les pèlerins pour le Mont s'arrêtaient à l'Hôtel-Dieu : S. LUCE, *La France à l'époque de Jeanne d'Arc*, p. 88-89. Les Anglais d'ailleurs accordaient des sauf-conduits pour ce pèlerinage : *ibid.*, p. 322, où l'on aura en outre des indications sur la confrérie de saint Michel.

[52] A. MUELLER, *Das heilige Deutschland, Gesch. u. Beschreibung sämtlicher im deutschen Reiche bestehender Wallfahrtsorte*, 2e éd., 2 vol., Cologne, 1897.

[53] Stephan BEISSEL, *Die Aachenfahrt, Verehrung der Aachener Heiligtümer seit den Tagen Karls d. Gr. bis ins unsere Zeit*, Fribourg-en-B., 1902, que nous ne ferons que résumer : p. 74 sur les pèlerins; p. 95 sur le culte de Charlemagne et les constructions du XIVe siècle; p. 115 s. sur la fête de juillet.

[54] *Supra*, p. 794. Sur le souvenir de Charlemagne à cette époque : N. VALOIS, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. III, p. 258, 460; Robert FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval*, dans *Public. Univ. Dijon*, VII, Paris, 1950; Paul LEHMANN, *Das literarische Bild Karls des Gr., vornehmlich im latein. Schrifttum des M.-A.*, dans *Sitzungsberichte der bayer. Akad. d. Wissensch., Philos.-hist. Abteilung*, 1934, H. 9, p. 48-49; *The Council of Constance...*, transl. by Louise ROPES LOOMIS, ed. by John HINE MUNDY et K. M. WOODY, New York, 1961, p. 455, n. 160.

[55] Parmi les pèlerins allemands, Dorothée de Montau, qui y vint d'abord avec son mari, puis veuve : *AA. SS., tome cité*, p. 497, 51

Pour éviter alors l'encombrement, la ville était divisée en quartiers, assigné chacun à une « nation » différente. Des servitudes d'urbanisme étaient imposées aux propriétaires, qui ne pouvaient construire des maisons de hauteur excessive, gênant la vue de la tour où avaient lieu les ostensions.

Le 9 juillet à midi, deux chanoines fermaient toutes les portes de l'église, sauf la porte du Dragon, par laquelle le clergé ferait son entrée; à deux heures arrivait le Conseil de ville : à l'entrée du nouveau chœur, à l'autel de Notre-Dame, une estrade avait été dressée sur laquelle on ouvrait solennellement le reliquaire; le doyen, en gants blancs, en lisait les parchemins scellés; puis une procession aux flambeaux, précédée d'une musique, portait le reliquaire sur une des façades de l'église et, de la galerie, le doyen bénissait la foule au chant d'une hymne. Il y avait chaque jour une nouvelle ostension, annoncée du haut de la tour :

On doit vous montrer le Voile, ce saint vêtement que portait Marie, Mère de Dieu, en la sainte nuit de Noël lorsque Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, d'elle est né.

Priez le Dieu du royaume du ciel que nous puissions regarder cette relique de telle sorte que la louange et l'honneur de Dieu en soient augmentés et que nous obtenions ici sa grâce, et plus tard la béatitude éternelle.

Avec la même solennité était présenté le vêtement que Jésus porta la nuit de Noël. Le peuple répondait en toutes les langues : « Ayez pitié de nous ». Mais ses cris étaient bientôt couverts par des sonneries de trompette.

Pour permettre aux fidèles de profiter de ces cérémonies, des manuels du pèlerin avaient été composés. Des confesseurs étaient mis à la disposition de la foule. Des miracles s'accomplissaient et les miraculés laissaient à l'autel de Notre-Dame leurs béquilles ou leurs chaînes. Des cierges brûlaient en nombre et l'on avait fait des fondations de lampes devant le reliquaire. Des troncs étaient placés pour recueillir les offrandes des fidèles, bijoux, armes, chevaux, étoffes, dont la plus grande partie allait à la sacristie, en vertu de conventions de 1376, 1432 et 1443.

A Cologne on vénère les trois mages définitivement promus à la dignité royale. Ce culte s'est diffusé très largement : au portail de Sainte-Gudule de Bruxelles on sculpte la scène de l'Épiphanie; une indulgence est accordée en 1441 à un sanctuaire des Trois-Rois en Scandinavie [56]. A Cologne, les reliques sont gardées par des *custodes corporum beatorum trium regum* [57]; à notre époque, cependant que se poursuit la construction de la cathédrale, Stephan Lochner peint pour la chapelle du Conseil de ville une *Adoration des mages*, qui est peut-être son chef-d'œuvre [58].

[56] H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 92.

[57] V. CAUWENBERGH, *op. cit.*, *Annexes*, XIII.

[58] Histoire sommaire de la cathédrale : Dr. Andreas HUPPERTZ, *Der Kölner Dom u. seine Kunstschätze*, Cologne, 1960, notamment p. 31 s., 86 s. Nous n'avons pas à parler de la châsse des Trois Rois, but du pèlerinage, car elle est bien antérieure : *ibidem*, p. 75 s.; Fritz WITTE, *Die Schatzkammer des Domes zu Köln*, Cologne, 1927, p. 9-12.

CANTORBÉRY [59] L'Angleterre a plusieurs lieux de pèlerinage : à la cathédrale de Gloucester on vénère la châsse d'Edouard II; on va à Notre-Dame de Walsingham pour y offrir une image de cire de son propre poids; on va aussi sur la tombe de Richard de Hampolle; mais rien n'approche de la célébrité de saint Thomas Becket à Cantorbéry. Il est le grand saint anglais dont la popularité se marque à la fréquence du prénom de Thomas; mais il attire aussi les étrangers et par exemple des Vénitiens en 1402. Il se porte des médailles du saint que les pèlerins mettent à leur chapeau [60]; et Charles d'Orléans, qui introduisit en France les saints anglais, nous a fait connaître la prière des pèlerins de Cantorbéry [61].

Chaucer a mis tout son art à présenter les pèlerins de Cantorbéry dans toute leur diversité, et tout son humour à ridiculiser leurs défauts. Il ne faudrait pas pour autant le prendre pour un sceptique. Il semble au contraire que ses Contes aient été construits selon une progression, qui assure la parole en dernier au curé pour qu'il mette au point tout ce qui a été dit durant le voyage. S'il est incontestable que ce sermon du « parsoun » emprunte largement aux compilations antérieures, il n'en est pas moins mené en fonction des personnages divers, dont le bon pasteur dénonce les vices, jusqu'alors présentés seulement comme matière à rire : tout à tour le pardonneur, le semonneur, le frère, le moine et d'autres sont ainsi dénoncés,

[59] On dispose sur ce pèlerinage de deux documents d'une importance exceptionnelle : 1° un traité sur le cinquième jubilé de saint Thomas Becket en 1420, éd. Raymonde FOREVILLE, avec une importante étude sur le pèlerinage de Cantorbéry : *Le jubilé de saint Thomas B. du XIII^e au XV^e siècle, 1220-1470*, s.l.n.d. (1959).

2° les *Canterbury Tales* de CHAUCER. Il existe un Committee on Chaucer, Research a. Bibliography, qui a déjà publié une vingtaine de rapports. Parmi les éd. complètes, citons : *The Works of G. C.*, ed. by Alfred W. POLLARD et divers, Londres, 1953; *The Works of G. C.*, 2e éd., by F. N. ROBINSON, Cambridge (Mass.), 1957. La meilleure éd. des *Contes de Canterbury*, en raison notamment de son annotation, est celle de W. W. SKEAT, Oxford, 1895. Ils ont été l'objet d'une trad. intégrale dans la *Rev. germanique*, 1906-1908, rééd. par Th. BAHANS et divers, Paris, 1908, avec une *Introd.* (sommaire) d'E. LEGOUIS. Il faut aussi signaler *les Contes de C.* de la *Bibl. de philolog. german.*, X, Paris, 1946, morceaux choisis avec une utile *Introduction* de Joseph DELCOURT, et le CHAUCER, *Canterbury T.* de la *Coll. bilingue des Classiques étrangers*, par F. DELATTRE et divers, Paris, 1942.

Du point de vue qui est le nôtre, le gros problème est celui de la religion de Chaucer, indispensable à résoudre pour avoir l'intelligence des *Contes* et interpréter leur témoignage sur le pèlerinage de Cantorbéry. Nous avons accepté les conclusions du Chan. LOOTEN, *Chaucer, ses modèles, ses sources, sa religion*, dans *Mémoires et Travaux... Faculté cathol. de Lille*, XXXVIII, Lille, 1931, p. 215-240 pour lequel Chaucer garda toujours la foi en l'Église et exprime dans les *Contes*, à travers une satire mordante du clergé et des institutions de son temps, une foi sincère. Ces conclusions ont été acceptées en gros, du côté français, par F. DELATTRE, *op. cit.*, p. 9, 21-22; du côté anglo-saxon, Mary Edith THOMAS, *Medieval Skepticism a. Chaucer*, New York, 1950, qui présente un état général de la question et fait de Chaucer un bon catholique.

C'est dire que Chaucer ne fut pas wyclifite : *infra*, p. 967. Dans le même sens la thèse (à paraître) de mon ancien étudiant Antoine FERRÉ. Il ne fut même pas lollard. On remarquera en effet que, tandis que les lollards condamnent tout pèlerinage (J.-J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 215, 295; *infra*, p. 980-981), Chaucer n'a pas un mot de critique sur celui de Cantorbéry; on remarquera même avec R. BALDWIN, qu'il a fait du « parsoun » le héros des *Contes*, et imaginé ce pèlerinage comme une marche vers Jérusalem.

[60] J.-J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 213, 216.

[61] Pierre CHAMPION, *La librairie de Charles d'Orléans*, Paris, 1910, p. XXX-XXXI; R. FOREVILLE, *Ch. d'Orléans et le « vin de saint Thomas »*, dans *Cahiers d'hist. et de folklore*, t. I, 1955, p. 27.

pour préparer la confession, moment essentiel du pèlerinage, et la conversion morale qu'elle suppose. Il ne manque même pas à cette prédication moralisante une petite touche de lyrique et de mystique, lorsque le curé suggère que Cantorbéry n'est que la figure de Jérusalem, vers laquelle tout chrétien est en marche. Chaucer retrouve ici une des idées profondes de la spiritualité du pèlerinage : l'homme est un voyageur en route vers la Cité éternelle [62].

Un effort fut fait par les moines de Cantorbéry qui desservaient le pèlerinage pour faire pénétrer cet idéal dans la réalité. Sans doute retrouve-t-on à Cantorbéry une religion parfois très extérieure : Henri V y offre un « chef d'or », va y rendre grâces après Azincourt, accompagné par Charles d'Orléans. On voit au début du XV^e siècle le pèlerinage s'organiser sur le modèle de Rome et de Jérusalem et comporter plusieurs « stations » :

premièrement au *martyrium* de saint Thomas; ensuite à sa tombe, à la crypte de la bienheureuse Vierge, à l'autel majeur, au cercueil de saint Thomas, à sa couronne, aux *memoriae* des saints Elphegius, Blaise et Dunstan, et aux reliques de l'église, tout cela d'un pas lent, en offrant, en même temps qu'on se prosterne de toute sa dévotion, le sacrifice de ses prières et de ses aumônes [63].

Le jubilé de 1420 fut un apogée : il y eut une telle foule qu'on eut du mal à célébrer les messes privées, que la messe solennelle ne put être chantée et que le sermon dut être redonné trois fois, pour « rendre les pèlerins plus certains de l'indulgence de cette année »; les pénitenciers réconcilièrent de nombreux pécheurs. Jubilé sans lendemain, car cette indulgence avait en effet été accordée sans l'accord du Saint-Siège qui protesta énergiquement [64].

CRITIQUE DES PÈLERINAGES Tous ces pèlerinages ont comporté un certain nombre d'abus : fétichisme des insignes du pèlerinage, illusion d'une rémission des péchés obtenue par des moyens mécaniques sans conversion du cœur, dissipation morale résultant du seul changement de cadre, en une société conformiste où la vertu était souvent le fruit d'une pression sociale. Les prédicateurs et les écrivains du temps n'y sont pas toujours restés insensibles : les *Contes* de Chaucer ont souvent le caractère d'une satire; les *Quinze joyes de mariage* [65] accusent la femme

[62] Ralph BALDWIN, *The Unity of the Canterbury T.*, Copenhague, 1955.

[63] *Traité sur le cinquième jubilé*, éd. R. FOREVILLE, p. 140-141.

[64] Cette date de 1420 est importante dans la lutte contre les lollards : le succès spirituel du jubilé, aux yeux de ses organisateurs, devait montrer l'injustice de leurs critiques. Sur l'opposition de Martin V, *infra*, p. 816.

Outre ces grands pèlerinages, il y aurait à mentionner une foule d'autres sanctuaires dans toute l'Europe, comme s'il y avait là une fonction essentielle à l'Église, en sorte que, faute d'aller aux grandes capitales de la prière, les fidèles devraient se rendre en des lieux saints plus proches. Citons au hasard : pour la France d'aujourd'hui : Rumengol, Angers, Loches, Sainte-Radegonde de Poitiers, Neuvy-Saint-Sépulcre, Saint-Léonard en Limousin; — pour l'Allemagne : E. LASLOWSKI, *op. cit.*, p. 120, connaît vingt pèlerinages pour la seule Silésie; — en Pologne : Cracovie; — en Italie : Saint-Nicolas de Bari, la Verna, Saint-Michel-au-Mont-Gargan. On trouvera bien d'autres noms dans MIGNE, *Encycl. théolog.*, t. XLIV, *Dict. des pèlerinages religieux*, 2 vol., Paris, 1851, fatras sans critique, mais qui peut permettre une première recherche.

[65] Les *Quinze Joyes* sont peut-être l'œuvre du canoniste Bellemère : A. COVILLE, *Recherches sur quelques écrivains du XIV^e et du XV^e siècle*, Paris, p. 129.

de partir en pèlerinage pour retrouver quelque ami; et de fait le pèlerinage de Boulogne-sur-Seine était connu pour son caractère équivoque; Langland dénonce ces « paquets d'ermites aux bâtons crochus qui n'aiment pas travailler » et ces pèlerins qui vont de Rome à Rocamadour au lieu de partir à la recherche de la Vérité [66]; on trouve des critiques analogues chez Clamanges [67]. A l'occasion d'ailleurs, les autorités religieuses intervinrent : on racontait de l'archevêque de Cantorbéry lui-même, Sudbury, qu'il avait arrêté des pèlerins se rendant au tombeau de saint Thomas, leur disant qu'ils perdaient leur temps et leur argent et les renvoyant chez eux.

Souvent ces critiques sont faites au nom d'une religion plus intérieure. Il en est ainsi dans l'*Imitation* (I.23.4), chez saint Bernardin de Sienne, qui déclare que pardonner vaut mieux que d'aller au Saint-Sépulcre [68], ou dans le traité *Novem Puncta* [69].

BIENFAITS SPIRITUELS DES PÈLERINAGES

Ces critiques ne masquaient pourtant pas aux contemporains les avantages spirituels des pèlerinages. L'effort du pèlerin sincère pour mener pendant de longs mois une vie ascétique, sa prière constante, les occasions qu'il avait de rencontrer des chrétiens plus convaincus et édifiants, les grandes missions populaires que donnaient à certaines époques prédicateurs et pénitenciers des divers pèlerinages, et qui entraînaient la conversion d'un grand nombre de pécheurs, paraissaient d'un profit spirituel supérieur aux risques courus. Le pèlerinage était une marche vers la Jérusalem céleste : ne portait-il pas de fruit divin lorsqu'un pèlerin mourait d'amour sur le calvaire, voyageur parvenu au terme et au sommet [70]?

Le pèlerinage était encore l'occasion de fraternisation et de découverte de la chrétienté. Alors que des peuples ennemis se réclamaient au cours de la guerre de saints différents (pendant que les Parisiens qu'elle assiège, pèlerinent à Sainte-Geneviève, l'armée de Jeanne d'Arc se munit d'autres reliques [71]) les pèlerins étaient tenus par le droit d'être sans armes; ils n'étaient les ennemis de personne et obtenaient des sauf-conduits même de l'adversaire, retenu par la crainte d'empêcher le salut d'une seule âme. Un *Dialogue*

[66] Cité par J.-J. JUSSERAND, *Les Anglais au Moyen Age, L'épopée mystique de William Langland*, Paris, 1893, p. 149-153.

[67] J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 148-149, cite plusieurs témoignages du temps dans ce même sens. Les pèlerinages faisaient courir à la vertu des femmes de grands dangers; exemple de Dorothée de Montau à Rome : *AA. SS., tome cité*, p. 497.

[68] *Prediche volgari ined.*, ed. P. D. PACETTI, *i Classici cr.*, LVI, Sienne, 1935 : il s'agit du sermon de Sienne de 1425 sur l'amour fraternel, p. 439 ss.

[69] Dans Albert AUER, *Leidenstheologie im spät. M. A.*, S. Ottilien, 1952, p. 110.

[70] Saint BERNARDIN DE S., *op. cit.*, p. 505 s. — Il fallait souvent un vrai courage aux pèlerins; Gerson signale parmi les crimes du temps les *suffocationes peregrinorum : Opera omnia*, éd. ELLIES DU PIN, t. III, c. 292; Dorothée, au cours d'un pèlerinage, faillit être assassinée par son hôte, une autre fois manqua se noyer, à Rome tomba gravement malade : *op. cit.*, p. 514, 528, etc...

[71] S. LUCE, *Jeanne d'Arc, Preuves*, nos CCXXIV et CCXXVI. Juvénal des Ursins surmonte cette opposition en montrant les saints des deux royaumes demandant ensemble à Dieu la paix. — Il serait trop sommaire de dresser l'un contre l'autre saint Georges et saint Michel; celui-ci était prié aussi par les Anglais : Pierre CHAMPION, *Le procès de Jeanne d'Arc*, t. II, p. 372-373.

entre chevaliers, un anglais et un français, sur la guerre juste, montre comment l'animosité de deux pays ennemis est surmontée par les pèlerins : or « tous nous sommes pèlerins et étrangers; nous n'avons pas de cité où demeurer, mais nous tendons en quelque sorte vers la cité future [72] ». De fait, on trouve dans tous les lieux de pèlerinage les nationalités les plus diverses rassemblées fraternellement.

LE THÈME DE L'HOMME PÈLERIN [73]

Ce thème de l'homme pèlerin était représenté par toute une tradition. Le livre de Guillaume de Deguillevile, « Romant des trois pelerinaiges », est encore recopié et complété [74]. Par ailleurs le théâtre liturgique avec l'*Office du pèlerin*, qui se jouait le lundi de Pâques, présentait les pèlerins d'Emmaüs comme des modèles de la recherche du Christ sur le chemin [75]. L'idée que la vie chrétienne est continuel progrès et marche fournissait aux prédicateurs des développements, depuis que s'était répandue la théorie des trois âges de la vie chrétienne, commençants, progressants, parfaits : Jean Zelivsky voit dans les progressants des pèlerins, qui trouvent pour hôtelleries Marie, la crèche et la croix [76].

Aussi l'image du pèlerin est-elle alors fréquente pour caractériser la condition de l'homme sur la terre : Langland, à la fin de son *Pier Plowman*, montre le chevalier Conscience prenant le bâton de pèlerin pour partir à la recherche de la Vérité : le *Livre de perfection* de Ciboule est parfois appelé *Livre du chemin* [77] et l'*Imitation* (I.17.1) invite son lecteur à se tenir pour pèlerin; Gerson a écrit un *Testament du pèlerin qui va en paradis* en latin mais aussi en français [78], proposant donc aux simples fidèles une spiritualité eschatologique jadis en fait réservée aux moines. Lorsqu'enfin fut annoncé le jubilé de 1400, un opuscule anglais invita les fidèles, qui ne pourraient aller à Rome, à consacrer les cinquante jours qu'il leur aurait fallu pour ce voyage, à des exercices constituant un véritable pèlerinage spirituel [79]. Son

[72] Cité *ibid.*, p. XCIV.

[73] Cf. É. DELARUELLE, *Le pèlerinage intérieur au XVe siècle*, dans *Eleona*, avril 1962, p. 6-12.

[74] Résumé par Robert BOSSUAT, *Le Moyen Age*, dans *Hist. de la littérature franç.* de J. CALVET, Paris, 1931, p. 281-283. Sur la *Moralité V*, qui lui a été ajoutée par le ms. des *Nativités liégeoises*, où le *Roman* est dramatisé, Gust. COHEN, *Études d'hist. du théâtre en Fr. au Moyen Age et à la Renaissance*, Paris, 1956, p. 37, 41, et nos remarques sur la date, *supra*, p. 783, n. 41.

[75] Richard B. DONOVAN, *The Liturgical Drama in Mediev. Spain*, Toronto, 1958, p. 85-86. L'*Officium peregrini* est d'ailleurs antérieur à cette date de 1413.

[76] Jan ZELIVSKY, *Dochovana Kazani z roku 1419, Dil I*, Prague, 1953, p. 27.

[77] André COMBES, *...Robert Ciboule*, p. 112.

[78] *Opera omnia*, t. III, c. 762, pour le texte latin; A. GLORIEUX, dans *Mélang. de sc. relig.*, t. XIV, 1957, p. 68-69, pour le texte français. Sur l'un et l'autre, M. LIEBERMAN, *Chronologie gerson.*, IX, dans *Romania*, t. LXXXI, 1960, p. 358-361.

[79] Cet opuscule a été édité dans les *Opera omnia* de GERSON, t. II, c. 523. M. LIEBERMAN, dans *Romania*, t. LXXVIII, 1967, p. 158-166,a montré, de façon irrécusable, que cet opuscule est en réalité d'origine anglaise. Il vaut la peine d'en donner un extrait significatif :

« Cy sensuit une maniere simple et devote pour aviser simples gens à faire un pelerinage espirituel a Romme qui nont pas aisement de y aler corporelment. Il est assavoir que on prent L jours pour aler jusques a Romme en remembrance de remission et plain pardon qui se faisoit en lancienne loy et que le saint esperit fut envoyé L jours apres la resurreccion a la penthecoste. ...Et font les diz cinquante jours VII sepmanes qui signifient grant mistere,

contemporain, le Bon Coq, en agit de même en invitant à pèleriner dans l'intérieur de Jésus, où on trouve le pardon des péchés, but de tout pèlerinage [80].

Quant à Nicolas de Cues, non seulement il reprend à son tour l'idée de l'homme pèlerin ici-bas [81], mais il étend cette idée à l'Église [82]. Dans une perspective de philosophie de l'histoire, il la voit en route vers « le point Oméga », vers lequel convergent aussi l'Islam et toute l'humanité :

L'Église, en son séjour sur la terre et totale pérégrination, suit son Chef et Seigneur, qui a pénétré les cieux par son Ascension. Il est allé devant comme l'exemplaire; elle va derrière comme la semblance et l'image...

Elle est régénérée dès sa jeunesse comme l'enfant et croît journellement en âge et sa sapience divine et peu à peu accomplit et parachève le temps de sa demeure et pérégrination en ce monde.

§ 3. — Les indulgences [1].

Souvent déjà nous avons vu le pape ou des évêques accorder des indulgences, et notamment pour encourager les fidèles à certains pèlerinages. L'indulgence fut alors parfois un moyen d'éducation spirituelle, signalant aux consciences les activités morales les plus conformes à l'esprit chrétien, et les hiérarchisant par les faveurs accordées. Certaines œuvres de charité furent ainsi recommandées à la générosité des fidèles ou certains exercices

selon ce que on treuve plusieurs choses qui gardent nombre de sept, comme en especial ilz sont VII vertus, VII dons du saint esperit, VII sacremens, VII beatitudes et VII peticions de la patenostre, et tout cecy vault contre les VII pechiez mortelz, car aussi Dieu accompli en VII jours tout son ouvrage ».

[80] Francis HERMANS, dans *Vie spirituelle*, décemb. 1958, p. 487-500.

[81] *De la docte ignorance*, III, 12, trad. L. MOULINIER, coll. *Textes et traduct... pensée moderne*, Paris, 1930, p. 220; *Sermon : Où est le nouveau-né?* dans M. DE GANDILLAC, *Œuvres choisies de N. de C.*, Paris, 1942, p. 469.

[82] Éd. de GANDILLAC, *op. cit.*, p. 361.

[1] Question très étudiée en raison de son importance pour l'intelligence de la *Vorreform*, comme le révèle le titre seul de l'ouvrage de E. GÖLLER, *Der Ausbruch der Reformation u. die spätmittelalterl. Ablasspraxis*, Fribourg-en-B., 1917.

BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — P. FREDERICQ, *Codex documentorum sacratissimarum indulgentiarum neerlandicarum, 1300-1600, 's Rijksgeschiedkundige publicatien*, Kl. Ser., XXI, La Haye, 1922, édite 441 textes : bulles, brefs, chroniques, comptes, quittances, théologiens, dont beaucoup inédits; Hippolyte DELEHAYE, *Les lettres d'indulgence collectives*, extrait des *Anal. bolland.*, t. XLIV, XLVI, Bruxelles, 1928, donne un choix de lettres et un regeste qui en recense plus d'un millier; DIETRICH DE NIEM, *De jubilellis*, éd. Hermann HEIMPEL, *Dietrich v. Niem*, Munster, 1932, p. 303-313, est une satire du régime des indulgences par le célèbre *abbreviator* de la Curie.

II. TRAVAUX. — Pendant longtemps ils ont été animés d'un souci théologique, étudiant la doctrine pour savoir si elle avait alors subi des altérations. L'œuvre maîtresse est la synthèse monumentale de N. PAULUS, *Gesch. des Ablasses*, t. I et III, 1923 et s. Depuis ont paru de très bonnes monographies, qui donnent en même temps des vues d'ensemble : F. RÉMY, *Les grandes indulgences pontificales aux Pays-Bas à la fin du Moyen Age, 1300-1531, Essai sur leur histoire et leur importance financière*, Univ. de Louvain, *Recueil de travaux... hist.*, IIe s., XV, 1928; Ernst LASLOWSKI, *Beiträge z. Gesch. des spätmittelalterl. Ablasswesens nach schlesisch. Quellen mit neun urkundlichen Beilagen*, dans *Breslauer Studien z. hist. Theolog. hrsg. v.* SEPPELT, XI, Breslau, 1929; Leo SANTIFALLER, *op. cit.*, R. FOREVILLE, *op. cit.*

de piété, par exemple la lecture spirituelle [2]. Est-ce à dire que les procédés employés ne méritèrent jamais les critiques que firent de nombreux contemporains?

LA DOCTRINE DES INDULGENCES AU XVe SIÈCLE

Les théologiens de cette époque se sont bornés à reprendre sur cette question la théologie déjà fixée au XIIIe. C'est cette doctrine que l'on rencontre chez un Henri de Langenstein [3] ou dans un traité paru en Bohême où la question fut passionnément débattue à l'époque de Jean Huss [4]. On la retrouve chez les prédicateurs et dans tous les documents officiels [5]. Une discussion sur l'indulgence de la Portioncule vers 1380 entre un augustin, un franciscain et un carme — « Si quelqu'un absous de coulpe et de peine s'envole aussitôt la mort, au royaume céleste? » — montre en Simon de Crémone un moraliste sévère, vouant à l'excommunication les religieux qui donnent pareille absolution et sont par le fait même en état de péché mortel [6].

Il ne fut jamais question d'obtenir par l'indulgence le pardon du péché : l'expression équivoque « absous de coulpe et de peine » *(a culpa et poena)* n'a pas d'autre sens à l'époque que celui d'indulgence plénière [7]. Mais la doctrine traditionnelle, portant sur la « peine » seule, affirmait que le pape ou l'évêque peut commuer cette peine temporelle due au péché, et dont le confesseur appréciait le poids en infligeant la « pénitence sacramentelle » ou satisfaction. Cette commutation est faite en esprit d'indulgence par une Église « bonne mère » au nom d'un Dieu de miséricorde; mais aussi dans l'intérêt de cette Église qui a besoin des services de tous ses fidèles : au lieu

[2] Nombreux exemples de ces indulgences dans H. DELEHAYE, *op. cit.*, *passim*, à partir desquels il serait facile de dresser le tableau des dévotions et de la spiritualité du temps; cf. *supra*, p. 466, 576, 662, 669, 703, 732, etc.

J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 144, a même signalé une indulgence pour la pratique des travaux ménagers; on en connaît une autre pour lutter contre des modes trop audacieuses et que gagnaient les galopins flamands en criant « Au hennin! » : Jurgis BALTRUSAITIS, *Le Moyen Age fantastique*, Paris, 1955, p. 177.

Il y aurait une étude à faire sur l'indulgence, institution symétrique de la « fondation » à la fin du Moyen Age. Par l'indulgence la hiérarchie incite, réveille le sentiment religieux; par la fondation, la piété populaire spontanée répond et impose ses préférences.

[3] N. PAULUS, *op. cit.*, t. II, p. 204-205; Henri se sépare d'ailleurs sur certains points des scolastiques antérieurs. Cf. J. JANSSEN, *L'Allemagne à la fin du Moyen Age*, p. 39. Sur la question de savoir si l'indulgence peut être étendue aux défunts, J. G. GAZTAMBIDE, *Las primeras indulgencias de difuntos*, dans *Anthologica Annua*, nº 2, Rome, 1954, p. 377-380.

[4] P. DE VOOGHT, *Hussiana*, Louvain, 1960, p. 335-362.

[5] N. PAULUS, *op. cit.*, t. III, p. 116-149; Florenz LANDMANN, *Das Predigtwesen in Westfalen in d. letzten Zeit d. M.-A., ein Beitrag z. Kirchen-u. Kulturgesch.*, Munster, 1900, p. 174-175, sur les prédicateurs qui, pour l'indulgence, exigent la foi et l'absence de péché mortel.

La question des indulgences à cette époque a dû notamment son importance aux nombreuses croisades prêchées, durant le Grand Schisme, contre l'antipape, celui de Rome ou celui d'Avignon.

[6] D. TRAPP, *The Portiuncula Discussion of Cremona, c. 1380*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. XXII, 1955, p. 79-94.

[7] F. RÉMY, *op. cit.*, p. 8-10, avec textes du temps : bulles, théologiens comme saint Antonin, prédicateurs. *Ibid.*, dans le chapitre sur la grande indulgence de Liège de 1443-1446, est relevée la formule : « Quiconque pense que l'indulgence permet de pécher sans crainte, la perd », formule que l'on retrouve à l'époque dans un certain nombre de documents.

d'infliger des pénitences simplement afflictives ou éducatives, on faisait servir la satisfaction au bien de tous.

Cette condescendance de l'Église pour ne pas exiger d'un grand pécheur tout son dû et se contenter d'une très médiocre « satisfaction », suppose que la dette dont le versement reste indispensable à l'équilibre des choses et à la Justice, en une religion qui garde le sens de l'objectivité, est acquittée par d'autres : c'est ce que l'on appelle pour l'Église puiser dans le trésor des mérites du Christ et des saints. Mais cette référence à la communion des saints suppose à son tour que le pécheur s'est remis en état de grâce. C'est pourquoi toutes les bulles d'indulgence spécifient : « à ceux qui sont contrits et confessés ». Comment apprécier cette contrition et sa sincérité? Le « frère » de Chaucer remarquant que les hommes laissent rarement voir leur émotion en ce domaine, ne connaît comme critère que la générosité de leur aumône [8]. Cette remarque satirique dénonce le scandale d'indulgences devenues à la fin du XIVe siècle objet d'un véritable trafic, quoique la précaution ait été prise d'ajouter au formulaire que l'indulgence se perdait si le pénitent y voyait une facilité pour pécher.

DE LA COMMUTATION AU TRAFIC

A quels abus fait donc allusion Chaucer? A des commutations ou rachats, tels que la satisfaction due au péché n'était plus qu'une question d'argent, et que le caractère spirituel du sacrement de pénitence était sacrifié à la considération des ressources qu'il apportait à l'Église.

Les commutations avaient été d'abord des plus variées : pèlerinages, visites à l'église, comme pour le jubilé de Rome, prières qui, la plupart du temps, en Silésie du moins, sont laissées à la discrétion du fidèle, parfois simplement un *Pater* ou une messe [9], aumônes dont l'affectation est fixée d'avance : pour la croisade, pour la construction d'églises, de prisons pour hérétiques [10], voire de ponts [11]. Or l'aumône finit par prendre une importance exclusive, favorisée par l'idée de « rachat », courante à l'époque puisqu'on la trouve dans le droit pénal des communes flamandes. Les besoins de l'Église étaient apparus avec une urgence croissante, faisant oublier ceux des âmes; le caractère ecclésial du sacrement de pénitence l'avait de plus en plus emporté sur son aspect personnel et médicinal. La croisade, aux yeux de la Curie, avait cessé d'être un pèlerinage, où l'on va se sanctifier, pour devenir d'abord une gigantesque opération politique et militaire qu'il fallait absolument financer. L'Église en était donc venue à voir dans l'indulgence de croisade un moyen normal d'équilibrer un budget déficitaire. Du coup les dispenses à prix d'argent furent données de plus en plus libéralement, faisant oublier le but premier et cachant l'Église invisible, mystère de la grâce maternelle,

[8] Sur l'appréciation et la nécessité de la contrition, *supra*, p. 662.

[9] L. SANTIFALLER, *op. cit.*, p. 113.

[10] J.-M. VIDAL, *Bullaire de l'inquisition franç. au XIVe et jusqu'à la fin du Grand Schisme*, Paris, 1913, nº 295, p. 419.

[11] E. LASLOWSKY, *op. cit.*, p. 78 s.; cf. J.-J. JUSSERAND, *La vie nomade*, p. 11, 15, 17, etc... sur le caractère religieux du pont.

derrière une administration intéressée et habile [12]. Dès lors l'obligation de la contrition ne fut plus dans les bulles qu'une clause de style.

De la même façon se dévalorisa la prédication prévue par le droit. Elle aurait dû consister surtout en l'annonce de la miséricorde du Seigneur; en fait elle semble s'être réduite bien souvent à la publication pure et simple des conditions juridiques de l'indulgence [13]. On alla même jusqu'à l'affermer [14]. Un cas nous est bien connu, celui de la prédication de la croisade de Jean XXIII en Bohême, contre laquelle s'éleva Jean Huss [15].

LES JUBILÉS [16]

Longtemps les croisades furent la seule occasion pour les fidèles d'obtenir l'indulgence plénière. Lorsque pourtant elles devinrent moins fréquentes, s'organisèrent les jubilés, comme si le Saint-Siège cherchait un autre moyen de procurer à tous les fidèles cette rémission [17]. Le jubilé n'est ainsi qu'un cas particulier d'indulgence, qui suppose le pèlerinage de Rome, avec l'obligation de la visite de plusieurs basiliques et celle d'une aumône dont le *quantum* est laissé au gré du pèlerin, et qui est liée à une année centenaire ou bicentenaire [18].

L'histoire des jubilés est extrêmement confuse à la fin du XIVe siècle et au début du XVe, au point que l'on ne sait pas exactement quel en fut le chiffre exact. Urbain VI décida un jubilé pour 1390, car « beaucoup

[12] Adolf GOTTLOB, *Aus der Camera Apost. des XV. Jts*, 1889, p. 179. Sur ces « ventes » d'indulgences en Angleterre pour lutter contre le schisme, É. PERROY, *L'Angleterre et le Grand Schisme d'Occident*, I, Paris, 1933, p. 63, 343. La crédulité des fidèles est complice : Datini écrit à sa mère adoptive : « Je vais... revenir auprès de toi aussi vite que je pourrai, et je ne manquerai pas de te rapporter une indulgence du pape ». (I. ORIGO, *op. cit.*, p. 39.)

[13] Exemple de sermon d'indulgence : G. R. OWST, *Preaching in Mediev. England*, Cambridge, 1926, p. 357.

[14] F. RÉMY, *op. cit.*, p. 9.

[15] *Infra*, p. 1003.

[16] BIBLIOGRAPHIE. — On a une encyclopédie avec *Cronisteria dell'anno santo 1925, Appunti storici, etc...* a cura d. Segretaria gen. del Comitato centr., Rome, 1928, comportant notamment une bibliographie historique et des notes historiques (de Mgr MERCATI); mais portant surtout sur Boniface VIII. L'ouvrage d'Herbert THURSTON suit l'ordre des cérémonies jubilaires sans montrer habituellement ce qui est propre à chaque période, sauf qu'un bref chapitre traite de la période 1350-1500 : *The Holy Year of Jubilee, An Account of the Hist. a. Ceremonial of the Roman Jubilee*, Londres, 1900. Sur les jubilés du XVe siècle, P. PASCHINI, *I giubilei del s. XV*, dans *Istituto di studi romani, Gli anni santi*, Rome, 1934, p. 49-63. Sur le contenu théologique et spirituel du jubilé, le meilleur travail est celui de R. FOREVILLE, *Le jubilé de saint Thomas B.*, p. 21-36. Au point de vue géographique, J. VINCKE, *Espanya i l'any sant al s. XIV*, dans *Anal. s. Tarracon.*, t. X, 1934, p. 61-73; et, pour l'Angleterre l'ouvrage de R. Foreville.

[17] J'ai suggéré que le Jubilé relaie la Croisade dans *X Congr. internaz. di sc. stor.*, Rome, 1955, dans *Relazioni*, t. III, p. 530; *ibid.*, p. 521-523 sur l'indulgence à cette période.

Il y a en tout cas un messianisme jubilaire qui s'exprime dans plusieurs textes du XVe siècle : l'indulgence du concile de Bâle pour l'union avec les Grecs est ainsi annoncée : *Eia, populo Dei, annus jubileus, annus remissionis omnium peccatorum :* E. LASLOWSKI, *op. cit.*, p. 18. — L'Angleterre a fêté la 50e année du règne d'Édouard III, Langland y voyant les débuts de l'âge d'or; on trouve alors des expressions comme « jubilée an de grâce », « l'an jubilaire, l'an de grâce et de joie » : J.-J. JUSSERAND, *L'épopée mystique de W. Langland*, p. 54. On voit aussi à la même époque s'organiser le jubilé monastique, qui vaut au moine jubilaire certains privilèges : *Canterb. T.*, D 1862.

[18] A. BOUDINHON, *Le jubilé*, dans *Le Canoniste contemporain*, t. XXIII, 1900, p. 78.

d'hommes ne parviennent pas à cinquante ans, en raison de la brièveté de la vie humaine », et songea à des jubilés échelonnés tous les trente-trois ans, en souvenir des années du Christ [19], préférant donc un « temps » chrétien au rythme de « l'année séculaire » de l'antiquité. Les fidèles de la région bohémienne y furent particulièrement nombreux : « J'ai voulu aller chercher la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le sanctuaire du cher saint Pierre à Rome », écrit l'un d'eux [20].

Les fidèles de l'obédience avignonnaise étaient restés plus ou moins dans l'ignorance de ce jubilé de 1390 et s'en tenaient pour leur compte à la date prévue jadis, en sorte qu'ils furent nombreux en 1400 à se rendre à Rome. Les moines de Poblet allèrent jusqu'à en demander l'autorisation au roi d'Aragon, condamné ainsi à reconnaître la compétence d'un antipape [21] !

Y eut-il un jubilé en 1423 ou 1425? On en discute; les fidèles et les chroniqueurs semblent en effet avoir été alors quelque peu ahuris par la multiplication des « pardons », à laquelle venait de se livrer Boniface IX.

L'EXTENSION DU JUBILÉ

Il était en effet dans la logique du passé de ne pas réserver cette grâce à ceux-là seulement qui pouvaient se libérer pour pareil voyage. De fait le jubilé ne va pas cesser de s'étendre dans le temps et dans l'espace. Boniface IX accorda en effet en dehors de Rome l'indulgence jubilaire, c'est-à-dire plénière, *ad instar cruciatae*, jusqu'en 1393, aux conditions du pèlerinage à Rome *(ad instar jubilaei)*.

Ce jubilé fut notamment promulgué en Bohême et gagné par Jean Huss, en même temps que par Wenceslas dans des conditions tragi-comiques [22]. Aux Pays-Bas la concession comportait, à Liège par exemple, la visite de quatre églises, chaque jour pendant un mois, et une aumône équivalente aux frais du voyage à Rome; les pèlerins furent extrêmement nombreux, quoique dès cette date les chroniqueurs aient mentionné le mépris envers le Saint-Siège de fidèles choqués par le caractère financier de l'entreprise [23].

[19] N. PAULUS, *op. cit.*, t. III, p. 181.

[20] E. LASLOWSKI, *op. cit.*, p. 123-128.

[21] G. BORGHESIO, *Un singolare giubileo, 1400*, dans *Ann. dell'Italia cattol.*, 1925, p. 233-238; E. LASLOWSKI, *op. cit., Beilage* VIII, p. 148, a publié le testament d'un bourgeois silésien à la veille de son départ pour le jubilé de 1400.

Le roi d'Aragon, en suite de la demande des moines de Poblet, pria Benoît XIII, en 1400, de leur désigner un sanctuaire de son obédience où ils pourraient gagner le jubilé romain! J. VIELLIARD, *op. cit., App.*, n° IV et texte correspondant.

Sur ce jubilé de 1400 en Allemagne, l'attitude de Niem et son programme de réforme contre la simonie, H. HEIMPEL, *Dietrich von Niem, c. 1340-1418*, Münster, 1932, p. 51-60; *ibid.*, p. 303-313, *De jubilellis*. Cf. F. GRAF, *Die Ablassfrage u. Dietrich v. Nieheim*, 1923.

C'est peut-être l'approche de cette année jubilaire de 1400 qui provoqua dans l'Europe entière le mouvement des *Bianchi* et son enthousiasme de régénération : É. DELARUELLE, dans *Deputaz. di St. patr. per l'Umbria, Il movimento dei Disciplinati*, (Convegno de Pérouse, 1960), Pérouse, 1962, p. 137-143.

[22] Johann LOSERTH, *Hus und Wiclif*, 2e éd., Munich, 1925, p. 51; P. DE VOOGHT, *L'hérésie de Jean Huss*, Louvain, 1960, p. 43; ID., *Hussiana*, Louvain, 1960, p. 410.

[23] F. RÉMY, *op. cit.*, p. 36. Le produit des aumônes n'était pas destiné à Rome, mais à reconstruire les églises de Liège.

A cette volonté d'étendre le bénéfice du jubilé se rattachent les concessions de *confessionalia*, auxquelles il est sans cesse fait allusion dans les textes de l'époque. Par une lettre pontificale est accordé à chaque fidèle le droit de se choisir un confesseur qui pourra, à l'article de la mort et une autre fois dans sa vie, lui donner l'indulgence plénière et donc lui remettre la peine des péchés réservés, qui normalement ne pouvaient être absous qu'à Rome [24].

INDULGENCE PLÉNIÈRE OU PARTIELLE

L'indulgence de croisade avait longtemps dû son prestige à ce qu'elle était la seule indulgence plénière; de même à son tour l'indulgence du jubilé. Or à la fin du XIVe siècle une véritable dévalorisation se produisit du fait de la multiplication des indulgences plénières, vraies ou fausses, une véritable « démagogie » (Rémy) entraînant en même temps à en réduire les exigences et à avilir ainsi d'abord la grâce promise, puis la pensée même du salut, offert dès lors aux moindres frais.

Le Saint-Siège n'est pas seul responsable de cette crise; les ordres religieux y sont sans doute pour beaucoup; pour attirer à eux, recruter leurs tiers-ordres et leurs confréries, ils se réclamèrent de privilèges parfois invérifiables. La discussion de Crémone est à cet égard caractéristique [25] : l'ermite de Saint-Augustin y accuse formellement les franciscains d'acquérir des privilèges à prix d'argent, mais aussi d'en exciper dont ils ne peuvent produire les originaux; il doute notamment de l'indulgence de la portioncule; il accuse les religieux d'offrir des indulgences plénières, alors que celles-ci ne peuvent être gagnées qu'au jubilé de Rome tous les cinquante ans. C'est un scandale de mentir pour faire « mériter » le peuple et il est faux de soutenir qu'une indulgence n'a pas besoin de la concession pontificale lorsqu'elle est attestée par les miracles que Dieu produit en ce sanctuaire. Or Simon a contre lui en cette joute, qui ne fut point fictive, un franciscain et un carme.

Les sanctuaires divers ne furent sans doute pas moins habiles à offrir des indulgences, dont nul ne pouvait parfois vérifier l'origine. Toujours est-il qu'à partir de 1400, il fut un peu partout question de « pardons », voire de « jubilés » pour des pèlerinages jadis moins fortunés : Le Puy, Compostelle [26]. Les villes eurent aussi dans cette détérioration une large part de responsabilité : elles travaillèrent, par les moyens souvent les moins honnêtes, à obtenir de la Curie des indulgences aussi larges que possible, pour faire rebâtir aux frais des pèlerins leurs ponts, leurs remparts ou leurs hôpitaux [27].

[24] F. RÉMY, *loc. cit.;* exemple de *confessionale* dans L. SANTIFALLER, *op. cit.*, p. 68, charte n° 32. Sur ces *confessionalia*, *supra*, p. 662. — A Breslau, en 1436, un *confessionale* coûte 2 groschen, mais est gratuit pour les pauvres : E. LASLOWSKI, *op. cit.*, p. 25.

[25] D. TRAPP, *op. cit.* De quel jubilé est-il question dans les textes dominicains publiés par REICHERT, *Röm. Quartalschrift*, t. XIV, p. 134, *ad a.* 1390, 1392, 1398, en lesquels on mentionne *gracias jubilaeorum?* Ou s'agit-il du jubilé monastique ?

[26] Sur Compostelle, L. VASQUEZ DE PARGAS, *op. cit.*, t. I, p. 92; sur Le Puy en 1406, R. FOREVILLE, *op. cit.*, p. 62.

[27] Le cas le plus significatif, quoique postérieur, est celui de Saint-Jean de Breslau en 1460 : E. LASLOWSKI, p. 75 s. Les magistrats de la ville ont vu que l'indulgence était source de revenus; un légat leur accorde 40 jours pour rebâtir un pont sur l'Oder; mais ils veulent une indulgence plénière, tentent de corrompre le légat et promettent au pape de lui laisser la moitié du bénéfice!

RESPONSABILITÉS DU SAINT-SIÈGE

Mais la responsabilité principale incombe certainement à la Curie, dont parfois les membres se laissent corrompre par des cadeaux, et au pape. Ici encore le Grand Schisme a joué un rôle funeste, en faisant se désintéresser de la vie spirituelle des fidèles, qui n'est plus qu'un moyen de gouvernement. Il s'agit pour les papes — même parfois les meilleurs — de ne mécontenter personne. Boniface IX est ici le grand coupable [28], et d'autant plus qu'il n'agit pas seulement par légèreté, mais semble bien avoir vu dans l'indulgence d'abord son apport financier. De plus en plus se répandra la politique d'accorder des indulgences à des villes ou des communautés, pourvu qu'elles ristournent une partie du profit au Saint-Siège, si bien que des négociations sordides ont lieu désormais autour du pardon des pécheurs pour s'entendre au meilleur prix. Par ailleurs les frais de chancellerie étaient souvent considérables : vers 1460 une bulle coûte 200 ducats.

Le concile de Constance essaya de revenir sur cette politique, que Boniface lui-même révoqua à la fin de son pontificat; Martin V à son tour; mais il était trop tard : l'affaire de Cantorbéry le montre.

LE JUBILÉ DE CANTORBÉRY EN 1420

L'année 1420 est capitale dans l'histoire du pèlerinage de Cantorbéry [29] : des démarches furent alors faites auprès des conciles de Pise et Constance, puis de Martin V, pour obtenir une indulgence plénière, faisant du pèlerinage de cette année un véritable jubilé. Le jour dit, l'indulgence fut promulguée, approuvée par quatre docteurs en théologie, qui pouvaient se targuer des multiples concessions faites antérieurement par Boniface IX, spécialement en Angleterre, et d'une prétendue indulgence plénière d'Honorius III.

Or le concile de Constance s'était déjà inquiété des indulgences plénières qui se multipliaient et avait fait interdire toutes les quêtes indulgenciées sous menace d'excommunication, sans que d'ailleurs cette décision eût été retenue par le décret de réforme générale. A son tour Martin V avait déclaré nulles toutes les indulgences *ad instar* accordées depuis 1378. C'est dire qu'il ne pouvait voir que d'un mauvais œil la façon dont avait été accordée l'indulgence de 1420, et d'autant plus que ses relations étaient froides avec Chichele. Il considéra donc que l'archevêque de Cantorbéry avait en l'occurrence usurpé le pouvoir des clés, décida une enquête sur ce jubilé, suspendit Chichele des fonctions de métropolitain et flétrit ces pénitenciers qui « donnèrent l'absolution ou plutôt trompèrent les âmes des simples et leur extorquèrent un argent maudit ».

[28] *Supra* p. 810 n. 1, référence à l'opuscule de Dietrich de Niem qui l'accuse de simonie. Cf. N. PAULUS, *Bonifacius IX u. der Ablass v. Schuld u. Strafe*, dans *Zeitschr. Kathol. Theolog.*, t. XXV, 1901, p. 338-343.

[29] Nous ne faisons ici que suivre le livre de R. FOREVILLE; ID., *A propos d'un « oraculum vive vocis » de Martin V en 1420*, dans *Arch. latinit. M. Aevi*, t. XXV, 1955, p. 32-37, où l'on voit l'effort de Martin V pour lutter contre certains abus.

C'est à prévenir cette critique que s'attache un traité publié par un des pénitenciers de Cantorbéry. Ce traité nous donne la façon de voir la question des indulgences dans l'Angleterre opposée au lollardisme, au lendemain des abus commis sous les pontificats précédents. La théologie en est ferme et lucide, conforme à la doctrine de saint Thomas d'Aquin, soucieuse de rattacher le pouvoir des clés à la personne du Christ, duquel le pape tient sa *plenitudo potestatis*. Il cherche en même temps à retrouver dans cette institution, à bien des égards nouvelle, le jubilé biblique, curieux donc de spiritualité scripturaire, quitte à marquer, avec bonheur parfois, la supériorité de la Loi nouvelle sur l'Ancienne, en la montrant loi de miséricorde en faveur du pécheur plutôt que de stricte justice. Au total cependant la scolastique y prévaut et l'esprit canonique, jusqu'à déclarer, au nom de saint Augustin, que tout chrétien « est tenu d'avoir autant de foi en l'indulgence qu'en l'Évangile ».

INDULGENCES « AD MANUS ADJUTRICES »

Dès lors que la primauté de Rome était réservée par le fait que là seulement, en temps de jubilé, pouvait s'obtenir l'indulgence plénière, les papes ne firent pas difficulté pour accorder très largement toutes autres indulgences : Boniface IX avait accordé à Cantorbéry sept ans et sept quarantaines [30], à Saint-Vincent de Breslau l'indulgence de Saint-Marc de Venise; de pareils exemples pourraient être multipliés.

Souvent ces indulgences avaient pour but d'encourager la construction d'églises; on les appelait « pour une aide manuelle » *(ad manus adjutrices)*, parce que les fidèles étaient invités à travailler sur le chantier, l'aumône n'étant théoriquement prévue que comme « rachat ». Pour restaurer Saint-Lambert de Liège en 1443 [31], les riches travailleront pendant un mois entier s'ils veulent gagner l'indulgence ou paieront le salaire d'un ouvrier; les pauvres pendant quinze jours. De pareilles indulgences furent très nombreuses; elles eurent un effet stimulant sur la construction et permirent par exemple de pousser les travaux à Saint-Étienne d'Auxerre [32].

Ces indulgences pouvaient être données par les évêques jusqu'à concurrence d'un certain nombre de jours, habituellement quarante [33]. En Angleterre les exemples en sont multiples, les évêques faisant prier pour les projets du roi, la paix du royaume, le beau temps, l'empereur, ou permettant des quêtes indulgenciées au profit des divers hôpitaux.

[30] R. FOREVILLE, *Pièces*, n° 18 : on y trouve l'expression *ad manus adjutrices*.

[31] F. RÉMY a consacré tout le chap. I de sa II^e^ partie à l'étude de cette « grande indulgence ». Les lettres d'indulgences envoyées à Liège y furent placées au prix de 90 livres pour les riches, 45 pour les pauvres. Toutes les classes sociales en prirent, nobles, brasseurs, houilleurs, pauvres auxquels on faisait crédit et qui pouvaient s'acquitter en nature. Autres exemples pour la région dans É. DE MOREAU, *Hist de l'Église en Belgique*, t. IV, p. 381-383.

[32] On pourrait multiplier les exemples : J. G. GAZTAMBIDE, *Recompensas de Martin V a sus electores esp.*, dans *Hisp. Sacra*, t. XI, 1958, *Docum.*, n° 1 et 11, exemple significatif d'un pape qui réforme les indulgences et en donne comme récompenses à ses électeurs! Surtout exemples innombrables dans les regestes d'H. DELEHAYE, *op. cit.*

[33] L. SANTIFALLER, *op. cit.*, charte n° 31.

Parfois plusieurs évêques s'associaient comme pour donner plus d'autorité à leur intervention : on parle alors d'indulgence collective [34]. Les conciles provinciaux intervinrent souvent pour prévenir des abus, ainsi la collation d'indulgences par un évêque en dehors de son diocèse. Au XVe siècle les cardinaux se mettent à leur tour à donner de pareilles indulgences, le pape n'ayant jamais approuvé cette formule nouvelle mais l'ayant tolérée; on considéra que leur intervention permettait à une indulgence de rester indéfiniment en vigueur. Les bénéficiaires de l'indulgence pensaient que le nombre de jours accordé se multipliait par le nombre d'évêques et se livraient à des calculs vertigineux [35].

LES PARDONNEURS Si les indulgences officiellement accordées étaient annoncées par voie d'affiches [36], on eut aussi recours à des « pardonneurs ». Le chapitre de Sens ayant obtenu des lettres d'indulgences pontificales pour les travaux de réfection de la cathédrale, des quêtes furent faites par des prêtres nomades portant des reliques [37]. Ailleurs on parle purement et simplement de vente de pardons [38]. Le Bourgeois de Paris, un ecclésiastique pourtant, au sujet du « circoncis de Notre-Seigneur », conservé à l'abbaye de Coulombs, signale qu'Eugène IV accorda « des lettres de rémission, et quiconque en prendrait serait absous de pénitence et de péché, pourvu qu'il fût vraiment confessé et repentant. Mais la lettre coûtait très cher [39]. »

L'évêque de Paris s'était inquiété de ces pardons et se faisait remettre les lettres d'indulgence sous peine d'excommunication. C'est que des faux étaient jetés perpétuellement en circulation, qu'il était très difficile de vérifier, si le faussaire était habile [40]. Il s'agissait d'ailleurs souvent de faussaires désintéressés qui cherchaient le bien spirituel des âmes en leur recommandant des dévotions salutaires; mais cette époque a vu aussi de rusés coquins,

[34] C'est le sujet d'H. DELEHAYE, *op. cit.*

[35] Exemple dans un registre des prémontrés : L. SANTIFALLER, p. 118. Cf. H. DELEHAYE, p. 150.

[36] Ces indulgences étaient annoncées au public par une déclaration solennelle de l'évêque, par des prédications, mais aussi par des affiches : P.-F. FOURNIER, *Affiches d'indulgences manuscrites et imprimées des XIVe, XVe, XVIe siècles*, dans *Bibl. École d. Chart.*, t. LXXXIV, 1923, p. 116-160; ID., *Quelques nouvelles affiches d'indulgences des XIIIe-XVIe siècles*, *ibid.*, t. CIV, 1943, p. 101-114.

[37] É. CHARTRAIRE, *Saint-Étienne de Sens*, p. 24. Cet usage des pardonneurs semble avoir été très répandu : un chapitre général franciscain en 1437 s'inquiète des frères qui *reperti fuerint vagabundi, predicantes ...indulgentias sine speciali mandato S. D. N. pape, euntes cum... aliis questuariis :* F.-M. DELORME, dans *Miscell. francesc.*, t. XXXVIII, 1938, p. 9, n° 8.

[38] P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 81.

[39] *Ad a.* 1444. *Ibid.*, on paie selon son poids pour la châsse de saint Quentin et la reconstruction de l'église de Pontoise : « ce fut un plein pardon comme à Rome ».

[40] Exemples de fausses bulles et fausses indulgences : en Silésie en 1378, E. LASLOWSKI, p. 15 — en Espagne, J. G. GAZTAMBIDE, *op. cit.*, p. 380 (*cuestores* qui trafiquèrent de bulles, *agnus Dei* et péchés réservés); ID., *Los cuestores en Esp. y la regalia de indulgencias*, dans *Hisp. sacra*, t. II, 1949, p. 3 s., a étudié ce problème pour la deuxième moitié du XVe siècle — pour la Terre Sainte, *supra*, p. 576, exemple qui montre qu'à côté des pardonneurs cyniques, il y eut place pour la bonne foi de prédicateurs qui n'avaient pas trop le sens des exigences de l'authenticité. — Autre exemple dans le même sens : E. DUMOUTET, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Age*, Paris, 1932, pl. II.

ou même des bandes qui écumaient les campagnes, en profitant de la crédulité des paysans.

Cette industrie est surtout connue en Angleterre, grâce à la façon dont elle fut dénoncée par Langland [41] et Chaucer [42]. Celui-ci a présenté un aventurier cynique qui absout des péchés réservés grâce à des « pouvoirs » spéciaux, relève des vœux, montre de fausses reliques et gagne à ce métier, si les chiffres donnés par Chaucer sont exacts, 100 marcs par an, cinq fois plus que n'en recevait du roi le poète.

Le portrait n'est pas fait de chic : en 1377 Édouard III poursuivit, pour avoir fabriqué un sceau papal, Thomas le pardonneur; en 1414 l'Université d'Oxford condamne « les contrats simoniaques, le trafic d'indulgences, les gains illicites »; Boniface IX lui-même avait dû intervenir en 1390 pour rappeler la nécessité de la contrition... et dénoncer, parmi les pardonneurs coupables, certains « frères » et certains clercs [43].

ÉCHEC DE LA RÉFORME DES INDULGENCES La réaction marquée un moment par Martin V contre les abus des indulgences ne dura pas : en 1444 on parle d'un « plein pardon » à Pontoise; en 1447 d'un « grand pardon général » au Mont-Saint-Michel; en 1449 d'un « grand pardon général » à Evreux [44]. Les papes d'alors retombent dans le même opportunisme que leurs prédécesseurs, n'osant pas s'attaquer de front à l'institution elle-même pour l'assainir. Le concile de Bâle, qui s'est pourtant posé en concile réformateur, recourt aux mêmes méthodes, quand il annonce une indulgence plénière à qui donnera pour aider à l'union avec les Grecs; l'histoire détaillée de cette indulgence, dans son application au diocèse de Breslau, révèle les abus inévitables, avec le maniement d'énormes sommes d'argent, sottement gaspillées ou pillées [45]. On comprend que les âmes les plus élevées aient préféré à ces jubilés le pèlerinage intérieur, comme un Langland avait redécouvert par contraste les exigences de la morale.

Pier Plowman a rapporté lui aussi une bulle de Rome; elle contient ces simples mots : « Ceux qui feront le bien iront à la vie éternelle. » Si l'on ne peut accuser à cette époque la papauté d'avoir laissé péricliter la doctrine des indulgences, il est certain qu'aucun des papes, sensibles sans doute au parti qui fut tiré parfois des indulgences pour réveiller la foi, n'a vu le danger de ces abus constants qu'ils n'auraient pas dû ignorer. Retranchés derrière la formule traditionnelle : « contrits et confessés », qui leur parut suffisante pour garantir la santé spirituelle des foules, ils ne se sont pas

[41] J.-J. JUSSERAND, *L'épopée mystique*, p. 20, 51. Langland voit dans le jugement dernier comme une revanche; les pardons deviendront inutiles : *ibid.*, p. 157.

[42] *Canterbury T., Prol.*, v. 669-714, et surtout le *Conte du pardonneur*, sur lequel tout un chapitre de J.-J. JUSSERAND, *La vie nomade*, p. 185 s.; R. P. MILLER, *Chaucer's Pardoner, the Scriptural Eunuch a. the Pardoner's Tale*, dans *Speculum*, t. XXX, 1955, p. 180-199.

[43] Texte dans J.-J. JUSSERAND, *La vie nomade*, p. 292-294.

[44] *Bourgeois de Paris*, ad. a. — « Pardon de saint Denis » en 1444 : P. PERDRIZET, p. 155.

[45] E. LASLOWSKI, p. 18-41.

demandé de quelle façon était prêchée l'indulgence ou distribuée l'absolution ; un certain formalisme scolastique et canonique leur a donné bonne conscience. Il est même permis de penser que, occupés souvent presque uniquement, du moins un Boniface IX ou un Jean XXIII, de leurs intérêts temporels et de leur réussite politique, ils n'ont plus vu dans l'Église qu'une machine administrative dont il fallait d'abord assurer les ressources, en transformant les aumônes de la foi et de la charité en revenus qu'on négocie et qu'on exploite. Le même siècle du pathétique qui vénère le sang de Jésus répandu sur la croix pour le salut du monde, l'a vu cautionner des spéculations louches et de honteuses ambitions.

CHAPITRE IV

LES ABERRATIONS DU SENTIMENT RELIGIEUX [1]

LE FANTASTIQUE

La fin du XIVe siècle et la première moitié du XVe apparaissent comme des périodes de fantastique entre deux périodes de sérénité ; l'art et notamment l'art populaire, y laissent souvent prévaloir les rêves hallucinants des vieux folklores oriental ou celtique [2].

Le gothique n'a pas été seulement découverte de la nature et de la vie ; mais il fut aussi le temps des songes tourmentés et du goût de l'étrange [3]. Jusque dans les églises, par exemple aux stalles de Lyon vers 1415, on trouve des grylles, monstres en lesquels plusieurs visages se combinent hideusement ; ailleurs c'est une « trinité du mal », un Satan à triple visage ; ou des arbres de mort ayant des têtes pour fruits. Tout un monde de cauchemar peuple les initiales des manuscrits et les vignettes du XVe siècle. L'épouvante des Tartares fait renaître la menace biblique de Gog et Magog. La tentation de saint Antoine, la danse macabre appartiennent à cette même veine.

TRIOMPHES DE LA FOLIE

Favorisé par une tolérance qui révèle jusque dans le clergé le manque de sens du sacré, la folie s'installe dans le sanctuaire. Il n'est pas question, avec la fête des fous, de cette folie enseignée par la Bible qu'illustreront dans la deuxième moitié du siècle les gravures de la *Nef des fous*, mais d'une sorte de bacchanale, revanche du vieil esprit païen des saturnales, sur la *gravitas morum* de la liturgie catholique. La fête de l'âne y mêle sa bouffonnerie.

[1] Le mot même d'aberration fait problème. Comment définir l'aberration du sentiment religieux ? L'historien qui ne se place pas au point de vue d'une théologie en est réduit à le faire suivant son propre jugement : ainsi l'un condamne ce que l'autre justifie.

Nous nous sommes interdit en ce chapitre de juger autrement que ne le firent les hommes du temps : nous n'avons donc appelé aberration que ce qui a été condamné par les représentants authentiques de l'Église (selon l'occurrence, ce sont les papes, les conciles, les évêques, les théologiens de profession).

Peut-être avons-nous, pourtant, manqué à cette règle en consacrant un développement à la sorcellerie, car les autorités ecclésiastiques de notre époque qui furent, en ce domaine, d'une crédulité, voire d'une indulgence excessives ne parlèrent jamais ici d'aberration.

[2] C'est Henri FOCILLON, *Le peintre des Miracles Notre-Dame*, Paris, 1950, p. 12, qui a fait du Moyen Age une époque où deux siècles de culture humaine, XIIIe et XIVe, sont comme une éclaircie entre deux périodes de fantastique.

[3] Jurgis BALTRUSAITIS, *Le Moyen Age fantastique*, coll. H. Focillon, Paris, 1955, livre essentiel autant par sa documentation précise que par ses vues synthétiques et stimulant par ses hypothèses. Il insiste sur l'invasion en Occident de l'art, du fantastique et de la démonologie d'Extrême-Orient : cf. *supra*, p. 587. Livre qui éclaire entre autres le problème de la Danse macabre (p. 229 s.) et de l'*Ars moriendi* (p. 166).

Mais ces « parades de sacristie » (Calvet) s'achèvent parfois en fête de mai : on se masque et se déguise en femmes, on chante :

> Hez, sire asne, hez;
> belle bouche rechignez;
> on aura du foin assez
> et de l'avoine à planté [4].

Des mesures locales furent prises par divers chapitres, en Normandie et à Autun par exemple, en attendant que le concile de Bâle, en 1435, interdise ces mascarades; la faculté de théologie de Paris à son tour en 1444; l'archevêque de Sens renouvelle en 1445 ces mesures [5]; mais dans certains diocèses cette législation réformatrice ne sera appliquée qu'à la fin du siècle.

CULTE DES SAINTS ET PRATIQUES POPULAIRES

Si les prédicateurs recommandent aux fidèles d'aller aux saints d'abord pour honorer Dieu, les fidèles bien souvent voient seulement dans les saints des intercesseurs; et avant tout pour la maladie : on demande au saint sa guérison et c'est en suite d'un vœu à cette intention que l'on part en pèlerinage [6]. Chaque saint a sa spécialité : à saint Anastase de Paris, on soigne

> tous malades entachés de la maladie dont on requiert lesdis sains durant le temps qu'ils y font leur neufvaine,
> la durée du traitement étant donc fixée non par la nature du mal, mais par celle de la prière.

Pareille dévotion se manifeste parfois de la manière la plus extérieure : un livre de raison savoyard note en 1390 « la façon d'une petite chaîne d'or pour attacher l'anneau de Monseigneur saint Maurice » [7]. C'est surtout aux légendes que le petit peuple s'attache [8]. Et il attend souvent les grâces demandées d'une manière toute mécanique.

Heureux plus encore qui possède des reliques : les paroisses sont fières de leur trésor et, au château de Wittenberg, une collection est rassemblée dans la *capella omnium sanctorum*, véritable musée [9]. On ira jusqu'au vol pour s'en procurer : dans son *Praeceptorium*, Hollen déclare péché mortel de vendre des reliques, car c'est simonie, proteste contre les fraudes et par exemple les fausses « vraies croix », et condamne le sacrilège de voler des reliques; la *Summa angelica* interdit de les porter au cou [10]. Mais les princes ignorent cette morale et Ferdinand d'Aragon profite de la prise de Marseille pour s'emparer du corps de saint Louis d'Anjou [11].

CULTE DES RELIQUES ET SUPERSTITIONS

Il est plus important de noter le caractère de ces superstitions à notre époque : elles proviennent souvent du besoin de « voir » [12]. De cette tendance a bénéficié spécialement saint Christophe : « Quel que soit le jour où tu regardes le visage de Christophe, ce même jour tu ne mourras pas de male mort. » Aussi plantait-on partout, dans les carrefours et sur les ponts, des images gigantesques du saint. Le clergé souvent fut complice en en faisant peindre dans les églises.

[4] P. MONCELLE, *Ane (Fête de l')*, *D.H.G.E.*, t. II, c. 1816-1826; Cam. BELLAIGUE, dans *Journal d. savants*, 1908, p. 127-135, à propos de l'office improprement appelé Office des fous : cf. A. COMBES, *...Robert Ciboule*, p. 139.

De cette bouffonnerie on rapprochera la parodie religieuse de cette époque. A titre d'exemple, voici le début d'une parodie du *Pater* (LEDOS, *La patenôtre de Lombardie, 1379*, dans *Bibl. École des Chartes*, t. LVII, 1896, p. 426-430) :

Pater noster qui n'ies pas foulz
Quar tu t'*ies* mis en grant repos
Qui yes montés haut *in celis*...
Et garde bien *regnum tuum*
Qui n'y ait tribulacion...
Decretales, loy ne coustumes
Ne valent maintenant II plumes.

Il n'est pas besoin de rappeler ici la poésie des goliards et que nous sommes au siècle de Villon. Voir *Addenda*.

[5] V. TERRET, *Autun*, dans *D.H.G.E.*, c. 921 : la fête de l'âne y fut remplacée par le mystère du roi Hérode, où l'on voit la fonction sociale des mystères pour assainir une religion populaire encore grossière, tout en donnant satisfaction à certains instincts de bouffonnerie. On n'oubliera pas en effet que, dans le théâtre religieux d'alors, Hérode est un personnage comique.

[6] *Supra*, p. 797; Paul PERDRIZET, *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age*, Paris, 1933, p. 78, 125 et *passim;* L. A. BEIT, *Volksfrommes Brauchtum u. Kirche im deutsch. M. A.*, Fribourg-en-B., 1936, p. 26, qui, sans doute à tort, reconnaît ici la syphilis. Les pèlerins de Chaucer vont à saint Thomas, « qui leur a donné aide quand ils étaient malades » : *Canterbury Tales, Prol.*, v. 16.

[7] *Mémorial de Savoie, 1860-1960*, Chambéry, 1960, p. 20. Les *Canterbury T.* parlent de « médailles de Véronique cousues », de médailles de saint Christophe, etc... : *Prol.*, v. 116, 685. On arrive vite au fétichisme, comme le montre ce texte donnant à Datini un moyen d'assurer à sa femme la fécondité : une ceinture doit être mise « autour des reins par la main d'un jeune garçon encore vierge, et Margherita dira auparavant trois *Pater* et trois *Ave* en l'honneur de Notre-Seigneur, de la Sainte Trinité et de sainte Catherine; et les lettres inscrites sur la ceinture seront placées sur le ventre à même la chair nue... Mais moi je crois qu'elle ferait mieux de nourrir trois mendiants pendant trois vendredis et de ne pas prêter l'oreille à ces contes de bonnes femmes » : I. ORIGO, *Le marchand de Prato*, Paris, 1959, p. 159.

Pareille crédulité ne pouvait qu'exciter des commerçants sans scrupule : à Margerie-Haucourt, la ceinture de sainte Marguerite est confiée à deux exploitants qui en font une source de revenus : P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 176.

Il ne faut pourtant pas prêter aux hommes de ce temps plus de superstition qu'ils n'en eurent. C'est par mégarde qu'on a parlé d'un « pèlerinage » des chevaux atteints du mal de saint Éloi : *Recettes vétérinaires de Fréjus en ancien provençal*, dans *Romania*, t. LXXXII, 1961, p. 29 et n° 31, p. 35. Nulle part en effet, dans ce texte, le mot de pèlerinage n'est prononcé. — Sur la croyance superstitieuse que les chevaux eux aussi devaient voir le tabernacle : Anton MAYER, *Die heilbringende Schau in Sitte u. Kult*, dans *Heilige Ueberlieferung... Herwegen*, Munster, 1938, p. 259.

[8] Hermann SIEBERT, *Beiträge z. vorreformatorischen Heiligen u. Reliquienverehrung*, Fribourg-en-B., 1907, p. 42-50. Il s'agit surtout de *Vies* imprimées, mais qui souvent ne sont que des rééditions.

[9] Cette *capella* fut fondée au milieu du XIV^e^ siècle. Autres exemples : pour saint Vincent de Breslau, Leo SANTIFALLER, *Quellen z. Gesch. des spätmittelalterl. Ablass...*, Vienne, 1948, p. 102.

[10] H. SIEBERT, *op. cit.*, p. 51-54. — Porter sur soi des reliques était un usage de Jean sans peur : H. DAVID, dans *Miscell. ...D. Roggen*, p. 68 (tiré à part, s. l. n. d.).

[11] M.-H. LAURENT, *Le culte de saint Louis d'Anjou à Marseille au XIV^e^ siècle*, Rome, 1954, *doc.* XLVIII, p. 97.

[12] A. MAYER, *op. cit.*, a consacré son étude à analyser ce besoin au Moyen Age.

La dévotion populaire trouva elle-même le remède dans une piété plus profonde, en associant cette dévotion à la dévotion à la sainte hostie dont l'ostension, elle aussi, procurait cette grâce. Souvent Christophe fut représenté portant l'enfant Jésus, image qui peu à peu substituait à la croyance en une grâce magique une familiarité avec le Sauveur.

Cependant les esprits les plus élevés de ce siècle n'avaient pas attendu cet approfondissement lent du sentiment religieux pour intervenir. Un traité anonyme du XV^e^ siècle est intitulé « Contre ceux qui adorent les images et les statues » et blâme cette foule qui accourt en croyant à quelque mystérieuse « vertu » :

Chacun d'ici et de là se disperse à travers les parties de l'église, remué par divers phantasmes et informé de la multitude des indulgences que prêchent des trafiquants [13].

De son côté Nicolas de Cues frappe d'interdit *latae sententiae* les images prétendûment miraculeuses, qui devront donc être retirées de la vue des simples, lesquels cherchent le salut dans des images, des paroles et des signes sensibles [14]. Texte d'autant plus précieux qu'il révèle chez son auteur un coup d'œil de précurseur pour diagnostiquer des phénomènes de psychologie collective primitive où l'on discerne la sensibilité visuelle, l'étonnement et le goût du merveilleux, l'appétit délirant du salut. Ainsi des forces élémentaires recouvrent et obscurcissent la liturgie et le mystère, qui y perdent leur prestige surnaturel.

Mais à côté de ces superstitions relatives aux saints, parfois assez faciles à dénoncer et condamner puisqu'elles concernaient les lieux de culte, il y avait toute une crédulité populaire, héritée du paganisme [15] et réfugiée dans les replis obscurs de la vie domestique : deux familles pour se réconcilier, après avoir partagé une hostie consacrée, boivent ensemble du sang et du vin; on donne une chatte en cire pour retrouver une chatte perdue; on croit aux lutins qu'on associe à la Passion du Christ; on profère le soir contre les terreurs de la nuit un exorcisme équivoque; on se fait lire les lignes de la main; on croit à Diane; on croit aux songes.

MAGIE ET ASTROLOGIE

Il est plus difficile de mesurer ici la part de la superstition, car les grands scolastiques avaient fait dans leur cosmologie une place à l'influence des astres. De fait tout le monde croit aux horoscopes : on prend celui de Louis XI à sa naissance [16], comme on explique la folie de Charles VI par le fait qu'il

[13] A. Mayer, *op. cit.*, p. 250 s.

[14] Edm. Vansteenberghe, *Le card. Nic. de Cues, l'action, la pensée, 1401-1464*, Paris, 1920, p. 86-104.

[15] Exemple précis du droit d'asile accordé aux minihi en Bretagne : Dom Lobineau, *Hist. de Bretagne*, citée par Gust. A. Prévost, *L'Église et les campagnes au Moyen Age*, Paris, 1892, p. 198. — Discussion générale dans Anton Mayer, *Erdmutter u. Hexe, eine Untersuchung z. Gesch. des Hexenglaubens u. z. Vorgesch. der Hexenprozesse*, dans *Hist. Forsch. u. Quelle*, hrsg. v. A. Mayer, Munich, 1936, notamment p. 35 pour notre période.

[16] Marcel Thibault, *La jeunesse de Louis XI, 1423-1445*, Paris, 1907, p. 69.

est « enchanté » [17]. Henri le Navigateur avait un traité d'astrologie, le « Secret des secrets », qui n'enseignait pas seulement le cours inéluctable des astres, mais la marche des événements [18].

Mais à côté de cette astrologie savante, il y eut une croyance populaire à la magie, que l'on trouve dans tous les pays : Sacchetti en est le témoin pour Florence [19]; les soldats de l'armée anglaise, déjà en 1419, en redoutent les pratiques [20]; à Valence on prie le Soleil et la Lune [21].

Les prédicateurs ont souvent été sévères pour ces superstitions : en Allemagne elles sont à plusieurs reprises dénoncées, ce qui nous permet de les mieux connaître [22]; en Italie Bernardin de Sienne s'y attaque et les définit en théologien doublé d'un moraliste [23]. Henri de Gorkum, professeur de théologie à Cologne, a consacré tout un opuscule aux *Superstitions* [24], dont l'intérêt tient à ce que ce moraliste ne se borne pas à décrire, mais sur chaque point indique s'il y a ou non péché; voici les principales de ses neuf propositions :

1. — Avoir confiance contre l'incendie en des cierges, bénits le 2 février : pas de superstition si l'on attend son aide de Dieu.
2. — Croire qu'il suffit de se le dire pour automatiquement être préservé de tout incendie : superstition.
3. — Porter de la nourriture à l'église pour y être bénie et la manger au début du repas : pas de superstition.
5. — Mettre à son cou un papier portant les noms des trois rois mages, par respect de Dieu et espoir en leur intercession : pas de superstition.
8. — Après le baptême montrer l'hostie consacrée aux parrains : pas de superstition.
9. — Il faut apprendre au peuple à avoir en tout cela des intentions droites; sinon il faut extirper l'usage superstitieux,

[17] Ainsi fait Thomas Basin, pourtant évêque : *Hist. de Charles VII*, I. 2, éd. Ch. Samaran, *Class. de l'hist. de Fr. au Moyen Age*, t. I, Paris, 1933, p. 11.

[18] G. Beaujouan, *Fernand Colomb et le traité d'astrologie d'Henri le Navigateur*, dans *Romania*, t. LXXXII, 1961, p. 96-105.

Le *Studio* de Sienne a une chaire d'astrologie où l'on étudie les vertus dans leur rapport avec le zodiaque et où on explique les songes : Piero Misciatelli, *Mistici senesi*, 2^e^ éd., Sienne, 1913, p. 86. Alberti par contre semble sceptique : Paul-Henri Michel, *Un idéal humain au XV^e^ siècle, la pensée de L.-B. Alberti*, Paris, 1930, p. 196.

[19] É. Gebhart, *Conteurs florentins du Moyen Age*, Paris, 1923, p. 265.

[20] J.-J. Jusserand, *La vie nomade et les routes d'Angleterre au XIV^e^ siècle*, Paris, 1884, p. 202, cite l'exemple de Chichele lui-même ordonnant des prières publiques pour en préserver l'armée! On sait quelle panique, dix ans plus tard, saisit l'armée anglaise devant Jeanne d'Arc la magicienne. La population se chargeait d'ailleurs de dénoncer les suspects de sortilège : J.-M. Alliot, *Visites archidiacon. de Josas*, Paris, 1902, n° 72. A moins qu'on n'utilisât leurs pouvoirs occultes : la Bicherna de Sienne paie une sorcière pour jeter des sorts à l'armée florentine : Piero Misciatelli, *op. cit.*, p. 89, malheureusement sans indication de date.

[21] Saint Vincent Ferrier, *Sermons catalans*, dans P. Fages, *Œuvres de saint V. F.*, *op. cit.*, t. II, p. 41.

[22] Florenz Landmann, *Das Predigtwesen in Westfalen in d. letzten Zeit d. M.-A.*, Münster, 1900, p. 185.

[23] Tout le sermon X du carême *De christ. religione* est consacré à l'idolâtrie et à la superstition, dont il énumère un grand nombre de cas, y dénonçant crédulité et sottise : *Opera omnia*, éd. de Quaracchi, t. I, 1950. On se rappellera que Bernardin a rédigé ses sermons en latin pour les mettre à la disposition du clergé, qui a donc pu assurer la diffusion de ces idées : *supra*, p. 645.

[24] Cité dans Joseph Hansen, *Quellen u. Untersuchungen z. Gesch. des Hexenwahns u. Hexenverfolgung i. M. A.*, Bonn, 1901, p. 87, n° 18.

mais en évitant de détruire une dévotion valable et de provoquer du scandale; il faut surtout informer et guérir; en tout cas, ne pas pratiquer un attentisme qui ferme les yeux, ni dissimuler les véritables exigences de la foi.

Le procès de Jeanne d'Arc montre les maîtres de Paris très en garde contre toute apparence de superstition [25]. En tout cas, déjà en 1398, la faculté de théologie était intervenue contre des pratiques superstitieuses [26]. Mais ce ne sont pas seulement les théologiens qui ont su prendre leurs responsabilités; les évêques plusieurs fois condamnèrent : en 1443 l'évêque de Saint-Papoul fit combler une mare où venait s'agenouiller un bœuf [27]; Nicolas de Cues lutta avec énergie et constance dans le même sens [28].

Le Saint-Siège lui aussi. Les ordalies étaient encore d'usage en Allemagne [29] et en France. En 1374 Grégoire XI les condamna; à son tour Martin V, en 1425 et 1426, frappa l'official de Constance qui acceptait le duel judiciaire, et prévit des pénalités pour qui recommencerait. Il eut sur ce point l'accord formel des théologiens du temps, Denis le Chartreux et Angelus Carletus, qui fait du duel judiciaire un péché mortel, cependant que les ordalies du fer rouge et de l'eau étaient condamnées par un synode provincial de Riga en 1428 [30].

LE GOÛT DU MERVEILLEUX

Le goût du merveilleux n'est pas moins caractéristique de la religion populaire de cette époque : on voit partout des signes et des miracles; les franciscains eux-mêmes jugent n'avoir pas besoin de faire approuver des indulgences qu'authentiquent suffisamment les miracles [31]. La vieille légende de la lettre du Christ tombée du ciel trouve un regain de faveur, puisqu'on la connaît alors en versions espagnole, provençale, française [32].

Quand il s'agit des saints on les reconnaît moins à leur vie surnaturelle qu'aux prodiges qui l'accompagnent : on parle à l'époque de sainte Brigitte et de ses lévitations, qui se réduisent en fait à la vision subjective d'un seul témoin [33]. On a pareillement le sentiment que Dieu multiplie les prophètes,

[25] É. DELARUELLE, *L'Antéchrist chez saint Vincent F., saint Bernardin de S. et autour de Jeanne d'Arc*, dans *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, (*Convegni del Centro di st. sulla spiritualità mediev.*, III), Todi, 1962, p. 60-61. Cf. N. VALOIS, *Un nouveau témoignage sur Jeanne d'Arc*, Paris, 1907 : l'auteur de l'opuscule étudié déclare scandaleux que Jeanne ait reçu des cierges allumés d'enfants à genoux et ait fait tomber sur la tête de chacun trois gouttes de cire. Le fait est-il d'ailleurs exact ?

[26] André COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, Paris, 1945, p. 382.

[27] *Ann. du Midi*, t. LXX, 1958, p. 236.

[28] *Supra*, p. 824, *infra*, p. 831.

[29] F. LANDMANN, *op. cit.*, p. 185. Sur le duel judiciaire en Angleterre à cette date, Dietrich SANDBERGER, *Studien über d. Rittertum in England, vornehmlich w. d. XIV. Jts*, Berlin, 1937, *op. cit.*, p. 134. L'évêque anglais de ce temps a normalement dans sa suite un tueur pour les duels judiciaires.

[30] Petrus BROWE, *De ordaliis, Pontif. Univ. Gregor., Textus s. theol.*, IV, Rome, 1932, t. I, nos 44-46, 83, 117-118; t. II, no 102.

[31] *Supra*, p. 815.

[32] Cl. BRUNEL, dans *Mélanges Paul Peeters, Anal. Boll.*, t. LXVIII, 1950, II, p. 383-396; ID., *Nouvelle version provenç., ibid.*, t. LXIX, 1951, p. 55-56.

[33] P. DERONGNIE, *Les lévitations de sainte Brigitte de Suède*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXXIV, 1938, p. 70-83.

et l'on est à l'affût de tous ces envoyés, sans que se pose dans le peuple le problème de discerner les vrais et les faux messagers [34]. C'est aussi que les esprits furent troublés par le Grand Schisme : habitués à reconnaître la véritable Église à une possession séculaire et au jugement sans recours du vicaire du Christ, on chercha des interprètes indiscutables de la Providence, lorsqu'il fut avéré qu'aucun des papes en présence n'était véritablement homme de Dieu.

Les autorités traditionnelles s'inquiétèrent vite de ce prophétisme souvent démagogique, et se remirent à chercher les règles du « discernement des esprits ». Ce fut une des grandes préoccupations de Gerson [35]. C'est dans cette perspective aussi qu'il faut comprendre l'attitude du concile de Bâle en face des *Révélations* de sainte Brigitte, qu'il songea à faire disparaître [36].

Cette attente énervée d'une issue à l'interminable Grand Schisme explique les idées du temps sur l'Antéchrist; c'est la rentrée dans un âge apocalyptique, dont il semblait que saint François d'Assise eût fait sortir la Chrétienté. Un faux pape est là, en la personne de l'un au moins des deux ou trois concurrents [37]. Les spéculations sur l'Antéchrist n'étaient pas nouvelles; elles prennent alors un tour nouveau; elles sont associées à une réflexion sur les institutions de l'Église hiérarchique, qu'il s'agisse d'un Wyclif [38] ou des réformateurs tchèques des environs de 1400 [39]. La biographie romantique, que traditionnellement on prête à cet Antéchrist, a tout ce qu'il faut pour plaire au peuple et dériver son attente de la parousie en curiosités malsaines ou en romans d'aventures [40], en même temps que par son fatras biblique elle donne l'illusion d'être authentique révélation. La perspective d'un avènement tout proche de cet Antéchrist ne pouvait que bouleverser une multitude de simples; il en résulta des délires collectifs, qui atteignirent leur paroxysme en Bohême [41]. Il fallut en Italie le bon sens d'un Bernardin de Sienne pour arrêter cette contagion, et la fermeté de deux papes pour soutenir le saint dans une situation difficile [42]. Ils ne pouvaient empêcher pourtant un peuple comme celui de Paris, et son clergé lui-même en la personne du moins du prétendu « Bourgeois de Paris », de reconnaître l'Antéchrist encore en 1446 en Fernand de Cordoue :

Or nous voyons dans l'Écriture que l'antechrist sera engendré par hasard d'un père chrétien et d'une mère juive qui se prétendra chrétienne;

[34] *Supra*, p. 509.

[35] *Infra*, p. 511.

[36] *Conc. Basil.*, t. III, p. 95, 175; t. V, p. 123; t. VIII, p. 126; *Monum. Conc.*, t. II, p. 709.

[37] Louis PASTOR, *Hist. des papes*, t. I, 2e éd., Paris, 1901, p. 167 : étude de l'écrit de Télesphore.

[38] *Infra*, p. 965.

[39] *Infra*, p. 993.

[40] Hans PREUSS, *Die Vorstellungen v. Antichrist i. spät. M. A., b. Luther u. in der konfessionellen Polemik, ein Beitrag z. Theologie Luthers u. z. Gesch. der christl. Frömmigkeit*, Leipzig, 1906, p. 11 s. Cf. le vol. du Congrès de Todi, 1960, déjà cité.

[41] *Infra*, p. 1023.

[42] *Supra*, p. 642, 647.

il naîtra du diable en temps de guerre, et quand la luxure et l'orgueil pousseront tous les jeunes gens, ou quand sera grande la haine contre les seigneurs, trop cruels pour le menu peuple. Toute sa science viendra du diable.

DÉMENCES COLLECTIVES [43]

Pareil climat a souvent provoqué des crises de démence collective, où des bandes déchaînées se sont livrées à des excès divers. Les turlupins scandalisent par leur nudité; les beghards et frères du libre Esprit se livrent à des aberrations spirituelles et sexuelles, dont ils faisaient le signe de leur liberté évangélique, se croyant directement inspirés par l'Esprit-Saint, en un temps qui voyait l'Église traditionnelle ne plus représenter qu'un passé révolu. Dans les pays du Rhin il est sans cesse question de ces sectaires [44]; Grégoire XI et Boniface IX ont condamné leurs doctrines : la bulle de 1396 [45] leur reproche de faire des conventicules et de pratiquer une vie commune, qui comporta parfois la mise en commun commun des femmes. L'agitation qui précéda et suivit en Bohême la prédication et le procès de Jean Huss, proposa des spectacles semblables avec les taborites et les adamites [46], convaincus que la fin du monde était proche et l'annonçant par des excès qui en semblaient un nouveau signe.

C'est dans le même climat apocalyptique que se déroulèrent souvent les manifestations de flagellants. S'il ne s'agit pas avec eux, du moins en Italie, d'hérétiques, on voit des chrétiens qui, non contents de pousser jusqu'à l'héroïsme l'imitation du Christ, renchérissent encore en un siècle de pathétique, pratiquent une sorte de dolorisme parfois morbide, et énervent des foules entières par le spectacle qu'ils donnent de leurs macérations. Sans doute le profond bon sens du peuple italien, sa bonhomie, sa *gentilezza* ont réduit au minimum les risques de cet exhibitionnisme; et le mouvement des *Bianchi*, à la veille du jubilé de 1400, comporta plus de bonne humeur que d'extravagances ou de pieuses fraudes. Mais dans les Flandres il semble que l'atmosphère ait été tout autre : « les flagellants sont ressuscités » — s'écrient les chroniqueurs [47] —; la discorde aussitôt se réveille dans les villes, où ils sont signe de contradiction, le parti populaire leur étant favorable et le patriciat hostile, comme si deux conceptions de la religion s'affrontaient en même temps. A cette volonté de pénitence poussée à l'extrême, on ajoutera le parti pris de solitude et de contemplation, exaspéré jusqu'à multiplier

[43] Phil. DE FÉLICE, *Foules en délire, extases collectives, Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, 1947, livre plus philosophique qu'historique, mais contenant pourtant faits précis et références.

[44] Paul FREDERICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, 3 vol., Gand, 1889 s.; J. VAN MIERLO, *Begardisme*, dans *D.H.G.E.*, t. VII, c. 438 s.; A. COMBES, *op. cit.*, t. II, p. 304-312. Voir *Addenda*.

[45] P. FREDERICQ, *op. cit.*, t. I, nos 241, 243, 244.

[46] *Infra*, p. 1024.

[47] P. FREDERICQ, t. III, no 41 [244 bis a], 118 [244 ter]; Cf. É. DELARUELLE, dans *Il movimento dei disciplinati*, Congrès de Pérouse, 1960, p. 127.

les ermites et les reclus, le mot de reclus ne désignant plus désormais le cloîtré, mais celui qui est solennellement muré dans un « reclusoir » [48].

Cette époque enfin est celle des « chorées », ou danses de saint Guy, danses frénétiques exécutées par des bandes d'hommes et de femmes dans les sanctuaires, très différentes de la danse liturgique, dont on a encore quelques exemples alors. A Liège, en 1374, commence l'épidémie avec des hommes demi-nus, couronnés de fleurs, et qui se présentent en mouvement populaire réformateur puisqu'ils veulent massacrer les prêtres fornicateurs. Des délires analogues se produisirent à Cologne, à Strasbourg, à Metz [49].

Si réservé que doive être l'historien pour interpréter de pareils faits sans tomber dans l'explication médicale ou psychanalytique, on peut parler avec De Félice d' « état de foule », de traumatisme psychologique, d'intoxication collective, l'imagination et l'affectivité vacantes étant disponibles désormais pour l'aventure pseudo-mystique. On constatera en tout cas, en s'en tenant aux faits, que l'entraînement panique est dû pour une part à des emblèmes exaltants et à une ambiance créée ou développée par le chant, les périodes de misère ou d'angoisse rendant ces foules plus disponibles aux incitations des meneurs [50].

GOÛT DE L'ATROCE

A plusieurs reprises déjà nous avons entrevu ce goût de l'atroce qui est tellement caractéristique de la fin du Moyen Age : la danse macabre et le « Dit des trois morts », la cruauté avec laquelle les peintres représentent les souffrances de la croix ou profitent des observations cliniques les plus récentes pour évoquer la décomposition d'un cadavre ou les ravages de la contagion, comme fera bientôt Gérard Mathis au retable d'Isenheim; les tentations de saint Antoine avec leur recherche morbide de l'horreur, le désir qu'ont certains mystiques des stigmates, tout cela révèle des psychoses, des obsessions et des curiosités maladives qui signent une époque.

Comme ce siècle percevait la présence du Christ d'abord peut-être dans son eucharistie, il y porta sa névrose : c'est le temps des hosties ensanglantées. Ce n'était pas nouveau puisqu'on avait depuis longtemps le corporal de

[48] Les recluses de notre époque sont nombreuses : Colette de Corbie, Dorothée de Montau, Julienne de Norwich, la recluse du cimetière des Innocents de Paris, celle du *Corridoio* de Rome. Mais on témoigne parfois à leur endroit d'une certaine réserve : NICOLAS DE JAUER, dans son *Tract. de superstitionibus*, met en garde contre les illusions, les visions et la tentation d'opter pour la vie solitaire : *plures heremite grossi raro aliquid scientes et nihil nisi victum corporalem querentes*, dans J. HANSEN, *op. cit.*, p. 68. Cf. *infra*, p. 844, sur le jugement de Gerson.

[49] Sur la danse liturgique, autorisée encore par Eugène IV, E. BERTAUD, *Danse*, dans *Dict. de spirit*, t. III, c. 30-34; L. GOUGAUD, *La danse dans les églises*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XV, 1914, p. 13, 234, 243. Sur les chorées, P. DE FÉLICE, *op. cit.*, p. 193-195; ID., *L'enchantement des danses et la magie du verbe, Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, 1957, p. 217.

[50] P. DE FÉLICE, p. 333-369.

Bolsène, mais la fin du Moyen Age y joignit les hosties poignardées par des Juifs [51].

Cette époque en effet est une époque d'antisémitisme violent et de pogroms. Les mystères y ont sans doute contribué en caricaturant les sentiments des adversaires du Christ et en donnant à ses bourreaux quelque chose d'inhumain; non moins les récits sur l'Antéchrist qui ramènent l'attention sur le peuple juif. Le « jeu des ducs de Bourgogne », en prêtant aux Juifs des ambitions de revanche, a poussé dans certains milieux à les redouter [52]. Les danses macabres témoignent parfois d'une autre forme d'antisémitisme, en présentant le type haïssable du Juif usurier [53]. Cet antisémitisme chrétien devait aboutir inévitablement à des massacres comme ceux de 1391 et de 1431 [54].

Ces sentiments cristallisèrent avec la légende d'enfants martyrisés par des Juifs, ou d'hosties profanées sauvagement par eux [55]. A l'église du cimetière des Innocents on vénérait le corps d'un saint du même nom, enfant crucifié par les Juifs [56], cependant qu'à Saint-Gervais on conservait l'hostie des Billettes [57]. Des légendes analogues avaient cours en Espagne : l'église du *Corpus* à Ségovie était une ancienne synagogue, confisquée en suite de la découverte qui y fut faite d'une hostie miraculeuse.

A plusieurs reprises ici encore la hiérarchie intervint, non pour mettre en garde les fidèles contre un antisémitisme sans fondement, mais pour éviter un culte entaché de superstition et d'émotions malsaines, parfois recommandé par le clergé pour des raisons pécuniaires. Le cas le mieux connu est celui de l'hostie miraculeuse de Wilsznack au sujet de laquelle l'archevêque de Prague confia une enquête à une commission, dont fit partie Jean Huss. La commission jugea qu'il y avait supercherie; en suite de son rapport, l'archevêque interdit le pèlerinage [58].

[51] *Supra*, p. 683, 751. Étude essentielle de P. Browe, *Die eucharistischen Verwandlungswunder d. M. A.*, dans *Röm. Quartalschr.*, t. XXXVII, 1929, p. 137-169. Cas d'hosties laissant apparaître le sang en 1380, 1383, 1384, 1388, 1399, 1400, 1401, 1405, 1408, 1410, miraculeuses 1412, 1421, 1429, 1433, presque tous en Brabant et Rhénanie.

Le même sens du tragique, mais moins porté au paroxysme se manifeste dans le fait qu'en 1426, à S. Joan de las Abadesses, on trouva une hostie, sans doute consacrée, dans la tête du Crucifix où elle avait été placée, il est vrai, en 1251 : *Congrès Archéol.*, Catalogne, 1959, p. 164.

[52] H. Preuss, *op. cit.*, p. 28-29.

[53] H. Rosenfeld, *Der mittelalterl. Totentanz, Entstehung-Entwicklung-Bedeutung*, Münster, 1954, p. 114.

[54] P. de Félice, *op. cit.*, p. 303.

[55] P. Browe, *Die Hostienschändungen der Juden im M. A.*, dans *Röm. Quartalschr.*, t. XXXIV, 1926, p. 167-197. L'auteur a relevé une quarantaine de cas de 1220 à 1453, surtout au centre de l'Europe, aux XIVe et XVe siècles (p. 173).

Exemple : Pl. F. Lefèvre, *Le thème du miracle des hosties poignardées par les Juifs à Bruxelles en 1370*, dans *Moyen Age*, t. LX, 1953, p. 373-398.

[56] P. Perdrizet, *op. cit.*, p. 280. Pour sentir le caractère à certains égards profondément symbolique et mystique de la légende, d'autant plus émouvante et d'autant plus perfide, il faut la lire dans le *Conte de la prieure* des *Canterbury Tales*, où le martyre de l'enfant prend une touchante poésie et appelle d'autant plus la vengeance.

[57] P. Perdrizet, p. 158.

[58] P. de Vooght, *L'hérésie de J. Huss*, Louvain, 1960, p. 61.

Nicolas de Cues se trouva dans une situation semblable au cours de sa légation en Allemagne. Il s'en émut d'autant plus que cette dévotion aux hosties miraculeuses, entraînant à de longs pèlerinages, supposait des fidèles ignorants de la présence du même Christ dans leur église paroissiale. Pour ne pas se borner à condamner, mais donner satisfaction à un désir légitime, le cardinal ordonna d'honorer davantage la sainte Réserve [59].

LA SORCELLERIE [60] Avec ceux qui le suivent, le XVe siècle est le grand siècle de la sorcellerie. On y croit dans tous les milieux, alors même qu'elle est entendue et pratiquée de la manière qui nous paraît aujourd'hui la plus primitive. On a retenu notamment de saint Augustin la croyance aux démons incubes et succubes qui donne alors lieu à tous les soupçons : il est souvent question d'enfants nés des « œuvres » du démon, et des ménages vivent dans cette hantise [61]. Les démons ont leur affidés. Il y a donc des sorciers et des sorcières, liés avec eux par un pacte. Ils se rassemblent pour des sabbats, au cours desquels les sorcières chevauchent des balais.

Des sortilèges peuvent même être jetés sur les innocents. Ainsi s'expliquent une foule d'événements, mésententes conjugales, échecs dans la vie, guerres privées ou familiales. Le diable est aussi présent au monde que la Providence de Dieu; l'histoire de chaque homme n'est que la lutte en lui de ces deux ennemis.

Que l'on ajoute à cela toutes les superstitions héritées du paganisme gallo-romain, oriental ou celtique : breuvages magiques, auxquels un prêtre a fourni du chrême, au cours de festins obscènes, changement des hommes en bêtes et loups-garous, apparition de morts qu'évoquent les sorciers, révélation par les démons des choses cachées et même de l'avenir, déguisements adoptés par les démons, pouvoirs merveilleux donnés par le démon à ses adeptes, etc... Une société a vécu dans l'obsession de cette présence constante et malfaisante d'une puissance qui a reçu de Dieu, disaient certains moralistes, tous pouvoirs, sauf celui de franchir le seuil irréductible de la conscience, en sorte que l'on est habité par des forces occultes et conduit malgré soi. Dans un couvent d'Allemagne les dominicains n'osaient plus circuler seuls, par peur du diable qui avait déjà cassé toutes les vitres, raconte

[59] M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 372.

[60] Bibliographie. — I. Sources. — J. Hansen, *op. cit.* est l'ouvrage essentiel : répertoire des textes pontificaux; édition au moins partielle des traités de théologie et de morale, v. Jauer, Gorkum, Nider, Torquemada, etc...; listes des procès de sorcellerie; avec études sur les vocabulaires : vauderie, sorcière, etc...

II. Travaux. — Pour l'Allemagne, Jean Janssen, dans *L'Allemagne et la Réforme*, t. VIII, *La civilisation en Allemagne depuis la fin du Moyen Age jusqu'au commencement de la guerre de Trente Ans*, trad. de l'allemand sur la 14e éd., Paris, 1911, p. 515-532 (a utilisé J. Hansen); pour la France, Pierre Champion, dans *Le procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, t. II, Paris, 1920, p. LIV s.; pour la Toscane, William Heywood, *The « Ensamples » of fra Filippo, a Study of Mediaev. Siena*, Sienne, 1901, p. 257-330.

[61] C'est cette croyance qui explique la question posée à Jeanne sur le vêtement de saint Michel quand il lui apparut, et dont la jeune fille ne comprit pas la portée.

Nider, bon théologien et excellent religieux. Quant aux faibles, ils croient que le mieux est de s'entendre avec l'Ennemi et se prêtent à des opérations magiques. On explique par la sorcellerie l'influence de la duchesse d'Orléans sur Charles VI et l'on appelle des occultistes pour guérir le roi [62].

L'ATTITUDE DU CLERGÉ

Le clergé a d'ordinaire maintenu le principe qu'on ne saurait être complice du diable, et que Dieu aura finalement le dernier mot. Mais il a une lourde part de responsabilité dans la diffusion de ces légendes hallucinantes. Les prédicateurs en effet ont trop souvent insisté sur le rôle des démons et ajouté, avec une extraordinaire imagination, aux données bibliques, en laissant entendre que leurs récits étaient parole d'évangile; parmi eux saint Vincent Ferrier eut une influence particulièrement fâcheuse: il donne des noms et des précisions, affolant ses auditoires [63]. Les auteurs d'ouvrages spirituels ont cru édifier leurs lecteurs en leur racontant comment on lutte contre le démon partout présent, comme faisaient les Pères du désert; ainsi fra Filippo dans ses *Assempri* [64], dont la naïveté — Lucifer est beau, savant, noir comme un Éthiopien — ne doit pas faire oublier la nocivité. Les moralistes, se préoccupant dans leurs examens de conscience, de définir les principaux péchés, invitaient à poser les questions suivantes: as-tu ensorcelé? as-tu cru à la fée Morgane? à la mandragore? as-tu consulté des sorcières pour savoir le temps?

Les inquisiteurs enfin achevèrent de créer un climat d'épouvante, en voyant eux aussi le démon partout: ils recopient la *Practica* de Bernard Gui qui suppose les sorciers nombreux, et interroge sur les sorts, les prédictions, les fées, les fruits équivoques, les maladies, les pèlerinages, les aumônes, etc... [65]. Encore est-il un esprit critique par rapport à Eymeric qui s'occupe des miroirs, des fioles, des anneaux, voire de ce qu'une jeune fille porte une robe blanche, peut-être parce qu'elle a consacré sa viriginité au diable [66]! Tout cela devait aboutir à des persécutions de sorcières, qui furent notamment terribles en Allemagne et dont le cas le plus célèbre en France fut celui de Jeanne d'Arc.

[62] A l'élection de Caspe, un des électeurs consulta le diable! Saint VINCENT FERRIER, *Œuvres*, éd. P. FAGES, t. II, p. 38.

[63] Émile ROY, dans *Rev. bourguign.*, 1904, p. 427. Il faudrait évidemment s'assurer que ce sermon est bien de Vincent: il donne en tout cas une idée de ce que pouvaient enseigner les prédicateurs du temps. En Allemagne des examens de conscience pour les fidèles, interrogeant sur la croyance aux sortilèges, précisaient : « Ne dis pas pour t'excuser : un moine m'a enseigné. » (J. JANSSEN, *op. cit.*, p. 526.) — Cf. A. JEANROY, *Romania*, 1894, p. 556.

[64] W. HEYWOOD, *loc. cit.* sur la démonologie de cet ouvrage, dont le héros est Satan, les autres personnages n'étant là que comme ses lieutenants; Alexandre MASSERON, *Les « Exemples » d'un ermite siennois*, Paris, 1924, p. 179-194. Sur le genre littéraire de l'*exemplum*, *supra*, p. 633.

[65] *Manuel de l'inquisiteur* II., 6, éd. G. MOLLAT, *Classiq. de l'hist. de Fr.*, t. II, Paris, 1927, p. 21. On a de la *Practica* plusieurs ms de notre époque : *ibid.*, t. I, 1926, p. XXV.

[66] Cité par le colonel A. BILLARD, *Jehanne d'Arc et ses juges*, Paris, 1933, p. 71.

DÉFINITION DE LA SORCELLERIE [67]

La notion de sorcellerie, qui fonda les persécutions à partir de 1400 environ, est une notion complexe: on le voit au mal qu'eurent les inquisiteurs pour trouver le mot propre, parlant successivement de *haeretici fascinarii*, *valdenses idolatrae*, *strigimagae*, ou recourant à de vieux mots, *gazarii*, *lamiae*, sans parler des variantes locales: *strega* en Italie, *faitturiere* en France, etc... Finalement ils retinrent le mot de *malefica*. Étude des mots qui n'est pas inutile pour évoquer ce monde horrible dans lequel vit l'inquisiteur, et où ses juges essayèrent d'entraîner la malheureuse Jeanne d'Arc: il n'y est question que de faunes, satires, furies, *pilosi incubi monstri*.

Toute une série de traités permirent de serrer ces définitions de plus près et de définir les espèces du genre ainsi reconnu. Les premiers furent en 1405 ceux de Nicolas de Jauer, qui avait été professeur de théologie à Prague; il est formel: l'*Exode* a dit: « Tu ne permettras pas au sorcier de vivre. » Cette règle doit commander toute la répression. Des traités analogues furent publiés dans les années suivantes en Espagne, en Allemagne, en France; mais aucun n'égala en influence celui du dominicain Jean Nider, le *Formicarius*.

Nider est un dominicain de l'Observance, qui a travaillé à la réforme à Colmar, puis a séjourné en Italie et est devenu professeur de théologie à Vienne. Il composa pendant le concile de Bâle son ouvrage. C'est un dialogue entre un théologien et *Piger*, sans que l'on voie si celui-ci exprime des objections faites dans le public, ou s'il s'agit seulement d'une fiction de rhétorique. *Piger* nie les faits les plus avérés ou prétend tout expliquer par des causes naturelles. Nider lui oppose sa propre expérience de confesseur et sa science de théologien: à Berne des sorciers ont mangé des enfants; un sorcier a fait avorter sept fois une femme à Lausanne; les sorciers obtiennent des grades dans leur secte en buvant les liquides d'enfants mis à mort; ils font grêler sur les récoltes en tuant un poulet noir.

LE PROCÈS D'INQUISITION [68]

Dès 1380 le procès du prévôt Hugues Aubriot est un procès de sorcellerie, car on attribue à des sortilèges sa réussite auprès des jeunes filles; en 1387 environ, à Carcassonne, 67 malheureux sont condamnés au bûcher « pour magie ou pour crimes tenant aux diverses hérésies des vaudois, des béguins et des albigeois ». Désormais les procès se succéderont à une cadence rapide: 1410, Venise et Carcassonne; 1412, Toulouse et Carcassonne; 1420, la Savoie, où les vaudois faisaient depuis longtemps figure de suspects, avant même

[67] J. HANSEN, *op. cit.*, p. 408 s. sur la vauderie, 614-670 sur les notions et les mots en cause. Sur le fait que la femme est plus portée que l'homme à la sorcellerie, *ibid.*, p. 416-444; cf. A. MAYER, *Erdmutter*, p. 35; exemple de Paris dans PIERRE CHAMPION, *Splendeurs et misères de Paris*, Paris, 1934, p. 70. Tous les auteurs de cette époque n'ont pas la crédulité de Nider : MARTIN LE FRANC ne croit pas aux sorcières chevauchant un balai; autres exemples dans J. JANSSEN, *loc. cit.*

[68] Répertoire de J. HANSEN, p. 445 s.

que leur nom devînt synonyme de sorcier. Ces procès ont lieu dans les régions les plus variées : Barcelone en 1433, Cologne en 1435, où l'on juge la « Vierge d'Orléans »; 1345-1438, Gascogne, Lyon, Nivernais, Artois, Normandie; 1440, Nantes, où comparaît Gilles de Rais. La juridiction civile ne fit que suivre, adoptant l' " espèce " juridique telle que l'avaient définie les canonistes.

Le Saint-Siège accepta les définitions ainsi formulées et encouragea la répression. Il semble pourtant qu'il ait en ces affaires témoigné moins de zèle qu'il n'avait fait en d'autres circonstances, par exemple dans la première moitié du XIII[e] siècle, soit qu'il ait jugé le péril moins menaçant, soit qu'il ait été occupé d'autres problèmes. En effet, le nombre de bulles consacrées à la répression de la sorcellerie est au total très faible [69]. Il est même remarquable que Rome soit la grande ville où il y eut le moins de procès de sorcellerie : un seul, en 1421 [70]; la chose n'est pas à mettre seulement sur le compte des circonstances, mais sur le tempérament de papes qui, de fait, défendirent saint Bernardin de Sienne contre ses accusateurs.

Certains évêques avaient essayé d'empêcher leurs fidèles de céder à la crédulité, par exemple celui de Paris quand y vinrent les « bohémiens » [71]. Quelques inquisiteurs firent preuve d'un discernement d'autant plus remarquable qu'il fut plus rare. L'un d'entre eux, en Provence, a sauvé l'honneur de sa corporation, et ses déclarations révèlent une conception évangélique du droit pénal rare à l'époque : « par l'indulgence, non par la violence et par la torture »; « on ne saurait refuser au diable lui-même le droit de se défendre »; « il vaut mieux absoudre un coupable que condamner un innocent »; il mit ces principes en pratique en accordant l'absolution, avec une peine légère, à un sorcier, qui avait pourtant avoué [72].

[69] J. HANSEN cite en tout et pour tout : 1 bulle d'Alexandre V, 1 de Martin V, 4 d'Eugène IV : p. 16-19, nos 24-29. Encore le n° 28 est-il en réalité dirigé contre Amédée VIII, *primogenitus Sathane*.

[70] J. JANSSEN, *op. cit.*, p. 515; É. JORDAN, dans *Rev. d. quest. hist.*, t. I, 1901, p. 606.

[71] *Bourgeois de Paris*, 1427; Fr. DE VAUX DE FOLETIER, *Les tsiganes dans l'ancienne France*, Paris, 1961, p. 15-16, 21-23; Jean-Paul CLÉBERT, *Les tziganes*, Paris, 1961, p. 70-75

[72] Roger AUBENAS, *La sorcière et l'inquisiteur, épisode de l'inquisition en Provence, 1439* dans *Arch. de Provence*, I, Aix, 1956. On rapprochera de ce cas les plaintes portées au concile de Bâle contre la mollesse des inquisiteurs à agir contre devins et sorciers : *Conc. Basil. Studien u. Quellen*, t. VIII, p. 166.

Procès de sorcellerie en Savoie en 1416 : Reine MARIE-JOSE, *Un capitaliste du XV[e] s., Jean Legeret, conseiller d'Amédée VIII, duc de Savoie*, dans *Bull. philolog. et hist. jusqu'à 1610, Année 1960*, vol. I, Paris, 1961, pp. 460 s.

On replacera toutes ces aberrations dans le contexte philosophique de l'époque (lullisme, pansophie, néo-platonisme, etc.) à l'aide de *Umanesimo e esoterismo*, sous la direction d'Enrico CASTELLI, *Archivio di filosofia*, Padoue, 1960 (= V° Convegno internaz. di studi umanistici). Castelli explique en partie ces aberrations par le besoin d'échapper à l'*insecuritas*.

CONCLUSION

Il serait tentant, au terme de ce chapitre, de reprendre la distinction faite par certains historiens entre une Église populaire et l'Église hiérarchique, la première plus instinctive, plus émotive, plus accordée, penserait-on d'abord, à certaines exigences du christianisme, et voyant, avec l'Évangile, le monde divisé entre Satan et le Christ. Dans cette hypothèse il faudrait dire que l'Église hiérarchique, en cette fin du XIV[e] siècle et quelles que soient par ailleurs ses fautes, a sauvé non seulement l'Église, mais l'humanité et la civilisation, d'un retour à la barbarie qui aurait empêché toute renaissance et tout progrès. Dans les épreuves terribles que traversa en effet alors l'Occident, le peuple chrétien a souvent failli perdre la raison et l'équilibre, il cesse de dominer ses malheurs et de voir en eux un moment providentiel sur la route de cette Jérusalem à laquelle voulaient conduire les pèlerinages. Proche encore du paganisme, il y est revenu d'instinct; des pratiques, non encore abolies dans les régions les plus nouvellement ou superficiellement christianisées, ont retrouvé leur puissance de séduction. Si mêlées qu'elles soient de folklore et de « mythologie » chrétienne, elles représentent une régression, un oubli presque total parfois des exigences les plus élémentaires du christianisme en matière de foi, de culte ou d'amour du prochain. Si disqualifiée que fût alors trop souvent l'Église hiérarchique pour se prononcer au nom de l'Évangile, et si odieuses que fussent les méthodes de contrainte auxquelles elle eut alors parfois recours, elle gardait pourtant suffisamment la connaissance de l'Écriture et le sens de la tradition, d'ailleurs aussi le sens du gouvernement des hommes et des lois qui régissent toute société, et tout simplement assez de culture et de bon sens, pour résister à ces glissements.

Mais on se rappellera surtout que cette époque est celle d'un renouveau, jusque dans ce peuple repris par ses vieux cauchemars. Du peuple lui-même sortent des réformateurs, capables de renouveler ces ordres mendiants, qui avaient déjà sauvé la Chrétienté au début du XIII[e] siècle et ont su à nouveau présenter un christianisme populaire, évangélique, prophétique, messianique, adapté aux aspirations les meilleures de la foule.

CHAPITRE V

LE SIÈCLE DE GERSON [1]

GERSON MIROIR DE SON TEMPS

Dans les huit chapitres qui précèdent sur la vie religieuse populaire, le nom de Gerson est rarement venu; c'est que nous l'avons réservé pour un chapitre à part, où nous voudrions montrer à quel point Gerson est le miroir de son temps. S'il s'agit du théâtre, on apprendra non seulement que Gerson a trouvé le temps d'écrire une « moralité », mais surtout qu'ayant compris la puissance d'envoûtement et d'éducation du drame religieux, il l'a mise consciemment au service de la prédication dans ses sermons dramatisés. Gerson est en effet un des prédicateurs les plus remarquables de ce temps, peut-être même le plus grand en France, et si cette prédication est moins originale que celle des missionnaires nomades que nous connaissons, elle n'en est pas moins révélatrice d'un milieu et d'une époque. S'il nous renseigne moins sur les confréries, mise à part évidemment la grande confrérie de l'Université de Paris, il est par contre toujours précieux à consulter quand il s'agit des livres destinés au peuple, soit qu'il en écrive lui-même, soit qu'il pose avec son habituelle lucidité le problème de la licéité de certaines lectures pour les laïcs, soit enfin qu'il nous renseigne sur ce qui plaisait au public de son temps. Curé, il nous permet de connaître une paroisse de Paris à cette époque; auteur spirituel et même mystique, il nous fait entrevoir les grandes tendances de la spiritualité d'alors; réformateur, il examine les dévotions en usage de son temps pour en juger le bien fondé et rejette impitoyablement les superstitions et diverses aberrations qu'il rencontre.

Il est donc permis de parler, avec les cinquante premières années du XV^e^ siècle, d'un siècle de Gerson. L'influence de Gerson d'ailleurs continuera de se faire sentir dans la deuxième moitié du siècle et plus tard encore. Il ne sera pas question ici de l'universitaire, qui a dans cette histoire été étudié ailleurs [2]; non plus du théologien, mêlé aux débats de Constance, initiateur du gallicanisme, tel que nous l'avons déjà rencontré [3]; ni du prédicateur à la cour, si important que soit son rôle pour définir l'esprit

[1] On trouvera les renseignements bibliographiques généraux pour ce chapitre et la table des sigles, auxquels il sera fait recours, à la fin du chapitre.

[2] M. DE GANDILLAC, dans *Hist. de l'Église*, t. XIII, p. 468 s.

[3] Cf. *supra*, p. 78, 84, etc.., 175, 178, etc.., 498 s.

chrétien de la monarchie du sacre. Nous n'aurons pas non plus à nous occuper de la part que Gerson prit à la réforme des ordres religieux, avec lesquels il fut en relations constantes et au total cordiales [4]. Nous nous en tiendrons strictement aux œuvres de circonstance, d'ailleurs multiples, plus qu'aux œuvres soucieuses de vérités éternelles.

Ce sont souvent de simples opuscules, voire des tracts, qui nous font découvrir toute la société du XV^e^ siècle et qui sont souvent pleins de renseignements inédits. Mais cet écrivain, qui nous informe de manière irremplaçable et irrécusable, est en même temps un réformateur [5] : Gerson est — peut-être essentiellement — un pasteur. Il n'a pas entendu faire de la société qu'il décrit un tableau désintéressé; il diagnostique les maux de son temps; il critique ou condamne, il propose les remèdes et embrasse d'un large regard toute l'Église de ces années décisives. Il est souvent dans cet examen étonnamment moderne; dans le domaine de la religion populaire il fait date par ses analyses et par ses initiatives.

En raison même de la diversité des œuvres de Gerson, il ne pourra être question de suivre toute sa carrière dans l'ordre chronologique : le chanoine de Bruges, le curé de Paris, le poète sur les routes de l'exil, le théologien mystique méditant à l'abbaye de Melk. C'est en effet tout au long de son existence qu'il a repris les mêmes thèmes, creusé les mêmes problèmes, renvoyant sans se lasser à ses propres ouvrages et ne cessant de les redonner sous des formes différentes. Nous prendrons donc le parti de distinguer plutôt quelques aspects principaux autour desquels se grouperont tout naturellement un certain nombre d'ouvrages et par lesquels se dessinera mieux la physionomie du réformateur.

§ 1. — Initiation du peuple à la vie chrétienne.

GERSON ET SES SŒURS

Gerson était devenu chancelier de l'Université de Paris et allait entreprendre la réforme de la licence en revenant à la règle de la gratuité lorsque, découragé par les résistances rencontrées, il partit en 1400 pour Bruges, où son protecteur, le duc de Bourgogne, lui avait conféré le décanat de la collégiale Saint-Donatien [1]. Ce séjour fut essentiel dans sa vie : il y découvrit son don de directeur d'âmes féminines. Plus libre qu'il ne l'était à Paris, il eut le temps d'entretenir avec ses sœurs une correspondance qui nous est parvenue et qui est à la fois un monument de notre littérature et une des premières œuvres de spiritualité pour des chrétiennes vivant dans le monde.

[4] On s'en rendra compte simplement en feuilletant la correspondance de Gerson : *O.C.*, II, notamment n° 56 s.

[5] Ce point de vue a été bien marqué par le titre seul de l'ouvrage de J. L. CONNOLLY, *J. Gerson Reformer and Mystic.*

[1] E. VANSTEENBERGHE, *Gerson à Bruges*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXXI, 1935, p. 5-52.

Gerson avait six sœurs, dont une seule s'était mariée pour devenir bientôt veuve et revenir habiter avec les autres la maison paternelle. Dès 1395 au moins, il avait commencé à les guider collectivement, sans se préoccuper des besoins propres à chacune, selon la manière des lettres du temps qui sont souvent de petits traités. A travers cette correspondance, on entrevoit la vie simple et fervente du petit groupe :

Premierement elles aiment Dieu et doubtent pechié et jeunent ung jour ou deux la sepmainne et dient tous jours leurs heures de Nostre-Dame et les ha Marion aprises depuis que son mari fu mort, et ne sont effraez nez quellez estoient de six ans [et ne sont pas plus effrontées que si elles avaient six ans] [2].

LE DISCOURS SUR L'EXCELLENCE DE LA VIRGINITÉ

Dans le « Petit traité enhortant à prendre l'état de virginité plus que de mariage », Gerson se défend de peser sur ses sœurs; mais il lui a semblé que Dieu le poussait à leur dire son expérience du monde et à les mettre en garde contre un mariage contracté dans l'ignorance de ce qu'est un homme et de ce qu'est la vie conjugale.

Le tableau que Gerson fait des hommes de son temps donne à penser que son père était une exception, tant le chancelier est sévère pour montrer le mari « buveur, joueur de dés, despendeur de tout le sien ». Il donne aussi une rude idée de la vie paysanne de cette époque : « si aviengnent souvent griefves aventures par lesquelles il perd sa chevanse, ou par sterilité de terres et deffault de bles et de vin et par mortalité de bestes et de chevalx ». Dans ces conditions incertaines, autant vaut que ses sœurs évitent le mariage, d'autant plus qu'elles sont maintenant trop âgées — l'aînée pouvait avoir vingt-six ans — pour connaître, au domaine de la vertu, de graves dangers; le célibat au contraire leur permettra d'échapper à des situations délicates, aux bavardages des commères, aux procédés malhonnêtes pour se procurer le nécessaire; leur travail et leurs petites rentes leur suffiront.

L'idée que Gerson se fait de la virginité est plus moralisante que mystique : il pense surtout à prémunir ses sœurs contre le péché de la chair; mais parfois il s'attendrit pour leur recommander cette vie :

Tu sces, vray Dieu, que cest ma priere continuelle et mon principal desir que tes petites chamberierez, tres humbles pucelles, mes suers soient telles que elles te servent de bon cuer et te aiment et esquivent pechei.

[2] Ce texte est tiré d'une lettre du père de Gerson reproduite par le chancelier dans son *Discours sur l'excellence de la virginité* : le meilleur texte dans *O.C.*, II, n° e, corrigeant *O.O.*, III, c. 839.

Ces textes prendraient plus de sens encore si on les rapprochait de ceux sur la condition de la femme chrétienne en Italie, à travers par exemple l'*Opera a ben vivere* de saint Antonin de Florence : *supra*, p. 664.

LA MONTAGNE DE CONTEMPLATION

Gerson tint sa promesse de composer pour ses sœurs des traités les initiant à la vie parfaite [3]. Le premier — peut-être — fut *La montagne de contemplation* [4]. Il ambitionne donc pour elles non pas seulement une vie consacrée dans le monde, mais la vie contemplative elle-même. Il se rendait bien compte que pareille vue du rôle de la femme dans le monde surprendrait : il s'en explique dès le premier chapitre:

Aucuns se pourront donner merveille pourquoi de maniere haute comme est parler de la vie contemplative, je vueil ecrire en français plus qu'en latin, et plus aux femmes qu'aux hommes et que ce n'est pas matière qui appartienne a simples gens sans lettres.

Quelles que soient les sources de Gerson dans ce livre [5], elles sont repensées et redistribuées selon son intention d'écrire pour les simples et non pour des techniciens de la vie spirituelle. Le chancelier croyait en effet que laïcs et clercs constituaient deux milieux absolument hétérogènes, en sorte que les lectures destinées aux uns n'étaient pas valables pour les autres. L'Écriture Sainte est pour les clercs et pour eux seulement [6], non moins les Pères de l'Église et les scolastiques, excellents pour les « doctes », mais qu'il ne faut pas mettre entre les mains des gens simples. Il sait même que « grant clergie et grant instruction » peuvent être dommageables à la vie chrétienne et donnent orgueil, alors que, pour entrer dans la vie contemplative, il faut être « petit enfant ou simple femmelette ».

[3] Ce dossier des lettres de Gerson à ses sœurs n'a jamais été exploité à fond et des problèmes restent à résoudre, notamment de chronologie. Le meilleur travail est celui d'E. VANSTEENBERGHE, IV, V, VII, *R.S.R.*, t. XIV, qui distingue plusieurs règlements de vie adressés par G. à ses sœurs : *Les sept enseignements*, *Les neuf considérations*, *Les onze ordonnances;* à quoi il faut ajouter une lettre sur la méditation et les dévotions quotidiennes, peut-être une méditation sur l'ascension — *ibid.*, XII, *R.S.R.*, t. XVI — et sans doute le traité des *Quinze perfections nécessaires*, et l'opuscule des *Six maîtres qui parlent de tribulation : ibid.*, X, *R.S.R.*, t. XV; sans parler de *La montagne de contemplation* et de *La mendicité spirituelle*, dont il sera question plus spécialement. Les *O.C.*, t. II, nº 1* ont republié une de ces lettres. Sur le traité des *Six maîtres*, M. LIEBERMAN, *Gersoniana*, p. 166, qui a vu, mieux que Vansteenberghe, la portée du texte et l'a rapproché de traités analogues.

Nous avons laissé de côté le *Dialogue spirituel* de G. avec ses sœurs : *O.O.*, t. III, c. 805-829, comme moins caractéristique : il est en effet une œuvre de rhétorique très conventionnelle et donc pas toujours accordée aux besoins spirituels des correspondantes de l'auteur. Celui-ci en effet non seulement y cite Végèce ou César, mais encore s'oublie jusqu'à mettre ces citations dans la bouche de ses sœurs! Sur ce dialogue au point de vue critique, M.-J. PINET, *op. cit. infra*, p. 23.

[4] *La montagne de contemplation*, en même temps que *La mendicité spirituelle*, a été étudiée, un peu sommairement, par Marie-Josèphe PINET, *La montagne de contemplation, La mendicité spirituelle de Jehan Gerson, Étude de deux opuscules français de Gerson sur la prière*, Lyon, 1927. L'auteur a notamment traité la question des nombreux ms. L'ouvrage fut tellement apprécié qu'il fut traduit en latin dès la deuxième moitié du XVe siècle; c'est sous cette forme que l'a publié E. DU PIN, t. III, c. 541-579. Il en existe une bonne éd., sous le titre fallacieux de *Initiation à la vie mystique*, présentée et annotée par Pierre PASCAL, coll. *Les arcades*, Paris, 2e éd., 1945. La citation que nous donnons dans le texte est tirée du chap. I.

[5] Ce sont essentiellement saint Augustin, saint Grégoire, Hugues de Saint-Victor, le *Stimulus amoris*, *L'orloge de sapience :* P. PASCAL, *op. cit.*, p. 225 s.; cf. M. J. PINET, *op. cit.*, p. 51-66.

[6] *Supra*, p. 711; J.-B. SCHWAB, p. 317 s.

THÉOLOGIE MYSTIQUE À LA PORTÉE DES SIMPLES

Vie contemplative ne veut donc pas dire vie de réflexion savante; mais elle est amour de Dieu. La perfection chrétienne se mesure à cet amour, en sorte aussi que celui qui aime mieux, fût-il dans un état de vie canoniquement moins parfait, est cependant davantage avancé. Ce sont ces idées que Gerson reprendra dans ses ouvrages de théologie mystique qui constituent, avant le grand ouvrage de saint François de Sales, qui est ici son disciple, un véritable *Traité de l'amour de Dieu* [7]. L'amour apparaît en effet comme le commencement, le moyen et la fin de cette vie contemplative qu'il ouvre aux simples, et sa théologie n'est qu'un *Art d'aimer*.

Cet art d'aimer s'exprime tout naturellement dans les formes de la courtoisie [8]; le mystique se fait poète et poète en français, soit parce qu'il sent en français, soit parce qu'il veut atteindre le peuple. De fait ses œuvres en ce domaine sont caractéristiques de la sensibilité et de l'art de l'époque; c'est dire qu'elles ne sont pas sans mignardise, mais elles respirent aussi l'arcadisme et l'intimisme des jardins fermés des Primitifs.

Ainsi en est-il du *Jardin amoureulx*, petit poème en prose, qui exploite les passages familiers aux mystiques de tous temps :

En ce mondain desert est le jardin de vertueuse consolation, ou le vray Dieu d'amours habite. C'est le jardin gracieux ou habite le doulx Jhesus et ouquel il appelle s'amie quant il dit ou livre des chançonnettes amoureuses : *Veni in ortum meum*... Garnissez moi de fleurettes, avironnez moi de pomettes car je languis d'amourettes [9].

Cette mièvrerie ne fait pas toujours tort à la virilité de cette mystique : l'amour, pour Gerson, est service; l'Épouse du *Cantique* s'identifie à la femme forte des *Proverbes;* mais il ne faudrait pas non plus se tromper sur la qualité d'une poésie soucieuse de musique et qui parfois tend à s'achever en « poésie pure ». Loin de confiner la musique dans le monde des spécialistes, Gerson la laisse au contraire envahir toute la vie, parce qu'elle lui apparaît comme un moyen privilégié d'expression. Son *Nouvel chant du cuer* a essayé de définir le chant intérieur de l'âme et par là ouvert la voie à l'étude des correspondances entre le monde de la musique et celui de la prière :

Au chant de la haulte gamme, n'y a que une voix principale, que nous povons nommer charité ou pitié... Cette voix ne se fait ouyr dedans le cuer se non en souveraine silence, c'est a dire que nulle aultre voix formée par le cuer, soit haulte ou basse, ne soit escoutée [10].

[7] É. DELARUELLE, *Saint François de Sales et Gerson*, dans *Bull. philolog. et hist.*, année 1960, t. II, p. 920 s.

[8] Sur Gerson lecteur de la correspondance d'Abélard et Héloïse, A. LAFONTAINE, p. 58.

[9] Cité d'après un manuscrit par L. THUASNE, *Le Roman de la Rose*, p. 157.

[10] Le *Nouvel chant du cuer* a été édité dans *O.O.*, III, c. 868 s. On y notera cette réflexion montrant que pour lui la poésie est encore prédication : « affin que nostre doctrine soit plaisant et plus comprenable par les simples cuers espirituels ». C'est là (c. 870) que se trouve le passage singulièrement moderne : « Et sont ycy situées les cinq lettres vocales A, E, I, O, U, comme les cinq voix ou notes du chant... A joye, E Espoir, I Pitié, O Paour, U Doleur; et sont correspondens aux cinq notes de la main que nous disons la game : et pour U ré, pour E my, pour I sol, pour O fa, et la pour A. »

LA MENDICITÉ SPIRITUELLE

Le petit traité de *La mendicité spirituelle*, souvent rattaché à *La montagne*, est conçu comme un dialogue entre l'homme et lui-même [11]. Son titre lui vient de sa comparaison de l'âme à une mendiante : alors que les truands étaient jusqu'alors moqués par la littérature, Gerson les prend pour modèles du chrétien qui mendie auprès de Dieu et de ses saints les grâces de chaque jour.

Avant même de devenir curé de Saint-Jean-en-Grève, Gerson a donc découvert le monde de la misère, qu'il évoque en des pages pleines d'une humanité qui n'est pas fréquente à l'époque :

> Encore qu'ils soient moult faibles et debrisés ou par vieillesse ou par maladie, ils se comportent par potences [béquilles] ou par se traîner sur terre a leurs mains et souffrent chaud et froid, vent et pluie, allant ou séant souvent du matin jusques a la nuit a terre nue en froid, en faim et en soif (XV).

Grâce à lui nous connaissons les proverbes de ce milieu : « Besoin fait vieille trotter »; les rebuts dont le mendiant est l'objet : « Allez à Dieu, l'aumône est faite »; les cris dont il se servait pour inspirer la pitié : « Au pauvre, du pain pour Dieu. »

A partir de cette idée de la mendicité spirituelle, Gerson développe comment il faut prier; il nous indique à cette occasion les gestes de la prière de son temps, assez démonstrative : « en tordant ses mains, en levant ses yeux, en battant son pis, en brais, en cris sans paroles » (XXXVII). Ce qui ne l'empêche pas de nous faire penser par ailleurs à la *devotio moderna* qui se plaît à cataloguer et énumérer : les trois vertus théologales; les quatre vertus cardinales; les sept dons du Saint-Esprit; les sept béatitudes; les sept demandes de la patenôtre; les sept œuvres de miséricorde spirituelles et corporelles; les dix commandements (XLI).

GERSON ET LA « DEVOTIO MODERNA » [12]

Gerson contribua en effet à répandre en France les tendances de la *devotio moderna*. Dans une autre lettre à ses sœurs, il s'est complu à leur proposer des thèmes de méditation, en associant chaque jour des dévotions habituellement distinctes : c'est ainsi que le dimanche on méditera sur le premier don du Saint-Esprit, la crainte de Dieu, en cultivant en même temps la béatitude de la pauvreté, et donc l'humilité, ce qui oblige à s'examiner sur l'orgueil et ses « filles »; la conclusion de cette méditation sera cherchée dans la demande du *Pater :* « Délivrez-nous du mal ». Ou bien on passera en revue les divers saints du christianisme : du dimanche au samedi

[11] En ce genre littéraire du « soliloque », Gerson semble avoir subi l'influence d'Henri de Langenstein : M.-J. PINET, *op. cit.*, p. 43.

[12] C'est dans la *Lettre à ses sœurs sur la méditation et les dévotions quotidiennes* qu'apparaît le mieux cet esprit de *devotio moderna :* E. VANSTEENBERGHE, V, t. XIV, p. 370-386. Il faut cependant ajouter que le genre du septénaire auquel cette lettre fait appel est plus ancien que la *devotio moderna*. Ces rapprochements entre vertus, dons, béatitudes, vices, demandes du Pater se retrouvent dans toute une série de traités du *Compendium theologiae : O.O.*, I, c. 294; cf. de même le *Tract. de septem sacramentis* (*ibid.*, c. 256), mais qui n'est pas de Gerson.

les personnes divines, les anges, les prophètes et les apôtres, etc... Il arrive que l'inspiration de Gerson soit plus fantaisiste quand il invite ses sœurs à multiplier dans la journée les « oraisons jaculatoires », comme on les appellera plus tard : la vue d'un chien poussera à l'obéissance, un porc rappellera l'enfant prodigue.

PRÉCEPTES ET CONSEILS

Derrière ces méthodes on sent pourtant un théologien qui réfléchit au problème de la sainteté dans le monde. Au concile de Constance, le maître s'attaqua au dominicain Matthieu Grabon, pour lequel la perfection évangélique n'était possible que dans les « religions » [13]. Gerson redoute qu'on ne décourage les laïcs en leur imposant d'entrer en religion s'ils veulent pratiquer la perfection, et qu'on ne transforme les conseils en véritables commandements, nécessaires, sinon au salut, du moins à la sainteté. Comme il aimait faire, il enferma sa doctrine en thèses :

I. — Il n'y a pas d'autre religion chrétienne à proprement parler que celle que le Christ a observée.
II. — La religion chrétienne n'oblige pas à l'observation des conseils, soit avec vœu soit sans vœu. Il est évident qu'autrement ce ne seraient plus des conseils mais des préceptes.
III. — La religion chrétienne peut, sans qu'il soit question de vœu obligeant aux conseils, être observée de façon parfaite et même très parfaite.

Ce dernier point est évident par le cas du Christ dont l'Écriture ne dit pas qu'il ait fait vœu des conseils et par celui des apôtres dont beaucoup furent mariés. Ainsi Gerson ambitionne, soit pour ses sœurs soit pour tous les chrétiens, une vie spirituelle qui ne soit pas seulement correcte, mais qui aille jusqu'à l'imitation du Christ.

EXPERTISES DE GERSON

Gerson ne s'est cependant pas contenté de diriger spirituellement ses sœurs et, au-delà d'elles, beaucoup de chrétiens de son temps; il a encore réfléchi sur les conditions naturelles d'exercice de cette vie mystique qu'il propose à tous. Son attention a été de bonne heure attirée sur ce que nous appelons le substrat biologique et nerveux de la vie spirituelle; et du coup sur les risques de dégradation ou de simulation.

Ainsi se posait à lui le problème du discernement de la vraie et de la fausse mystique. Gerson a consacré à cette question de nombreux travaux, l'abordant de deux points de vue différents : tantôt il est consulté sur des cas précis et doit se prononcer sur l'authenticité de révélations privées; tantôt il fait la somme des expériences ainsi accumulées en écrivant des ouvrages de caractère doctrinal autant qu'empirique.

[13] *O.O.*, t. I, c. 467-474. L'éd. SCHOEPFF est plus récente, mais ne contient pas tout le dossier : *Propositiones... Joh. de Gerson super assertionibus fratris Math. Grabon, o. p., in concilio Constantiensi de vera religione et perfectione quibus XIII doctores majores adhaeserunt*, éd. F. G. Pisthot. SCHOEPFF, Dresde, 1859, p. 34 s.; il y manque les *Conclusiones* de Grabon et sa *Retractatio*.

Nous avons conservé plusieurs de ces consultations [14]. Il y avait à Reims « une simple et humble créature nommée Ermine » qui eut d'étranges visions. Le chancelier formula son *Judicium* en trois conclusions [15]. A l'ermite du Mont-Valérien, il écrivit pour l'inviter à se défier de son jugement personnel et à rester docile à son prélat; qu'il s'interdise les mortifications excessives sous peine de devenir « mélancholique », s'assure un sommeil suffisant et une saine détente [16]. D'autres fois au contraire il se prononça contre l'authenticité de l'expérience qui lui était rapportée, par exemple en 1424 dans le cas de l'inspirée de Bourg-en-Bresse [17]. Le cas le plus célèbre examiné par Gerson est celui de Jeanne d'Arc.

TRAITÉ DE GERSON SUR LA PUCELLE [18]

En 1429, l'année même de sa mort, Gerson se prononce sur le cas de Jeanne d'Arc en un opuscule qui sera utilisé par les juges du procès de réhabilitation et qui fut peut-être connu de ceux de Rouen.

Le théologien qu'il est resté marque fortement la différence entre l'erreur sur la foi, qui est à exterminer par le fer et le feu, et les « dévotes croyances », comme la foi à l'Immaculée Conception, qui sont à accueillir si elles aident à la piété, ont quelque probabilité et sont approuvées par les sages. Est-ce le cas de Jeanne? Gerson pense que oui, sensible à divers indices: il n'est question dans sa carrière ni de sortilèges ni de superstitions; elle a risqué sa vie — et il faut croire « les témoins qui se font tuer » —; l'adhésion du peuple, la confiance du roi, ses victoires sont autant de signes; enfin toutes les paroles de Jeanne vont dans le sens de la réforme, invitant à une vie plus chrétienne, soit qu'elle fasse la leçon au roi, soit qu'elle s'efforce de convertir la troupe, soit qu'elle se désintéresse de sa propre gloire:

> Pourquoi Jeanne ne serait-elle pas l'ange envoyé du ciel pour annoncer aux Français la victoire prochaine? N'est-elle pas pure, faible, pieuse, comme tous les instruments de Dieu? On dit que, dans la corruption des camps, elle vit chaste, sobre, réservée, confiante, qu'elle s'oppose aux meurtres, aux violences et aux rapines.

TRAITÉS SUR LE DISCERNEMENT DES ESPRITS

A travers ces cas particuliers, Gerson s'est rendu compte du besoin dans lequel étaient les évêques et les prêtres de posséder des livrets maniables pour répondre à la nécessité d'instruire et de discerner. Il a donc rassemblé en une doctrine simple, riche de son expérience, les

[14] J. HUIZINGA, *Le déclin du Moyen Age*, p. 180-183, a dit l'intérêt de ces consultations pour l'histoire générale.

[15] Cf. *Histoire de plusieurs choses merveilleuses nouvellement advenues à Reims par la permission de Dieu à une simple et humble créature nommée Ermine :* c'est le titre d'un ouvrage approuvé par Gerson, cité par P. PASCAL, *op. cit.*, p. 227, n. 14. Édition du *Judicium* dans *O.O.*, I, c. 83-86.

[16] *Ibid.*, II, c. 773-774; *O.C.*, II, nº 21; cf. nº 29 b.

[17] *Exemplum quoddam de seductione mulieris : O.O.*, I, c. 19-20. Gerson a pareillement écrit un opuscule sur la doctrine d'Ubertino de Casale, y retrouvant celle de *l'Évangile éternel* et des beghards : *O.O.*, I, c. 113-114; cf. *O.C.*, II, nº 55. On sait aussi avec quelle force il mit en garde Barthélemy Clantier contre celle de Ruysbroek : *supra*, p. 511; *infra*, p. 918.

[18] J.-B. MONNOYEUR, *Traité de Jean Gerson sur la Pucelle*, Paris, 1930, auquel nous empruntons sa traduction.

principaux points à éclaircir. Ce fut le but de trois opuscules qui vont plus ou moins se complétant : *De distinctione verarum visionum a falsis*, écrit en 1400-1401; *De probatione spirituum* qui date du concile de Constance; *De examinatione doctrinarum* [19].

Dans le premier de ces traités, Gerson montre qu'il faut chercher, comme fait un changeur, le « coin » de la bonne monnaie et d'abord l'humilité. Le second définit le but à atteindre : diagnostiquer le tempérament de l'inspiré, connaître son éducation, ses environnements, ses habitudes, pour pouvoir aussi se prononcer en connaissance de cause. Le *De examinatione doctrinarum* prend le problème de plus haut encore : Gerson y passe en revue tour à tour le concile général, le pape, l'évêque, le théologien; chacun a son rôle : le concile est *examinator authenticus et finalis judex*, le pape *examinator juridicus*, l'évêque *juridicus et ordinarius*, le théologien *partim authenticus et partim doctrinalis*. Une deuxième partie se place au point de vue de la doctrine enseignée, de sa conformité à l'Écriture, du but visé par celui qui la publie, l'expérience montrant que c'est parfois par appât du gain quand il s'agit de « pardonneurs » qui montrent des reliques, voire par passion charnelle dans le cas des turlupins.

Dans cet ouvrage Gerson manifeste une méfiance envers les femmes plus grande encore que dans les précédents : elles ajoutent vision à vision, transforment en miracles ce qui n'est que produit chez elles d'une lésion du cerveau par l'épilepsie, de sa congélation ou de quelque mélancolie, ne disent rien qu'elles ne présentent comme parole de Dieu, traitent les prêtres en fils spirituels. On retrouve ici le juge de Ruysbrœck, l'universitaire sûr de son charisme.

§ 2. — Gerson éducateur des enfants et des adolescents.

Revenu à Paris exercer les fonctions de sa charge, Gerson s'y adonna avec zèle à l'enseignement. Comme chancelier, il n'avait pas seulement la responsabilité des diverses facultés, mais encore celle des écoles élémentaires,

[19] *O.O.*, I, présente tout un dossier : c. 7-18, 37-43, 43-59, qu'on rapprochera des textes où Gerson discute le cas de Ruysbroeck et de ses tenants — dossier complet dans A. COMBES, *Essai*, t. I, — ou critique les mouvements populaires animés d'une mystique plus ou moins équivoque, turlupins, beghards, voire flagellants de Vincent Ferrier, ou encore s'en prend à ceux qui croient à la venue prochaine de l'Antéchrist. L'ensemble de ce dossier a été étudié, d'un point de vue plus théologique qu'historique, par Paschal BOLAND, *The Concept of « discretio spirituum » in John Gerson. « De probatione spirituum » and « De distinctione verarum visionum a falsis »*, *The cathol. Univ. of America*, dans *Studies in Sacred Theology*, 2e s., 112, Washington, 1959, avec traduction en anglais de ces traités. Notes plus sommaires dans Pierre POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, t. II, Paris, 1928, p. 410-421. J'ai adopté dans le texte les dates de Boland, p. 19 pour ces trois traités, quoique la chronologie de cet auteur apparaisse parfois flottante : cf. p. 77; il est vrai que ces traités ont été révisés : *ibid.*, p. 108-109.

On rapprochera ces traités de Gerson de ceux d'autres maîtres de ce temps : *De falsis prophetis* de PIERRE D'AILLY, dans *O.O.*, t. I, c. 489; P. VALLIN, *Les règles du discernement des esprits et Ludolphe le Chartreux*, dans *Rev. d'ascét. et de myst.*, t. XXXVIII, 1962, p. 212-219, qui montre d'ailleurs que Ludolphe ne fait parfois lui-même que puiser dans Venturino de Bergame. Pour replacer ces divers auteurs dans leur contexte historique, F. VANDENBROUCKE, *Discernement des esprits*, dans *Dict. de spirit.*, t. III, c. 1261-1266.

où les collations lui incombaient [1]. En 1404 les enfants de chœur de Notre-Dame lui furent spécialement confiés [2].

SITUATION DE L'ENFANT

Il écrivit pour ces enfants de chœur la *Doctrina pro pueris ecclesia parisiensis* [3], traité qui fait de lui un initiateur. Le Moyen Age avant Gerson traitait l'enfant comme un petit adulte, sans que l'on soupçonnât qu'il avait une vie propre, soumise à des lois particulières. Le chancelier a compris la nécessité en ce domaine d'élaborer un règlement à partir de l'expérience et non d'une morale d'adultes.

Gerson a de même contribué à créer le mythe de l'enfance, en en faisant le temps de l'innocence, en y voyant même la suprême réserve de l'Église : *florentissima portio Ecclesiae*. Peut-être a-t-il pensé que la réforme, impossible à imposer aux chrétiens de son temps, pourrait au contraire se réaliser si l'on reportait son espoir sur la jeunesse encore plastique.

MÉTHODES ÉDUCATIVES

Les directives données par Gerson concernent notamment le choix des maîtres. Il indique aussi comment devra se faire l'instruction de ces enfants : sermons pour eux seuls, exposition des épîtres et des évangiles en langue vulgaire, surtout peut-être confession fréquente — quatre ou six fois par an —. Le chant, bien entendu, tient une place spéciale dans cette éducation.

Les méthodes d'éducation générale ne sont pas moins intéressantes; il serait facile d'y relever bien des prescriptions passées depuis chez les meilleurs éducateurs et encore en usage : il y aura toujours un maître présent au cours des récréations; une lampe restera allumée au dortoir durant la nuit; mais surtout les enfants devront sentir qu'ils sont aimés.

Le *Traité du devoir de conduire les enfants à Jésus-Christ* [4] appelle des remarques analogues. Il s'y ajoute une apologie où Gerson répond à ses détracteurs qui lui reprochaient de perdre son temps en un pareil ministère

[1] DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium universitatis Paris.*, t. III, Paris, 1894, nº 1237, 1713. P. GLORIEUX, *La vie et les œuvres*, p. 168 énumère les écoles qui étaient à la collation du chancelier, Saint-Séverin, Saint-Gervais, etc...

[2] *Supra*, p. 736, sur le développement à cette époque de l'institution des enfants de chœur. On rappellera ici la thèse d'A. LAFONTAINE, *De J. Gersonio puerorum adolescentiumque institutore*, Paris, s. d., dont la substance est passée dans sa biographie de Gerson, p. 314-327.

Il vaudrait la peine de dégager cette mystique de l'enfance : *officium angelicum exterius;* les hommages des petits plaisent davantage à Dieu que ceux des vieillards décrépits.

Sur les techniques du chant des enfants à cette époque, des recherches seraient à poursuivre : A. MACHABEY, *Remarques sur le lexique musical du « De canticis » de Gerson*, dans *Romania*, t. LXXIX, 1958, p. 175 s., relevant notamment que les *pueri* seuls chantent l'*organum*.

Gerson écrit : « Il ne se trompait pas celui qui disait que si l'on veut réformer l'Église, il faut commencer par les enfants », et d'autant plus que les enfants de Paris sont appelés à se répandre à travers le monde, où ils porteront partout l'idéal reçu. D'où Gerson a-t-il tiré cette idée? Faut-il penser aux Frères de la Vie commune? On sait en tout cas que cette idée se retrouvera plus ou moins chez Standonck.

Sur la place de l'enfant dans la société française d'après les romans du XV^e^ s., D.É.S. de Michel FABRY, Toulouse, 1963.

[3] *O.O.*, IV, c. 717 s.

[4] *O.O.*, III, c. 277-291; trad. A. SAUBIN, dans *Chefs-d'œuvre de la littérature relig.*, Paris, 1909.

et d'y avilir sa dignité. Le chancelier en convient : pour éduquer les petits il faut se faire l'un d'eux et qu'ils sentent en vous un « frère »; on ira même jusqu'à « prendre part à leur gaîté » et jusqu'à entretenir avec eux une véritable fraternité spirituelle :

> Venez donc, petits enfants, venez en confiance. Nous mettrons en commun nos biens spirituels : je vous donnerai ma sagesse et ma science et vous, en retour, vous me paierez des charmes de votre jeunesse et de votre prière.

L'ÉDUCATION DU CORPS ET DE LA PURETÉ

En réaction contre un certain ascétisme du Moyen Age, Gerson fait sa place au corps : les châtiments corporels, prévus, ne seront pourtant pas au centre de ce système éducatif; on veillera à la propreté des enfants, à la bonne tenue des chambres et des vêtements; le coucher sera de bonne heure. Il a le sens des exigences du système nerveux, réclame des récréations fréquentes et que les études « ne durent pas plus d'une heure et demie ».

Gerson a attaché une importance, peut-être excessive, à la formation et à la garde de la pureté chez les enfants. Il redoutait les influences néfastes de maîtres sensuels ou de livres déshonnêtes. Aussi a-t-il eu recours aux pouvoirs publics pour une lutte « antipornographique »; et son opuscule nous renseigne sur les mœurs du temps à cet égard [5] : le chancelier se plaint des chansons érotiques dans les églises et que des nudités y soient trop souvent présentées. Ces propos ne plurent pas à tout le monde et Gerson dut reprendre la plume pour développer ses idées sur ce sujet [6]. On comprend qu'il ait été pareillement sévère pour le *Roman de la Rose*.

L'AFFAIRE DU ROMAN DE LA ROSE [7]

A la fin du XIV^e^ siècle, le *Roman de la Rose* jouit d'une extraordinaire popularité. Christine de Pisan s'en émut en 1399, protestant contre ce que l'œuvre avait d'outrageant pour son sexe; un débat s'ouvrit auquel prirent part Jean de Montreuil et Gontier Col qui se montrent favo-

[5] *O.O.*, III, c. 291-292 : *Expostulatio ad potestates publicas*. Gerson a écrit plusieurs traités, précieux pour connaître la morale sexuelle de l'époque : *O.O.*, III, c. 323 s.

[6] *Ibid.*, c. 293-296; *O.C.*, II, nº 15.

[7] Élève de la Faculté des Arts, Gerson a lu Ovide et ne l'a plus oublié; la correspondance d'Abélard et d'Héloïse était connue à une époque où par ailleurs on débattait du célibat des clercs; on se rappellera enfin qu'il y avait en Allemagne toute une école mystique pour associer spiritualité et courtoisie : cf. J. A. BIZET, *Suso et le Minnesang ou la morale de l'amour courtois*, Paris, 1945. Ces problèmes se posèrent avec clarté et acuité lors de la querelle du *Roman de la Rose*.

Le *Roman* avait alors un succès considérable : parmi les multiples manuscrits conservés à la Bibliothèque Nationale, bon nombre sont des années 1400 : E. LANGLOIS, *Les manuscrits du « Roman de la Rose », description et classement, Travaux et mémoires de l'université de Lille*, nlle s., 1, Droit-Lettres, 7, Paris, 1910, p. 5, 9, 10, 13, 15, 20, etc...

L'étude la plus complète sur cette affaire est celle de L. THUASNE, *Le Roman de la Rose, Les grands événements littér.*, Paris, 1929, p. 149-168, avec édit. partielle de la *Vision* de Gerson; A. COMBES, *Jean de Montreuil*, notamment p. 82 s., a éclairci les positions d'A. COVILLE et permet de corriger M.-J. PINET, *La vie ardente*, p. 90-97; cf. aussi E. LANGLOIS, *Le traité de Gerson contre le Roman de la Rose*, dans *Romania*, t. XLV, 1918, p. 23-48. Theodor STRAUB, *Die Gründung des pariser Minnehofs, v. 1400*, dans *Zeitschrift f. roman. Philologie*, t. LXXVII, 1961, p. 1-14, donne la liste des membres de la Cour d'amour de Paris en janvier 1401.

rables au *Roman*, sans entrevoir toujours d'ailleurs la portée naturiste du poème, cependant que Christine remettait tout un dossier à la reine Isabeau pour permettre à la vertueuse princesse de se prononcer sur l'affaire et de prendre les mesures convenables, c'est-à-dire l'interdiction du *Roman*.

Gerson ne pouvait qu'abonder dans le sens de Christine. Mais il eut l'habileté de ne pas porter le débat sur la question de la répression; son traité fut rédigé en forme de « vision », qui rappelait sans doute aux lecteurs les procès de Justice et Miséricorde dans les Passions qui commençaient à se jouer. Il se transporte en esprit « jusques a la cour saincte de crestienté », où se trouvent « Justice canonique, la droicturiere », Miséricorde et Vérité. Devant elles comparaît Chasteté, se plaignant des « fourfaitures intolérables » qu'elle a dû subir de « Fol Amoureux », lorsqu'il recourt à cette vieille maudite,

qui enseigne, monstre et enhorte comment toutes jeunes filles doivent vendre leur corps tost et chierement, sans paour et sans vergoigne, tant qu'elles sont belles, soit a clers soit a lais, soit a prestres sans difference.

La parole est d'ailleurs donnée à la partie adverse pour justifier les thèses et l'esprit du *Roman*, mais c'est l'intervention d'Éloquence théologienne qui décidera du verdict.

On l'a remarqué [6], c'était la première fois dans l'histoire qu'un théologien portait son examen sur un roman. Par là Gerson se révélait soucieux de l'actualité et d'agir directement sur son temps; il témoignait aussi des soucis et des qualités pastorales dont il allait faire preuve dans son ministère de curé.

§ 3. — La prédication populaire de Gerson [1].

GERSON CURÉ

En 1409 Gerson fut nommé curé de Saint-Jean-en-Grève, paroisse qui s'étendait des bords de Seine, jusqu'au mur de Philippe Auguste et au-delà; à mesure qu'on s'éloignait de l'église, bâtie tout près de Saint-Gervais, la densité de la population

[6] L. SALEMBIER, dans *D.T.C.*, c. 1324.

[1] Le spécialiste de la prédication de Gerson est Louis MOURIN, *L'œuvre oratoire française de J. Gerson et les mss. qui la contiennent*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, t. XV, 1946, p. 225-261; ID., *Six sermons fr. inédits de J. Gerson, Étude doctrinale et littéraire, suivie de l'éd. critique*, dans *Étud. de théolog. et hist. de la spirit.*, VIII, Paris, 1947, ouvrage d'une érudition remarquable, étudiant la technique, les sources, la doctrine, la langue et notamment les proverbes cités par Gerson, ouvrage dont l'intérêt dépasse ces six sermons et permet des conclusions générales; ID., *J. Gerson prédicateur français, Univ. de Gand, Fac. d. Lettres*, 113, Bruges, 1952, étude fondée sur la connaissance de tous les sermons français de Gerson, dont l'auteur a en portefeuille l'édition toute prête, et qui donne une synthèse de la prédication chez Gerson; cf. c.-r. d'A. COMBES, dans *Rev. d'Hist. de l'Église de France*, t. XL, 1954, p. 301-303. On pourra lire aussi Jean CHÂTILLON, *Gerson prédicateur français et critique de Ruysbroeck*, dans *Rev. du M. A. latin*, t. V, 1949, p. 180-188. Dom J.-B. MONNOYEUR s'était intéressé à quelques sermons liturgiques de Gerson, *Vie spirituelle, Études et documents*, t. XI, 1925, p. 101-126; t. XVIII, 1928, p. 49-68, 147-155; L. MOURIN, *Six sermons*, p. 569-572, a jugé de façon très sévère cette tentative. Bonnes pages par contre dans J. L. CONNOLLY, *op. cit.*, p. 142-150, soulignant le caractère évangélique de cette prédication. Compléments de bibliographie dans L. MOURIN, *Six sermons*, p. 580, § 5; 583, § 6; etc...

diminuait et l'on entrait dans un quartier de jardinage — le futur « Marais ». La population de cette paroisse, dix ou douze mille habitants, était donc extrêmement variée; on se tromperait en n'y voyant que de pauvres gens; il y avait aussi des officiers et des commerçants, dont certains n'étaient pas pauvres, comme en font foi les rôles de la taille [2]. Il n'en reste pas moins que la prédication de Gerson ne prendra jamais un caractère savant et sera toujours moins solennelle que sa prédication à la cour. A la cour, il fallait d'abord plaire, citer les auteurs classiques, développer de belles périodes; à Saint-Jean, il s'agit de convertir et d'élever [3].

LE DEVOIR DE LA PRÉDICATION

Gerson n'a pas manqué de réfléchir sur ces problèmes. Au concile de Reims de 1408 [4], il avait fait de la prédication le premier devoir du pasteur, imposé d'ailleurs par l'Écriture elle-même; il avait protesté contre l'illusion des prélats, qui la jugeaient indigne d'eux, bonne seulement à laisser aux Mendiants. Il y avait précisé quel devait être le contenu de leurs sermons, c'est-à-dire le minimum de doctrine nécessaire pour être sauvé : commandements de Dieu, articles de foi, sacrements, catégories de péchés, etc... [5]. C'est dire que sa prédication personnelle n'aura aucun caractère spéculatif, mais visera directement et toujours au bien spirituel de ses auditeurs; elle est nourrie sans doute de théologie, mais cette théologie se fait ici « persuasive ». Les qualités du prédicateur seront donc avant tout la connaissance de l'Écriture et l'authenticité de la contemplation.

[2] La paroisse de Saint-Jean-en-Grève est au total assez bien connue. Elle n'était pas uniquement une paroisse de pauvres, ainsi que le croit par exemple A. LAFONTAINE, p. 137 s., comme si le chancelier avait voulu alors marquer sa préférence pour les humbles. J. L. CONNOLLY, p. 129, a relevé au contraire que cette paroisse avait des fidèles de la meilleure société; cette appréciation a été confirmée par une étude plus approfondie de la structure paroissiale : Adrien FRIEDMANN, *Paris, ses rues, ses paroisses du M. A. à la Révolution, origine et évolution des circonscriptions paroissiales*, Paris, 1959, p. 215, 280 (plan), 286-287, 361-365. On comprend mieux dans cette perspective sociologique certains passages des sermons de Gerson dans cette paroisse. L. MOURIN, *Six sermons*, p. 93, a signalé un texte mentionnant à Saint-Jean « moult grans seigneurs, conseillers, officiers et grans et puissans bourgeois en ycelle paroisse. »

[3] Combien a-t-on conservé de sermons français de Gerson? Cinquante-six est le chiffre donné par L. MOURIN, *L'œuvre oratoire française de J. Gerson*, p. 225-261. Depuis, cet historien a découvert un certain nombre d'inédits : *J. Gerson prédicateur français pour les fêtes de l'Annonciation et de la Purification*, dans *Rev. belge de philol. et d'hist.*, t. XXVII, 1949, p. 561-598; *Un sermon fr. inéd. de J. Gerson sur les anges et les tentations*, dans *Recherch. de théol. anc. et médiév.*, t. XVI, 1949, p. 99-154; cf. aussi *Lettres romanes*, t. II et III, 1948 et 1949; *Scriptorium*, t. II et III, 1948 et 1949.

[4] *O.O.*, II, c. 542 s. On y relèvera le passage : *Nonne multiplicatio fit sermonum tantum quod in nausea transit audientium*, qui permet de dirimer, au moins pour cette époque et cette région, le débat : prêchait-on beaucoup au XV^e^ siècle? Cf. L. MOURIN, *Six sermons*, p. 19-22 et *supra*, p. 629.

[5] Gerson a en effet perçu clairement les rapports de la théologie et de la pastorale : ses opuscules sur les vérités à croire ne sont pas des exercices gratuits; à cela se rattachent aussi la question de la « théologie persuasive » et celle de la théologie comme éloquence et donc comme humanisme.

Ce programme de prédication est plus chargé que celui de l'Angleterre à la même époque : cf. *supra*, p. 652; *infra*, p. 983.

De là résultait aussi tout un programme que Gerson avait proposé au concile : érection d'écoles de théologie dans l'archidiocèse; crédits ouverts aux curés pour entretenir les prédicateurs qu'on leur fait une obligation de recevoir; organisation de catéchismes, puisque c'est par les petits que doit commencer la réforme; rédaction de manuels pour les curés insuffisamment instruits et vente de ces ouvrages à prix réduit [6].

PROBLÈMES DE TECHNIQUE

Mais il ne faut pas seulement des vertus surnaturelles au prédicateur : Gerson y ajoute la nécessité d'une riche expérience humaine. De fait il n'est pas facile d'intéresser un auditoire populaire : on a affaire à des fidèles peu ouverts *(hebetes)*, à l'esprit vagabond, vite inattentifs; on comprend toute l'ingéniosité qu'il devra montrer lui-même pour retenir l'attention et à quelles industries il aura recours.

Le sermon populaire se révèle donc singulièrement différent du sermon universitaire[7]. Alors que, dans ses *Sermons du Jeudi Saint*, Gerson a inauguré une nouvelle méthode de prédication : l'explication intégrale d'un texte d'évangile — car l'Écriture est par excellence le livre des clercs —, son cycle *Poenitemini* développe des considérations sur les sept péchés, les sept demandes du *Pater*, les dix commandements, etc..., où l'exégèse cède la place à la théologie morale et à l'expérience pastorale.

Nous pouvons imaginer Gerson en action en voyant comment prêche Éloquence théologienne :

> Se leva en piez, a belle contenance et maniere attrempée et par grande auctorité et digne gravité, il, comme saige et bien apris, depuis qu'il ot un peu tenue sa face encline bas, en guise d'un homme aucunement pensif, la soulevant meurement et serieument, ouvri sa bouche et, a voix resonnant doulce et moienne, tellement commença sa parole [8].

[6] Ce mémoire a un intérêt exceptionnel à d'autres titres : la question du *mandatum* des prédicateurs; pourquoi ne pas faire prêcher les femmes?; examen des prédicateurs; insuffisance des rétributions données aux théologiens quand on les invite à prêcher, alors qu'ils n'ont pas d'autres ressources : Gerson précise qu'il prêchait gratuitement, ayant les revenus de la chancellerie ou d'un bénéfice. Cf. E. VANSTEENBERGHE, *Un programme d'action épiscopale au début du XV^e siècle. Lettre inédite de J. Gerson, R.S.R.*, t. XIX, 1939, p. 24-47. Sur les ressources de Gerson chancelier, J. B. SCHWAB, *op. cit.*, p. 265-266.

[7] A. COMBES, *Études gersoniennes*, VIII, *Sur la date du sermon universitaire de Gerson pour la fête du Jeudi Saint*, dans *Arch. d'hist. doctrin. et littér. du M. A.*, t. XV, 1946, p. 331 s., marque très bien la différence entre ces deux formes de prédication, que L. Mourin tend à minimiser. Par ailleurs la question de date pour ces sermons du Jeudi Saint est grave, car il s'agit de savoir si le chancelier a prêché d'abord ces sermons ou le cycle *Poenitemini*. L. Mourin sur cette question a fini par se rallier à la chronologie de Combes : *ibid.*, p. 478.

Au cycle *Poenitemini* se rattache, du point de vue de la technique, le sermon *Ad Deum vadit :* D. St. CARNAHAN, *The « Ad Deum vadit » of J. Gerson, publ. from the Ms. Bibl. Nat., fds fr. 24841, Univ. of Illinois in Language a. Literature*, III.I, 1917, avec une importante introduction sur le sermon de Gerson. Dom Georges FRÉMAUD, *La Passion Nostre Seigneur, sermon « Ad Deum vadit » prononcé par M^e J. Gerson en l'église S.-Bernard de Paris le Vendredi Saint 1403*, Paris, 1947, dont c.-r. de M. THOMAS, dans *Moyen Age*, t. LV, 1949, p. 81-82.

[8] C'est M.-J. PINET, *La vie ardente*, p. 51-57, qui, montrant la réputation de Gerson comme prédicateur, a souligné l'intérêt, pour l'imaginer en chaire, du discours d'Éloquence théologienne dans la « Vision ».

L'orateur n'apprenait pas ses sermons par cœur, mais se contentait d'un canevas qui lui laissait la liberté d'improviser selon les réactions de son public, quitte à abréger le dernier point quand venait l'heure.

PRÉDICATION ET THÉÂTRE

Gerson construisait son sermon sur une idée et une image centrales, la narration l'emportant sur le souci de formuler l'argument : il raconte par exemple la scène de la Pentecôte ou évoque les anges de Noël [9]. Ces textes sont d'un grand intérêt social, car ils nous font entrer dans le monde du XV^e siècle et dans sa sensibilité : on y entrevoit par exemple le goût pour les jardins, où Gerson place l'Immaculée Conception [10].

Cette présentation concrète se manifeste notamment par la mise en scène de personnages bibliques ou historiques [11]. C'est aussi que Gerson a subi l'influence du théâtre religieux, dont il a par là même contribué à l'épanouissement. Il semble même qu'il soit l'auteur de la *Moralité du Cœur et des cinq sens*, œuvre de jeunesse [12]. On comprend dès lors que l'on ait de lui divers « sermons dramatisés », c'est-à-dire en lesquels se fait entendre un dialogue comme sur la scène [13] :

> Seigneurs, je vous dirai comment Vertu s'est representée devant les jeux de ma pensée, tant belle, tant claire. — Dame, qui estes-vous? Que querez-vous en ce lieu de tenebres, en ceste vallée de plours? — Je suis fille de Dieu, Royne, Espouse et Garde et Amie de tous les bons.

Sans aller toujours jusque là, Gerson ne manque pas d'avoir recours aux procédés du théâtre pour donner plus de relief à ses personnages, dont par exemple il fait le portrait :

> Avarice a une bouche semblable à l'abîme des mers, gouffre infernal que rien ne saurait remplir. Malgré ces désavantages elle prétend au mariage et c'est l'esprit de l'homme, beau comme un rayon de Dieu qu'elle veut épouser. Oh! l'ignoble, la maudite union!

Le cadre matériel lui-même prend vie lorsque Gerson décrit l'église en la faisant à la ressemblance de l'homme [14] : les portes et verrières sont les cinq sens, l'autel au milieu du chœur la volonté de l'homme; le curé le

[9] Nous nous inspirons surtout ici des *Six sermons* édités par L. MOURIN. On notera que sur ces six sermons, un seul a été donné à Saint-Jean par Gerson, avant d'ailleurs d'y être curé, c'est le sermon sur la Trinité, en 1402; il ne contient aucun proverbe, et n'a donc pas un caractère spécialement populaire; il a au contraire le genre littéraire de l' « élévation »; Gerson y recommande de suivre la messe en latin; il y est question de la procession du Saint-Esprit procédant du Père et du Fils.

[10] Sermon *Tota pulchra es*, éd. L. MOURIN, p. 381 s. Ces jardins rappellent ceux de la *Vision* signalés à propos du *Roman de la Rose*, a noté Mourin.

[11] L. MOURIN, *op. cit.*, p. 524.

[12] R. BOSSUAT, *Gerson et le théâtre, Bibl. École des Chartes*, t. CIX, 1951, p. 295-298. L'œuvre est à rapprocher d'un dialogue publié par P. GLORIEUX, *Mélang. de sc. relig. d. Fac. cath. de Lille*, 1950, p. 215.

[13] De ces sermons dramatisés, A. LAFONTAINE, p. 36 et P. CHAMPION, *Hist. poétique du XV^e siècle*, t. II, Paris, 1923, p. 168-171, ont donné des exemples. Cf. *supra*, p. 612, 650, n. 52.

[14] Ce symbolisme est des plus traditionnels. Cf. par exemple DURAND DE MENDE, *Rationale divinorum officiorum*, l. I, c. 1, 14.

Saint-Esprit; les cloches ses bonnes inspirations; la lampe de la foi, allumée au feu de la charité, y est suspendue à la corde de l'espérance.

PRÉDICATION ET MORALE

Quel est le contenu des sermons populaires de Gerson? Si on n'y trouve pas de considérations spéculatives, l'auteur par contre s'y laisse souvent aller à des réflexions relatives à la mystique, soit que l'improvisation lui fasse oublier devant quel auditoire il se trouve, soit qu'il s'adresse alors dans l'assistance à des âmes particulièrement avancées. Plus souvent encore sa parole prend la forme d'élévations à la manière de ses maîtres, saint Augustin ou saint Bonaventure; mais c'est surtout à la morale qu'il consacra le meilleur de ses sermons.

Il veut avant tout convertir son auditoire, et ce sont les « grosses » vertus qu'il rappelle, en déployant son talent de psychologue pour en décrire les aspects et dénoncer les vices contraires. Sa doctrine nous est bien connue car d'innombrables brochures ont diffusé son enseignement sur les péchés capitaux ou mortels, sur la différence entre le péché mortel et le péché véniel, sur tel ou tel défaut particulier [15]. Gerson ne se borne d'ailleurs pas à analyser, ni même à indiquer une thérapeutique; il va à l'essentiel de la vie morale, en rappelant qu'elle se réduit à l'exercice de la conscience et que c'est cette conscience que, en dernière analyse, il faut à tout prix former ou réformer. Mais, il le sait, certains sont incapables, du moins pour le moment, de cette éducation : ce sont les scrupuleux; il leur destine une brochure spéciale [16].

PRÉDICATION ET CASUISTIQUE

En un siècle de nominalisme, Gerson a eu en effet, comme tous ses contemporains, le sens de la casuistique, et a voulu donner, à ceux qui lisaient ses opuscules, des règles précises, pour leur éviter une réflexion difficile et leur épargner le scrupule; c'est ainsi qu'il a composé les *Regulae morales* [17] qui répondent à toutes les questions que peut se poser un chrétien : soit questions générales sur le gouvernement de la vie morale (comment connaître la volonté de Dieu?), soit questions particulières à telle conscience ou telle situation : le jeu, le tournoi, l'usure, la guerre, les mutations de monnaie, l'accaparement commercial. Ces préoccupations se retrouvent dans la prédication de Gerson : chaque sermon se termine par des *quaestiones*, l'orateur soulevant lui-même les difficultés exégétiques ou théologiques

[15] Exemples innombrables : *O.O.*, t. II, c. 486 s., III, c. 241 s. Le *De modo vivendi omnium fidelium*, *O.O.*, t. II, c. 538, contient une foule de renseignements précis sur les conditions concrètes de vie selon les divers états; on voit ainsi ce que Gerson enseignait à Saint-Jean sur la façon de suivre la messe en ne partant pas avant le dernier évangile, sur les danses et les fréquentations équivoques des jeunes filles, les modes des femmes, etc...; cf. *infra*, p. 869.

[16] Le *De remediis pusillanimitatis*, *O.O.*, t. III, c. 241-243, a fait l'admiration d'Ernesto BUONAIUTI, dans le chapitre consacré à Gerson, de son *Misticismo medioevale*, Pinerolo, 1928, p. 195-198. On a suggéré que le scrupule fut une des maladies morales de la fin du Moyen Age, *infra*, p. 873.

[17] *O.O.*, t. III, c. 73-106.

qu'appelle son sujet et répondant aux questions que se posent ses auditeurs [18].

C'est ainsi qu'à la fin d'un sermon sur la mort, le 2 novembre, il demande aux « bons hommes », « pieux auditeurs », « messieurs et mes frères », qui sont là, où est le purgatoire — si les héritiers n'observent pas le testament qui prévoyait diverses fondations pour soulager l'âme du défunt, la béatitude de celui-ci en sera-t-elle retardée? — peut-on gagner l'indulgence pour les morts? quelle est l'œuvre la meilleure pour délivrer les âmes du purgatoire [19]? Il faut avouer que ces questions ne sont pas de celles qui donnent la meilleure idée de la religion prêchée par Gerson : le mot le plus net qui se dégage de ce sermon, comme d'un autre analogue [20], est celui de « valeur » : il s'agit pour le chrétien d'estimer, commercialement dirait-on, les divers moyens de grâce pour procurer le salut à ses défunts au meilleur prix.

Ce n'est pourtant pas qu'il lui manque le sens chrétien de la mort. C'est dans un de ces sermons au contraire que se trouve le mouvement oratoire qui annonce Villon :

> Souviens-toi de ta fin. Où sont ceux-là? où sont les belles et célèbres créatures, Absalon, Alcibiade, Lucrèce, Hélène et les autres? Ainsi que disent magicien ou jongleur : souffle et il n'y a plus rien [21].

PRÉDICATION ET HUMANISME

Gerson est donc un des grands prédicateurs du Moyen Age [22], peut-être le plus grand au début du XV^e^ siècle. Sans doute n'est-il pas un tribun; sans doute encore, quel que soit le charme de certaines images, n'apparaît-il pas d'abord comme un poète, car chez lui l'image naît de l'idée au lieu de la susciter. Mais il a de rares qualités de clarté et sait conduire progressivement un développement avec une aisance que l'on admirera d'autant plus que son plan varie de sermon à sermon. C'est qu'il est avant tout un pasteur occupé de son troupeau, et pour lequel la prédication dominicale est le moment privilégié du contact profond et personnel. On a appelé Gerson le Bossuet du XV^e^ siècle; il serait sans doute plus juste de le comparer à Chrysostome, qui semble, de fait, l'avoir influencé [23]. Il a retrouvé en effet le génie de la prédication patristique.

[18] Ce genre littéraire se rattache aux *quaestiones disputatae* : E. VANSTEENBERGHE, *R. S. R.*, t. XV, p. 556, à propos d'autres écrits de Gerson. Ce même genre est représenté par les *Quaestiones* des *O.O.*, t. II, c. 470, mais qui ne touchent qu'à la liturgie, par le petit côté, il faut bien l'avouer : par exemple, comment sortir une mouche du calice après la consécration? Quand on a un seul assistant à la messe, faut-il encore dire *Orate fratres?* Ces questions ne sont d'ailleurs pas nouvelles; on les retrouve par exemple chez Giovanni d. Celle : cf. *supra*, p. 492, n. 2.

[19] *O.O.*, t. III, c. 1558 s.

[20] *Ibid.*, c. 1555.

[21] Ce sermon prononcé en français est édité dans *O.O.*, t. III, c. 1568 en latin. On aimerait en connaître le texte français pour savoir ce que, peut-être, lui doit Villon.

[22] J. CHÂTILLON, *op. cit.*, fait de Gerson le plus grand de nos prédicateurs; j'y souscris volontiers. Dans les lignes qui suivent je ne fais que résumer L. MOURIN, *Six sermons*, p. 525-537.

[23] A. COMBES, *Sur la date du sermon du Jeudi Saint*, p. 342.

GERSON ET LA CONFESSION

Gerson a longuement et souvent traité de la confession dans ses divers écrits. Prêtre séculier et qui travaille à réformer le clergé, gallican qui ne veut pas d'une milice pontificale venant concurrencer les curés sur leur propre territoire, il a soutenu que les Mendiants n'ont de privilège en ce domaine que du consentement des prélats [24].

Il conseille donc de se confesser au curé, non seulement, il va de soi, pour la confession pascale qui n'est pas valide, pense-t-il, si elle est faite à un religieux, mais pour les confessions de dévotion, dont nous savons, par le cas de ses sœurs, qu'il les souhaitait assez fréquentes, quatre fois par an ou même tous les mois. De fait les *Statuts synodaux* parisiens de 1429 parlent de quatre à cinq confessions par an. Il souhaiterait même que chacun eût un confesseur habituel, car la confession ne sera bonne qu'aidée par un prêtre qui interroge le pénitent et l'oblige à s'examiner sur son devoir d'état et son genre de vie.

MANUELS POUR CONFESSEURS

Connaissant la médiocrité du clergé de son temps, Gerson s'est préoccupé de le munir de manuels de toute sorte. Son *Opus tripartitum* notamment est destiné aux « curés moins instruits » qui, en le lisant par tranches, acquerront peu à peu la compétence nécessaire; il serait d'ailleurs souhaitable que telle ou telle page de ces opuscules fût affichée dans les paroisses, les écoles ou les hôpitaux, ce qui permettrait aux usagers du sacrement de se préparer plus convenablement [25].

Ces divers écrits de Gerson nous permettent de nous faire une idée assez précise du sacrement tel qu'il était alors administré. Ils fournissent en outre des renseignements précieux sur la morale de l'époque : on y apprend par exemple quels étaient alors les « péchés réservés ».

ATTRITIONNISME ET INDULGENCES

Pour son compte Gerson est partisan de pénitences modérées données au pécheur, à choisir dans le domaine des prières, des jeûnes ou des aumônes. C'est aussi que, comme Duns Scot et Guillaume d'Occam, il voit l'essentiel du sacrement de pénitence dans l'absolution, réduisant au maximum la contribution du pénitent, se contentant donc d'une attrition insignifiante. Par là Gerson montre le sens qu'il a de la gratuité du pardon divin, que l'homme ne saurait à proprement parler mériter, et donc de l'impuissance de l'homme pécheur à œuvrer pour son salut; mais il en arrive aussi à dispenser le pécheur de tout effort intérieur, allant jusqu'à penser après Occam, que Dieu peut, *de potestate absoluta*, remettre le péché à un coupable non repentant [26].

La contribution du pénitent se borne dès lors à l'accomplissement d'une œuvre tout extérieure qui le met en sécurité. On retrouve ici la question des indulgences : Gerson l'a traitée longuement. Il sait qu'il y a dans ce domaine des abus graves : indulgences qui ne sont pas données *ad aedificationem*, sécurité trompeuse de ceux qui les additionnent jusqu'à atteindre vingt mille ans, ce qui ne va pas sans superstition [27]. Quoi qu'il en soit de cette lucidité, on ne saurait complètement laver Gerson du reproche d'avoir favorisé une certaine religion extérieure au détriment de la vie de foi, du moins quand il s'agissait des simples. Il a pris trop facilement son parti de leur médiocrité spirituelle, s'est résigné trop vite pour eux à une religion faite d'abord de pratiques.

[24] *O.O.*, t. II, c. 437. On se méfiera de certains textes apocryphes de l'éd. E. DU PIN, par exemple d'une interpolation dans le sermon *Tota :* L. MOURIN, *Six sermons*, p. 375.

[25] Tout ce programme est développé dans la lettre d'envoi de l'*Opus tripartitum : O.O.*, t. I, c. 425. Cet *Opus* n'est pas destiné seulement aux curés, mais encore à tous ceux qui ont quelque responsabilité spirituelle : laïcs qui travaillent dans les hôpitaux, ou qui font le catéchisme, parents d'enfants en âge d'être scolarisés, etc... Il faut donc imaginer à Saint-Jean-en-Grève des placards de caractère pastoral ou catéchétique placés sur les murs, comme Nicolas de Cues en fera placer à Saint-Lambert d'Hildesheim : J. L. CONNOLLY, *op. cit.*, p. 131.

On sait que l'*Opus*, qui eut une influence extraordinaire, car plusieurs évêques le diffusèrent, se compose de trois traités : un sur les commandements de Dieu exposés brièvement pour être assimilables; un sur la pénitence; un *Ars moriendi*. C'est du deuxième de ces traités que nous tirons, sauf indication contraire, les données de notre texte. Il faut le compléter par le dialogue *De injunctione pœnitentiae : O.O.*, t. II, c. 405. — Sur la question de la « forme » du sacrement : *Opusculum super absolutione*, *O.O.*, t. II, c. 406. — Sur les péchés réservés aux curés : *Super absolvendi potestate : ibid*, c. 413. — *De arte audiendi confessiones : ibid.*, c. 446 : invitation au confesseur à être affable, non chagrin.

[26] L. MOURIN, *Six sermons*, p. 204. Les textes de Gerson mériteraient une étude approfondie : dans le *Dialogue* (*O.O.*, t. II, c. 405), il demande que le pénitent soit *contritus* ou *dolens*. Cf. *supra*, p. 662.

[27] Outre l'*Opusculum super absolutione*, on a l'*Opusculum de indulgentiis : O.O.*, t. II, c. 514-518.

§ 4. — Gerson et les dévotions populaires [1].

L'historien qui étudie Gerson devant les dévotions populaires est d'abord singulièrement embarrassé en raison des contradictions apparentes qu'il lui est facile de relever : tantôt le maître se montre d'une sévérité lucide envers certaines pratiques de son temps — l'édition Du Pin a pu consacrer toute une partie du tome I aux opuscules qui concernent cette lutte énergique —; tantôt au contraire Gerson paraît d'une indulgence excessive. C'est que chez lui tantôt l'emporte le théologien et tantôt le pasteur.

GERSON THÉOLOGIEN ADVERSAIRE DES SUPERSTITIONS

Théologien, Gerson a le sentiment aigu des exigences de la foi et de la dignité de Dieu. Dans un de ses sermons en français [2], il dénonce la superstition qui « oste la gloire de Dieu comme se le dyable fust plus puissant » et il donne des exemples multiples : sorcières, « mescreans », « ydolatres », allant jusqu'à courageusement mettre en cause la Cour, où des rebouteux et occultistes ont été appelés pour guérir Charles VI de sa folie [3].

On trouvera dans divers opuscules de Gerson tout un inventaire de ces superstitions du temps : il y en a qui croient qu'il suffit d'entendre la messe pour ne pas devenir aveugle ce jour-là, ce qui ne fait que détourner chacun

[1] *O.O.*, t. I, Pars II, c. 189 s.; E. VANSTEENBERGHE, I, II, VI, VIII, IX; Armand LAMBON, *J. Gerson, sa réforme de l'enseignement théologique et de l'éducation populaire*, thèse Fac. de théolog. protest. de Paris, 1892, que nous signalons ici en raison de son titre, mais qui porte aussi sur la prédication, la confession, etc... et est d'ailleurs un travail rapide.

[2] C'est le *Gloria :* L. MOURIN, *Six sermons*, p. 350-368, 456-471.

[3] Cf. L. MOURIN, *op. cit.*, p. 252.

de son devoir d'état et les femmes de leur « ménage » [4]; on s'imagine obtenir davantage de grâces devant certaines images plutôt que devant d'autres; on fait de certains saints des spécialistes infaillibles de telle maladie; on attache une grâce à la récitation d'un certain nombre de *Pater;* on se passe des chaînes de prières en se relayant pour les formuler. Le remède à toutes ces superstitions sera toujours le même : *fides recta, solide et nude.* Aux évêques de la prêcher.

Gerson, pour son compte, consacra plusieurs traités à s'attaquer aux abus qui lui étaient signalés : *Trilogium astrologiae; Circa artem magicam* [5], etc... Un de ces opuscules est particulièrement curieux : c'est celui où le chancelier, saisi par son collègue de Montpellier, se prononce sur les amulettes mises en circulation par Nicolas Colne, qui ne faisait que reprendre des pratiques d'Arnaud de Villeneuve. Le théologien-philosophe y justifie sa réprobation : est suspecte toute observance promettant un effet qui n'est pas attendu de la nature. Ainsi, remarquait Mgr Vansteenberghe, un théologien défendait la science positive contre un doyen de faculté de médecine [6].

LE PASTEUR INDULGENT

On s'étonne d'autant plus après cela que Gerson, en d'autres pages, soit débonnaire pour certains abus : la confiance accordée aux neuvaines ou à la longueur du cierge ne rencontre que son indulgence [7]. C'est que, pense-t-il, le peuple n'est pas capable d'une religion plus pure. On rencontre ici à nouveau cette attitude d'intellectuel, légèrement dédaigneux des *rudes*, qui est si caractéristique de certaines pages de Gerson.

Mais ce dédain n'est pas qu'instinctif : il a abouti chez Gerson à une véritable doctrine que nous avons déjà entrevue. « Le nombre des sots est infini » : ce texte scripturaire est cité par Gerson quand il condamne la démagogie des flagellants qui fondent un nouvel *ordo* au lieu de se soumettre à leur prélat [8]. Dans le même esprit Gerson interdit aux laïcs l'accès sans conditions à l'Écriture Sainte, patrimoine des seuls clercs.

Un incident survenu à Bâle, vers 1413, fut pour lui l'occasion de préciser sa pensée sur l'éducation religieuse dont était capable le peuple [9] : le servite

[4] *O.O.*, t. II, c. 521 : tout un opuscule est consacré à cette superstition, que commente Édouard DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint Sacrement*, Paris, 1926, p. 32 s. On y verra s'exercer, ici encore, l'influence d'Henri de Hesse. — Sur la préparation des *simplices* à la communion, les *Collecta*, *O.O.*, t. III, c. 310-323.

[5] *O.O.*, t. I, *passim.*

[6] E. VANSTEENBERGHE, t. XV, p. 532-539; cette étude se poursuit par celle du *Contra superstitionem* relatif aux jours néfastes, dont un fragment inédit montre qu'au jour des Saints Innocents il faut ajouter la Saint Paul, où la neige annonce la vie chère.

[7] *Opusculum super absolutione*, *O.O.*, t. II, c. 406.

[8] *Tract. contra sectam flagellantium : O.O.*, t. II, c. 661; *Epist. Vincentio contra se flagellantes : ibid.*, c. 658-659, rééd. *O.C.*, t. II, n° 41. Cf. É. DELARUELLE, dans *Il movimento dei disciplinati, Convegno Internaz.*, Pérouse, 1962, p. 144-145.

[9] E. VANSTEENBERGHE, I, *Consultation sur une forme de dévotion populaire*, t. XIII, p. 165-185. Dans une lettre à d'Ailly, Gerson dénonce dans la religion de son temps un paganisme à superstitions chrétiennes, ou plus exactement une survivance du paganisme et se plaint en même temps de l'indifférence des évêques qui découragent toute réforme : « Ne soyez donc pas si difficile; vos prédécesseurs avaient bien votre sagesse » (*O.C.*, t. II, n° 3, traduite en bonne partie dans A. LAFONTAINE, p. 76-79).

Jean de Bingen ayant cru, au cours d'une prédication, devoir critiquer en public l'usage que les prêtres de la ville avaient de donner comme pénitence sacramentelle des *Pater noster*, que les fidèles ignorants adressaient aux saints, Gerson, consulté, blâma le Mendiant. Qu'il s'agisse de l'adoration des images ou de la prière aux saints, le peuple en effet ne sera pas capable avant longtemps de sortir de sa rusticité. Qu'on lui demande seulement l'intention droite — celle de faire ce que veut l'Église — et la foi implicite — croire ce que croient les clercs; cela suffit à son salut.

Gerson sait très bien qu'on ne détruit que ce que l'on remplace. Il s'en est expliqué dans son traité contre les flagellants, leur reprochant de s'adonner à des pratiques étranges alors qu'il y a des dévotions diverses entre lesquelles les chrétiens peuvent choisir librement selon leurs goûts, assez nouvelles pour éviter le reproche d'être fastidieuses [10] : dévotions à des saints, et notamment à celui dont on porte le nom, à l'ange gardien, à saint Joseph.

LA DÉVOTION À SAINT JOSEPH

La dévotion à saint Joseph lui a tenu particulièrement à cœur; il s'en est expliqué à plusieurs reprises et il fait donc figure encore ici d'initiateur. C'est ainsi qu'il est intervenu auprès du duc de Berry pour lui demander de faire instituer à Notre-Dame de Paris une fête « en la digne commemoracion du saint mariage du juste Joseph et Nostre Dame [11] ». Mais il a surtout manifesté sa dévotion personnelle en écrivant le long poème *Josephina* [12].

A dire vrai ce poème n'a pas seulement pour sujet Joseph, malgré le titre qu'on lui donne, et quelle que soit la place considérable que ce saint occupe; il est avant tout consacré à l'enfance du Christ et se rattache donc au développement de la dévotion à l'Enfant Jésus. S'il accueille certaines des légendes,

[10] *Op. cit.*, c. 664. Dans son traité sur la Pucelle, Gerson a pareillement donné des exemples de ces pieuses croyances, notant que certains saints ont plusieurs têtes, vénérées dans des sanctuaires différents : J.-B. MONNOYEUR, *Traité... sur la Pucelle*, p. 22-24. Gerson indique les règles qui légitiment et limitent ces dévotions.

[11] Cité par M. LIEBERMAN, *Romania*, t. LXXXI, 1960, p. 56. Sur la dévotion de Gerson à Marie, A. COMBES, *La doctrine mariale du chancelier Gerson*, dans Hubert DU MANOIR, *Maria*, t. II, Paris, 1952, p. 863-882. On aperçoit très bien ici encore le sens pastoral et l'indulgence de Gerson, déclarant qu'il faut faire une place dans cette dévotion mariale aux « conjectures dévotes ».

[12] *O.O.*, t. IV, c. 783-784, soit 4800 vers; trad. du R. P. AVIGNON, *Josephina*, par J. Gerson, Paris, 1874. Commentaire rapide, mais utile de SAINT-MARC-GIRARDIN, dans *Rev. des Deux-mondes*, août 1849, p. 642-646, qui montre en ce poème, comparé à d'autres sur le même sujet, un progrès de l'esprit critique pour écarter les miracles légendaires, et un progrès spirituel pour tout ramener à la vie intérieure et à la pratique morale. Mais l'étude la plus complète est celle de M. LIEBERMAN, IV, t. LXXVI, p. 289-333, fixant les dates de composition, étudiant les différents états du poème, le rapprochant d'un sermon fait à Constance et qui en contient la matière. La même étude passe en revue divers autres poèmes en français de Gerson, bouts rimés, vers mnémotechniques et édite une prière à la Vierge :

Étoile des flots
Sur les grandes eaux
Jette ta clarté.

De cette dévotion on rapprochera la dévotion à sainte Anne, par exemple dans le sermon *Tota* : L. MOURIN, *op. cit.*, p. 395 s., où l'on remarquera qu'Anne est toujours associée à Joachim, mais que celui-ci n'est jamais dit saint.

qui avaient alors cours sur la jeunesse de Marie et ses épousailles, il tire pourtant avant tout sa substance des récits évangéliques, mais que Gerson amplifie. Cette amplification ne se fait pas au bénéfice de la théologie, qui reste toujours réduite au minimum, en sorte aussi que l'œuvre est accessible aux plus simples curés s'ils veulent l'exploiter pour leurs fidèles; elle se fait plutôt dans le sens de l'attendrissement: des scènes toutes bernardines montrent la mère avec Jésus, « l'embrassant mille fois »; d'autres décrivent le premier émerveillement de l'enfant devant la nature; ou bien Gerson, comme feront les primitifs flamands, rassemble toute la Sainte Famille en un seul tableau. Il serait intéressant de se demander quelle put être l'influence iconographique de ce poème, dans lequel défilent toutes les scènes des mystères joyeux.

DÉVOTION À LA PASSION

La méditation des mystères joyeux n'a pas eu pour Gerson un caractère exclusif. Il est aussi l'auteur d'un *Carmen de meditatione crucis*, à travers lequel on entrevoit que lui-même, dans les épreuves de sa vie, a trouvé là son réconfort [13]. C'est cette dévotion qu'il recommande aux simples, les invitant en guise d'exercice à la considération de la croix, en recourant à l'imagination pour, de là, s'élever au spirituel et à une vraie prière [14].

Sa prédication ne pouvait manquer de revenir sur ce thème central. Pour mieux émouvoir son auditoire et fixer son attention, Gerson a recouru à la rime et au refrain, mais aussi a conçu son sermon dans le style des *laudi* de l'époque, ou plutôt des « Passions » où l'on entendait la Vierge se plaindre à son fils:

A Dieu va et à mort amere,
Jhesus veant sa doulce mere,
Si devons bien par penitance
De ce dueil avoir remembrance
Toujours.

... Au jour d'uy, au jour de sa tres angoisseuse passion, jour de plainctes et de miseres et de pleurs, toute la parole fust accomplie et consommée car

A Dieu va et à mort amere
Jhesus veant sa doulce mere.

« Adieu, beau Filz » peustes vous dire. — « O belle tres doulce Mere, à Dieu ». —

« A Dieu, ma seule joye, mon seul reconfort. Or ne nous verray-je jamais icy? [15] »

L'ART DE MOURIR

Plus encore recommande-t-il au mourant de regarder l'image du Crucifié, dans un *Art de mourir* conçu dans le style des innombrables livres que nous avons rencontrés. Ce *De scientia mortis* fait partie de l'*Opus tripartitum;* c'est dire quelle importance son auteur lui attribue [16]. Il y a commodément rassemblé

[13] A. LAFONTAINE, p. 303-304.
[14] *Pro devotis simplicibus : O.O.*, t. III, c. 605-618.
[15] Cité par M.-J. PINET, *La vie ardente*, p. 115-117.
[16] *O.O.*, t. I, c. 447-449. Textes sur le même thème dans M.-J. PINET, *ibid.*, p. 141-143. Sur le testament que le malade a le devoir de rédiger, *O.O.*, t. III, c. 759; cf. *supra*, p. 770.

les éléments d'une préparation à la mort: exhortations faites par un ami, Gerson voulant donc que chaque fidèle se sentît responsable, au lieu de se reposer sur la seule intervention du prêtre. L'ami invitera donc son ami à se recueillir, l'interrogera sur les nécessités et les devoirs de la dernière heure, lui soufflera des oraisons jaculatoires. Un autre chapitre de l'opuscule enseigne à quoi il faut penser pour le mourant : lui assurer les derniers sacrements, lui faire des lectures pieuses; ne pas lui donner un fallacieux espoir de guérison; attendre que le confesseur soit venu pour faire intervenir le médecin. Il est même arrivé une fois à Gerson d'écrire un *Ars moriendi* plus personnel, destiné à Philippe de Mézières [17].

Si Gerson envisage la mort avec sang-froid et d'un regard purement chrétien, il ne manque pas de donner à ceux qui restent des conseils virils qu'inspire la seule foi : s'interdire un chagrin excessif, ne pas satisfaire, à l'occasion des obsèques, sa vanité nobiliaire [18]. Écrivant à sa sœur Marion devenue veuve, il se réjouit presque de la mort de son mari, qu'il aimait pourtant beaucoup [19].

Mais ce sont les derniers préparatifs de Gerson à la mort qui sont le meilleur *Ars moriendi :* il demanda que l'on n'attendît pas sa fin pour prier à ses intentions et pour son salut, afin qu'ainsi il échappât au purgatoire; il se fit accorder par le chapitre de Saint-Paul de Lyon, auprès duquel il s'était retiré, la faculté d'y faire élection de sépulture et *anniversarium panis et vini, perpetuum, more solito* au jour anniversaire de sa naissance et de son baptême, le douze décembre [20]. Il occupa les derniers jours de sa vie à son écrit sur l'amour de Dieu, qui commente le *Cantique.* Il mourut le 12 juillet 1429, au moment où Jeanne d'Arc, dont il avait discerné la vocation divine, entrait à Orléans.

CONCLUSION

Gerson est complexe comme son siècle : ce théologien rigoureux et exigeant, qui a le sens du mot propre et ne tombe jamais dans l'emphase de la pensée, est un poète capable d'attendrissement et de ravissement et qui parle des jardins du ciel comme d'une patrie; ce pèlerin romantique, au cœur navré du mal du siècle, cet instable et qui semble parfois se fuir lui-même, est un casuiste, curieux d' « espèces », observateur de son temps, subtil pour pénétrer les intentions cachées, comptable exact des consciences et leur proposant une

[17] P. GLORIEUX, *Mélang. de sc. relig.*, t. XIV, 1957, p. 63-70, a publié le texte français de cet *Ars*, qu'il pense destiné par Gerson à son père; cf. *O.C.*, II, n° 19. Je me rallie, contre cette hypothèse, aux arguments de M. LIEBERMAN, IX, t. LXXXI, p. 339, qui a proposé le nom de Philippe de Mézières comme destinataire de cet opuscule.
[18] *De consolatione in morte amicorum : O.O.*, t. III, c. 345-353. On rapprochera bien entendu ce texte des sermons signalés plus haut sur la mort.
[19] L'éd. E. VANSTEENBERGHE, IV, des *Sept enseignements, R. S. R.*, t. XIV, ne contient pas ce passage pour lequel on devra donc recourir à *O.O.*, t. III, c. 838.
[20] *O.O.*, III, c. 760.

piété arithmétique; cet homme de l'Ancien Testament, qui se disait un descendant de la tribu de Gerson et qui fut toujours à l'écoute des témoins de Dieu, est un Champenois plein de bonhomie qui, après avoir analysé le chant des anges, recommande au visionnaire un bon sommeil; ce conseiller spirituel des célestins et des chartreux fait de saint Paul le saint par excellence, *amantissimus*, et se déclare pour la « vie mixte ». C'est aussi qu'en une nature singulièrement riche et variée et en laquelle aucun don ne fut négligé, s'unissaient de façon exquise simplicité et profondeur, expérience humaine et inspiration, bon sens et lyrisme.

C'est parce que Gerson a exprimé avec un naturel et un talent bien supérieur à celui de ses contemporains, tantôt en proverbes rustiques et tantôt par la plus sublime éloquence, ces aspirations parfois contradictoires de son temps et donné voix à la rumeur confuse d'un peuple chrétien en marche vers une vie spirituelle plus exigeante, que la première partie du XV^e^ siècle peut être appelée le siècle de Gerson.

NOTE ADDITIONNELLE

ÉTAT ACTUEL DES ÉTUDES GERSONIENNES

I. ÉDITIONS GÉNÉRALES, SIGLES. — M. DE GANDILLAC, *Hist. de l'Église*, t. XIII, p. 468-469 a donné déjà des indications qu'il suffira de compléter.

L'édition habituellement citée est l'édition Ellies DU PIN, en cinq volumes, Anvers, 1706; nous y renvoyons par le sigle *O.O.* On en trouvera une table des matières au t. I; une autre dans l'édit. P. GLORIEUX, qui va être tout de suite citée, t. I, p. 39 s. (Cette table a le gros avantage d'être une table critique, indiquant notamment les mss dont s'est servi DU PIN.)

Une édition nouvelle a donc commencé à paraître, qui sera désignée par le sigle *O.C.*, par les soins de Mgr GLORIEUX, 12 cahiers prévus, dont cinq sont parus, Paris, 1960-1964. Le t. I, *Introduction générale*, comprend 1° *Listes et inventaires* des œuvres de Gerson, analyse de l'éd. Du Pin et tables comparatives; 2° *les éditions*, précieux en renseignements sur la faveur pour Gerson aux différentes époques et dans les divers pays; 3° l'*analyse* des mss les plus importants; 4° un *Essai biographique;* 5° une *liste d'appréciations* diverses portées sur Gerson, du XV^e^ siècle à nos jours; 6° des *Notes bibliographiques.* — Le t. II contient *L'œuvre épistolaire*, à savoir 86 n^os^; on se rappellera que, selon les conceptions de l'époque, certaines de ces lettres peuvent n'avoir aucun intérêt privé, mais sont de petits traités. — Le t. III, *L'œuvre magistrale* est consacré aux leçons données par le maître à la Faculté de théologie de Paris; il ne nous intéresserait pas si Gerson, en interprétant l'évangile de saint Marc, n'y avait vu une source de réflexion pour la réforme et les thèmes de prédication. — Le t. IV, consacré à *L'œuvre poétique*, ne donne que les poèmes latins. — T. V. *L'œuvre oratoire.*

On trouvera en outre les sigles :

— « M. LIEBERMAN, dans *Romania*, t. X, p. 128 » renvoyant à la *Chronologie gersonienne*, dix articles parus; dans *Romania*, t. LXX-LXXXIII, 1948-1962.

— « E. VANSTEENBERGHE, *R.S.R.*, t. XV, p. 230 », renvoyant à *Quelques écrits de Jean Gerson, Textes inédits et études*, 6 articles parus dans la *Rev. des sciences relig.*, t. XIII-XVI, 1933-1936.

— On renverra par le simple nom d'auteur aux biographies qui seront citées ci-dessous.

II. INFLUENCE POSTHUME DE GERSON. — Si la première moitié du XV^e^ siècle peut être appelée le siècle de Gerson, il ne faudrait pas croire pour autant que cette influence ait par la suite décliné; elle n'a fait au contraire que croître. Dès la mort du docteur, son frère Jean, le célestin, se consacra à rassembler les ouvrages de son aîné et désormais les copies vont s'en multiplier, tellement qu'une des plus grandes difficultés rencontrées aujourd'hui pour l'étude

du maître est l'abondance des manuscrits. Ces manuscrits ont donné lieu d'ailleurs à une foule de manipulations : des textes français ont été traduits en latin pour devenir accessibles à toute la Chrétienté; d'autres opuscules remaniés pour être adaptés à un public particulier, associés à d'autres ouvrages pour former avec eux collection, munis des titres les plus divers selon ce que des lecteurs très différents viennent y chercher. A titre d'exemple on citera celui de *La montagne de contemplation* étudiée de ce point de vue par Marie-Josèphe PINET, *La montaigne de contemplacion, La mendicité spirituelle de Jehan Gerson, Étude de deux opuscules français de Gerson sur la prière*, Lyon, 1927 : ces deux opuscules tantôt ont été recopiés l'un à la suite de l'autre, tantôt sont séparés dans les manuscrits, tantôt se présentent sous les titres les plus divers et parfois les plus ambigus : *Le livre des contemplacions, Secret parlement de l'homme à son âme, Le livre de la vie contemplative par Jean de Garchaux*! *La montagne* fut traduite en latin dès la deuxième moitié du siècle; c'est ce texte qu'a édité DU PIN, t. III, c. 541-579. Cf. *O.C.*, t. I, p. 87 s.

Ainsi accessible à tout spirituel, certains ouvrages de Gerson exercèrent notamment une influence hors de la France. Par exemple en Espagne, où le culte rendu à saint Joseph par sainte Thérèse s'explique par la pénétration des *Josephina:* P. FIDÈLE DE ROS, *Un inspirateur de sainte Thérèse, le Frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948, p. 169-171. Il vaudrait la peine d'étudier un jour la question du gersonisme hors de France, du moins quand il s'agit de la théologie mystique : en attendant on remarquera le nombre des éditions incunables allemandes : cf. *O.C.*, t. I, p. 71 s. et on rappellera le rôle de Geiler de Kaysersberg et de Clichtove.

Mais c'est évidemment surtout en France que cette influence fut considérable. La réforme catholique des années 1600 multiplia les éditions du maître, dont on peut penser qu'il est à la source de nombreux ouvrages des spirituels de cette époque; une enquête ici encore serait nécessaire, facilitée, pour commencer, par les relevés, d'ailleurs incomplets, l'auteur lui-même le déclare, de Jean DAGENS, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources, 1501-1610*, Paris, 1952; à compléter par *O.C.*, t. I, p. 71 s.

Cette présence de Gerson à la pensée religieuse de la France au début du XVII^e^ siècle ne se manifeste sans doute nulle part mieux que dans le cas de saint François de Sales, dont l'*Introduction à la vie dévote* reprend les thèses de Gerson, et qui avoue clairement ses emprunts à la *Theologia mystica* ou à d'autres traités du maître, dans son propre *Traité de l'amour de Dieu:* É. DELARUELLE, *Saint François de Sales et Gerson*, dans *Bull. philolog. et histor.*, Année 1960, t. II, (1961), p. 917-930.

Il faut cependant noter que le Gerson que connut l'Ancien Régime fut surtout le gallican : déjà Almain le citait couramment; il est significatif qu'une des premières éditions françaises soit celle d'Edmond Richer en 1606, comme si le prestige spirituel du mystique médiéval devait couvrir le richérisme. A son tour Bossuet sera soucieux de s'abriter derrière l'autorité de ce précurseur, lorsqu'il étudiera la tradition gallicane conciliaire et plus tard travaillera à justifier la *Déclaration des Quatre articles:* Aimé-Georges MARTIMORT, *Le gallicanisme de Bossuet*, coll. *Unam sanctam*, Paris, 1953 (Gerson y est nommé une cinquantaine de fois). C'est pour une part ce souci qui rend compte de l'édition Ellies DU PIN, Anvers, 1706, 5 vol. Il faudra du temps pour que l'on découvre en Gerson d'autres aspects, et notamment ceux que nous voulons retenir ici principalement.

III. BIOGRAPHIES. — L'édition d'Ellies DU PIN a longtemps suffi en fait aux chercheurs, et d'autant plus qu'elle a le mérite incomparable de donner, notamment à la fin des deux premiers tomes, des ouvrages de divers contemporains, d'Ailly, Jean de Varennes, Courtecuisse, etc... La masse des textes ainsi publiés était suffisante pour permettre d'honnêtes biographies du personnage. Nous citerons, dans l'ordre décroissant de volume et de présentation scientifique : Johann Baptist SCHWAB, *Johannes Gerson, Professor der Theologie u. Kanzler der Universität Paris, eine Monographie*, Wurzbourg, 1858, complète, compacte, minutieuse; James L. CONNOLLY, *John Gerson, reformer a. mystic*, Univ. de Louvain, *Rec. de travaux... confér. d'hist. et philol.*, 2^e^ s., XII, 1928; au contraire de Schwab qui suit un plan en gros chronologique, a adopté un plan synthétique, passant en revue les diverses activités de Gerson; A. LAFONTAINE, *Jehan Gerson, 1363-1429*, Paris, 1906, ouvrage d'un spécialiste, écrit pour le grand public, précieux par de très nombreuses citations variées et heureuses; Marie-Josèphe PINET, *La vie ardente de Gerson*, Paris, 1929, écrit par un auteur bien informé de Gerson et de son temps; Mgr GLORIEUX, *Essai biographique*, dans *D.G.*, I, p. 105-139.

En même temps paraissaient quelques études de caractère monographique, — elles ont été citées en note. C'est comme fragmentairement en effet que l'on a découvert, pan après pan, les divers éléments de cette œuvre monumentale, chaque historien pour son compte allant dans les cinq volumes de Du Pin chercher les textes nécessaires à sa démonstration : tour à tour on a répertorié et analysé les opuscules de Gerson relatifs à la formation chrétienne des enfants, à la querelle du *Roman de la Rose*, à la prédication de Gerson ou à son œuvre d'initiation des simples à la mystique, mais sans toujours replacer ces recherches dans un ensemble ni viser à une connaissance intégrale du personnage.

Or tout ce travail a été remis en question récemment par les travaux de quelques spécialistes de premier ordre qui ont voulu tout reprendre *ab ovo*. Il nous faut voir en quels termes se posent maintenant les problèmes.

IV. LA QUESTION DES MANUSCRITS. — Du Pin a édité les divers textes de Gerson sans toujours donner la référence au manuscrit utilisé, en tout cas sans faire la collation avec les autres manuscrits du texte choisi; ils étaient pourtant souvent aussi faciles à consulter, car la plupart viennent des grands fonds parisiens, Bibliothèque royale, Saint-Victor, Colbert, etc... : *O.C.*, I, p. 87 s. Il y a donc en ce domaine toute une révision à faire : souvent les manuscrits utilisés comportaient des erreurs, d'autant plus graves parfois qu'elles aboutissaient à mettre en cause l'orthodoxie de Gerson sur la question de la primauté pontificale; comportaient d'importantes lacunes; rendaient impossible la reconstitution de la famille de Gerson, en lui prêtant, vers 1396, une sœur de six ans : cf. le texte de Du Pin, III, c. 839 et celui des *O.C.*, p. 9; ou bien Du Pin avait utilisé une traduction latine pour un traité écrit directement en français, par exemple pour *La montagne de contemplation;* ou encore il avait édité, comme étant de Gerson, divers apocryphes; il était en effet fréquent que, dans des recueils édifiants de caractère plus ou moins personnel, le copiste insérât, pour remplir les blancs du cahier, d'autres pièces, comme il peut arriver d'ailleurs que, dans des collections qui ne lui sont pourtant pas consacrées, on retrouve parfois des œuvres mineures du chancelier. Au total, d'après Mgr GLORIEUX, *O.C.*, I, p. 70, sur 412 œuvres de Gerson éditées par Du Pin, 79 sont à écarter, 82 à éditer en français.

Sur l'ensemble de ces problèmes critiques on pourra lire Max LIEBERMAN, *Gersoniana*, dans *Romania*, t. LXXVIII, 1957, p. 1-36, 145-181.

Depuis, article essentiel de Gilbert OUY, *Enquête sur les mss. autographes du chancelier Gerson et sur les copies faites par son frère le célestin Jean Gerson*, dans *Scriptorium*, t. XVI, 2, 1962, p. 275-301; ID., *La plus ancienne œuvre retrouvée de J. Gerson*, dans *Romania*, t. LXXXIII, 1962, p. 443-492, texte connu depuis longtemps, mais qu'on ne savait pas du chancelier. M. LIEBERMAN a réédité la lettre de Gerson au duc de Berry dans *Cahiers de joséphologie*, t. IX, 1961, p. 199-265.

V. LES ŒUVRES DE GERSON. — On a noté le chiffre considérable des écrits de Gerson, puisqu'aux 412 connus par Du Pin, il faut en ajouter certainement bon nombre d'autres. Peut-on établir une liste probable de ces écrits? C'est plus facile peut-être pour cet auteur que pour d'autres, du moins quand il s'agit des œuvres importantes, car il a dressé et tenu à jour sa table des matières: ces listes ont été éditées dans P. GLORIEUX, *O.C.*, I, p. 20 s. Par ailleurs une autre circonstance favorable est que Gerson n'a cessé de se citer lui-même, ce qui permet aussi d'échelonner chronologiquement nombre de ses traités. Edmond VANSTEENBERGHE, *Quelques écrits de Jean Gerson*, a publié plusieurs de ces opuscules, en rectifiant les textes édités antérieurement et en proposant des dates.

On peut ainsi établir une liste des œuvres de Gerson: P. GLORIEUX, *Autour de la liste des œuvres de Gerson*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiév.*, t. XXII, 1955, p. 95-109. Le même auteur a replacé ces œuvres au fil de la carrière de leur auteur, dans *La vie et les œuvres de Gerson, Essai chronologique*, dans *Arch. d'hist. doctrin. et litt. du M. A.*, t. XVIII, 1950-1951, p. 149-192, malheureusement, il le dit lui-même, sans pouvoir appuyer ses hypothèses d'aucune justification; cf. *O.C.*, I, p. 23 s., 105 s. C'est habituellement cette chronologie que nous avons suivie nous-même; mais le lecteur doit savoir qu'elle n'est souvent qu'hypothétique et que d'autres dates ont été proposées: par exemple pour le *De pueris trahendis* que Lafontaine datait du séjour à Lyon en fin de vie, ou pour les *Josephina*.

Si importantes que soient les recherches poursuivies depuis de longues années par des érudits comme Vansteenberghe et Glorieux, leurs conclusions, que l'on pouvait tenir pour acquises, sont actuellement remises en question par les articles en cours de parution de Max LIEBERMAN, *Chronologie gersonienne* qui conteste souvent les attributions de ses prédécesseurs, préfère des mss. inédits à ceux qui ont été publiés, ou propose d'autres dates que celles admises. Il est trop tôt le plus souvent pour faire encore le point sur toutes les questions soulevées.

VI. DOCTRINE DE GERSON. — Gerson ayant surtout composé des monographies et n'étant l'auteur d'aucune Somme, il est particulièrement difficile de présenter une synthèse de sa doctrine. Sans parler des chapitres compacts de J.-B. SCHWAB, il faut pourtant citer L. SALEMBIER, *Gerson*, dans *D.T.C.*, t. VI, c. 1322 s.; J.-L. CONNOLLY, *op. cit.*, plus ample; Walter DRESS, *Die Theologie Gersons, eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus u. Mystik im Spätmittelalter*, Gutersloh, 1931. A partir de 1939 se sont succédé les travaux essentiels d'André COMBES: liste dans M. DE GANDILLAC, cité *supra;* depuis, dans l'*Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, pièce maîtresse de ce monument, a paru le t. III, plus une édition de la *Theologia mystica*. Ces ouvrages de Combes apportent une masse incalculable d'aperçus nouveaux, de textes méconnus, de rapprochements suggestifs et ont complètement renouvelé notre connaissance de Gerson. Ils laissent entrevoir des conclusions synthétiques sur l'homme, le temps, la

pensée, et des jugements qui mettraient fin aux incertitudes des historiens sur un personnage aussi contesté et aussi complexe que le chancelier. Mais ce monument d'érudition est lui-même soumis depuis quelques années à la critique corrosive de M. LIEBERMAN *(loc. cit.)*, l'enfant terrible de la critique gersonienne, qui a contesté un certain nombre des thèses les plus importantes de Combes et compromis ainsi la solidité de toute son interprétation, par exemple en retirant à Gerson la paternité de l'*Annotatio doctorum*, voire celle des *Notulae*. Le monde gersonien est donc actuellement un chantier, où tout est matière à discussion.

VII. LES SOURCES DE GERSON. — Les problèmes relatifs à la doctrine de Gerson ne seront évidemment résolus que lorsqu'on connaîtra bien ses sources. Un certain nombre de points sont pourtant dès maintenant acquis:

Gerson a toujours apprécié BONAVENTURE comme maître de vie spirituelle: cf. *O.O.*, I, c. 117-119, *Epistola laudans Bonaventurae doctrinam*. On comprend que, dans les manuscrits, soient parfois associées aux œuvres de Gerson celles de Bonaventure, ou celles qu'on lui attribuait: M.-J. PINET, *La montagne*, p. 14 s., 63 s.; A. COMBES, *Essai*, t. I, p. 658. Gerson a même travaillé à la canonisation du saint: P. Luch. SPAETLING, *Tract. pro canonizatione s. Bonaventurae a Fr. A. de Vercellis conscriptus*, dans *Arch. francisc. hist.*, t. XLVIII, 1955, p. 383.

En théologie dogmatique Gerson est disciple de SCOT: A. COMBES, *Essai*, t. I, p. 647-648. On remarquera cependant qu'il est pour le petit nombre des élus: sur ce pessimisme, cf. *Romania*, 1960, p. 376.

Sur saint JEAN CLIMAQUE, cf. *supra*, p. 705.

M.-J. PINET, *La vie ardente*, p. 32-34, a noté l'influence qu'exerça sur Gerson étudiant HENRI DE LANGENSTEIN qui fut son maître à l'Université de Paris, influence qu'elle décèle sur *La Mendicité spirituelle* et donc dans l'ordre de la spiritualité, mais qui a pu s'étendre au domaine de la théologie; il faudrait voir avec plus de précisions qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, ce que l'ecclésiologie de Gerson doit à ce maître célèbre.

Le cas d'AILLY est mieux connu: d'abord élève de ce théologien, Gerson devint son ami, lui succéda à la chancellerie de l'Université et entretint avec lui une importante correspondance. Les deux hommes étaient si liés qu'ils se communiquaient leurs livres et leurs œuvres, en sorte aussi qu'il est parfois difficile de faire le départ de leur production littéraire, certains traités pouvant être de l'un ou de l'autre. C'est ainsi que *La piteuse complainte de l'âme dévote*, que Salembier avait attribuée à d'Ailly, doit être restituée à Gerson: E. VANSTEENBERGHE, *R.S.R.*, t. XIII, p. 393-410. Il semble avec cela qu'à partir d'une certaine date, ce soit du côté de Gerson que s'exerce l'influence, notamment au point de vue spirituel, le disciple réconfortant son maître, voire pratiquant vis-à-vis de lui la correction fraternelle: cf. A. COMBES, dans *Arch. d'hist. doctrin. et litt.*, t. XII, 1939, p. 291 s., p. 359 s. et surtout M. LIEBERMAN, V-VIII, *Gerson et d'Ailly*, *Romania*, t. LXXVIII-LXXXI, et G. OUY, *ibid.*, t. LXXXIII, 1962, p. 454 s.

Il ne sera donc pas inopportun de donner une brève bibliographie de d'Ailly, quitte à laisser de côté le théologien (*supra*, p. 489, 491, 493, 503, et Fr. OAKLEY, *P. d'Ailly a. the Absolute Power of God another Note on the Theology of Nominalisn*, dans *Harvard Theol. Rev.*, t. LXI, 1963, p. 59-74; cf. sur ce problème, *supra*, p. 523) et l'universitaire (*supra*, t. XIII, p. 465-468): Paul TSCHACKERT, *Peter von Ailli, z. Gesch. d. Gr. abendl*

Schismas u. d. Reformconcilien v. Pisa u. Constanz, Gotha, 1877, avec cinquante pages de morceaux choisis sur tous les sujets; Louis SALEMBIER, *Le cardinal Pierre d'Ailly*, Tourcoing, 1932, reprenant sa thèse *Petrus de Alliaco*, Lille, 1886; ID., *Les œuvres françaises du cardinal Pierre d'Ailly*, *Rev. de Lille*, 1907; *Bibliographie des œuvres du cardinal Pierre d'Ailly*, *Bibliographie moderne*, 1908, p. 160-170, recensant 172 ouvrages de cet auteur, liste qui reprend celle qui est donnée dans *Le cardinal Pierre d'Ailly*, mais la complète d'une vingtaine de n^{os} et élimine certains apocryphes qu'avait retenus Tschackert; corrige aussi certaines dates données dans sa propre thèse; ID., *Ailly (Pierre d')* dans *D.T.C.*, t. I; *Ailly (Pierre d'Ailly)*, *D.H.G.E.*, t. I, c. 1154-1165; A. COVILLE, *Ailly (Pierre d')*, *Dict. de biographie franç.*, t. I, c. 946-956; E. VANSTEENBERGHE, *Ailly (Pierre d')*, dans *Dict. de spirit.*, t. I, c. 256-260. On n'oubliera pas enfin que d'Ailly est l'auteur de l'*Imago mundi*, qu'étudia Colomb avant de s'embarquer pour l'Amérique : Ch. GUIGNEBERT, *De « Imagine mundi » ceterisque Petri de Alliaco geographicis opusculis*, Paris, 1902.

Le problème essentiel reste peut-être celui de l'aréopagitisme de Gerson. DENIS L'ARÉOPAGITE est alors en pleine faveur : cf. M. CAPPUYNS, *Denys, le Pseudo-Aréopagite*, dans *D.H.G.E.*, t. XIV, c. 293 s.; A. STOELEN, *Denys le Chartreux*, dans *Dict. de spirit.*, t. III, c. 439, 443-444, 447; et surtout *Denis l'Aréopagite*, *ibid.*, t. III, c. 358. Il n'y a pas de doute que Gerson doit être rangé parmi les disciples du Pseudo-Denys : *ibid.*, c. 365; mais il reste à se demander jusqu'où s'est étendue cette influence. A. COMBES a découvert et édité un commentaire de Gerson sur Denys, les *Notulae*, qui dateraient de 1399 à 1402 : *Jean Gerson commentateur dionysien*, *Études de philos. méd.*, XXX, Paris, 1940. Le gros intérêt de ce texte est de révéler comment Gerson entend l'aréopagitisme : il en fait une mystique de l'exode et du retour en substituant le point de vue psychologique au point de vue cosmologique; cf. ID., dans *Dict. de spirit.*, t. III, c. 365. Mais M. LIEBERMAN, VI, t. LXXIX, p. 360, doute de l'authenticité gersonienne des *Notulae*, sans avoir dit encore ses raisons.

VII. LA PERSONNALITÉ DE GERSON. — Gerson est l'un des hommes les plus attachants de cette époque et, à certains égards, les plus modernes, par exemple par son goût de la poésie, son « romantisme », son esprit de famille; il est d'autant plus surprenant que sa psychologie n'ait fait l'objet d'aucune étude approfondie, alors pourtant que les éléments d'information surabondent dans son œuvre, car il aimait à se raconter et à s'analyser. Le meilleur portrait reste celui tracé par A. LAFONTAINE, dans la biographie que nous avons signalée, notamment p. 260-270; l'auteur insiste avec raison sur la sensibilité de Gerson, parfois poussée jusqu'à l'asthénie, sur l'instabilité de cet homme jamais content de son sort, sur son mythe du pèlerin; p. 262, il a noté l'humiliation qu'eut toujours Gerson de son origine paysanne. Il en résulte comme un complexe devant le monde de la noblesse : loin de la déprécier, il la respecte. Sans doute sait-il que la noblesse vraie n'est pas celle du sang; mais, pour le rappeler, il est beaucoup moins vif que les humanistes italiens de la même période (*infra*, p. 1122). Il va jusqu'à approuver que des chapitres ne se recrutent que dans la noblesse. Il est sévère au contraire pour les *populares : O.O.*, III, c. 216.

Depuis longtemps aussi on a signalé chez Gerson les petites vanités littéraires, qui contribuent d'ailleurs à lui donner une physionomie moderne : Gerson est très « homme de lettres ». C'est à partir de ce trait que l'on peut avec assurance, et quoi qu'il en soit d'autres arguments, lui refuser la paternité

de l'*Imitation de Jésus-Christ*, qu'il n'aurait pas manqué, si elle avait été de lui, d'inscrire sur ses listes et de citer abondamment : cf. Jacques HUIJBEN et Pierre DEBONGNIE, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, Louvain, 1957, p. 336.

M. LIEBERMAN s'attaque aux problèmes de l'*ionographie gersonienne*, dans *Romania*, t. LXXXIV, 1963, p. 307-353; LXXXV, 1964, p. 49-100, sur le portrait de Gerson que figurerait un des pleurants du tombeau de Philippe le Bon. Il se peut que le passage de Gerson à Bruges se soit traduit par une réorganisation de la bibliothèque de Saint-Donatien : Albert DEROLEZ, *De bibliotheek van het kapittel van Sint Donatiaan te Brugge in de middeleeuwen*, dans *Handelingen der koninklijke zuidned. Maatschvoor Taal-en-lett. en geschied.*, 1961, t. XV, p. 159-173.

Méthodes de travail. — A. COMBES, *Essai*, t. I, p. 331, donne diverses précisions sur les méthodes de travail de Gerson : Gerson est capable d'écrire en un jour la valeur de 17 colonnes in-folio; il travaille même le dimanche, car le travail du théologien est prédication; cf. M. LIEBERMAN, VIII, t. XXXI, p. 48. On rapprochera ces indications de la lettre de Gerson au Collège de Navarre sur les méthodes intellectuelles et les lectures : *O.C.*, t. II, n° 5 (résumé et extraits dans A. LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 81 s.).

Humanisme. — Gerson apparaît avant tout peut-être comme un pasteur; en tout cas il n'a rien d'un scolastique occupé uniquement à la recherche et à l'exposition abstraite et désintéressée. Il a parfaitement perçu les rapports de la théologie et de la pastorale : ses opuscules sur les vérités à croire pour le salut ne sont pas des exercices gratuits. On a pu parler à ce propos de « théologie persuasive » : M. DE GANDILLAC, dans *Hist. de l'Église*, t. XIII, p. 470. A cette question se rattache celle de l'humanisme de Gerson : si la théologie se veut persuasive, elle se veut donc éloquente; la Faculté de théologie a besoin de la propédeutique des Arts : cf. É. GILSON, *La philosophie au M. A. des origines à la fin du XIV^{e} siècle*, 3^{e} édit., Paris, 1947, p. 746-747. Longtemps cette question fut encombrée par les simplifications d'un A. THOMAS ou d'un A. COVILLE; le livre salubre d'A. COMBES, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, *Études de philosophie médiévale*, XXXII, Paris, 1942, en a fait bonne justice, en montrant qu'il ne fallait pas opposer, à cette époque, Montreuil et Gerson comme humaniste et théologien, et en définissant l'humanisme théologique de cette époque. L. MOURIN, *Six sermons*, a de son côté étudié l'humanisme de Gerson dans sa prédication. G. OUY, *Romania*, t. LXXXIII, 1962, p. 463 s. rappelle le souci de Gerson humaniste de faire place à l'histoire.

Mysticisme. — Il paraît acquis depuis J. B. SCHWAB et J. L. CONNOLLY, mais surtout depuis les recherches de Combes, que Gerson n'est pas devenu mystique par dégoût de son temps et en suite des épreuves de son âge mûr, mais qu'il a toujours placé la réflexion mystique au centre de ses préoccupations. La chose est d'importance pour dater certains de ses écrits : il n'y a pas besoin d'attendre sa retraite à Lyon, ni même son voyage à Melk, pour situer traités ou poèmes mystiques.

L'édition DU PIN a rassemblé tous les traités de mystique au t. I. La *Theologia mystica* de Gerson, qui est peut-être en ce domaine l'ouvrage essentiel, a été éditée par A. COMBES, *Joannis Carlerii de Gerson « de mystica theologia »*, dans *Thesaurus mundi*, Lugano, 1958, avec malheureusement une préface très brève. L'auteur y a joint l'*Annotatio doctorum aliquorum*

qui de contemplatione locuti sunt et l'*Opusculum ad elucidationem scolasticam theologiae mysticae*. Pour le premier de ces écrits, où l'on peut étudier les sources de Gerson qui y énumère ses lectures, il faudra continuer à se reporter à A. COMBES, *Essai*, t. I, p. 652-664, en raison des notes très riches qui accompagnent le texte. ID. *La théologie mystique de Gerson, profil de son évolution*, t. I, dans *Spiritualitas*, I, Rome, 1963. — Du point de vue doctrinal, John B. MORRAL, *Gerson and the Great Schism*, Manchester, 1960, qui étudie la chronologie des textes de Gerson sur le Corps mystique; G. H. M. POSTHUMUS MEIJES, *Jean Gerson, zijn Kerkpolitiek en ecclesiologie*, s' Gravenhage, 1963, deux ouvrages que Combes déclare excellents.

Mais l'*Annotatio* est-elle de Gerson? M. LIEBERMANN, VI, *Romania*, t. LXXIX, 1958, p. 339-375, semble bien avoir fait la démonstration que non. Non content de critiquer d'A. Combes, *L'authenticité gersonienne de l'« Annotatio »*, il a proposé une hypothèse nouvelle, capable de concilier toutes les données des textes, en attribuant l'*Annotatio* à Jean Gerson le célestin. ID., VII, t. LXXX, 1959, p. 318-324 sur les révisions de la *Theologia mystica* qui ne seraient pas toutes de Gerson. Il faudrait de même, d'après cet auteur, corriger les dates proposées par A. Combes pour la rédaction du *Tractatus II practicus* de la *Theologia mystica* et pour la publication de l'ensemble.

Aux études déjà citées sur la mystique de Gerson, ajouter : Johann STELZENBERGER, *Die Mystik des J. Gerson*, Breslau, 1928; P. POURRAT, *Jean Gerson et l'appel à la contemplation mystique*, *Rev. apolog.*, t. XLIX, 1929, p. 427-438. On trouvera un complément dans la bibliographie de L. MOURIN, *Six sermons*, § 15, La mystique, p. 602-604.

VIII. LES ŒUVRES DE GERSON, SOURCE POUR LA VIE SOCIALE DU XV^e SIÈCLE. — Nous ne reviendrons pas sur les questions traitées dans le texte, mais devons seulement signaler ici que les œuvres de Gerson fournissent toute une série de renseignements concrets sur la vie au XV^e siècle; si en effet on étudie depuis longtemps les grands traités du théologien ou les prédications du curé, encore qu'elles n'aient pas livré tous leurs secrets, on a trop souvent laissé de côté les opuscules et les tracts qui contiennent cependant les informations les plus précises et les plus actuelles. Nous ne pouvons que citer quelques exemples :

– Le *De modo vivendi omnium fidelium* (*O.O.*, II, c. 538 s.) donne un tableau des diverses classes sociales et de leurs problèmes moraux : les puissants et leur manière de rendre la justice, source de revenus; les *simplices* qui suivent mal la messe, y bavardent, partent avant la fin; les riches qui devraient pratiquer la charité sociale; les marchands dont la balance est fausse; les taverniers qui mouillent le vin; les aubergistes qui dérobent l'avoine des clients, etc...

– Les *Regulae morales* (*O.O.*, III, c. 73 s.) au chap. 59 parlent du point de vue moral, du tournoi, du jeu, de l'usure; au chap. 73 de la moralité de la guerre; au chap. 77 des mutations de monnaie; aux chap. 84-86 de la morale des échanges : vente, achat, *conspiratio mercatorum*, etc...

– Plusieurs traités donnent non seulement des règles de morale sexuelle, mais d'utiles renseignements sur les mœurs de l'époque : les serviteurs qui pervertissent les enfants, les parents qui tiennent des propos lubriques; les garçons qui embrassent ou lutinent les filles; etc... On y entrevoit

pareillement ce que savait un théologien à cette date du fonctionnement du corps humain et son interprétation biologique de la chasteté : *Collecta*, *O.O.*, III, c. 310 s.; *Tract. de pollutione*, *ibid.*, c. 335; *De arte audiendi confessiones*, II, c. 446 s.

– Au point de vue liturgique d'intéressants renseignements nous sont donnés : une torche allumée à l'élévation de la messe (*Quaestiones*, *O.O.*, II, c. 474), cas de conscience du célébrant, etc...

– Les *V Conclusiones super ludo stultorum* (*O.O.*, III, c. 309-310) s'attaquent aux abus de la fête des fous. Ailleurs on trouvera une liste des jurons en usage (*Contra... blasphemiae*, *O.O.*, III, c. 243 ss.) à rapprocher de celle que l'on pourrait tirer des *Canterbury Tales* de Chaucer.

C'est assez dire que l'étude méthodique des ouvrages de Gerson enrichirait notre connaissance de la société française au XV^e siècle.

CONCLUSION

LE CHRÉTIEN DES ANNÉES 1400 [1]

Nous avons déjà défini un certain nombre des traits qui caractérisent le chrétien des années 1400 : il a le goût du merveilleux, voire du fantastique; il est dans l'attente perpétuelle du miracle; sa religion est une religion du signe et, loin que le symbolisme soit alors en déclin [2], on a plus que jamais le goût des emblèmes; mais ce goût se concilie avec le sens du concret et même du pittoresque; c'est le temps de la *Wirklichkeit;* de fait ce chrétien veut voir et toucher les choses de la foi; la religion pour lui n'est pas du domaine de l'ineffable, mais au contraire peut être appropriée.

Plutôt que de revenir sur des traits déjà relevés dans les chapitres antérieurs, et qui d'ailleurs ne sont pas toujours propres à notre époque, il vaut mieux demander à l'homme de 1400 comment lui-même entend la vraie religion, définit le bon chrétien.

Plusieurs textes nous sont restés à cet égard [3]. Ils sont parfois d'une critique difficile, car ils sont de provenances diverses et ne désignent pas toujours le même type d'homme; il y a chrétien et chrétien. Saint Louis distinguait le béguin et le prud'homme; la fin du Moyen Age, tout en continuant à connaître le prud'homme [4], a plutôt essayé de définir le « vray catholique » [5] et le « dévot » [6]. Toute une enquête serait à faire pour savoir ce qu'il y a derrière ces termes, parfois synonymes.

[1] BIBLIOGRAPHIE. — La matière de cette *Conclusion* se trouve dans les pages qui précèdent et les ouvrages cités dans les derniers chapitres. Rappelons spécialement ceux de Jean HUIZINGA et de Immanuel SCHAIRER. Cf. aussi, É. DELARUELLE, *Le chrétien du XV^e siècle*, brève conclusion à *La spiritualité aux XIV^e et XV^e siècles, Cahiers d'hist. mondiale*, vol. V, 1959, p. 69-70.

[2] C'est J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 188 s., 194-200, qui a parlé de déclin du symbolisme et a essayé de définir ce qui caractérise, en ce domaine, la fin du Moyen Age. Je suis moins sûr que lui de ce déclin : la peinture religieuse me paraît au contraire ici d'un symbolisme exceptionnellement riche et souvent créateur (*la Vierge à la licorne, l'Agneau mystique*, etc...); la représentation de la Passion est remplacée par des panoplies d'emblèmes; c'est le temps des litanies de la sainte Vierge, etc...

[3] *Supra*, p. 621, 638, 659, etc...; *Procès de Bélial*, dans É. ROY, *Rev. bourg... Univ. de Dijon*, t. XIV, 1904, p. 425 : honorer Marie, jeûner, faire l'aumône, dire des oraisons. Il faudrait faire un *corpus* de tous ces textes pour mieux définir le chrétien de 1400.

[4] CHRISTINE DE PISAN, *Le livre des faits et bonnes mœurs du sage roi Charles V*, I, 13, 14, 24; cf. Olivier LEROY, *Sainte Jeanne d'Arc, les voix*, Paris, 1956, p. 27-37, commentant le mot de Jeanne que saint Michel « était en la forme d'un très vray preudhomme ». Cf. *Prol.* de *Vie de Philippe de Chantemilan*, citée *supra* : Tobie est un preudomme; Phil. de Mézières, dans D. M. BELL, *op. cit.* p. 80, 124.

Le texte cité de Christine montre qu'il y aurait à faire toute une recherche sur l'idéal de chevalerie chrétienne encore vivant, auquel elle consacre toute sa 2^e Partie, comme d'ailleurs sur les idées de noblesse (1^e P.) et de sagesse (3^e P.).

[5] CHRISTINE DE PISAN, *op. cit.*, I. 26 : « Ce très vrai chrétien, le roi Charles, était grandement dévot et vrai catholique. Sa première œuvre, dès qu'il était levé, était de servir Dieu. » On voit qu'elle identifie chrétien, catholique et dévot.

[6] *Infra*, p. 938 sur la *devotio moderna*. Le mot de *devotus* se trouve par exemple dans *AA. SS.*, octobre, t. XIII, p. 496 (§ 2). Cf. surtout von Magnus DITSCHE, *Zur Herkunft u. Bedeutung des Begriffes « Devotio moderna »*, dans *Hist. Jhb.*, t. LXXIX, 1960. p. 124 s., plusieurs références à des textes ou à des études.

RELIGION DES PRATIQUES EXTÉRIEURES

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de certaines différences, on constate d'abord que le chrétien se définit à partir de certaines activités extérieures, qui concernent principalement le culte, la pénitence, les bonnes œuvres, résumées souvent en l'aumône.

C'est sans doute un fait caractéristique de la fin du Moyen Age que l'importance attachée ainsi à l'aumône. Ainsi se révèle évidemment un progrès du sens social et de la charité; mais cette charité n'est pas toujours le fruit d'une religion personnelle; elle apparaît souvent comme une « pratique » elle aussi et, pour un peu, comme un commandement de l'Église dont on s'acquitte par respect pour la loi.

RELIGION ET MORALE

C'est dire que cette religion n'est pas toujours liée à la morale. Dans plusieurs des définitions qui nous sont données, il suffit, pour être bon chrétien, d'un certain conformisme, sans changement de vie. La lutte contre l'hérésie dans les siècles précédents, avait fait mettre l'accent sur la foi de l'Église, reconnaissable à la pratique religieuse plus qu'aux mœurs. Le christianisme était *logos* — et *pathos* — plus qu'*ethos, ta ethê* plutôt que *hê ethikê*. On a dit que Maître Eckhart, et avec lui la mystique rhénane, avaient travaillé à associer le souci de la perfection morale personnelle, considérée comme naissance de Dieu dans l'âme, à la contemplation de l'univers [7]; pareille synthèse n'est pas entrée encore dans l'esprit de la plupart des chrétiens de 1400. Non seulement ils sont insensibles au scandale d'une société réfractaire bien souvent à l'Évangile et conservant des usages proprement païens, — esclavage [8], prostitution [9], immoralité conjugale [10], mépris de la personne humaine [11], — mais ils croient que des observances, accomplies correctement, selon le droit, suffisent à assurer le salut. C'est aussi qu'ils ont une conception « objectiviste » de la vie chrétienne.

[7] C'est une des thèses de A. DEMPF, *Die Ethik des M. A.*, Munich, 1927.

[8] Il ne peut être question ici d'étudier le problème de la morale à cette époque. Il serait indispensable, au point de vue qui nous intéresse, de dresser, selon la méthode définie par le Père Festugière, les listes de vertus et de vices telles qu'on les trouve dans les textes du temps, pour voir à quelle vertu on reconnaît le chrétien. — Sur l'esclavage à cette époque, pour le commerce : Charles VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe médiév.*, t. I, Bruges, 1955; pour un cas particulier dans le cadre de la vie domestique, Iris ORIGO, *Le marchand de Prato*, Paris, 1959, p. 95-98, 123, 335.

[9] A titre d'exemple d'une plaie sociale qui ne trouble pas beaucoup les consciences chrétiennes, Pierre PANSIER, *L'œuvre des Repenties à Avignon du XIII^e au XVIII^e siècle*, Paris, 1910. Marie de Maillé cependant se préoccupera de marier les prostituées : *AA, SS.*, mars, t. III, p. 738.

[10] JEAN NIDER, *De morali lepra*, éd. Jos. HANSEN, *Quellen u. Untersuchungen z. Gesch. des Hexenwahns u. Hexenverfolgung im M. A.*, Bonn, 1901, p. 423, arrivant au chapitre *De conjugatorum abusibus venereis*, ajoute : *quos, heu! multi licitos estimant.* On sait par ailleurs avec quelle vigueur Bernardin a dénoncé le vice siennois.

[11] Plusieurs exemples dans J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 17-19.

CONCEPTION « OBJECTIVISTE » DE LA VIE CHRÉTIENNE

Cette façon « objectiviste » de concevoir la vie chrétienne, courante depuis le haut Moyen Age, est constante dans les textes que nous avons cités. Elle suppose que les choses de la religion sont constamment perçues avec leur valeur absolue, la même pour tous, quel que soit le comportement personnel, en sorte aussi que les choix de la vie doivent se faire, non en fonction de la vocation de chacun, de ses aptitudes réelles, de ses goûts, mais en s'alignant sur des normes absolues, en se conformant presque mécaniquement à un « ordre » supérieur, bon en soi et qui constitue par cela seulement un impératif catégorique. La vie chrétienne est donc conformisme, soumission de tous simultanément aux mêmes valeurs indifférenciées.

Il y a pour notre époque de multiples indices de cette mentalité : on s'inscrit dans un tiers ordre, non parce qu'on se sent appelé par Dieu, mais parce que, en soi, la vie religieuse est plus parfaite que la vie laïque et que le port d'un costume procure comme sacramentellement des grâces; on se flagelle parce que la flagellation est une œuvre qui conforme au Christ, non en vertu de la foi du pénitent qui se convertit, mais par l'efficacité propre d'une œuvre salutaire; on lègue dans son testament de grosses sommes pour faire dire des messes parce que le fruit de ces messes s'additionne, et qu'elles valent non par la ferveur de celui qui y assiste, mais simplement par l'accomplissement exact des rites; on fait dire des prières par d'autres en son nom, parce que l'important c'est de s'acquitter correctement de certaines formalités juridiques et liturgiques; on donne un ex-voto de cire de son poids parce qu'il assure une présence qui n'a pas besoin d'être celle de l'attention et de l'amour, mais seulement celle d'un objet authentiquement figuratif. Dans les sacrements l'engagement personnel compte moins que l'observation ponctuelle de la loi; dans la confession par exemple la contrition compte moins que la satisfaction. On comprend dans cette mentalité le succès des indulgences; le chrétien de cette époque est tout prêt à admettre l'idée d'un trésor de mérites, au sens le plus objectif qui soit.

Pareille conception de la vie chrétienne en élimine à la limite tout caractère personnel et volontaire. Un curieux texte de 1374 le révèle : les prêtres ne sauraient être possédés du démon, car ils ont des livres, où ils peuvent lire les oraisons qui le chassent inéluctablement; il n'en est d'ailleurs pas autrement des riches qui peuvent s'acheter des livres d'heures [12].

Cette religion est donc une religion des observances et des œuvres. Aussi l'idée de service public y est constante. « Sa première œuvre, dès qu'il était levé, écrit Christine de Pisan parlant de Charles V, était de servir Dieu »; elle entend par là s'acquitter de certains exercices : « On lui apportait son bréviaire. Le chapelain... lui aidait à dire chaque jour ses heures canoniales, selon l'ordinaire du temps. Environ à huit heures du jour il allait à sa messe [13] ». Si la religion de Charles V a toujours eu quelque chose de convaincu

[12] *Chronicon belgicum*, dans Paul FREDERICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haeret. pravitatis neerlandicae*, t. II, Gand, 1896, n. 93 (223 bis).

[13] CHRISTINE DE PISAN, *op. cit.*, I, 9 et 26.

et de grave, celle d'Isabeau de Bavière semble presqu'une parodie, tant cette princesse est occupée à s'acquitter d'obligations de piété tellement peu personnelles que son rôle est surtout d'en décider l'exécution, dont ses chapelains sont ensuite chargés [14].

PIÉTÉ ET ARITHMÉTIQUE

En cette religion tout se chiffre : loin d'être ineffable, la religion se laisse cerner et circonscrire : on dénombre les prières; on énumère les œuvres de miséricorde; on a des chapelets pour pouvoir commodément compter les *Ave Maria*, afin de faire coïncider sa prière avec les septs joies ou les sept douleurs de la Vierge; on additionne les jours d'indulgence. La piété de cette époque, même chez les meilleurs, s'est faite arithmétique.

On est loin, avec cette religion, du vieil ascétisme de jadis et de la morale héroïque du XI[e] siècle. La fougue des héros de la foi est remplacée par la rigueur des calculs. A cet égard l'évolution de l'indulgence est significative : elle avait d'abord été liée à la croisade; il est maintenant d'autres moyens de gagner la vie éternelle, moins onéreux. Nous avons vu les bourgeois des villes supputer ce que rapporteraient les indulgences et tenter de les obtenir plénières aux moindres frais, cependant que les fidèles préféraient accomplir un certain nombre d'exercices dûment répertoriés que risquer leur vie dans les combats de Terre Sainte.

Il y a là un besoin de sécurité caractéristique de cette époque : on veut tenir, non s'engager. Cet esprit mercantile, au moment où se développe un précapitalisme dans les villes italiennes, qui renoncent aussi au service militaire des citoyens pour lui préférer le louage de mercenaires, explique pour une part le succès des indulgences. Si l'on se hasardait à psychanalyser cette société complexe, on y découvrirait peut-être la hantise du retour des catastrophes qui se sont abattues sur elle depuis un demi-siècle. Hantise, au delà des maux simplement temporels, de la mort, de la mort éternelle; par suite hantise du péché; hantise du démon partout à l'œuvre. Contre ces risques on s'assure. Cet esprit d'assurance se manifeste par exemple dans le nombre considérable de messes que font dire les fidèles soit pour eux mêmes, les spécifiant dans leurs testaments, soit pour leurs défunts [15].

Peut-être, comme on l'a récemment supposé, le scrupule a-t-il été une maladie propre à la fin du Moyen Age : il semble que les auteurs spirituels des époques antérieures ne l'aient pas connu [16]. Ce serait pourquoi aussi les

[14] Cette vie religieuse d'Isabeau peut être étudiée grâce aux comptes de la reine : Paul PERDRIZET, *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age*, Paris, 1933, voir l'*Index*.

[15] *Supra*, p. 770; J. HUIZINGA, p. 166. Pour les mêmes raisons psychologiques que nous essayons d'analyser, est apprécié le trentain de messes, d'ailleurs plus ancien : CHAUCER, *Canterbury Tales*, D. 1717 : le chiffre 30 est plus ou moins sacré, il est accordé à l'harmonie cosmique.

Sur le besoin de sécurité à cette époque, cf. Bernard CHAUVAT, *Étude sur l'insécurité et les réactions de la population tourangelle dans la première moitié du XV[e] siècle*, D.É.S., Poitiers, 1957.

[16] J'emprunte cette suggestion à L. VEREECKE, *La théologie du dimanche selon H. de Gorkum*, dans *Mélang. de sc. relig.*, t. XIV, 1957, p. 168. Sur la lutte de Gerson contre le scrupule, *supra*, p. 852.

moralistes seraient si attentifs à dire les règles, à mettre en paix les consciences, en leur fixant leurs obligations, en leur donnant le sens de la loi et de la mesure.

Psychologie qui est peut-être aussi à rapprocher de la « bonne conscience » du marchand de ce temps, usurier peut-être, mais dont le testament multiplie les donations pieuses. Datini veut être en règle, comme des marchands toulousains écrivant le Nom de Jésus en tête de leurs lettres de change [17]. Peut-être y a-t-il au fond de tout cela une angoisse, celle à laquelle Datini veut échapper par son activité fiévreuse, comme d'autres par un pèlerinage ou en se procurant un *confessionale*, qui permettra à leur confesseur de leur donner à l'heure de la mort une indulgence plénière. Dieu est-il bourgeois? N'est-ce pas la fin du christianisme des chevaliers?

SENS DE L'ÉGLISE

Pareille religion suppose une certaine prise de conscience de l'Église et une confiance absolue en son rôle de médiatrice. L'objectivisme de ces conceptions religieuses lui fait grande place : elle est perçue d'abord comme institution visible, organisée, efficace. Sauf quelques hérétiques, personne alors n'imagine une religion de la conscience, où l'homme, seul devant sa destinée, affronterait Dieu; la religion n'est possible que dans l'Église des prêtres, qui est essentiellement médiatrice. L'homme n'a pas à chercher la foi, mais il la trouve déjà toute faite; il n'a pas à s'interroger sur l'Écriture; mais c'est dans l'Église et par ses soins qu'il la reçoit. Aussi l'hérésie apparaît-elle comme le pire des maux, plus épouvantable encore que la soumission au démon [18]. Car, hors de l'Église, il n'y a rien qui serve au salut.

L'Église n'est donc pas seulement la citadelle en laquelle s'enfermer contre les attaques de l'ennemi. Elle ne se définit pas uniquement par l'exclusion de ceux qui restent au dehors frappés par l'excommunication. Mais il y a encore dans l'Église une vertu de rassemblement. Elle est le lieu de la foi authentique qui se définit par le *credo* qu'on récite à la messe, le lieu des sacrements qui sont signes d'orthodoxie et de fidélité. Le chrétien se reconnaît en effet à cette époque par sa docilité aux commandements de l'Église plus que par sa fidélité aux commandements de Dieu. L'Église n'est pas pour lui un mystère, mais une société, dont il accepte bon gré mal gré les contraintes. L'Église est donc d'abord Église de l'autorité. On discute bien l'autorité du pape, mais personne ne remet en question celle de l'Église comme telle, son droit à imposer une vérité, à rendre obligatoires certains gestes, voire à assortir de sanctions ses commandements.

Aussi, sauf sans doute en Bohême et dans quelques groupes de sectaires, n'a-t-on jamais été tenté de préférer à l'église de pierre une religion en pleine

[17] Phil. WOLFF, *Commerces et marchands de Toulouse, vers 1350 - vers 1450*, Paris, 1954, p. 404 s. Le cas de Datini n'est pas moins intéressant : on trouve dans ses registres les commandements de Dieu, mais aussi la formule « Au nom de Dieu et du Profit »; il semble un cas de cette mauvaise conscience, qui se soulage par des aumônes : I. ORIGO, *op. cit.*, p. 11, 14, 63-64, 271. Sur tous ces problèmes moraux et psychologiques, Yves RENOUARD, *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, Paris, 1949, p. 72 s., 215, etc...; Armando SAPORI, *Le marchand italien au Moyen Age*, Paris, 1952, a de même étudié cette psychologie.

[18] Texte dans Roger AUBENAS, *La sorcière et l'inquisiteur*, Aix-en-Provence, 1956, p. 4, n. 6.

nature. A cet égard l'évolution de l'érémitisme est parlante : les ermites du XI^e^ siècle se retranchaient de la vie paroissiale, recherchaient la solitude; ceux du XV^e^ siècle s'installent volontiers sur les routes et l'on voit même des femmes se faire recluses au flanc de l'église, sur laquelle ouvre une petite fenêtre, par laquelle elles adorent le Saint Sacrement. C'est que l'église de plus en plus est vraiment la demeure de Dieu.

LA RELIGION DES PRÊTRES

Le développement de la dévotion au Saint Sacrement, tel que la messe cesse presque d'être sacrifice pour devenir simplement exposition de l'hostie, a évidemment accru le prestige de l'Église, mais en même temps du prêtre, ministre indispensable de cette liturgie et donc médiateur irrécusable du salut. Cette religion est donc une religion essentiellement cléricale, au sens propre du terme. Mieux vaut, déclare saint Bernardin de Sienne, un mauvais prêtre que pas de prêtre du tout [19]. La religion est l'affaire du prêtre qui seul entre dans le sanctuaire; pour le simple fidèle, étranger à la messe, il est obligatoire de « l'entendre », il n'est pas nécessaire de la comprendre. La liturgie semble un rituel de confrérie, réservé aux seuls initiés.

Que demande-t-on à ce prêtre? Un texte très significatif de Simone Fidati distingue les prêtres des docteurs : ceux-ci sont les prédicateurs; les prêtres « ont à administrer les sacrements [20] ». Ainsi le prêtre n'est pas un apôtre, n'a pas le souci d'évangéliser, ni du coup l'obligation de s'instruire. Comme à l'époque carolingienne, car ces conceptions sont, elles aussi, très anciennes, une de ses tâches les plus importantes est de chanter; nous savons de fait l'importance de la prière chantée pour les morts [21]. Au cours de l'examen canonique d'un prieur appelé à exercer la *cura animarum*, on s'assura d'abord qu'il était capable de bien chanter [22].

C'est ainsi que la liturgie de cette époque n'a rien à voir avec la théologie, la mystique ou même la pastorale; elle est simplement technique et droit; il s'agit avec elle des commandements de l'Église, que le prêtre doit faire observer en disant la messe qui assure d'abord aux fidèles la possibilité d'une présence inactive.

Beaucoup de fidèles en tout cas, prenant conscience de ce rôle irremplaçable du prêtre pour le salut dans une religion du sacrement, ont voulu témoigner à leur clergé leur reconnaissance : à Toulouse, dans les testaments de cette

[19] *Prediche volg. ined.*, éd. D. PACETTI, Sienne, 1935 : carême de Florence, 1424, sermon sur le respect aux choses saintes, p. 53 s. : *è meglio capo rotto che capo tagliato*.

[20] Cité dans A. LEVASTI, *Mistici del duecento e del trecento*, Milan, 1935, p. 675.

[21] *Supra*, p. 775-776. Indépendamment du cas de la prière pour les morts, on remarquera l'estime faite alors de la messe chantée, comme si elle avait en soi plus de prix : par exemple Charles V en entend une chaque jour : CHR. DE PISAN, I, 9 : « sa messe était célébrée glorieusement chaque jour en chants mélodieux et solennels; et, retiré dans son oratoire, pendant ce temps, des messes basses étaient continuellement devant lui chantées ».

[22] F. BARTOLONI, *Suppliche pontificie*, dans *Bull. d. Ist. st. ital. per il M. E.*, n. 67, 1955, p. 181. Dans son sermon aux funérailles du cardinal Landulf de Bari, Jacques de Lodi est émerveillé que ce prince de l'Église ait dit ou du moins écouté l'office; cela suffit à sa gloire de bon prêtre par opposition à tant d'autres.

époque, le clergé vient toujours en premier lieu [23]; le Frère de Chaucer s'est aperçu à ses dépens que Thomas voulait d'abord réserver à son curé ses aumônes. On ne voit pas d'important « mouvement populaire » se développant contre le clergé [24], quoi qu'il en soit d'un anticléricalisme traditionnel qui fait aussi bien appel aux clichés des fabliaux qu'à des rancunes récentes.

MYTHES DU NON-CONFORMISME

Il y eut pourtant des esprits supérieurs pour s'inquiéter d'une religion qui leur paraissait d'un conformisme excessif. Ainsi s'expliquent des mythes comme celui de l'idiot ou du mendiant [25]. Sans doute Nicolas de Cues pense-t-il surtout au monde de la culture, quand son « profane » en fait la critique, mais cette critique, au-delà des systèmes scolastiques, atteint une religion incapable d'invention libre :

> Ce qui t'entraîne, c'est la confiance dans l'autorité; tu es ainsi comme un cheval naturellement libre, mais muselé par l'art humain, rivé à sa mangeoire, où il ne trouve d'autre fourrage que celui qu'on lui offre.

L'intention du cardinal n'est évidemment pas de déprécier une religion des commandements auxquels il a su faire appel au cours de sa légation, mais de rappeler, entre autres, qu'au–dessus des livres des hommes, dont il faut se méfier, il y a « les livres de Dieu, ceux qu'il a écrits de sa main ».

Alberti de son côté est en réaction contre un conformisme social, une acceptation de l'ordre établi telle que, non contents de solidariser l'Église avec les pouvoirs, on allait jusqu'à confondre sainteté et noblesse, comme si celle-ci préparait celle-là et en était la condition [26]. Alberti au contraire célèbre le genre de vie du mendiant, qui « n'engendre que liberté et joie »; il critique par ailleurs l'évêque qui trop souvent se confond avec un *imperator* et, en garde contre toutes les formes d'appropriation, fait le procès de la prière intéressée, l'éloge de la prière gratuite.

PARTICULARISMES RELIGIEUX

Il reste significatif que cette remise en question de la société religieuse du temps soit faite par des clercs, non par des laïcs. La plupart des clercs du temps d'ailleurs étaient peu capables de profiter de ces suggestions; à plus forte

[23] Simone de Nucé, *Piété et charité à Toulouse d'après les testaments*, D. É. S. 1961; cf. C. Douais, *Des fortunes commerciales à Toulouse... d'après deux testaments, XIII^e-XV^e siècle*, Paris, 1894, p. 10.

[24] Nous laissons bien entendu ici de côté le mouvement hussite et le mouvement lollard, d'ailleurs beaucoup moins puissant, dont il sera question par la suite.

[25] Sur le mythe de l'idiot ou du profane, Maurice de Gandillac, *Œuvres choisies de N. de Cues*, Paris, 1942, p. 214 s., qui donne intégralement ce dialogue de Nicolas. Pour Alberti, Paul-Henri Michel, *Un idéal humain au XV^e siècle, la pensée de L. B. Alberti, 1404-1472*, Paris, 1930, p. 255 sur le mendiant; 542, 553 sur l'évêque et l'*imperator* et sur la prière intéressée.

[26] On se rappelle que Christine de Pisan consacre une partie entière du *Livre des bonnes mœurs* à l'éloge de la noblesse, qu'elle ne sépare pas de la vraie dévotion. Pareillement les auteurs de vies de saints insistent sur l'origine sociale élevée de leurs héros, Pierre de Luxembourg ou Marie de Maillé. Cf. André Vauchez, *L'idée de sainteté aux XIII^e et XIV^e siècles*, D. É. S., Paris, 1961.

raison les fidèles. Il n'en reste pas moins que notre époque a vu certains particularismes, en réaction contre un conformisme monolithique, se faire place dans l'Église. Cette Église, centralisée et rigide, semble parfois se pulvériser en groupes, de dimensions souvent restreintes. Sans parler de la division en deux ou trois obédiences durant le Grand Schisme, qui a pu aider à certaines prises de conscience, il y a des particularismes ethniques, dont on a peut-être l'exemple le plus remarquable dans la Bohême de Huss; particularisme national dont l'Angleterre de Wyclif et la France de la soustraction d'obédience donnent le spectacle; particularisme des villes, remarquable surtout en Italie, mais perceptible aussi dans les grandes cités qui se développent alors; particularismes des confréries et des tiers ordres, petites églises dans la grande; particularisme paroissial, encore qu'il nous échappe davantage, qu'on entrevoit pourtant à travers les sermons d'un Gerson à Saint-Jean-en-Grève ou d'un Bacokawic à l'église du Tynn. Ces particularismes, si nuisibles qu'ils fussent à l'idée de Chrétienté, furent pourtant un moyen d'adapter la religion aux besoins particuliers de l'époque. Une religion collective, lieu de grandes passions publiques, s'individualise donc.

A cet égard une institution fut particulièrement bienfaisante, qui semble caractériser cette période, c'est celle des fondations. Tout chrétien a le droit de fonder, selon sa dévotion particulière, et donc aussi de s'exprimer, mais encore d'engager pour une part ses voisins, de créer une institution paraliturgique nouvelle, qui pourra servir de norme, entraîner un mouvement, répandre une dévotion ou un usage. Instrument de progrès laissé aux mains des laïcs, dont l'Église hiérarchique se borne à entériner les initiatives. C'est ainsi qu'on fonde une collégiale pour célébrer l'office, un *De profundis* pour le prône du dimanche, des cierges pour brûler aux intentions de certains défunts, l'*Angelus* pour qu'il soit sonné dans une paroisse, le *In principio erat Verbum* pour être dit à la messe, une monstrance eucharistique pour pouvoir adorer le Saint-Sacrement, une « station » eucharistique ou mariale, un hôpital, une chapelle, etc...

INDIVIDUALISATION DU SENTIMENT RELIGIEUX

Le caractère personnel du sentiment religieux bénéficia de cette individualisation. La vie chrétienne s'intériorise à mesure que chacun peut davantage la faire sienne. Il se constitue un peu partout de petits groupes où, sous l'influence souvent d'un prêtre, d'un religieux, d'un animateur ou d'une animatrice [27], parfois peut-être d'un livre, s'approfondit la vie religieuse des participants. Groupes d'Amis de Dieu, confréries, tiers ordres. Chacun élabore une paraliturgie pour satisfaire à ses besoins : en marge de la liturgie des cathédrales désertes, abandonnées au seul chapitre, on pric selon des rituels ou des usages plus ou moins nouveaux : le livre d'heures représente ce souci

[27] Le plus connu de ces groupes à notre époque est sans doute la *bella brigata* de Catherine de Sienne, mais il y en eut d'autres; l'expression d'Amis de Dieu peut d'autant mieux les caractériser d'une façon générale que, dans plusieurs cas, l'idée d'amitié avec Dieu est en effet claire : Philippe de Chantemilan a pour « amy le roy des cieuls » : *Vie et miracles*, éd. Ul. Chevalier, Paris, 1894, p. 11.

d'un salut personnel, cette individualisation de la religion [28], comme les dévotions multiples révèlent que chacun cherche pour son compte.

Pareil tableau devrait être indéfiniment nuancé, tant ces groupes sont divers. De fait, si certaines des définitions du chrétien le montrent occupé presque uniquement d'observances extérieures, d'autres lui prêtent une volonté de perfection, par exemple quand on l'invite, à l'intérieur d'un tiers ordre, à imiter la sainteté des religieux. Sans doute cet idéal peut être parfois étroitement monastique : notre chrétien dit le rosaire comme les moines chantent le psautier : il porte sous ses vêtements un scapulaire, qui n'est qu'un froc en miniature, il veut au terme de sa vie être enseveli dans un cimetière monastique, pour participer aux mérites et aux prières de cette communauté. Ici encore se révèle le sens qu'il a du trésor des mérites dans l'Église [29].

En dehors de tout groupe structuré, un laïc comme Agnolo Torini est intéressant à étudier quand il énumère les moyens d'obtenir le repos éternel : « jeûnes, pèlerinages, disciplines », mais aussi œuvres de miséricorde et, en outre, pardon des offenses, méditation constante, souci apostolique [30]. Ou bien c'est un livre destiné aux fidèles qui dénonce le pharisaïsme dont trop souvent ils se contentent et leur révèle la religion en esprit et en vérité : mieux vaut donner un denier par amour de Dieu que de l'or en pensant à soi; mieux vaut souffrir paisiblement que s'infliger la discipline; mieux vaut s'humilier par amour de Dieu que parcourir le monde en pèlerin; une seule larme pour l'amour de Dieu vaut mieux que « grant riuuière de larmes » répandue sur ses péchés. Et l'idéal proposé est finalement de ne faire « nul empêchement à l'inspiration de Dieu [31] ».

LE SAINT DES ANNÉES 1400

A côté donc du « vray catholique » et du « dévot », il y a place pour le saint. Il s'est trouvé, parmi les laïcs de cette époque, des âmes de qualité pour mettre en pratique, sinon toujours définir, un idéal qui ne fût pas celui seulement des observances, des bonnes œuvres, du service ponctuel et dévoué. Une Dorothée de Montau, une Jeanne-Marie de Maillé, une Philippe de Chantemilan sont bien au-delà de la perfection « objectiviste » que nous avons définie, ont une vie religieuse personnelle [32] : besoin de Dieu, familiarité

[28] F. VANDENBROUCKE, *Liturgie et piété personnelle à la fin du Moyen Age*, dans *Maison Dieu*, LXIX, 1962, p. 64.

[29] Le laïc fait-il association avec le prêtre comme il le fait avec le religieux? Nous avons rencontré des cas de confréries mêlant clercs et laïcs : *supra*, p. 671. Nous avons pourtant l'impression que l'ambition du laïc est de ressembler au frère plutôt qu'au prêtre, signe sans doute du discrédit dans lequel est tombé le sacerdoce, et dont il ne sortira qu'avec les Frères de la vie commune, alors que, à l'époque de la Réforme grégorienne, l'idéal de la *vita apostolica* fut parfois vécu en commun par clercs et laïcs.

[30] A. LEVASTI, *op. cit.*, p. 936.

[31] Traité *Novem puncta*, éd. Albert AUER, *Leidenstheologie im spät. M. A.*, S. Ottilien, 1952, p. 110.

[32] Dans notre article, *La spiritualité de Jeanne d'Arc*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1964, p. 17-33, 81-98, nous avons donné une bibliographie pour les principales saintes laïques de cette époque, dont nous avons comparé la spiritualité avec celle de Jeanne. On trouvera là, outre les femmes déjà citées dans le texte, Colette de Corbie, Lydwine de Schiedam, Catherine de Suède, Dauphine, etc...

avec lui et sens des choses intérieures; goût d'une pureté qui n'est pas au terme de l'effort moral, mais est conformation à un Dieu Esprit; charité qui n'est pas accomplissement, même héroïque, d'un devoir, mais est exigence intérieure; vocation de caractère absolument personnel pour chacune, comme si elle était le fruit d'une docilité généreuse au Saint-Esprit, tels sont quelques uns des traits qui caractérisent ces femmes, et que l'on retrouverait, sous une forme ou sous une autre, chez une Jeanne d'Arc.

On croirait volontiers que les épreuves mêmes de cette époque ont aidé à une certaine intériorisation du sentiment religieux et que les bouleversements politiques et sociaux ont favorisé la diffusion de formes nouvelles de prière, voire d'un idéal jusqu'à un certain point nouveau. L'œuvre de Gerson, qui est à la fois un miroir et un ressort de ce temps nous en a donné déja l'impression [33].

[33] Il vaudrait la peine d'une étude de l'expression *bonus catholicus*, qui semble avoir alors une signification canonique précise, les procès de Jeanne d'Arc le montrent bien : E. DELARUELLE, *La spiritualité de Jeanne d'Arc, loc. cit.*; et ID., *Parcisse et vie paroissiale à Domremy d'après le procès de réhabilitation*, dans les *Actes* (à paraître) *du Congrès des sociétés savantes de la Fédération Languedoc-Pyrénées-Gascogne*, Tulle, 1964.

En face de ce conformisme socio-religieux, le mythe du « fou pour le Christ » est à rapprocher de celui de l'*idiota* : F. VANDENBROUCKE, dans *Dict. de spiritualité*, t. V, c. 765-766.

Sur l'importance des fondations, témoins et ressorts de vie religieuse à la fin du Moyen Age, E. F. JACOB, *Founders and Foundations in the Later M. A.*, dans *Bull. of the Inst. of Hist. Research*, t. XXXV, 1962, p. 29-46.

SIXIÈME PARTIE

LA RÉFORME

Jamais sans doute dans l'histoire de l'Église le mot réforme [1] n'a été employé aussi souvent que de 1378 à 1449; mot qui se trouve alors dans les textes les plus divers, appartenant aux genres littéraires les plus différents. Mot ou plutôt mythe, c'est-à-dire terme chargé de tout un potentiel émotionnel et dont le prestige éclatant dispense de toute analyse et de toute définition [2].

Si ce mot se suffit à lui-même et constitue à lui seul un programme de gouvernement de l'Église, il reste que les circonstances de l'époque font qu'il est constamment associé à l'idée du schisme. Nous comprenons sans peine que le Grand Schisme ait obligé à s'interroger sur l'état de l'Église et ait posé de façon urgente la question de sa réforme, qu'il soit considéré comme une conséquence quasiment inéluctable d'une décadence catastrophique, ou que, au contraire, il soit jugé responsable de cette décadence. Et comme l'idée conciliaire se rattache étroitement à la préoccupation du Grand Schisme, ainsi le mot de réforme est-il sans cesse en corrélation avec la mention des conciles, qui sont en effet avant tout des conciles réformateurs [3].

[1] On trouvera dans toutes les histoires de l'Église quelques pages sur la réforme et les réformes à la fin du Moyen Age. Citons presque au hasard Albert DUFOURCQ, *L'avenir du christianisme*, t. VII, qui étudie successivement crise des âmes de 1378 à 1447, restauration catholique, crise de la réforme à partir de 1447; Gustave SCHNUERER, *L'Église et la civilisation au Moyen Age*, t. III, dont tout un livre est consacré à « la lutte pour la réforme de l'Église », en même temps qu'à la Renaissance; Johann Peter KIRSCH, *Kirchengesch.*, t. II.2, par Joh. HOLLNSTEINER, sans parler d'autres ouvrages qui seront cités en leur temps.

[2] Il vaudrait la peine d'entreprendre des recherches sur ce mot de *reformatio* pour connaître son histoire et ses sens successifs. Rappelons seulement ici la célèbre *Reformatio Sigismundi*, sur laquelle l'étude récente de H. KOLLER, *Untersuchungen z. « Reformatio Sigismundi »*, dans *Deutsches Archiv. Erforschung M. A.*, t. XIII, 1957, p. 482-524, t. XIV, 1958, p. 418-468, dont il appert que la *Reformatio* n'est pas l'œuvre de Sigismond auquel elle est postérieure, cette seule attribution étant elle-même très révélatrice d'une mentalité et d'une conception de l'Église. Cf. *supra*, p. 406, n. 53; et *Rev. hist.*, 1938, t. CLXXXIV, p. 290.

A titre d'exemple de ces « complexes » dont il sera question, citons ce passage d'une lettre de William Flete : *pro reformatione totius mundi, quia totus mundus in maligno positus est, et pro pace et harmonia inter christianos, et pro passagio fiendo et pro istis schismaticis* (les clémentins) *illuminandis :* cité par Robert FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienne, Essai de critique des sources*, t. I, Paris, 1921, p. 62, n. 8.

[3] Les historiens de nos jours aiment, non sans raison, présenter ces conciles de Constance et de Bâle comme essentiellement des conciles de réforme : c'est le point de vue de KIRSCH-HOLLNSTEINER, celui de Franz Xaver SEPPELT, *Das Papsttum im Spätmittelalter u. in d. Zeit der Renaissance*, t. III de sa *Gesch. des Papsttums*, Leipzig, 1941, p. 258. Le fait certain est que les Pères de ces conciles se sont en effet présentés comme tels et ont justifié par là leurs initiatives : *supra, passim.* H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, Brescia, 1949, p. 40-41, a remarqué très justement que l'attachement au concile, du temps de Bâle, s'explique souvent par l'attachement à la réforme et que, de fait, les partisans du concile se recrutèrent souvent dans les milieux réformateurs.

Il s'est ainsi formé à la fin du XIVe siècle un « complexe » de mots, d'aspirations, de projets, de critiques, fonds commun de toute la littérature religieuse et même profane de ce temps : mêmes lieux communs, mêmes jugements sur le passé, immédiat ou lointain, de l'Église, mêmes conceptions au sujet de sa structure et de ses institutions. L'historien d'aujourd'hui doit-il prendre pour argent comptant ces affirmations? Nous pensons au contraire que notre rôle est ici d'en entreprendre la critique, ce qui fera l'objet d'un premier chapitre. [4]

L'histoire intérieure du concile de Constance et son activité pour mettre fin au Grand Schisme ont parfois fait oublier son œuvre réformatrice: on ne fera que rappeler qu'un volume des *Acta concilii Constanciensis* lui est en bonne partie consacré : t. II : *Konzilstagebücher, sermones, Reform u. Verfassungsakten*, éd. Hollnsteiner et Finke. C'est ainsi que les *Avisamenta, ibid.*, p. 621-681, nous font connaître non seulement des abus sans doute réels, mais aussi l'idée que le concile avait de la situation de l'Église : ils touchent notamment aux translations épiscopales qu'il faudrait interdire, aux dispenses *super defectum aetatis*, qui sont contre le droit naturel quand il s'agit d'enfants; aux églises réservées aux nobles; aux indulgences et quêtes scandaleuses; à l'ignorance de l'*ydioma vulgare*, qui devrait empêcher de recevoir un bénéfice; aux guerres entre prélats; à la réforme du cardinalat; cf. aussi les *Capitula agendorum, ibid.*, t. IV, p. 539-583. Pour Bâle, dont l'œuvre schismatique a jeté dans l'ombre le travail positif, cf. *supra*, p. 232, 253, et surtout 261-264.

[4] Deux livres récents aideront à réfléchir sur les problèmes de méthodes soulevés dans ce chapitre, et à élaborer une problématique en une matière assez nouvelle : Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform, its Impact on Christian Thought a. Action in the Age of the Fathers*, Cambridge Mass., 1959, dans son Introduction montre l'ambiguïté du mot de réforme au Moyen Age et le confronte avec les autres notions voisines : *restauratio, regeneratio, renovatio*, et, dans son développement, fournit des termes suggestifs de comparaison avec notre période. Ce même esprit critique a été apporté à l'intelligence de l'ouvrage le plus célèbre où s'exprime, au XVe siècle, l'idéal de réforme, pour y discerner les tendances profondes et parfois les équivoques d'un certain programme réformateur : Lothar Graf Zu Dohna, « *Reformatio Sigismundi* », *Beiträge zum Verständbis einer Reformschrift des fünfzehnten Jahrhunderts*, dans *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte*, 4, Göttingen, 1960, qui étudie non tellement les propositions du célèbre traité que son esprit : convictions implicites sur les relations du corps et de l'esprit dans la société, place faite à l'histoire, esprit conservateur, mythes de la Paix et du Droit, etc...

CHAPITRE I

LA QUESTION DE LA RÉFORME À LA FIN DU XIVe SIÈCLE [1]

LE XIVe SIÈCLE ÉPOQUE DE DÉCADENCE?

Le plus grand nombre des historiens pense que la deuxième moitié du XIVe siècle doit être considérée comme une époque de décadence. Le tableau est classique de cette Église en déclin : fiscalité de plus en plus oppressive, corruption du régime bénéficial, abus multiples quand il s'agit des privilèges et dispenses; mais aussi indignité des clercs, capables des pires scandales, négligences graves et constantes dans le service des âmes, d'où aussi ces superstitions, cette ignorance généralisée, ces mœurs païennes que nous avons souvent constatées; mais encore déclin de la scolastique, lorsque le nominalisme se substitue dans les écoles au réalisme d'un saint Thomas d'Aquin, déclin que révèle le développement de la mystique, signe de la lassitude des âmes les plus hautes se réfugiant en la seule prière, tant elles sont déçues par la science sacrée de leur temps ou par les scandales de l'Église visible; impuissance de l'Église à se réformer, tellement que les princes se

[1] Bibliographie. — I. Sources. — L'ouvrage essentiel et Von der Hardt, *Constantiense Concilium*, t. I et II, qui rassemblent en un véritable *corpus*, dont nulle part ailleurs on n'a l'équivalent, la littérature du temps sur l'idée de réforme : N. de Clamanges, *De ruina;* Gerson, *De simonia abolenda;* Id., *De modis uniendi ac reformandi ecclesiam*, qui en réalité n'est pas de Gerson — la chose est d'importance : *supra*, p. 507 —; réformes faites en Allemagne à cette époque; P. d'Ailly, *De difficultate reformationis;* Dietrich de Niem, *Monita de necessitate reformationis;* Fr. de Zabarellis, *Capita agendorum de ecclesiae reformatione*, etc, etc... Nous ne pouvons pour chacun de ces ouvrages indiquer les éditions plus récentes; on en trouvera mention dans le reste de cet ouvrage.

II. Travaux. — Les grandes *Histoires de l'Église*, indiquées *supra*, p. 601, 723, n'ont pas étudié l'idée de réforme. Les grands conciles réformateurs ont été traités d'une façon presqu'uniquement événementielle ou institutionnelle dans Seppelt, Kirsch-Hollnsteiner, Jedin. M. Creighton, *A history of the Papacy during the Period of the Reformation*, nouvelle éd., t. I, *The Great Schism, the Council of Constance*, Londres, 1907, ramène toute cette histoire aux problèmes politiques ou à celui de la fiscalité pontificale et de la centralisation, ne parlant de la réforme qu'à propos de Constance, p. 299, comme si c'était seulement le Grand Schisme qui avait obligé à poser la question; mêmes remarques pour le t. II, *The Council of Basel*, Londres, 1909; Clinton Locke, *The Age of the Great West. Schism*, dans John Fulton, *Eras of the Christ. Church*, Edimbourg, 1897; Johann Loserth, *Gesch. des spät. M. A., v. 1197, bis 1492*, dans *Handbuch d. M. A., u. neueren Gesch.* de von Below et F. Meinecke, Munich, 1903; *infra* sur Rocquain, Pastor et Schnuerer. Il sera d'autant plus indispensable de recourir à Johannes Haller, *Papsttum u. Kirchenreform, vier Kapitel z. Gesch. d. ausgehenden M. A.*, t. I, Berlin, 1903 (il n'y a pas de t. II); cf. c.-r. de G. Mollat, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. VI, 1905, p. 395-399. Autre livre stimulant, quoique plus sommaire et moins *ad rem :* E. F. Jacob, *Essays in the Conciliar Epoch*, Manchester, 1953, notamment p. 1-23. Nombreuses indications fragmentaires dans Victor Martin, *Les origines du gallicanisme*, t. II, Paris, 1939, p. 55 s. et *passim* : se reporter au mot *Réforme* de la *Table alphabétique*, p. 366.

doivent d'intervenir pour mettre à la raison les clercs de leurs domaines et poser des bornes à la cupidité et à l'ambition du Saint-Siège; tensions politiques qui se multiplient, preuve que l'Église, comme elle a perdu la direction des esprits, est en train de perdre celle de la société; désordres de toutes sortes, les aberrations du sentiment religieux témoignant du désarroi des âmes; bref impression générale d'échec d'une Église jadis éducatrice des peuples, éveilleuse des consciences et maintenant ne songeant plus qu'à maintenir sur l'Occident un despotisme que nul service ne justifie [2].

CONCEPTION PLUS OU MOINS GÉNÉRALE DE LA RÉFORME

Cette vue d'ensemble est-elle imposée par les textes? On ne demandera pas aux écrivains des années 1400 de juger de leur époque en historiens, en la comparant à d'autres; les raccourcis d'histoire qu'ils présentent parfois, ne doivent rien à l'étude des documents et sont inspirés en réalité par des idées théologiques ou des considérations spirituelles; nous verrons ce qu'il faut penser de leur estime mystique de l'« antiquité », source pour une part sans doute de leur sévérité à l'égard de leur temps. Ils ne sont pas capables non plus de mesurer le degré de vitalité de leur Église; leur information est trop élémentaire pour leur permettre des comparaisons. Les réformateurs multiples que ces années troublées ont connus, ne parlent jamais des missions, de l'évangélisation, de la réforme sociale, du paupérisme et de la charité. Pour les suivre sur leur terrain nous laisserons nous-mêmes ces questions de côté dans ce chapitre, renonçant à parler de réforme au sens le plus général du terme, en signifiant par là la vie de toute l'Église qui va s'accroissant et se dilatant, s'approfondissant et s'intensifiant; et nous garderons le sens restreint qui est le leur [3].

[2] Outre plusieurs des ouvrages que nous avons déjà cités, tel A. DUFOURCQ, dont le t. VII est intitulé *La désorganisation individualiste* et où le mot de *crise* revient comme un leitmotiv, citons Louis PASTOR, *Histoire des papes*, t. I, p. 16: « époque de relâchement, d'affaissement à peu près général de la vie religieuse, période lamentable dont les caractéristiques sont, à partir du commencement du XIVe siècle, l'affaiblissement de l'autorité des papes, l'invasion de l'esprit mondain dans le clergé, la décadence de la philosophie et de la théologie scolastiques, un effroyable désordre dans la vie politique et civile »; cf. p. 75, 79 s., 113, etc... Le livre de Félix ROCQUAIN, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, t. II, Paris, 1895 va jusqu'à 1378, t. III, 1897, *Le Grand Schisme. Les approches de la Réforme*, a entrevu le sujet, mais fait des quatre derniers siècles du Moyen Age une décadence continue, renonçant par là même à voir la question de la réforme en ses relations avec le Grand Schisme ou avec l'idée conciliaire, et simplifiant à l'extrême une évolution beaucoup plus complexe. Cf. aussi G. SCHNUERER, *op. cit.*, p. 12: « époque plus sombre que lumineuse », p. 20; James MACKINNON, *The Origins of the Reformation*, Londres, 1939, simplifie pareillement en faisant du séjour à Avignon le moment décisif du déclin du Saint-Siège et de la corruption.

Il fait bon après ces à peu près relire J. HALLER, *op. cit.*, p. 7-9, qui, après avoir rapporté un certain nombre de textes sur la décadence et la corruption de l'Église, pose la question : ces critiques sont-elles exactes? Nous lui empruntons nombre de remarques et surtout nous essayons d'appliquer ses méthodes dans l'étude des documents du temps.

[3] Nous bornerons donc notre recherche en ce chapitre à la question des réformes se donnant pour telles et intéressant l'ensemble de l'Église ou du moins de ses organes les plus importants. Mais les chapitres qui précédent sur l'éducation religieuse du peuple chrétien, sur les dévotions ou sur les aberrations du sentiment religieux, contiennent nombre d'indications sur la réforme au sens le plus large du terme, sans parler des chapitres sur la théologie, la réforme des Universités ou sur les missions.

Les réformateurs qui nous ont laissé le tableau de la désolation de l'Église de ce temps [4] ont parlé avant tout des vices du clergé. Cette façon de voir est sans doute liée à une certaine conception de l'Église: l'Église, ce sont essentiellement les clercs, voire les seulsme mbres de la Curie[5]; ainsi, dans un ouvrage intitulé *De ruina et reparacione Ecclesie*, Nicolas de Clamanges ne souffle pas mot des laïcs [6]. D'autres chroniqueurs, il est vrai, sont moins exclusifs et se lamentent à toute occasion sur la dégénérescence des mœurs, en un monde qui va s'avilissant [7]; en tout cas la question de la réforme est réduite chez eux à ses dimensions morales. Mais une des caractéristiques de notre époque est que, pour de nombreux réformateurs, la question a cessé d'être là.

DE LA RÉFORME MORALE À LA RÉFORME INSTITUTIONNELLE

Le XIVe siècle avait prodigieusement développé l'Église visible, renforcé la centralisation, grandi à une hauteur démesurée le pouvoir pontifical, précipité l'évolution de l'Église en une monarchie administrative munie d'importants organes financiers. Il s'était trouvé, tout au long du siècle, des réformateurs pour critiquer les abus qui en résultèrent et rappeler les exigences de l'esprit évangélique : Alvaro Pelayo, Catherine de Sienne; mais aucun d'entre eux n'avait remis en cause les structures de l'Église, n'avait voulu aller à rebours de l'évolution commencée avec la Réforme grégorienne. Or il en fut tout autrement à la fin du siècle : ce sont les institutions de l'Église que souvent l'on rend responsable de la décadence morale, comme du schisme qui commence; la fin du XIVe siècle va donc plus loin que l'époque d'Avignon dans l'analyse du mal et dans les projets d'une thérapeutique, tellement radicale qu'elle sembla parfois vouloir modifier la constitution même de l'Église.

[4] Exemples de ces critiques visant d'abord et parfois exclusivement le clergé: *Sermo mag. Gerardi magni dicti Groot de focariis*, éd. Frid. G. PISTOTH SCHOEPFF, Dresde, 1859; GERSON, *Déclaration résumée des défauts des gens d'Église*, éd. ELLIES DU PIN, t. II, c. 314; *Procès de Jeanne d'Arc*, trad. Pierre CHAMPION, t. II, p. LIII.

[5] *Supra*, p. 513. Si l'Église est essentiellement l'Église des clercs, il est évident que leurs vices doivent être les premiers dénoncés. A cette conception avant tout théologique, se rattache un souci d'efficacité, comme le montre un mot prononcé au concile de Bâle: « réformée la tête, la réforme des membres en sera facilitée » : H. JEDIN, *op. cit.*, p. 21.

[6] A. COVILLE, *Le traité « De la ruine de l'Église » de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564*, Paris, 1936. Ce traité pose une série de questions au cœur de notre problème : ce titre est-il bien de Clamanges? (cf. p. 17); et les titres des chapitres, par exemple 47 et 48? En tout cas Clamanges lui-même a nommé son opuscule *oratio;* on n'oubliera pas non plus qu'il est l'auteur d'une *Expositio super Ysayam, ibid.*, par exemple p. 105, révélant son goût du style prophétique. Coville, p. 48, note encore que tous ces ouvrages sur la réforme se sont plus ou moins copiés et ont subi des manipulations diverses.

[7] Il ne peut être question d'énumérer tous les moralistes ou chroniqueurs qui ont fait le procès de leur temps, en une époque qui fut celle de la satire; nous avons déjà rencontré les mystères qui sont l'occasion de passer en revue les différents états de vie en dénonçant les vices de chacun; mais aussi les prédicateurs qui s'en prennent à tous les éléments de leur auditoire; les livres de morale les plus divers; les danses macabres qui se moquent des plus grands et de leurs prétentions, etc...

A titre d'exemple citons ici les conteurs florentins Pucci et Sacchetti : N. SAPEGNO, *Il trecento*, p. 409, 421, 425; rappelons les cas de Chaucer, Langland et Gower en Angleterre.

Non sans force parfois, en tout cas avec une constance et une logique qui ont rallié à leur manière de voir la majorité des contemporains et presque tous les historiens jusqu'au livre de Haller, certains réformateurs ont établi une corrélation absolue entre ces vices que tout le monde reconnaît et l'évolution de l'Église dans le sens de la centralisation [8].

§ 1. — Critique des textes.

DIVERGENCES DES TÉMOIGNAGES

Si vigoureux que soit parfois ce système, il appelle pourtant des remarques. On notera d'abord que, derrière l'apparente unanimité des témoignages contemporains, se dissimulent des divergences graves, qui vont parfois jusqu'à l'incohérence. Tantôt en effet le Grand Schisme apparaît comme la résultante d'une décadence déjà ancienne; tantôt il semble un fait contingent, absolument nouveau, et c'est lui qui est à la source des abus que l'on dénonce. Tantôt les vices reprochés au clergé sont imputés à son ignorance et à son manque de sens moral; tantôt ils apparaissent comme la conséquence d'un système, qui entraîne fatalement à la corruption, et qu'il suffirait de modifier pour que la moralité se rétablît. Tantôt le tableau présenté ne fait état d'aucune évolution dans le déclin et l'écrivain se borne à opposer deux églises typiques, la bonne et la mauvaise, celle d'hier et celle d'aujourd'hui; tantôt on dénonce l'action ou l'inaction d'un responsable ou d'un événement, le séjour à Avignon ou Boniface IX simoniaque.

Cette incohérence oblige l'historien d'aujourd'hui à choisir entre des perspectives diverses et donc à entreprendre la critique des textes auxquels il faut faire appel pour étudier ce problème de la réforme. Une étude évolutive et comparative serait nécessaire, qui permettrait de saisir des influences littéraires et de voir quels sont les lieux communs qu'on se passe fidèlement, comme de se demander pour quoi un écrivain renonce à la présentation traditionnelle des faits et des responsabilités. On ne pourra ici que l'effleurer.

RÉFRACTION ET INTERPRÉTATION DU PASSÉ

Les tableaux qui nous sont donnés, au cours du Grand Schisme, de la situation de l'Église en 1378, ne sont pas aussi objectifs qu'ils le prétendent. Les écrivains qui portent témoignage sur un temps qu'ils ont en effet connu, ne sont pas des témoins désintéressés; ce sont souvent des

[8] Il s'est trouvé certains théologiens pour penser que, au contraire, la *plenitudo potestatis* serait le seul moyen efficace d'imposer la réforme : J. HALLER, *op. cit.*, p. 15, n. 2 cite l'augustin Jean Zacharia déclarant à Constance qu'il suffira d'élire un bon pape pour que tout aille bien; p. 160 donne d'autres textes. De fait il s'est trouvé des circonstances où le pape a profité de son pouvoir absolu pour frapper des coupables : P. ZERBI, dans *Riv. di storia d. Chiesa in Italia*, t. XII, 1958, p. 389, où l'on remarquera le style autoritaire de Grégoire XII; cf. le cas de Marco de Montefalco, privé de son diocèse *suis culpis et demeritis* par Boniface IX : *apostolice potestatis plenitudine privavimus* (*Arch. francisc. hist.*, t. LIII, 1960, p. 451). Ce fut quelque temps l'idée de Gerson : E. VANSTEENBERGHE, *Rev. d'Hist. eccl.*, t. XXX, 1935, p. 27.

polémistes, qui ne font le procès de la papauté d'Avignon que pour jeter le discrédit sur Clément VII, solidaire, veut-on nous faire sentir, de ces prédécesseurs.

NÉCESSITÉ D'UNE CRITIQUE LITTÉRAIRE

Pareille polémique avait à l'époque ses lois et ses sources. Les écrivains du temps ne sont pas d'abord des observateurs soucieux d'objectivité; ils se conforment aux exigences de « genres littéraires », le plus souvent étrangers à l'histoire. Ils ont reçu dans les Facultés des Arts une formation de « rhétoriqueurs »; ils se passent de génération en génération des « topos », dont l'humanisme naissant donne de plus en plus de goût.

Il vaudrait la peine, de ce point de vue, d'étudier l'influence de Pétrarque : ses invectives contre la Babylone que fut Avignon, sont passées chez nombre de ses admirateurs [1]. Nous avons parlé d'invective : le mot est parfois à prendre en son sens « classique » : à bien des égards le *Traité sur la ruine de l'Église* de Nicolas de Clamanges n'est rien d'autre [2]. Le *Consilium Pacis* d'Henri de Langenstein, d'autant plus intéressant à étudier, de ce point de vue, qu'il est l'œuvre d'un canoniste, est d'un style très travaillé; l'un des derniers chapitres, rythmé et presque rimé, n'est qu'un morceau de bravoure, où l'on aurait sans doute tort de chercher des faits précis :

> Ouvrez les yeux et cherchez si aujourd'hui les cloîtres de moniales ne sont pas des lieux de prostitution,
> si les monastères de chanoines consacrés à Dieu ne sont pas des marchés publics et des auberges,
> si les églises cathédrales ne sont pas devenues des cavernes de voleurs et de brigands;
> examinez s'il n'y a pas des endroits où les prêtres ont introduit la coutume d'avoir, sous l'apparence de servantes, des concubines;
> jugez si convient dans les églises une pareille variété d'images et de peintures, et si elle ne pousse pas parfois perfidement la plupart des simples à quelque idolâtrie,
> voyez... pesez... discernez [3].

[1] Reprenant la formule célèbre de Pétrarque, PHILIPPE DE MÉZIÈRES à son tour compare Avignon à Babylone : Dora M. BELL, *Étude sur le « Songe du vieil pèlerin » de Philippe de M.*, Paris, 1955, p. 57 s.; HENRI DE LANGENSTEIN écrit une *Invectiva « contra monstrum Babylonis »* : cf. L. PASTOR, éd. ital., p. 148, n. 3 et 807; DIETRICH DE NIEM une autre *Invectiva*, celle-ci *in Joannem XXIII* : dans VON DER HARDT, t. II.

[2] Ce traité a souvent un caractère déclamatoire : voir dans l'éd. A. COVILLE les p. 113, 140, 150, 154. Cf. G. SCHUBERT, *Nicolaus v. Clémanges als Verfasser der Schrift « De corrupto Ecclesiae statu »*, Leipzig, 1888.

[3] Éd. E. DU PIN, *Opera omnia* de GERSON, t. II, c. 809-840. Cet opuscule est consacré tout entier à la réforme, mise en relation avec le Grand Schisme. On sera frappé du peu de précision des analyses : ce ne sont que généralités vagues et formules de rhétorique. On en dira autant du *Sermo de focariis* de GROOTE, lequel pourtant parle de choses vues et est un canoniste qui veut légitimer la rupture de fait avec les concubinaires. La même rhétorique se manifeste davantage encore dans les « épîtres de Satan » : sur celle de NIEM à Dominici : D. RATTINGER, *Dietrich v. Niem, Schreiben « De bono romani pontificis regimine »*, dans *Hist. Jahrbuch*, 1884, p. 166; Dominici répondit à cette épître par une lettre de saint Michel archange à Satan. Sur l'*Epistola diaboli Leviathan* de P. D'AILLY, cf. V. MARTIN, *op. cit.*, p. 78. Il est bien évident que dans de pareils exercices de style, et qui, par ailleurs, se proposent des buts très précis, on ne saurait sans imprudence faire fond sur toutes les affirmations.

Mais ce genre littéraire n'est pas le seul à être pratiqué : dans d'autres cas il s'agit du genre de la prophétie, avec par exemple un Télesphore et parfois un Jean de Varennes [4]; ou bien de celui du fabliau avec un Chaucer, témoin précieux sans doute et auquel nous-même avons eu recours, mais qui souvent se borne à puiser dans un répertoire comique depuis longtemps constitué; ou encore de celui de la satire épique quand il s'agit de Langland [5].

L'INTERPRÉTATION MORALISANTE DES FAITS

Au-delà de cette question de critique littéraire, il faut aussi considérer le caractère déformant d'une interprétation moralisante des faits, conforme aux meilleures traditions du Moyen Age [6] : les maux, quels qu'ils soient, apparaissent comme un châtiment providentiel; s'il y eut les malheurs du schisme, c'est donc qu'il y avait eu des défaillances morales, comme toute l'histoire du Peuple saint s'expliquait par sa fidélité ou son infidélité à la Loi. Dans cette perspective l'analyse de la situation de l'Église à la fin du XIVe siècle se réduit à décompter les abus, ceux notamment que

[4] Sur les prophéties de cette époque, *supra*, p. 509. Aux exemples déjà donnés, on ajoutera celui de l'*Ami de Dieu* de l'Oberland, très caractéristique de ce genre prophétique, en même temps que très révélateur de la tendance moralisatrice que nous étudierons ensuite : Aluguste JUNDT, *Les Amis de Dieu au XIVe siècle*, Strasbourg, 1879, p. 276 s. Sur cet Ami de Dieu, *infra*, p. 913. Sur Télesphore, N. VALOIS, *La France et le Grand Schisme*, t. I, p. 370-374; G. SCHNUERER, *op. cit.*, p. 210-211, L. PASTOR, *op. cit.*, t. I, p. 167-170.

A. HAMILTON THOMPSON, *The English Clergy a. their Organization in the Later M. A.*, Oxford, 1947, p. 101, rapportant les critiques de Wyclif ou autres réformateurs anglais, demande qu'en bonne méthode on ne juge pas un régime sur des critiques de style prophétique.

[5] A ces divers ouvrages on ajoutera les célèbres et longtemps énigmatiques *Squalores curiae romanae*, dont le titre est significatif d'un certain genre littéraire, et qu'il faut rapprocher du *Speculum aureum;* cf. H. JEDIN, *op. cit.*, p. 18, mais surtout J. HALLER, p. 16, 159 et 483-524, discutant longuement les questions de date et d'auteur : DIDACE-ESCOBAR, que nous connaissons déjà, (*supra*, p. 660)? plutôt MATTHIEU DE CRACOVIE; cf. sur ce personnage et les éditions du *De squaloribus*, DAHLMANN-WAITZ, nº 8676 s., 8776; E. AMANN, *D. T.C.*, t. X, c. 389-392. A. COMBES, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, Paris, 1942, p. 518-522, 615-616, a comparé de façon intéressante Matthieu et Gerson et montré l'influence de Matthieu sur Montreuil, au moins au point de vue du style.

Matthieu a été utilisé par DIETRICH DE NIEM : J. HALLER, p. 504 s., auteur du *De modis uniendi*, longtemps attribué à Gerson, *Opera Omnia*, éd. E. DU PIN, II, c. 161 s., qui fut trop sommairement jugé sur cet ouvrage. Il existe une bibliographie considérable sur ce personnage, de grand intérêt par l'abondance de son œuvre et par sa psychologie :

I. TEXTES. — Le *De modis uniendi et reformandi Ecclesiam in concilio universali* (= *Dialog über Union u. Reform der Kirche*, 1410), éd. H. HEIMPEL, Leipzig, 1933; *De scismate libri tres, 1378-1410*, éd. G. ERLER, Leipzig, 1890 sur le problème de la réforme; *Ein unbekannte Schrift Dietrichs v. Niem über die Berufung der Generalkonzilien, 1413-1414*, éd. H. HEIMPEL, *Studien z. Kirchen- u. Reichsreform des XV. Jts.*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wissensch., Philol.-hist. Kl.*, 1929-1930, I, dont les premières pages sont intéressantes pour l'idée de réforme. Nous laissons de côté dans cette bibliographie les autres écrits de NIEM.

II. TRAVAUX. — Ouvrage essentiel de H. HEIMPEL, *Dietrich v. Niem, 1340-1418*, Münster, 1932; E. F. JACOB, dans *Essays*, p. 24-43; ID., *Dietrich v. Niem, his Place in the Conciliar Movement*, dans *Bull. J. Ryland Libr.*, t. XIX, 1935, p. 388-410. A compléter par DAHLMANN-WAITZ, 8678, 8777; *Rev. d'hist. eccl.*, t. XLVIII, 1953, p. 344-345; et *supra*, p. 145, 400, n. 8.

[6] L'importance de cette interprétation s'explique en bonne partie par l'influence de l'Ancien Testament et de sa doctrine de la rétribution terrestre. Les amis de Job pensent qu'il a péché puisqu'il est frappé; pour les hommes de la fin du XIVe siècle encore, le malheur ne peut être que la sanction de quelque faute morale.

l'on trouve dans le clergé séculier. Cette tendance est déjà celle de Pétrarque, qui, dans son *De rebus senilibus*, écrivait à Urbain V :

> Tu as renvoyé dans leurs églises respectives les prélats qui remplissaient la Curie romaine; c'est bien... Tu as mis un frein à la chasse enragée aux bénéfices...; c'est juste... Je sais que tu te donnes beaucoup de peine pour ramener la décence et la discrétion dans la toilette; cela te rend digne de tout éloge [7].

Aux yeux de Pétrarque, et si l'on s'en tient à ce texte, il aurait donc suffi de mesures somptuaires, d'interdire le cumul des bénéfices et d'imposer la résidence pour que la réforme des institutions fût aussi en bonne voie. Et pour cette œuvre, l'écrivain comptait avant tout sur le pape lui-même. Cette réforme très traditionnelle, avant tout moralisatrice et pastorale, est celle encore qu'envisage sainte Catherine de Sienne :

> L'Épouse est appauvrie par les anciennes plantes qui ont vieilli dans les vices, l'orgueil, la débauche, l'avarice, en commettant de honteuses simonies... Vous ne pouvez pas du premier coup déraciner les vices qui existent dans toute la Chrétienté et surtout dans le clergé... mais vous devez détruire la corruption de ceux qui sont près de vous et vous entourer de ceux qui cherchent l'honneur de Dieu et le vôtre avec le bien de l'Église, sans se laisser souiller par les flatteries et par l'argent [8].

Ces jugements sévères ne font que reprendre ceux que Catherine prononçait avant le schisme, dont on dirait qu'il n'a rien changé à la situation de l'Église. Après comme avant il n'y a d'autre remède que l'application des règles énergiques de la morale chrétienne et l'appel à un conseil de mystiques seul capable de suggérer les réformes urgentes.

Il n'en est pas autrement avec Henri de Langenstein, dont on a fait remarquer qu'il ne traite que subsidiairement la question du concile dans son *Consilium pacis*, alors que son compatriote Conrad de Gelnhausen y voyait le moyen d'une réforme des structures de l'Église; c'est que Henri pense

[7] PÉTRARQUE, cité dans G. SCHNUERER, *op. cit.*, p. 194.

[8] *Lettre XXI* de l'éd. E. CARTIER, t. I, Paris, 1858, auquel j'emprunte sa traduction (p. 98). La preuve que cette lettre, qui d'ailleurs vise sans doute des cas réels, est elle-même un document à critiquer et entaché d'une certaine rhétorique, est que les mêmes images qui y frappent d'abord se retrouvent dans d'autres lettres qui répondent pourtant à d'autres situations : *ibid.*, p. 25, 70, etc... Cette conception moralisante est exactement celle de Mersvin : le pape ajourne toutes autres affaires pour recevoir l'Ami de Dieu et celui-ci ne lui parle que de ses péchés : A. JUNDT, *op. cit.*, p. 282; le péché le plus grave étant ici l'orgueil : « Les têtes dont il s'agit, qu'elles soient du monde spirituel ou du monde temporel, sont pleines d'orgueil. » (Cité par W. PREGER, *Gesch. der deutschen Mystik im M.-A.*, t. III, Leipzig, 1893, p. 374-381.) Dans le cas de Mersvin comme dans celui de Catherine, la réforme dépend d'un seul homme et de sa bonne volonté, sans que soit le moins du monde entrevue la pression sociale de tout un régime institutionnel, ni donc la question de réformes de structure. Conception elle aussi toute biblique.

Cette interprétation moralisante se retrouve jusque chez NIEM, qui est pourtant au courant des problèmes administratifs de l'Église et des réformes de chancellerie : la lettre à Jean XXIII est faite d'abord de conseils de piété, de lecture et de charité envers les pauvres, avant d'en venir à quelques réflexions sur la marche des services et les exigences morales qu'il faut y apporter : éd. D. RATTINGER, p. 173-178. D'autres textes sur la simonie et l'avarice chez les clercs dans H. HEIMPEL, *op. cit.*, p. 50, 60, etc...

d'abord à une réforme morale [9]. Loin d'avoir l'obsession du problème des institutions, comme tant de canonistes et de théologiens de son époque, il ramène tout à la pratique de la vie chrétienne; la cause du schisme est à chercher dans les péchés publics (chap. I); ce schisme n'a été permis par la Providence que pour nous donner l'occasion d'une réforme plus profonde :

> Ne nous étonnons pas et ne murmurons pas comme si la cause de nos malheurs bien mérités n'était pas en nous; mais comprenons que les coups de ce fléau viennent de nos iniquités. Consolés par les insinuations de la divine sagesse, qui sait et veut tirer le bien du mal pour le salut des croyants, qui se comporteront bien en cette épreuve, espérons que cette tribulation n'a pas été permise par Dieu gratuitement, mais pour se changer finalement en une réforme nécessaire et opportune.

Une pareille philosophie providentialiste de l'histoire n'a habituellement entraîné que des généralités et des lieux communs; il n'en reste pas moins que cette interprétation morale elle-même se différencie en points de vue sensiblement différents.

CRITIQUE « SPIRITUELLE » DE L'ÉGLISE POSSÉDANTE

Très souvent on rencontre une thèse bien connue, celle du *dominium* de l'Église, contraire à l'évangile. Cette thèse n'est pas originale : elle vient des franciscains « spirituels », qui ont répandu l'idéal franciscain de la pauvreté, et lui ont donné souvent un caractère polémique et négatif, en faisant d'abord la critique de l'Église qui possède et administre. Cette thèse se retrouve constamment à notre époque, souvent rattachée à la mention de la funeste Donation de Constantin [10]. Ce n'est pas sans raison ni vigueur d'analyse théologique que divers réformateurs ont ainsi remarqué que, dans l'Église de ce temps, le pouvoir de gouverner passe en fait avant celui de sanctifier et celui d'enseigner; mais il fut sans doute un peu sommaire de tout ramener à ce seul abus et à la seule vertu de pauvreté, comme à l'époque grégorienne tout fut parfois ramené à la seule vertu de chasteté.

C'est ce point de vue qui apparaît dans la prophétie de Télesphore annonçant un « pape angélique », qui débarrassera enfin l'Église des biens temporels, qui empêchent les clercs de mener une vie évangélique [11]. Pareil ouvrage eut un succès considérable et révèle donc un certain état des esprits

[9] *Op. cit.*, c. 809-840. L'*Epistola concordiae* de CONRAD dans MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus*, t. II, p. 1200-1226.

[10] *Infra*, p. 957 sur Wyclif disciple sur ce point des franciscains spirituels; p. 1116, 1121 sur Valla. Cette interprétation de la *Donation* eut une très large diffusion puisqu'on la trouve dans le vol. III de la *Fleur des histoires* de JEAN MANSEL, n° 66 de *Le siècle d'or de la miniature flamande, Le mécénat de Philippe le Bon, Exposition Biblioth. Nation.*, Paris, 1959; même texte au n° 68 : Constantin « fut le premier des empereurs qui donna a Sainte Eglise et aux menistres d'icelle a tenir rentes et possessions. Car par avant les menistres de l'Eglise ne vivoient que des aumosnes et des offrandes des bonnes gens ».

[11] *Supra*, p. 510. La date de 1386 pour cette prophétie est donnée par Télesphore lui-même. Ce thème du pape angélique, opposé au pape de l'Église visible et dominatrice, fut courant au XIVe siècle, où il est constant d'opposer Boniface VIII à Célestin V. Cette vieille antithèse est restée vivante puisqu'on la retrouve chez PHILIPPE DE MÉZIÈRES, mettant en parallèle Célestin et Boniface... IX, sur la question du *dominium :* D. H. BELL, *op. cit.*, p. 43, 63; chez d'AILLY dans une *Vie de Célestin V.*

vers 1386. C'est l'époque où un fraticelle est brûlé à Florence, pour avoir déclaré que la hiérarchie actuelle de l'Église n'est pas légitime, depuis que Jean XXII a condamné la thèse « spirituelle » sur la pauvreté du Christ [12]. La question de la réforme apparaissait donc d'une remarquable simplicité; le caractère unilatéral de ces critiques fut pourtant, dès cette époque, contesté par d'autres réformateurs, Henri de Langenstein remarquant par exemple que si les abus justifient l'expropriation des pécheurs, il faudra aussi exproprier les laïcs.

MOTIVATIONS SECRÈTES DE LA CRITIQUE DU « DOMINIUM » DE L'ÉGLISE

C'est que cette mystique et cette « politique de la pauvreté », comme aux temps de Guillaum d'Occam, ne sont pas absolument pures; on entrevoit, derrière la critique du *dominium* de l'Église, les revendications des puissances du siècle. Télesphore lui-même avait pour premier but, sous des dehors désintéressés, de proclamer les droits du roi de France à la monarchie universelle. Les motifs de certains réformateurs anglais n'étaient pas plus purs; le Bon Parlement de 1376 s'émeut de ce que l'Église Romaine n'est plus le lieu de la sainteté [13] :

> Item fait a penser qu'il n'y a null homme de mounde qe ayme Dieu et Saint Esglise, le roi et le roialme d'Engleterre qi n'ad grante matiere de penser, de tristesse et de lermes de ce qe la cour de Rome qi deust estre fontaigne, raeyne et source de seintitée et destruction de covetise, de symonie et des autres pecchés, ad si sotilement, de poi en poi et de plus en plus... attret à lui les collations des eveschiez, dignitez, provendrez et des autres benefices de Saint Eglise en Angleterre. Item fait a penser qe Dieux ad commys ses ouwelles a nostre Seint Pier le Pape a pastourer et non pas a tounder.

Il est évident que ce zèle pour la réforme est à mettre en relations avec toute la politique anglaise de ce temps au sujet des « proviseurs ».

Selon en effet leurs intérêts politiques, les diverses puissances se scandalisent de ce qui édifie les autres ou vice-versa. Au moment même où les Communes anglaises dénoncent les « réserves » parce qu'elles sont source de simonie, le *Songe du Verger*, qui n'émane pourtant pas d'une plume ultramontaine ni d'un mystique de la *plenitudo*, reconnaît au pape le droit de nommer à « tous benefices de sainte Eglise », car il a juridiction spirituelle sur toute la catholicité [14]. Ces thèses de Charles V ne seront d'ailleurs pas toujours celles de ses successeurs, en sorte que les idées du pouvoir et les critiques faites à l'Église changeront en France selon la politique. Les années où nous

[12] *Il supplizio di fra Michele da Calci (1389)*, dans *La letteratura ital., Storia e testi*, XII, t. I, a cura di Giuseppe DE LUCA, p. 211 s.

[13] Cité par Jean-Jacques JUSSERAND, *Les Anglais au M.-A., L'épopée mystique de William Langland*, Paris, 1893, p. 135. Textes analogues, p. 139-140. Sur ce Bon Parlement, Édouard PERROY, *L'Angleterre et le grand schisme d'Occident*, I, Paris, 1933, p. 42. — Sur les proviseurs, *supra*, p. 380.

[14] *Supra*, p. 315; cf. V. MARTIN, *op. cit.*, p. 227, soulignant comment tous ces critiques de l'Église se copient les uns les autres, mais aussi se retouchent en fonction d'intérêts qui ne sont pas ceux de la religion. A l'historien d'aujourd'hui de ne pas prendre pour argent comptant des affirmations qui ne sont que des manœuvres.

entrons sont celles où s'élabore la doctrine des « libertés » : les réformateurs français en sont nourris plus ou moins à leur insu, assez en tout cas pour déprécier désormais le fonctionnement de la monarchie ecclésiastique impuissante à réformer la Chrétienté, et démontrer ainsi la nécessité d'une autonomie de l'Église de France.

NOSTALGIE DE L'« ANTIQUITÉ »

Présenter les choses de cette façon équivalait à déclarer que l'Église était en crise depuis les débuts de la Réforme grégorienne, ou en tout cas depuis l'organisation des réserves. C'est ici un autre thème, constant lui aussi à cette époque, et qui n'a pas peu contribué à altérer le jugement des contemporains sur l'Église de leur temps; placer dans le passé l'âge d'or, c'était évidemment se condamner à percevoir surtout dans l'époque que l'on vivait les éléments de décadence. Nombreux sont en effet les textes qui révèlent, en cette fin du XIVe siècle, la nostalgie des temps anciens. Facilement on oppose jadis et aujourd'hui : tout allait bien jadis et l'Église était vraiment sainte, alors qu'elle est aujourd'hui corrompue [15]. Il y a souvent dans ces lamentations simplement une *laudatio temporis acti*; mais il s'y mêle parfois aussi la vieille mystique de la *vita apostolica*, bien connue des historiens des XIe et XIIe siècles. On fait l'éloge de l'Église des temps apostoliques; on s'enchante à évoquer sa félicité et la pureté des mœurs en ce temps. N'ayant aucun sens du développement, les écrivains les meilleurs de ce temps, un Dietrich de Niem par exemple, que nous choisissons justement parce qu'il est peut-être parmi ses contemporains le plus soucieux d'histoire, ne pouvaient que se livrer à des antithèses faciles, opposant l'Église du rêve et celle de la vie, l'Église de la théologie et celle de l'histoire.

Cette mentalité se trouve sous des formes diverses. Henri de Langenstein [16] célèbre l'ardeur de l'Église primitive *pro integritate ecclesiae* et en profite pour rappeler les conciles qui firent sa gloire et assurèrent sa fidélité, l'institution conciliaire bénéficiant ainsi du prestige de la *vita apostolica*. Dietrich de Niem de son côté parle de l'*antiqua via*; il charge cette évocation de toute une aspiration messianique : la *reformatio* doit être *renovatio* [17]. Mais c'est peut-être Nicolas de Clamanges qui a le plus cédé à la tentation : son *De ruina* n'est un pamphlet que parce qu'il est d'abord une *laudatio*. Dépassant encore le thème de la *vita apostolica* l'auteur célèbre en ces premiers temps de l'Église un véritable âge d'or :

> Jadis le monde estoit heureux d'avoir telles sainctes gens; les villes et villages estoyent tant et plus peuplez; les estables estoyent remplies de bestial, qui portoit a force. Les arbres penchoyent d'abondance de fruicts, les champs estoyent couverts de blez (...) Et comme si la terre n'eust plus esté suiette à malediction : rendoit toutes sortes de fruicts a foison. Les hommes vivoyent longuement. Tout estoit paisible, seur et tranquille (...) parce que les pasteurs montroyent bon exemple à leurs trouppeaux tant en saincteté de vie qu'en doctrine salutaire [18].

[15] J.-J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 139-140 : l'orateur est plein de nostalgie pour ces temps anciens : jadis « si soloient les eveschés par verreye election, et les autres benefices de Seint Esglise par seint consideration et pure charité ».

[16] *Consilium pacis*, c. 817.

[17] H. HEIMPEL, *op. cit.*, p. 135-136.

LE « PAPALSYSTEM »

Nicolas de Clamanges n'est pourtant pas qu'un prophète et qu'un mystique de la *vita apostolica* et de l'âge d'or; il y a chez lui aussi le souci de l'analyse et l'on pourrait presque parler de dialectique, quand il montre les différents abus s'engendrant les uns les autres et procédant tous de la centralisation pontificale. Son *De ruina* qui a commencé par l'évocation de l'âge d'or et continué par la critique de la richesse de l'Église, cause première de sa décadence, dépasse ce point de vue trop étroit pour analyser, non parfois sans bonheur, la situation créée par cette richesse, la dissociation du *beneficium* et de la *cura animarum* (chap. 2). Sans transition il passe de là à la centralisation pontificale et au régime des réserves. La suite de la description est intéressante par la description assez poussée du « Papalsystem » de la fin du XIVe siècle.

Cette thèse de Nicolas est fréquente à l'époque; avec lui bien des réformateurs ont dépassé le point de vue simplement anecdoctique, moralisant ou prophétique, pour une analyse plus ou moins sociologique. Elle aboutit le plus souvent à déclarer le Saint-Siège seul responsable de tous les maux de l'Église. Dans le passé il avait pu être question d'une réforme *in capite et in membris*, chaque élément du corps social ayant sa responsabilité dans le désordre général et devant entreprendre ou subir sa propre correction. A la fin du XIVe siècle et pendant longtemps encore, on ne parla que de *reformatio capitis* comme si tout le monde pensait qu'il suffirait de modifier le gouvernement supérieur de l'Église pour que toutes les institutions reprennent aussitôt leur équilibre et que les individus reviennent à leur devoir. Pareilles affirmations, répétées à satiété pendant cinquante ans, finirent par acquérir la force indiscutable d'un véritable mythe contre lequel il est difficile, même à l'historien d'aujourd'hui, de se défendre.

LA « LIBIDO DOMINANDI »

Si bien informé qu'il soit des institutions de son temps et si curieux qu'il apparaisse de leur fonctionnement, Nicolas, profondément théologien et donc moraliste, est prêt à chercher des causes morales pour expliquer l'évolution des choses. Cette centralisation excessive de l'Église, telle qu'il l'analyse, a pour ressort profond la *libido dominandi* (ch. 4). Cette thèse n'est pas originale : à la même époque à peu près, on la retrouve chez d'Ailly, liée, ici encore, à la nostalgie des « antiques mœurs [19] ».

[18] A. COVILLE, *op. cit.*, p. 112-114; trad. p. 161. Clamanges revient sur ce thème qui lui tient donc à cœur, à la fin de son ouvrage : ch. 37; *comparacio morum modernorum cum moribus priscorum patrum;* ainsi encadrés, il est bien clair que les tableaux des divers chapitres de l'ouvrage ne doivent pas être pris pour un témoignage objectif.

[19] *De necessitate reformationis*, dans GERSON, *Opera omnia*, éd. E. DU PIN, t. II, c. 885-902; *De reformatione, ibid.*, c. 903-916 et *passim*.

Cette explication témoigne d'un intéressant recours à une sorte de psychanalyse, pour déceler, derrière les motifs habituellement allégués par le Saint-Siège pour justifier ses diverses interventions, et derrière le langage pieux traditionnel, des motivations secrètes. Au-delà des vices cléricaux bien connus des réformateurs de toujours, impureté, avarice, ambition, on pressent des ressorts plus profonds et qui appelleront donc des moyens de correction d'un autre style.

LA RÉFORME PAR LES « INTELLECTUELS »

Ne faut-il pas penser ici que d'Ailly et Clamanges reflètent les préoccupations de l'Université de Paris et sa culture? Ne s'agit-il pas avec eux, comme avec Gerson, d'écrivains qui spéculent de façon académique, allant chercher dans de vieux auteurs, Guillaume Durand par exemple, le tableau de la réforme idéale, et voulant l'imposer à leur temps de façon presque mécanique, sans souci d'adaptation [20]? N'aurait-on pas à faire à des tempéraments qui rêvent d'une société d'utopie sans souci des contingences, à des « intellectuels » légiférant dans l'absolu et incapables en fait d'agir sur leur temps, auquel ils ne savent pas s'adapter [21]?

Le Gerson de la « bulle des curés » représenterait assez bien ce type d'homme, qui, non seulement se dresse contre la bulle d'Alexandre V au sujet des droits des Mendiants — cette opposition n'est pas nouvelle, — mais imagine qu'il y a un « ordre » des curés, ordre de droit divin, contre lequel aucune bulle ne saurait prévaloir, car elle irait contre la bulle qu'est l'évangile [22]. Ainsi la critique de l'Église, que certains poursuivaient au nom de leur idée de l'État, est faite ici au nom d'une certaine théologie de l'Église, chacun choisissant dans l'Église de son temps ce qui lui paraît conforme à ses idées et dénonçant le reste comme une corruption.

LE GRAND SCHISME POINT DE DÉPART DE LA CORRUPTION?

Les réformateurs, qui s'attaquaient aux réserves et à la centralisation pontificale en y voyant la cause de la décadence de l'Église ou remontaient à la Donation de Constantin, auraient dû convenir que le Grand Schisme n'était dès lors dans cette histoire qu'un épisode secondaire. On mesure l'incohérence de la pensée d'un Clamanges, pour ne parler que de lui, à constater qu'après avoir daté le déclin de l'Église des temps les plus

[20] Sur la place de Durand à cette époque, A. COVILLE, *op. cit.*, p. 33; Durand est pareillement connu de Nicolas de Cues. On a surtout apprécié chez lui sa revendication de l'indépendance des évêques en face de la Curie. — On pourrait ajouter bien d'autres noms à celui-ci, ceux de Marsile de Padoue, Guillaume d'Occam, Dubois, Alvaro Pelayo, Agostino Trionfo, autant de sources par exemple pour d'Ailly : Paul TSCHACKERT, *Peter v. Ailly, z. Gesch. des gr. abendland. Schisma u. der Reformconcilien v. Pisa u. Constanz*, Gotha, 1877, p. 37. Influence d'Occam sur Niem relevée par H. HEIMPEL, *op. cit.*, p. 125.

[21] J. M. FIGGIS, *From Gerson to Grotius*, 2e éd., Cambridge, 1916 a soutenu que le mouvement conciliaire avait été l'œuvre de théoriciens plus ou moins étrangers au gouvernement des hommes. E. F. JACOB, *op. cit.*, p. 6, trouve ce jugement excessif pour le début du XVe siècle, mais est prêt à l'accepter pour Bâle, en pensant à Nicolas de Cues.

[22] Cf. P. FÉRET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, dans *Moyen Age*, t. IV, Paris, 1897, p. 30-34.

reculés, il écrit tout un chapitre (45) sur le schisme, responsable de tant de maux, revenant ainsi à l'interprétation moralisante.

Jean de Varennes ne pense pas autrement; quand il parle de *libido dominandi*, il ne pense pas à celle qui s'exprime depuis des siècles dans la lente transformation du pouvoir pontifical, mais à l'ambition du pape actuel [23]. Indifférent à une histoire qui serait d'abord attention aux institutions et à leur évolution, il ramène tout à la lutte de deux hommes se disputant le pouvoir :

> En toute dignité rien n'est plus digne que, pour la paix de l'Église, rejeter et mépriser les honneurs; trop goûter les hautes charges, c'est la mort; et il défaille facilement celui qui se considérant en une situation élevée, s'engourdit. La *libido dominandi* trouble même les hommes droits. Combien il est absurde, Très Saint Père, que pour le conflit de deux hommes, toute la Chrétienté tombe en ruine.

Cette explication était évidemment commode pour les partisans de chaque pape, accusant l'autre de se cramponner à son siège. Ou bien on rendait compte du désordre de l'Église par le fait que les papes, débordés par les circonstances, n'avaient pas su s'opposer aux convoitises de leur entourage : c'est ce que fait l'auteur de la *Vita Ia Clementis* [24] :

> Il y en eut d'autres nombreux pour se laisser aveugler par l'ambition : croyant intimement que Clément était le vrai pape, ils voulurent s'adresser à Barthélemy (Prignano) pour avoir avancement et promotion; avant le Schisme, loups cachés sous leur peau de brebis, révélant aujourd'hui qui ils étaient intérieurement, sans souci, par de telles pratiques qui gagnent le monde, de porter dommage à leurs âmes... En ce temps de malice, à l'occasion de ce schisme mortel, des maux innombrables et des dangers se produisirent pour les âmes comme pour les corps, à savoir la corruption des mœurs, la ruine de beaucoup, l'abaissement des bons et des humbles, l'élévation des méchants et des plus vils, la promotion de candidats trop jeunes et indignes, la vente ouverte des églises et des choses spirituelles et ecclésiastiques, le pullulement des hérésies et des erreurs, la fin des vertus et des bonnes œuvres, la multiplication des crimes et des péchés, le bouleversement des guerres et des combats.

Ainsi, dans un cas comme dans l'autre, c'est le schisme qui joue le rôle décisif et dont l'explosion provoque une crise qui n'était pas inéluctable, et rend nécessaire une réforme que rien ne faisait jusqu'alors dire urgente [25].

[23] Dans GERSON, *Opera omnia*, t. II, c. 841 ss., où l'on voit évoluer, d'une lettre à l'autre la pensée... et le ton de l'ermite.

[24] Dans BALUZE, *Vitae paparum Avenion.*, nouvelle éd. par G. MOLLAT, t. I, Paris, 1914, p. 479. Mis à part le morceau de bravoure que nous avons cité, l'auteur ne parle pas de la réforme. Silence intéressant à noter pour constater que les consciences étaient, comme toujours, inégalement sensibilisées aux scandales de l'Église.

[25] D'autres chroniqueurs de ce temps pensent aussi que l'Église est en décadence, mais au lieu d'en rechercher la raison dans un vice des institutions ou des hommes, l'attribuent à des causes occasionnelles : WILLIAM DE WYKEHAM, explique la corruption du clergé anglais de son temps par la guerre et la peste (cité par A. B. EMDEN, *Learning and Education*, dans *Medieva England*, nouvelle éd. par A. L. POOLE, t. II, Oxford, 1958, p. 536). Il est vrai que, si de ce côté la peste est responsable de la corruption des hommes, les Communes de 1376 pensent que les péchés des hommes ont causé la peste : É. PERROY, *op. cit.*, p. 42.

§ 2. — Critique des faits.

Haller, dès le début de son ouvrage, avait posé la question : faut-il juger une société sur les plaintes qu'en font ses critiques ou sur ses actes [1]? Nous venons d'entrevoir que les critiques faites du Saint-Siège ou des autres institutions de l'Église, à la fin du XIVe siècle, ne sont pas toutes du même aloi; il sera donc de bonne méthode de reprendre ces divers reproches, faits par les contemporains à l'Église de ce temps, pour juger de leur valeur. Alors même que certains scandales sont évidents, il n'est pas sûr qu'ils aient eu le poids qu'on leur a prêté et d'ailleurs ils ne devraient pas faire oublier d'autres faiblesses : Nicolas de Clamanges se tait sur certains abus [2]; les universitaires parisiens ne critiquent la centralisation romaine que quand elle ne joue pas à leur bénéfice; Dietrich de Niem, qui juge les réserves excessives et invite Jean XXIII à renvoyer à leurs diocèses les évêques travaillant à la Curie, est lui-même un « proviseur » et n'a pas résidé [3]. C'est dire que la responsabilité de la décadence, si décadence il y eut, ne saurait être imputée au seul Saint-Siège, comme semblent le laisser croire nombre d'accusateurs [4].

Il ne peut être question pour nous d'entreprendre une enquête comme celle que réclamait Haller; mais seulement, nous replaçant dans la perspective des réformateurs de l'époque, de vérifier le bien-fondé de leurs appréciations et de nous demander si la réforme ne devait pas être autre qu'ils l'ont conçue [5].

LA CENTRALISATION PONTIFICALE

Les contemporains ont-ils eu raison de dénoncer une centralisation excessive? Cette centralisation entreprise dans l'intérêt de la réforme, si l'on se reporte au temps de Grégoire VII et d'Innocent III, n'était-elle pas devenue un obstacle à la pratique de la vie chrétienne? Il semble bien que les critiques, quand ils ont dénoncé les méfaits d'une machinerie administrative qui étouffe l'inspiration évangélique, n'aient pas été sans perspicacité, quoi qu'il en soit de leurs intentions et de leur bonne foi.

Poursuivie par des papes ambitieux ou par des papes réformateurs, la centralisation pontificale est arrivée à la fin du XIVe siècle à une sorte de paroxysme. Les « réserves » se sont multipliées, en sorte que rien ne peut se faire dans l'Église sans l'initiative ou le consentement explicite du Saint-Siège.

Que l'on ajoute à cela les soucis d'un gouvernement occupé aux entreprises séculières les plus diverses, depuis l'exploitation des Patrimoines jusqu'à

[1] É. PERROY, *op. cit.*, p. VI-VII.
[2] A. COVILLE, *op. cit.*, p. 32.
[3] *De bono*, éd. citée, p. 178; cf. H. HEIMPEL, *op. cit.*, p. 35-36.
[4] J. HALLER, p. 15, constate que le concile de Bâle a entendu en fait par réforme de l'Église presque uniquement celle de la Curie. Et E. F. JACOB, p. 21-22, pense que les abus locaux ne doivent pas être laissés de côté dans l'étude de l'état de l'Église.
[5] Il ne peut s'agir évidemment pour nous de traiter d'ensemble cette question des institutions de l'Église des années 1400 et de leur réforme, et d'autant moins que des chapitres spéciaux ont été déjà consacrés à tous ces problèmes et que, dans l'étude des conciles réformateurs, il a été suffisamment parlé des projets et des réalisations en ce domaine; mais seulement de confronter quelques faits particulièrement caractéristiques, avec les idées des réformateurs du temps pour pouvoir aussi juger de leur lucidité et par la suite apprécier les diverses réformes que nous étudierons.

la politique italienne et l'équilibre européen. L'administration des états du Saint-Siège, comme celle de toutes les grandes monarchies modernes, est, dès le XIVe siècle déjà, d'une extraordinaire complexité : il suffit pour s'en rendre compte de feuilleter les registres d'*Introitus et Exitus*. Il y a des dépenses pour cuisine, paneterie, maréchalerie, ornements, vêtements, copie, livres, édifices, bulles et lettres de Curie, gages, cire, hôpitaux, aumônes, obsèques, guerre, subsides aux clercs, banques, prisons, messagers, navires de « artilheria », *mantellis meretricum*, etc., etc.. [6].

Il en résulte aussi que la Curie est encombrée d'affaires, souvent minimes, et qui inévitablement font tort aux grandes préoccupations de l'Église universelle. Les suppliques [7], concernant des questions locales ou particulières à un groupe, accaparent l'attention des curialistes, dont ils justifient la présence loin de leur diocèse. A feuilleter les registres des papes d'Avignon, on a parfois l'impression que les questions de liturgie, de doctrine, de prédication, de vie spirituelle tiennent peu de place à côté des innombrables privilèges qui sont concédés, des dispenses, ou simplement de l'expédition des affaires courantes [8]. L'exercice du pouvoir de gouvernement fait tort à celui du pouvoir — et du devoir — d'enseigner et de sanctifier [9].

A cet égard l'implantation à Avignon avait été un événement fâcheux. A Rome le voisinage de l'apôtre saint Pierre, que d'innombrables pèlerins venaient sans cesse visiter, rappelait perpétuellement le pape à ses responsabilités essentiellement apostoliques; autant et plus qu'un souverain il était un pontife. Avignon, au contraire, est une capitale avant tout de gouvernement, où le palais, vraie cité administrative,

[6] Jean DE LOYE, *Les archives de la Chambre apostolique au XIVe siècle*, Ie Partie, *Inventaires, Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et Rome*, LXXX, Paris, 1899. J'y relève des énumérations d'affaires de toute sorte p. IX et *passim*. — Lorsqu'un légat est mis en route, il reçoit pareillement les pouvoirs les plus divers, en sorte aussi que sa tâche proprement religieuse en est masquée : N. VALOIS, *La France et le grand schisme*, t. I, p. 129 (1379), où il s'agit aussi bien des dispenses de mariage que du commerce avec la Flandre ou l'Outre-mer. Il ne peut être question de donner une bibliographie, même réduite, sur la Chambre apostolique; je veux simplement signaler l'intérêt d'un texte qui risquerait de passer inaperçu : *Concilium Florentinum*, A, t. III.1, p. 117, donne un index des services de cette chambre.
[7] F. BARTOLONI, *Suppliche pontificie d. sec. XIII e XIV*, dans *Bull. d. Istit. stor. ital. per il M.E.*, LXVII, 1955, p. 1 s. On y trouvera un exemple minuscule, révélateur de cette surcharge des affaires de la Curie : l'abbé de Sassovino, pour améliorer le rendement d'un prieuré, supplie Urbain VI d'en conférer le bénéfice à un moine particulier : *Doc., XXII*, p. 181. C'est parce que les suppliques sont devenues de plus en plus nombreuses que les règles de procédure se sont faites aussi plus strictes : *ibid.*, p. 7.
[8] On s'en rendra compte en feuilletant l'*Index notabilium rerum* des *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI relatives à la France, Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et Rome*, 3e s., fasc. 5, par C. MOLLAT et E. R. LABANDE, Paris, 1957, qui renseigne sur les usages en ce domaine, au moment où commence notre histoire : voir notamment les mots *Mandatur* et *Vicario generali*.
[9] Cette dégradation se manifeste à plusieurs signes non équivoques : le mot pape, jadis si riche de paternité spirituelle et de chaleur humaine, n'est plus alors qu'un attribut de gouvernement : cf. M. J. WILKS, « *Papa est nomen jurisdictionis* », *A. Triumphus a. the Papal Vicariate of Christ*, dans *Journ. of Theological Stud.*, n. s., VIII, 1957, p. 71-91, 256-271. — L'intronisation du pape comporte la possession par lui de la *ferula*, jadis bâton pastoral et qui signifie maintenant : *judicandi atque regendi, quemadmodum in regum sceptro facultas data;* Eugène IV se met à faire figurer cette *ferula* sur ses monnaies avec la chape et la tiare : P. SALMON, *La « ferula », bâton pastoral de l'évêque de Rome*, dans *Rev. d. sc. relig.*, XXX, 1956, p. 323.

est construit pour faciliter pareil travail [10]. Le retour à Rome aurait pu être un retour aux sources et avoir à cet égard un effet salubre, si la mort prématurée de Grégoire XI et l'explosion du Grand Schisme n'avaient dirigé ailleurs l'effort des papes.

L'ÉPISCOPAT

Provisions et bénéfices. — La principale des réserves que la papauté s'est acquise depuis le XIe siècle, est incontestablement celle des bénéfices. Certains réformateurs n'ont pas hésité à penser que c'était de ce côté qu'il fallait combattre si l'on voulait une réforme sincère. Ont-ils bien jugé [11]?

Ç'avait été souvent dans le passé pour mettre fin à des élections scandaleuses, là où les chapitres usaient mal de leurs droits, ou pour ne pas laisser les princes accaparer le choix des évêques et des dignitaires supérieurs, que le Saint-Siège s'était « réservé » la collation des bénéfices supérieurs; faut-il l'accuser d'avoir par la suite perdu de vue ces hautes intentions pour ne plus considérer, dans la collation des bénéfices, que le moyen d'assouvir sa *libido dominandi* et de poursuivre une politique simplement humaine? Le dernier historien qui ait essayé de juger de haut ce système, Barraclough [12], lui est indulgent, constatant que souvent il fut mis au service de clercs pauvres ou d'étudiants, que les choix furent rarement faits à la légère, que les règles de chancellerie qui y présidaient furent très strictes [13].

[10] É. Delaruelle, *Avignon capitale, Rev. géographiq. des Pyrénées et du S.-O.*, 1952, p. 245 s., 257-259. Cette dissociation des deux capitales a pu accentuer une certaine évolution du Saint-Siège, de plus en plus accaparé par les fonctions de gouvernement, et de moins en en moins retenu par les grands souvenirs de la Rome des premiers siècles. Toujours est-il que l'Église avignonnaise se nomme bien l'Église romaine mais a cessé de s'encadrer dans le paysage monumental des basiliques qui lui donnaient son prestige religieux; que le pape est successeur de saint Pierre, mais ne réside plus en la chaire de celui dont il tient les clés, en sorte aussi qu'on vient à Avignon pour affaires et non pour prière. Les visites *ad limina*, jadis d'abord pèlerinages aux tombeaux des apôtres, ne sont plus que le voyage administratif d'un préfet qui vient rendre compte; mais elles gardent leur titre vidé évidemment de toute signification durant le séjour à Avignon : Joh. Peter Kirsch, *Die Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums im XIII. u. XIV. Jt.*, Münster, 1895, p. 22. Ainsi ce monde devient de plus en plus celui de l'illusion, où les mots ne correspondent plus aux choses, où les institutions ecclésiastiques se vident de leur contenu sacré; cf. aussi le mot *visitatio* que nous allons rencontrer et qui révèle la même hypocrisie dans les termes.

[11] Sur le système bénéficial et son fonctionnement, *supra*, p. 297 s. Il apparaît comme la clef de voûte du régime, mais se rapportant davantage à un ordre extérieur dont on ne conçoit pas la transformation, qu'à un idéal évangélique : A. Hamilton Thompson, *op. cit.*, p. 6. *Ibid.*, p. 12 s., 93 sur les translations et leurs inconvénients du point de vue pastoral, exemple excellent de la façon dont des considérations politiques et fiscales prennent le pas sur l'évangélisation.

[12] Geoffrey Barraclough, *Papal Provisions, Aspects of Church Hist. Constitutional Legal a. Administrative in the Later M. A.*, Oxford, 1935.

[13] Michel Tangl, *Die päpstliche Kanzleiordnungen v. 1200-1500*, Innsbruck, 1894 (nouvelle impression 1959). Urbain VI entreprit une réforme de la chancellerie en 1378; elle semble avoir été fort modeste et n'avoir pas touché au système traditionnel; son but était avant tout de faire recopier les textes anciens qui faisaient toujours loi. Cette réforme était d'autant plus indispensable que le schisme avait jeté la perturbation dans les services de la chancellerie : d'un côté en effet une partie des archives était restée à Avignon; d'un autre il fallait remplacer le personnel passé à l'obédience de Clément VII. Toujours est-il que les constitutions publiées par M. Tangl, nº 22, p. 131, ont un intérêt surtout technique. Ce fut à ce moment que Dietrich de Niem entra à la chancellerie comme *abbreviator : ibid.*, p. x, liii, liv; cf. D. Rattinger, *op. cit.*, p. 165.

Il semble en effet que les choix du Saint-Siège furent meilleurs que n'auraient été ceux d'assemblées électrices occupées surtout d'intrigues, ou d'un pouvoir royal soucieux de caser ses hommes. Il n'en reste pas moins que la papauté devait souvent tenir compte des désirs exprimés par les puissants, non seulement les princes, mais, à une époque de développement de la bourgeoisie, les villes. Il en résultait des marchandages et il arriva souvent que des considérations de politique prévalurent sur les considérations pastorales [14]. La chose était grave. Le *beneficium* n'était justifié que par l'*officium*. Le jour où l'*officium* n'était plus assuré, le *beneficium* n'avait plus de raison d'être conféré. Sur ce point le système était donc vicié d'une façon incurable [15].

Cumul et résidence. — Toute une série d'abus se confirmaient à la même époque. Les guerres atteignirent profondément les biens d'Église, sans cesse pillés, en sorte que de nombreux bénéfices cessèrent de subvenir aux besoins des desservants. Le Saint-Siège, au lieu de réviser la carte bénéficiale, s'en tint à l'expédient d'autoriser le cumul [16]. S'il arriva souvent que les évêques

[14] Il n'y a aucun doute qu'un certain nombre de choix scandaleux ont été faits par le Saint-Siège, que des papes avant tout réformateurs n'auraient jamais consentis. Mais on n'oubliera pas qu'en agissant ainsi, la Curie ne faisait souvent que céder aux instances des princes ou des villes : par exemple Eugène IV nomme à Cologne et Trèves deux candidats indignes pour plaire à Philippe le Bon. Cf. *supra*, p. 373. Le double jeu des réformateurs apparaît encore lorsqu'ils oublient de préciser, dans leur critique des institutions, certains privilèges ou droits royaux, par exemple le droit de régale : J. Gaudemet, *La collation par le roi de Fr. des bénéfices vacants en régale des origines à la fin du XIVe siècle, Bibl. école des Hautes Études, Sc. relig.*, LI, Paris, 1935, qui fait mesurer la responsabilité du roi dans le désordre des bénéfices. On comprend pourquoi Clamanges est si bref sur ce chapitre! Cf. aussi G. Mollat, *Le roi de Fr. et la collation plénière (pleno jure) des bénéfices ecclésiastiques, Mémoires... à l'Acad. d. Inscriptions et B.-lettres*, XIV, 2, Paris, 1951. Il n'en est pas autrement en Angleterre : on voit dans le « registre » de Jean de Gand tout un chapitre de *presentaciones*, liées à son droit de patronat : éd. Eleanor C. Lodge et Robert Somerville, *Camden Third Ser.*, LVI, t. I, Londres, 1937. E. F. Jacob, *op. cit.*, p. 50-52, explique la résistance de l'Angleterre à la réserve générale des bénéfices, moins par le souci de la réforme que par celui de maintenir les droits des patrons. Pour la Germanie, Laurenz Niehus, *Die päpstliche Aemterbesetzung im Bistum Osnabrück, 1305-1418*, Osnabrück, 1940, a étudié en tout 285 cas de provision de 1378 à 1418; les plus nombreuses se situent sous Boniface IX. Mais la surprise est grande de constater que l'initiative de l'attribution ne vint jamais de la papauté, mais de l'empereur, des rois, de l'aristocratie laïque, des Universités... et des évêques eux-mêmes, recourant aux provisions pontificales pour faire entrer au chapitre leurs candidats!

On remarquera enfin que les conciles réformateurs, loin de porter remède à cette situation, l'ont au contraire exploitée : toujours est-il que le légat de Félix V auprès de Philippe le Bon, a les pouvoirs d'accorder à cent candidats illégitimes l'accession aux ordres sacrés, à 140 personnes le cumul de deux bénéfices, à cinquante clercs d'être ordonnés avant l'âge canonique, évidemment pour pouvoir recevoir des bénéfices : J. Toussaint, *op. cit.*, p. 286.

[15] E. F. Jacob, p. 22, a très justement fait remarquer qu'il ne faut pas ici oublier que le cas de l'Église n'est pas différent de celui des autres sociétés du temps: on est encore en pleine féodalité, en ce sens qu'existe toujours la tendance à l'appropriation des fonctions publiques. Le bénéfice est considéré par le bénéficiaire comme une propriété sur laquelle il exerce un droit; il n'y a pas le sens du service public. Sur ce point d'ailleurs, les réformateurs ont contribué à éveiller les consciences : d'Ailly par exemple oppose esprit de domination et esprit de service (cité par P. Tschackert, *op. cit.*, p. 37). Textes analogues de Gerson dans V. Martin, *op. cit.*, p. 82. Cf. *supra*, IIIe Partie, chap. I.

[16] Sur cette misère des bénéfices, *supra*, p. 302. Cf. J. Gaudemet, *op. cit.*, p. 142 sur la commende qui apparaît et se développe en effet alors. Encore faut-il ajouter qu'elle eut souvent sa justification dans la vie monastique, que par là le pape arrachait dans un monastère l'élection à des religieux indignes, pour confier la réforme du monastère à quelqu'un de sûr : exemples *infra*, p. 1040.

pourvus de plusieurs bénéfices, ne fussent que des intrigants profitant de leurs relations à la cour romaine pour se faire richement pourvoir, il en était d'autres auxquels un seul bénéfice n'assurait pas le minimum indispensable; mais qui ne pouvaient évidemment desservir les deux ou trois bénéfices dont ils étaient munis et devaient donc être dispensés de la résidence.

Les prélats romains, le milieu de la Curie. — D'autres de ces dignitaires étaient d'autant moins présents dans leur diocèse qu'ils étaient retenus à Avignon ou à Rome. L'implantation d'une capitale à Avignon y avait en effet attiré des clercs de toute l'Église, à l'affût de bénéfices ou travaillant à s'assurer une carrière. La vie de Curie avait des charmes; on la préférait volontiers à celle d'un évêché modeste. Ainsi se constituait peu à peu un milieu nouveau, celui des curialistes — on dirait presque déjà des « cortegiani » — qui font métier de participer au gouvernement de l'Église et qui en vivent. Milieu sociologique, fermé jusqu'à être une caste. Milieu souvent corrupteur moins par les conversations de couloir — c'est plus tard seulement que se manifestera le *Bugiale* — que par ses pratiques. Ces prêtres sont coupés de l'Église vivante, indifférents à ses soucis, occupés uniquement de la bonne marche de leur service et des revenus qu'il assure [17].

Apparition des « auxiliaires ». — L'absentéisme des évêques, dû à l'une ou l'autre cause, devait avoir des conséquences graves. Il fallait qu'en leur absence fussent distribués les sacrements qu'eux seuls pouvaient donner. On voit donc les « auxiliaires » apparaître dans plusieurs diocèses [18]. Le poste pouvait être un marchepied, en tout cas pour un religieux un moyen d'échapper à une clôture ou à une règle trop lourde [19]. Toujours est-il que sont nombreux à l'époque les *episcopelli*, évêques « portatifs », titres dérisoires donnés à ces ambitieux, dont on ne sait même pas toujours l'origine des « pouvoirs » dont ils se targuent.

Du même coup se desserrent les liens intimes qui unissaient l'évêque à son diocèse : ce n'est plus lui qui ordonne ses clercs; il n'est plus l'époux d'une

[17] Sur ce milieu de professionnels *infra*, p. 1144, n. 27.

[18] La question des évêques auxiliaires semble encore mal connue. Elle est liée aux responsabilités de l'évêque personnage politique et au service de cour qui l'oblige à s'absenter. A. HAMILTON THOMPSON, *op. cit.*, p. 200, consacre tout un appendice avec des documents précis, aux auxiliaires anglais de cette époque : l'évêque fixe par avance les charges et les droits de l'auxiliaire, d'une façon parfois très limitative. Un archevêque d'York eut quatre auxiliaires : *ibid.*, p. 203. L'institution est connue aussi en Catalogne : J. ROMEU-FIGUEIRAS, dans *Actes du Ier congrès intern. de langue et litt. du Midi de la France*, Avignon, 1957, p. 82, signale un *bisbeto (episcopellus)*; et en France : G. MOLLAT, dans Ferd. LOT et R. FAWTIER, *Hist. d. institutions franç. au M. A.*, t. III, *Institutions ecclésiast.*, Paris, 1962, p. 374.

Ce même absentéisme explique sans doute en partie l'institution du vicaire général : E. FOURNIER, *Les origines du vicaire général, Étude d'hist. et de droit canon avec documents inédits*, Paris, 1922, p. 75-77, 97 s.; cf. A. HAMILTON THOMPSON, *op. cit.*, *App. I*, p. 187 et *H.É.*, t. XII, p. 400-401.

Ces problèmes de juridiction et d'institutions se rattachent à la question de la réforme dans la pensée au moins d'un Pierre d'Ailly, qui, dans son *De necessitate reformationis*, (*apud* GERSON, *Opera omnia*, t. II, c. 22) demande qu'on n'oblige pas un évêque à quitter son siège, mais qu'on lui donne s'il est malade un coadjuteur; il semble supposer qu'on transférait parfois les évêques fatigués pour les alléger.

[19] P. R. OLIGER, *Les évêques réguliers, recherches sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du Moyen Age*, Paris, 1958, p. 133, 135, 151, 169, etc...

église en laquelle il engendre d'autres prêtres de Jésus-Christ. Il n'est plus « l'épiscope » présent à tous, et dont une des tâches essentielles est la visite pastorale, désormais dévolue à des remplaçants.

Visite pastorale et droit de visite. — Souvent absent en effet l'évêque ne peut visiter son diocèse. Mais il ne pouvait être question pour lui, alors que que son bénéfice était déjà insuffisant, de renoncer au droit de visite. La *visitatio* est donc maintenue [20]; mais sans aucune contre-partie, le Saint-Siège dispensant facilement de cette obligation pastorale d'aller sur place. Une fois de plus l'*officium* est sacrifié au *beneficium*. Les devoirs de l'évêque, par une série de fictions, s'évaporent, ne laissant pour résidu que des droits financiers que plus rien ne légitime.

Mœurs mondaines et guerrières. — On ne saurait non plus s'étonner, en se rappelant dans quelles conditions sont élus certains de ces évêques, de trouver dans cet épiscopat des personnages hauts en couleur, plutôt seigneurs que pasteurs. On manque malheureusement ici encore d'enquêtes statistiques, qui seraient pourtant faciles à établir, pour se prononcer aussi sur le niveau moyen de cet épiscopat à la fin du XIVe siècle. Il semble avoir été très variable selon les diocèses, c'est-à-dire selon les conditions de vie séculière faites à chaque évêque, et qui pouvaient rendre certains sièges mieux pourvus, plus tentants pour les membres de puissantes familles. De fait, pour ne citer que ces exemples, les évêques de Strasbourg sont remarquables par leur zèle guerrier, poussé jusqu'à entrer en lutte avec leurs propres fidèles et toute la Décapole; et les évêques de Bâle ont parfois fâcheuse réputation morale [21].

Est-ce donc sur le mauvais choix des évêques qu'il faut se fonder surtout pour critiquer le Saint-Siège? On devrait remarquer en ce cas que pareille critique n'aurait rien de nouveau, car ce n'était pas la première fois que l'Église connaissait des évêques grands seigneurs, ni que le pape manquait à sa mission en ce domaine. A l'époque où nous sommes, il est un autre fait considérable, et auquel peut-être les contemporains n'ont pas porté toute l'attention nécessaire : c'est l'importance du Sacré Collège.

LE SACRÉ COLLÈGE [22] A mesure que le pouvoir du pape grandissait, celui du Sacré Collège grandissait avec lui. Tel d'entre les cardinaux, Talleyrand, a été, sous le pontificat d'Innocent VI, une

[20] Ainsi conçue, la *visitatio* n'est plus qu'un objet de marchandage : archevêque et archidiacre se la disputent à Reims en 1392 : G. MOLLAT, *Démêlés des archevêques de Reims avec le grand archidiacre du XIIIe au XVe siècles*, dans *Rev. du Nord*, XXXVIII, 1956, p. 163 (un de ces archidiacres n'est autre que le cardinal de Saluces qui cumule les bénéfices, cf. p. 905). C'est aussi que le Saint-Siège, dont dépend directement l'archidiacre, a besoin de ses cardinaux pour les luttes du Grand Schisme. Dans d'autres cas la « visite » est versée directement à la Chambre apostolique, ce qui décharge évidemment l'évêque de l'obligation de la faire : J.-M. VIDAL, *Documents pour servir à dresser le pouillé de la province ecclésiastique de Toulouse au XIVe siècle, 1345-1385*, Foix, 1900.

[21] Pour Bâle, *Basler Chroniken*, t. V, par Aug. BERNOULLI, Leipzig, 1895, p. 351-354. Épisodes analogues à Strasbourg : Rodolphe REUSS, *Hist. de Strasbourg*, Paris, 1922, p. 86 s. Il est vrai qu'un de ces évêques n'était même pas sous-diacre!

[22] BIBLIOGRAPHIE. — A. CIACONIUS, *Vitae et res gestae pontificum... necnon S. R. E. cardinalium*, Rome, 1677, t. II; J.-B. SAEGMUELLER, *Die Thätigkeit u. Stellung der Kardinäle*, Fribourg, 1896; J. LULVES, *Die Machtbestrebungen der Kardinalkollegiums gegenüber d*,

puissance occulte, capable de poursuivre une politique personnelle et familiale; d'autres sont simplement les représentants des grandes puissances, et parfois entretenues par elles. Mais à côté de cette politique propre à chacun, il y eut une politique commune, que révèlent les « capitulations » jurées lors du conclave de 1352.

Pareille politique ne pouvait que porter ombrage aux papes et gêner, s'ils en avaient, leurs projets de réforme. Ainsi une tension s'établit au centre même de l'Église et entre ses éléments les plus représentatifs. La monarchie absolue de droit divin, qui s'est constituée aux derniers siècles, trouve une résistance, après avoir surmonté tous les autres obstacles, dans une aristocratie dont la fin du XIVe siècle voit croître les ambitions et les audaces [23].

Le Grand Schisme révolte des cardinaux. — On a pu expliquer le Grand Schisme, sans nier d'autres causes, par une révolte des cardinaux contre la constitution de l'Église. Ces cardinaux du parti avignonnais, écrit M. Ullmann, étaient bien trop grands seigneurs, trop détachés par leur existence habituelle de tout lien national, voire dynastique, pour s'engager dans une pareille aventure au nom d'un patriotisme anachronique. Vivant d'une existence cosmopolite, hommes de culture et de goût, placés par leur condition bien au-dessus des passions populaires, ils ne furent pas de grands patriotes, mais de grands révoltés. Ils n'ont d'ailleurs pas de programme positif, mais seulement contestent la prérogative pontificale et la tradition de *plenitudo*, en train de s'enraciner de plus en plus profondément dans les usages. Derrière cette opposition il y a sans doute, d'une façon plus ou moins consciente, une crise idéologique, une réflexion critique sur la hiérarchie et le pouvoir dans l'Église, qui ne doit rien sans doute directement à Ockham ou Wyclif, mais qu'explique le fonds commun de la réflexion politique et religieuse en Occident depuis cinquante ans [24].

Cardinalat de droit divin. — Mais on peut aller encore plus loin dans l'analyse: cette opposition entre monarchie pontificale et aristocratie cardinalice, elle n'est pas seulement question de tendances instinctives et d'intérêts; elle s'accompagne de divergences doctrinales. Les cardinaux en effet appuient leurs revendications de toute une argumentation théologique

Papsttum, dans *Mitteil. d. Inst. für österr. Geschichtsforschung*, t. XXXV, 1914, p. 455-483 (arrive jusqu'à Martin V); Rodolfo Dell' Osta, *Un teologo del potere papale e suoi rapporti col cardinalato nel sec. XV ossia Teodoro De 'Lelli vescovo di Feltre e Treviso, 1427-1466*, Bellune, 1948; G. Mollat, *Contribution à l'hist. du S. Collège de Clément V à Eugène IV*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, XLVI, 1951, p. 22-122, 566-594; Joh. Peter Kirsch, *op. cit.*, quoique les documents (p. 71-128) soient surtout de la première moitié du XIVe siècle.

Ces problèmes ont été renouvelés récemment et le rôle des cardinaux est apparu tout autre dans les débuts du schisme, grâce à W. Ullmann, *The Origins of the Great Schism, a Study in Fourteenth Cent. Ecclesiastical History*, Londres, 1948; Oldrich Prerovsky, *Le idee oligarchiche nei difensori di Clemente VII*, dans *Salesianum*, XXII, 1960, p. 383-408.

[23] Ce point avait déjà été bien marqué par Fr. Cognasso, *Lo scisma d'Occidente, Avviamento agli studi di storia mediev.*, Turin, 1951, p. 350-352, dégageant cette tension entre monarchie et aristocratie, et montrant comment les progrès du Sacré Collège se font en fait contre le Saint-Siège.

[24] *Op. cit.*, p. 1-7.

et canonique. Nous avons déjà rencontré ces théories qui font des cardinaux les successeurs des apôtres et comme eux infaillibles, munis de la *plenitudo potestatis* et s'identifiant avec l'Église romaine, où ils exercent avec le pape le pouvoir des clés [25]. Arrivés à la fin du XIVe siècle à l'apogée de leur pouvoir, hommes indispensables et qu'il faut ménager si l'on veut mettre fin au Grand Schisme, puisqu'ils sont les seuls à savoir ce qui s'est réellement passé au conclave de Rome, des cardinaux aussi dépend la réforme. Selon leur façon de répondre au pape qui doit obligatoirement les consulter, prétendent-ils, la réforme des structures que tout le monde déclare nécessaire, se fera ou restera un pieux projet.

Puissance financière du Sacré Collège. — Or depuis de longues années; les cardinaux se sont assuré une part appréciable des revenus de l'Église et cette avidité est bien pour quelque chose dans les difficultés financières qu'elle traverse: il est impossible de redistribuer ces revenus en fonction des besoins réels de l'Église et de considérations pastorales, tant qu'ils restent hypothéqués par des prélèvements énormes, dont aucun cardinal ne songe à demander la réduction. Si longtemps les papes ont entretenu avec le Sacré Collège des relations correctes, c'est qu'ils se sont interdit de rien refuser à des hommes à qui ils doivent tout.

Par suite le Sacré Collège est devenu la grande puissance financière de l'Église. Tandis qu'à Avignon, dans la deuxième moitié du XIVe siècle, les papes vivent modestement et ne font aucunement figure de mécènes, les cardinaux mènent grand train. C'est qu'ils se font accorder les bénéfices les plus productifs. Le cardinal de Saluces ne dédaigne pas d'être grand archidiacre de Reims et d'y discuter pied à pied des divers revenus de sa charge; à la fin de la papauté d'Avignon, huit cardinaux ont des bénéfices dans le diocèse de Toulouse, qu'ils tiennent en cumul et en commende; sous les premières années de Clément VII, il n'en est pas autrement [26]. Ces bénéfices, qui n'ont plus rien à voir avec un *officium* sont objet de troc et de spéculation. Davantage encore: les cardinaux obtiennent une part des revenus des États du Saint-Siège, des *servitia communia*, des cens, des *visitationes*, sans parler des cadeaux que leur font les papes. Et comme les cardinaux, durant le séjour à Avignon, sont loin de leurs « titres » et des États du Saint-Siège, il faut leur consentir une part plus large sur les autres ressources, ce qui oblige aussi le pape à multiplier les « réserves » de bénéfices [27].

La réforme du Sacré Collège par Urbain VI. — Or les choses menacèrent de changer avec Urbain VI. Ce pape n'avait jamais été cardinal et ne se sentait donc pas lié aux intérêts du Sacré Collège. Par ailleurs il avait une

[25] *Supra*, p. 492-493. A compléter par H. Jedin, *op. cit.*, p. 74, pour la période postérieure au début du Grand Schisme.

[26] J.-M. Vidal, *op. cit.*, p. 64.

[27] J. P. Kirsch, *op. cit.*, p. 2. Cet auteur rend les cardinaux formellement responsables de la décadence des institutions, leurs exigences obligeant le pape à s'engager de plus en plus dans une politique financière et bénéficiale impopulaire et dangereuse; étant bien entendu qu'il ne s'agit pas d'une responsabilité personnelle la plupart du temps, mais d'un entraînement collectif.

réputation d'austérité et se présentait en réformateur. De fait il se préoccupa, dès les premiers mois de son pontificat, de changer le train de vie des cardinaux et leur reprocha sévèrement leur simonie [28]. N'est ce pas une des causes du schisme, tout un groupe se sentant visé et d'ailleurs jugeant les mesures qui l'atteignaient irrégulières, puisque le pape n'avait pas respecté les prérogatives du Sacré Collège, telles que les définissait alors un Flandrin, et qui comportaient le droit absolu pour les cardinaux d'être consultés par le pape? Qu'on y ajoute les maladresses commises par Urbain VI, et l'on comprendra que les choses aient pu s'envenimer au point que l'on sait. Dans cette perspective la question de la réforme serait au cœur des origines du Grand Schisme. Et il faudrait reprocher aux contemporains d'avoir mal situé les responsabilités en accusant les papes d'impuissance alors qu'ils étaient ligotés par les cardinaux, au point que le seul à avoir tenté quelque résistance provoqua par là même la rupture de l'Église en deux obédiences.

Le Sacré Collège pendant le Grand Schisme. — Le Grand Schisme fut d'abord pour les cardinaux des deux obédiences un bon temps, si bien que Philippe de Mézières les accuse d'avoir trop facilement pris leur parti d'une division qui les rendait indispensables à leur pape et leur valait des avantages de toute sorte :

> Chascun ayme tant son fumier et a si grant paour de son estat perdre, et doubte (redoute) tant que sa partie ne soit confondue, que l'en puet dire : Regnons tant comme nous pouvrons; nostre querelle ne mettons pas en debat [29].

Pendant qu'on parle plus que jamais de réforme, les cardinaux romains pensent surtout à s'assurer leurs « portions », celles des morts, à obtenir d'être comptés pour présents alors même qu'ils sont absents aux distributions, à négocier avec les banquiers les revenus de l'Église. Ils sont, du coup, en mesure de prêter à Boniface IX, non sans contre-partie [30].

Ces temps heureux ne devaient pas durer. Les cardinaux ont perdu là tout leur prestige; leurs palinodies les ont déconsidérés, si bien qu'à l'époque du concile de Constance, le Sacré Collège connaît une crise effroyable. On a pu dire que les cardinaux ont été les grands vaincus du schisme [31]. Ils se ressaisiront par la suite; on les voit tenir tête à Martin V, lui servir d'intermédiaire pour emprunter 2000 gulden d'or aux Médicis qui étaient en effet *depositarii* du Sacré Collège. Car le rôle des banquiers n'a fait qu'augmenter

[28] *Supra*, p. 10. Cf. H. HEIMPEL, *op. cit.*, p. 183, 207 s.

[29] Sur le pillage des revenus de l'Église du côté de Clément VII, cf. N. VALOIS, *La France...*, II, p. 388-391, qui donne des chiffres, mais en même temps montre l'incidence de ces usages sur l'idée de réforme, plusieurs réformateurs comme Philippe de Mézières soupçonnant les partisans de Clément VII de trouver leur avantage à la continuation du schisme; la citation de Philippe a été tirée par N. VALOIS, p. 390, du *Vieil pèlerin*.

[30] Du côté de Boniface IX, Paul M. BAUMGARTEN, *Untersuchungen u. Urkunden über die « Camera collegii cardinalium » für die Zeit v. 1295 bis 1437*, Leipzig, 1898, p. XXXIII-XL, XCVI-CLX, CLXIX.

[31] H. JEDIN, *op. cit.*, p. 72; cf. sur cette crise du collège cardinalice vers 1416, N. VALOIS, *op. cit.*, t. IV, p. 386, 484-485.

depuis le début du XIVe siècle : ils ne sont plus de simples *mercatores* qui comptent des sommes, mais des *campsores* ou des *receptores* qui font eux-mêmes les opérations. C'est le temps de la spéculation; les cardinaux engagent aux Médicis les « services » d'un diocèse pour se faire avancer de l'argent; chaque cardinal est autorisé à choisir sur la liste des « services » qui rentrent mal, le diocèse où il a des intelligences lui permettant d'obtenir au moins un acompte; ainsi on spécule sur les revenus de l'Église, sur l'argent des pauvres et des autels; Martin laissa faire [32]. Mais à nouveau le Sacré Collège connaîtra le déclin : l'échec de Bâle fut son échec [33]. Vers 1450 les cardinaux sont si bien déconsidérés qu'on les soupçonne facilement d'intrigues pour arriver à la papauté, voire pour transférer le Saint-Siège hors de Rome [34].

RÉFORME PAR LE SOMMET OU PAR LA BASE

Dans ces conditions la réforme ne pouvait venir d'en haut. Elle ne pouvait venir du pape, réduit à l'impuissance par les cardinaux, capable seulement d'approuver des initiatives prises par d'autres, incapable par contre d'entreprendre une réforme générale des structures ecclésiastiques et notamment du régime des bénéfices, à laquelle d'ailleurs personne à l'époque ne songeait. Elle ne pouvait venir de la Curie, d'un personnel de plus en plus fonctionnarisé et sécularisé, consciencieux peut-être s'il s'agit d'assurer le fonctionnement d'une bureaucratie toujours plus lourde, mais indifférent au fond à la vie de l'Église. Elle ne pouvait venir non plus des rois ou des princes. Les évêques, quand ils se réunirent en concile avec d'autres clercs, montrèrent la même impuissance que les papes. Restait la réforme venue d'en bas.

Plusieurs des spirituels de ce temps ont eu conscience de ce problème : saint Bernardin de Sienne déclare expressément qu'il ne faut pas espérer une réforme générale, mais qu'il faut entreprendre des réformes partielles [35]. Ainsi des deux éléments en équilibre dans l'Église, tandis que le premier, la hiérarchie, était réduit à l'impuissance, le peuple, le petit clergé, les moines et les Frères feront preuve de vitalité et finiront par imposer à des papes, pleins d'ailleurs souvent de bonne volonté, toute une série de réformes, sans qu'aucune entre dans un plan d'ensemble.

[32] P. M. BAUMGARTEN, *op. cit.*, p. CLXV, CLXIX-CLXX sur les opérations des cardinaux sous Martin V, dont le pontificat fut, d'après cet auteur, le temps de la plus grande liberté pour le Sacré-Collège.

[33] H. JEDIN, *ibid.*

[34] C. MARINESCO, dans *Actes du VIe congrès internat. des étud. byzant.*, Paris, 1951, p. 167 : pour une mission délicate le roi d'Aragon préfère comme légats des ecclésiastiques de rang inférieur à des cardinaux et le déclare au pape.

[35] *Le prediche volgari inedite*, éd. D. PACETTI, dans le carême de Florence de 1424, le sermon sur le respect des choses saintes, p. 53 s. aborde la question de la réforme : on souhaite un saint pape pour corriger les mauvais prêtres, mais il ne pourrait pas, car empereur, roi, barons, cardinaux, évêques intercèderont pour les coupables; *i signori vorranno i vescovi a loro modo; e al papa converrà condiscendere per bene di santa Chiesa. Non si fe 'mai riformazione di chiesa generale, ma si particulare.* — Même idée chez NIDER, dans son *Formicarius*, cité d'après Pastor, par Joseph GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959, p. 345 (p. 310 de la trad. franç.) : la réforme générale n'est pas possible; il faut se contenter de menues réformes dans les ordres religieux.

C'est donc à une anarchie créatrice que nous allons assister. Nous avons déjà relevé de nombreux symptômes de ce zèle réformateur : nous avons vu les Universités se donner de nouveaux statuts, les prédicateurs rappeler le devoir de la conversion personnelle, mais aussi réconcilier les ennemis, absoudre les pécheurs et faire brûler les instruments de péché, les confréries exiger de leurs membres un minimum de vie chrétienne et d'esprit social. Des réformateurs se sont manifestés, qui ne sont pas seulement des théoriciens, mais des hommes d'action et qui ont obtenu des résultats incontestables, un Bernardin, un Gerson. Il nous reste à passer en revue un certain nombre d'initiatives pour voir comment, dans divers milieux, cette réforme a été conçue, proclamée, propagée, rendue plus ou moins effective. Le « mythe » de la *reformatio*, s'il fut parfois un masque derrière lequel on déployait des ambitions inavouables, ou de la part de spirituels sans esprit pratique, un prétexte à lancer des idées utopiques, fut aussi souvent un idéal exaltant et efficace.

LES AMBIGUÏTÉS DE LA RÉFORME : WYCLIF ET HUSS

Le plan qui sera suivi dans cette sixième partie sera dans l'ensemble un plan chronologique, mais qui se conciliera avec un plan logique. Quand commence cette histoire, Ruysbroeck est au comble de la célébrité et de l'influence. S'il n'a pas lui même beaucoup agi comme réformateur, quelles qu'aient été ses intentions premières et ses indignations devant les abus qu'il constate dans le clergé séculier de Bruxelles, il a du moins formé des disciples, donné un ébranlement et surtout fourni la justification mystique de l'œuvre qui, après lui, va se poursuivre aux Pays-Bas, s'étendre à la Rhénanie et porter du fruit dans toute la Chrétienté; à un christianisme qui semblait épuisé, à une Église qui risquait de n'être plus qu'une institution, il a rendu une intériorité et un élan.

Wyclif est son contemporain et lui aussi se présente comme un réformateur. Il apparaît sans doute moins « homme de Dieu » que Ruysbroeck, mais il a plus de pénétration pour juger des maux de l'époque, et dispose de moyens que n'avait pas le solitaire, puisqu'il est l'homme du duc de Lancastre. Doué des talents les plus divers, il sera capable de comprendre cette réforme non seulement comme la correction de quelques abus, mais par un retour au passé chrétien, comme un renouvellement en profondeur des structures, voire comme une revision des dévotions, une formulation plus critique du dogme, une pastorale d'évangélisation qui a recours à des méthodes inédites. Si l'homme a été longtemps retenu par le service de la cour et des préoccupations politiques, il semble se découvrir en 1378 une vocation d'apôtre. Il eût pu être le Dominique de la fin du XIVe siècle, un Dominique dont l'Église avait le plus grand besoin. Comment pareille entreprise a-t-elle sombré dans l'échec, et dans la révolte? On ne saurait parler ici de malentendu, comme il faut le faire parfois pour d'autres hérétiques de l'histoire; la doctrine de Wyclif est incompatible avec celle de l'Église; le plus admiratif de ses disciples l'a fort bien vu qui l'a rectifiée sur les points essentiels; nous voulons dire Jean Huss.

Si, avec Wyclif, la réforme se mêle à l'hérésie, avec Jean Huss, il faut au contraire parler de malentendu. L'homme n'avait pas d'abord un tempérament de révolté; il n'a pas non plus d'ailleurs l'envergure d'un Wyclif et la réforme qu'il travaille à réaliser est plus modeste, réforme simplement morale et pastorale de style très traditionnel : correction des abus du clergé; prédication aux fidèles. Mais les circonstances n'étaient pas favorables à la remise en question de structures et d'habitudes acquises; elles fournissaient à tous ceux qui voulaient détourner l'attention de l'urgence d'une réforme, assez d'événements politiques graves, pour légitimer le renvoi à plus tard d'une thérapeutique pourtant indispensable. Huss n'avait pas la vocation de contemplatif d'un Ruysbroeck, qui se retire du champ de bataille, ni la patience d'un Groote, qui admet d'être frappé par son évêque sans mettre en question l'autorité de la hiérarchie; il se laissa entraîner dans les passions d'une époque et d'une ville singulièrement agitées.

VARIÉTÉ DES INITIATIVES CHEZ LES RELIGIEUX

Nous n'aurons pas à parler de la réforme effectuée par les papes : certaines initiatives ont été étudiées déjà dans cet ouvrage; d'ailleurs peu de papes, pendant le Grand Schisme, furent réformateurs : les meilleurs, comme un Grégoire XII, se laissèrent accaparer par les soucis du pouvoir, jusqu'à renvoyer indéfiniment la correction des abus les plus criants, voire jusqu'à utiliser ces abus pour leur cause; l'Église visible cache l'Église invisible. La réforme par les conciles a pareillement été étudiée ci-dessus au fur et à mesure de ses réalisations partielles, ou des discussions qui devaient les préparer.

L'action d'une opinion publique et de ses mots d'ordre explique en tout cas pour une part la réforme monastique, qui, pendant la première moitié du XVe siècle, n'a cessé de progresser dans l'Église. A vrai dire des réformes avaient depuis longtemps commencé dans ces Ordres religieux qui sont autant de petites églises dans la grande, et dont l'autonomie facilitait tantôt la décadence, tantôt le renouveau. Les conciles, en apparence, n'ont fait qu'approuver, encourager; mais ils ont aussi créé des circonstances favorables : brassage d'hommes tel que des initiatives qui auraient pu rester sans lendemain furent connues de toute la Chrétienté et étendues à ses dimensions. Comme on voit la *devotio moderna*, réforme de la prière et de la vie chrétienne, se propager à la faveur du concile de Constance, ainsi l'Observance gagne de province en province. Cette époque des nationalismes de plus en plus ombrageux est aussi celle d'une nouvelle Chrétienté : il ne faut pas parler seulement au XVe siècle du gothique européen, mais d'une réforme européenne. Réforme des Ordres religieux qui facilite singulièrement leur action, chaque pays profitant de l'expérience des autres; ainsi s'explique sans doute que la prédication populaire ait eu les mêmes caractères dans toute l'Église de ce temps.

LES HUMANISTES

S'il y a une Europe des Mendiants et des Observants, il n'y a pas encore une Europe des humanistes; la culture humaniste, quand notre histoire s'achève, est encore le privilège presque exclusif de l'Italie. Sans doute d'autres pays commencent à

s'intéresser à des modes d'expression empruntés aux Anciens. Mais l'humanisme italien de la première moitié du XVe siècle est bien autre chose qu'une recherche formelle et qu'une mode stylistique; il est associé à l'idée de réforme. La redécouverte des textes de l'Antiquité par des chrétiens qui ne songent pas alors à remettre en cause leur foi, les entraîna à réfléchir sur les mœurs de cette cité retrouvée; on confronte un idéal à l'autre; on essaie d'enrichir le premier, l'idéal chrétien, de l'apport du second, tant il est évident que le Maître de l'histoire a ordonné providentiellement la succession des époques au plus grand profit de l'humanité. Il se fait alors tout un travail de discernement entre l'essentiel et l'accessoire dans la vie chrétienne et le dogme. Certaines formules reçues paraissent malheureuses; un examen critique se poursuit autour des « valeurs » de l'idéal monastique jusque là communément reçu comme norme de toute vie chrétienne. En même temps qu'ils mettent au service de la réforme des abus leur goût de la satire, les humanistes entrouvrent donc aux chrétiens de ce temps un monde nouveau, monde non moins chrétien que l'ancien, mais axé sur des directions nouvelles et dans lequel notamment place plus grande sera faite aux laïcs et à leur façon de vivre et de penser.

L'ESPRIT COMMUN On voit quelle différence il y a entre ces divers mouvements de réforme, entre Jean Huss par exemple et son contemporain Dominici, entre un Wyclif, qui ne cesse de se réclamer de la *vita apostolica*, et un humaniste qui croit au progrès, comme entre un Observant qui veut en revenir à la lettre de la règle et un Ruysbroeck attentif uniquement à l'union divine. Diversité de l'Église qui faillit bien être éclatement, mais dont l'unité se retrouvait dans une docilité commune à l'Évangile mis au dessus de toute discussion et, s'il n'était pas toujours pratiqué, au moins toujours vénéré et proclamé, et dans la soumission, plus ou moins confiante et cordiale, au pape qui apparait, en raison même des révolutions religieuses de ce temps, du bouleversement des structures ecclésiastiques et du trouble des consciences, comme le centre de référence et la compétence du dernier mot, parce qu'il est le vicaire du Christ lui-même.

CHAPITRE II

RÉFORME ET « DEVOTIO MODERNA »[1]

Au moment même où l'Église entrait dans la crise terrible du Grand Schisme et où partout on parlait de réforme, se répandait dans les Pays-Bas d'abord, puis dans toute la Chrétienté la *devotio moderna* qui, en quelques années, non seulement aboutit à la fondation d'une congrégation admirablement adaptée aux conditions actuelles de la vie sociale et équipée pour de nouvelles formes d'apostolat, mais encore régénéra la vie spirituelle des vieux Ordres et offrit aux laïcs eux-mêmes des moyens inédits de sanctification; son premier historien, Jean Busch a parlé avec raison de *reformatio*.

[1] BIBLIOGRAPHIE. — J. M. E. DOLS, *Bibliographie der moderne devotie*, 3 vol., Nimègue, 1936-1941; mais bibliographie non critique. La revue *Ons Geestelijk Erf*, depuis 1927, publie textes et articles sur la spiritualité des Pays-Bas; elle a été dépouillée notamment dans les *Chroniques d'histoire de la spiritualité*, *La spiritualité des Pays-Bas*, que publiait Dom J. HUIJBEN dans *La vie spirituelle*, par exemple, t. XXXI, 1932, p. [168] s., chroniques indispensables pour pareille étude.

I. SOURCES. — JEAN BUSCH, *Chronicon Windesemense*, éd. H. ROSWEYDE, Anvers, 1621; éd. GRUBE, dans *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, Halle, 1886; *Acta capituli Windesemensis*, *Acta van de kapittelvergeraderingen der Congregatie van Windesheim, Uitgegeven en van aantekeningen voorzien door S. van de Woude*, dans *Kerkhistorische Stüdien*, VI, 's Gravenhague, 1953, utilisant des ms. que n'avait pu connaître J. G. R. ACQUOY, *Het klooster te Windeshaim en zijn invloed*, Utrecht, 3 vol., 1875-1880. W. OEHL, *Deutsche Mystikerbriefe d. M.-A., 1100-1550*, dans *Mystiker d. Abenlands*, I, Munich, trad. en allemand; plusieurs inédits; notices sur chaque auteur; nombreuses annotations; Marcel MICHELET, *Le Rhin mystique, de Maître Eckart à Thomas a Kempis, Textes choisis, trad. en français*, coll. *Textes pour l'hist. sacrée* de DANIEL ROPS, Paris, 1960.

II. TRAVAUX. — L'ouvrage de J. J. ALTMEYER, *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas*, t. I, Paris, 1886, date; est encore utilisable pour les Frères de la vie commune. Ouvrage essentiel d'Albert HYMA, *The Christian Renaissance, a History of the « Devotio moderna »*, Grand rapids Michigan, 1924, donne une vue d'ensemble; St. AXTERS, *La spiritualité des Pays-Bas*, dans *Bibliotheca Mechliniensis*, IIe s., I, Louvain, 1948, laisse au contraire de côté l'aspect social et institutionnel; É. DE MOREAU, *Hist. de l'Église en Belgique*, t. IV, *Museum Lessianum*, Bruxelles, 1949, p. 282 s., très bref sur le mouvement lui-même, permet de le replacer dans son cadre; J. HASHAGEN, *Die « Devotio moderna » in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation u. spätere Richtungen*, dans *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, t. LV, 1936, p. 523-531; Jacques HUIJBEN et Pierre DEBONGNIE, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation, Bibl. de la Rev. d'hist. eccl.*, 30, Louvain, 1957, touche à de nombreux aspects du sujet; Cf. aussi E. F. JACOB, *Essays in the Conciliar Epoch*, Manchester, 1953, p. 121-138 pour les Frères de la Vie commune; p. 139-153 pour *l'Imitation de Jésus-Christ*. Il y a en outre une littérature considérable en néerlandais et donc presque inaccessible; citons pourtant R. R. POST, *De moderne devotie, Geert Groote en zijn stichtingen*, Amsterdam, 1940; Steph. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. II et III, Anvers, 1953-1956, qui semble remarquable d'après les c.-r. de A. AMPE, *Rev. du Moyen Age latin*, X, 1954, p. 297-303, avec additions bibliographiques et discussions; P. DEBONGNIE, *Rev. d'hist. eccl.*, t. L, 1955, p. 952-954; A. COMBES, *Rev. d'hist. de l'Église de Fr.*, XLII, 1956, p. 258-261, se lamentant de ce que « la langue dans laquelle [cet ouvrage est écrit] limite sa diffusion ».

Mais pareilles innovations n'auraient pu s'imposer si l'atmosphère générale n'avait été favorable au développement de la vie intérieure. Tout un travail s'était en effet poursuivi au cours du XIVe siècle, allant à intérioriser la vie chrétienne et à la libérer de certaines observances trop étroites. Il est sensible notamment en Rhénanie — les premiers représentants de la *devotio moderna* passent d'abord pour des disciples des mystiques rhénans — chez les Prêcheurs, les dominicaines et les Amis de Dieu; mais il explique encore l'extraordinaire développement des chartreux à la fin du XIVe siècle et au début du XVe, comme la réforme des bénédictins.

§ 1. — Les Amis de Dieu, les beghards et Ruysbroeck.

LES AMIS DE DIEU EN RHÉNANIE [2]

L'expression Amis de Dieu est alors singulièrement ambiguë. Habituellement il s'agit de petits groupes en lesquels se mêlent fraternellement clercs et laïcs et qui s'entraînent à la vie parfaite, en en cherchant dans l'Écriture Sainte les sources et les méthodes.

Plusieurs de ces groupes sont connus en Haute-Allemagne. En 1386 le franciscain Otton de Passau achève *le Trône d'or et les vingt-quatre vieillards*, écrits pour les Amis de Dieu de la région; l'abbé cistercien de Königgrätz parle des Amis de Dieu dans sa *Pomme de grenade*; Marc de Lindau montre les Amis quittant l'Égypte pour la Terre Promise.

Il n'est souvent question dans ces ouvrages que de la vie chrétienne pure et simple, telle qu'elle avait été déjà proposée par les maîtres du Moyen Age et par exemple par saint Bernard. Certains traits pourtant sont soulignés avec une insistance qui oblige à parler d'une école originale. L'accent est mis sur la vie intérieure, au détriment parfois d'une vie sacramentelle dont on redoute évidemment le caractère pharisaïque; les laïcs, mêlés aux prêtres dans certains de ces groupes, y ont comme eux la parole, car, même incultes, ils sont animés par l'Esprit-Saint. Par suite les vertus évangéliques proposées aux uns comme aux autres sont mises au dessus des vertus proprement monastiques; la disponibilité de l'âme apparaît comme la cime de la perfection. Il arrive que ce programme se présente avec un charme convaincant capable d'enchanter les âmes, par exemple dans la parabole du Petit Prince qui refuse le froc et veut rester un enfant nu pour ne pas perdre sa royauté [3].

D'autres fois, il est vrai, ces tendances aboutirent à l'hérésie. Plusieurs sentences — en 1393, en 1400 — furent en effet portées contre des Amis de Dieu, dont certains niaient l'efficacité de l'absolution sacerdotale et pratiquaient la confession aux laïcs [4]. Il est vrai que ces hérétiques semblent tout aussi bien des beghards ou des vaudois, mot lui-même alors ambigu [5]. Les inquisiteurs ne pouvaient qu'être en méfiance devant ces cénacles plus ou moins secrets, méfiance que justifie l'invraisemblable supercherie de Rulman Merswin.

RULMAN MERSWIN [6]

Rulman Merswin, qui avait été le pénitent de Tauler, était un banquier de Strasbourg, soucieux de pratiquer son métier en esprit évangélique. Ce fut ainsi qu'il consacra une part de sa fortune à acheter le cloître de l'Ile-Verte; mais plutôt que de le mettre à la disposition de moines, il préféra en faire une maison d'Amis de Dieu, pour ensuite y établir des chevaliers de l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem. A sa mort (1382) les frères compilèrent le *Grand mémorial allemand*, où ils recueillirent une quinzaine d'ouvrages de leur fondateur; puis constituèrent une collection de lettres que celui-ci avait écrites aux Amis de Dieu de Strasbourg, Lorraine, Milan, Gênes, Rome, Hongrie, etc.

L'AMI DE DIEU DE L'OBERLAND [7]

Les pages les plus sensationnelles de ces recueils étaient celles qui faisaient connaître l'Ami de Dieu de l'Oberland, dont Merswin racontait la vie et citait la grande œuvre, le *Livre des cinq hommes*. L'Ami de Dieu de l'Oberland, qui vit en ermite dans les montagnes, avait été chargé par Dieu lui-même de

[2] Il s'agit avec les Amis de Dieu d'un mouvement ancien pour lequel nous ne pouvons que renvoyer au t. XI de cette *Histoire de l'Église*. Citons seulement pour notre époque le vieil ouvrage d'Auguste JUNDT, *Les Amis de Dieu au XIVe siècle*, thèse de la Fac. théolog. protest. de Paris, Strasbourg, 1879, p. 32-70; Friedrich-Wilh. WENTZLAFF-EGGEBERT, *Deutsche Mystik zw. Mittelalt. u. Neuzeit, Einheit u. Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin, 1944, p. 130 s., qui a le mérite de rattacher ces mouvements à toute la vie chrétienne populaire de l'époque, mais reste souvent superficiel et est moins historique que philosophique. Brève mise au point de A. CHIQUOT, *Amis de Dieu*, dans *Dict. de spirit.*, t. I, c. 493 s.

Un des Amis de Dieu de cette époque fut particulièrement célèbre; c'est l'auteur de la fameuse *Théologie germanique*, qui exerça une influence considérable sur Luther; longtemps tenue pour écrite vers 1350, on sait maintenant qu'elle date de la fin du XIVe siècle ou même du début du XVe et qu'elle a pour auteur un Chevalier teutonique : Karl HELM et Walter ZIESEMER, *Die Literatur des deutschen Ritterordens*, Giessen, 1951, p. 129-130; *Bull. de théolog. anc. et médiév.*, 1960, nº 2597-2600, signale de nouveaux manuscrits; J. PAQUIER, *L'orthodoxie de la « Théologie germanique »*, Paris, 1922, tout en se trompant sur la date, a bien vu que l'ouvrage, longtemps accusé de panthéisme, était en réalité orthodoxe, et a bien dégagé quelques traits des Amis de Dieu de cette époque : prendre modèle sur le Christ, désappropriation, silence de l'âme, etc... et l'a rapproché de l'*Imitation*. Le travail le plus récent, de notre point de vue, est celui de Jean ORCIBAL, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord, Bibl. de l'École des Hautes Études, Sc. relig.*, LXX, 1959, p. 63-78; ce livre dégage l'intention polémique, contre les Frères du libre esprit, et le caractère « ami de Dieu », défini par le sentiment de la simplicité de Dieu et la joie de sa présence immédiate à l'âme, le ciel et l'enfer eux-mêmes apparaissant d'abord comme des états intérieurs, ce qui nous éloigne singulièrement d'un certain Moyen Age.

[3] Ce gracieux apologue a été traduit en français par J. CHUZEVILLE, *Les mystiques allemands du XIIIe au XIXe siècle*, Paris, 1935, p. 16. On trouvera dans ce recueil d'autres textes significatifs, par exemple p. 158 sur la vanité des œuvres, d'où la réaction d'un dominicain qui finalement se laisse convaincre; ou, p. 160, sur les « faux hommes libres ».

[4] Signalé par A. CHIQUOT, *loc. cit.*

[5] A. JUNDT, *op. cit.*, p. 3 signale le cas du bénédictin Martin de Mayence, longtemps pris pour le mystérieux Ami de Dieu de l'Oberland, bel exemple de l'ambiguïté du mouvement des Amis. — Sur le caractère polyvalent à l'époque du mouvement vaudois, Joseph HANSEN, *Quellen und Untersuchungen z. Gesch. des Hexenwahns u. Hexenverfolgung im M. A.*, Bonn, 1901, p. 408 s. Cf. *infra*, p. 1023, sur les vaudois et le hussisme.

[6] A. JUNDT, *op. cit.*; ID., *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland, problèmes de psychologie religieuse avec documents inéd.*, Paris, 1890.

[7] Outre les ouvrages de JUNDT et ceux de DENIFLE, mise au point d'A. CHIQUOT, *Ami de Dieu de l'Oberland, Dict. de spirit.*, t. I, c. 489-492.

réformer l'Église. En 1377 il s'était rendu à Rome pour inviter sévèrement Grégoire XI à entreprendre cette réforme. Autour de lui s'étaient rassemblées à deux reprises, en 1379 et 1380, des « diètes divines », où un groupe d'Amis, dans le fracas de l'orage en haute montagne, avaient obtenu de Dieu un répit pour le monde menacé de châtiments.

Là se sont rassemblés sept grands et secrets amis de Dieu, dont trois étaient prêtres... Nous avons supplié nuit et jour le Seigneur d'ajourner la terrible tempête.

Prière exaucée, car une lettre tomba du ciel :

Très chers amis de Dieu, la paix soit avec vous. La Sainte Trinité a exaucé votre prière et consenti à retarder d'une année la terrible tempête. Il est bien utile à la Chrétienté d'être ainsi châtiée; l'affliction et la terreur l'amèneront à se convertir [8].

Il n'y a aucun doute, depuis les travaux du Père Denifle [9], que cet Ami de Dieu de l'Oberland est une création de Merswin. Faut-il supposer la bonne foi chez ce personnage qui aurait pris la voix de sa conscience pour celle de l'Ami de Dieu? Mieux vaut sans doute penser que le faussaire est un mégalomane et un pithiatique, animé d'une volonté de domination dans son milieu, où il essaie de faire passer ses propres idées sous le couvert d'interventions surnaturelles. Cas pathologique dont le caractère aigu nous révèle l'exaltation des esprits à la fin du XIVe siècle.

MYSTIQUE RHÉNANE ET MYSTIQUE DES PAYS-BAS

Dans quelle mesure l'influence des Amis de Dieu allemands s'est-elle étendue aux Pays-Bas? Il n'y a pas de doute sur les relations constantes, notamment au point de vue religieux, entre le Rhin inférieur et le Rhin moyen : Merswin s'était fait la main en interpolant les œuvres de Ruysbroeck [10]. Il n'en reste pas moins que la mystique néerlandaise semble originale à bien des points de vue, voire en méfiance envers Eckart [11]. Les

[8] Les textes les plus significatifs dans A. JUNDT, *Les Amis*, p. 282-310. Le thème de la menace de Dieu retenue par les saints est courant à l'époque; nous l'avons rencontré chez Vincent Ferrier : *supra*, p. 641. Ce personnage de l'Ami de Dieu de l'Oberland a été pendant quelque temps admis de tous : on l'a identifié à Martin de Mayence; cf. aussi W. PREGER, *Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalt.*, t. III : *Tauler, Der Gottesfreund vom Oberlande, Merswin*, Leipzig, 1893.

[9] H. DENIFLE, *Taulers Bekehrung kritisch untersucht*, dans *Quellen u. Forsch. z. Sprach- u. Culturgesch. der german. Völker*, t. XXXVI, Strasbourg, 1879, résumé longuement par A. JUNDT, *ibid.*, p. 417-442. Dans son deuxième ouvrage, Jundt a eu l'élégance morale de reconnaître son erreur; cependant il a maintenu la bonne foi de Merswin, qui n'a imaginé cette fiction que dans l'intérêt de la réforme; cf. Fr.-W. WENTZLAFF-E., *op. cit.*, p. 131; nous préférons, avec Denifle, « psychanalyser » Merswin, même s'il faut en faire un simulateur.

[10] A. JUNDT, *Rulman Merswin*, p. 69.

[11] Ce point a été très discuté et nous ne pouvons entrer dans ces débats. Ruysbroeck a été souvent rattaché aux mystiques allemands du XIVe siècle; mais d'autres historiens, en général flamands ou néerlandais, ont pensé qu'il représentait une école régionale : c'est la thèse de St. AXTERS, *La spiritualité*, p. 129 s. Nous reverrons, à propos de l'*Imitation*, que ces considérations nationales ne sont pas toujours étrangères à l'histoire de la spiritualité.

Il reste certain que le disciple le plus incontestable de Ruysbroeck, « le Bon Coq », critique Eckart, rapportant évidemment des propos entendus à Groenendaël : J.-A. BIZET, *Ruysbroeck, Œuvres choisies*, dans *Les maîtres de la spiritualité chrétienne*, Paris, 1946.

Frères de la Vie Commune seront autre chose que des Amis de Dieu, encore qu'il y ait alors bien des préocupations et des solutions partagées par ceux qui travaillent à remettre en honneur la vie intérieure.

LES BEGHARDS [12]

Le terme de beghard est à la fin du XIVe siècle chargé d'équivoques plus lourdes encore que celui d'Ami de Dieu. L'historien a du mal, même aujourd'hui quand il le rencontre, à savoir s'il s'agit de frères du Libre Esprit, de tertiaires vivant en communautés que reconnaît l'autorité épiscopale, de « cellebroeders », *fratres voluntariae paupertatis* ou *lollardi*. A plus forte raison les contemporains s'y sont-ils souvent trompés; ainsi s'expliquent les hésitations de la hiérarchie à accueillir certaines initiatives réformatrices.

Le plus souvent pourtant le mot beghard est pris en mauvaise part. Il désigne des sectes héritières des fraternités condamnées au concile de Vienne, et qui sont remarquables à la fois par leur quiétisme et leur amoralisme. Ces sectes ont particulièrement pullulé dans les Pays Bas; les interventions de l'Inquisition y furent multiples, qui nous révèlent les divers aspects pris par ces hérésies multiformes. Mais le meilleur tableau clinique reste sans doute celui que Ruysbroeck a donné dans la deuxième partie de l'*Ornement des noces spirituelles* [13] :

Du fait du repos naturel qu'ils sentent et possèdent en eux-mêmes, dans leur désœuvrement ils se tiennent pour libres, unis à Dieu sans intermédiaire, élevés au dessus de toutes les pratiques de la sainte Église, au dessus des commandements de Dieu, au dessus de la loi... Il semble en effet que cet affranchissement est chose si grande qu'on ne doit y faire obstacle par aucune

[12] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Publication essentielle de Paul FREDERICQ, *Corpus documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, 3 vol., Gand, 1889, 1896, 1906; mais les trois vol. doivent être consultés simultanément, car ils portent sur la même période et parfois contiennent les mêmes documents; *Acta concilii Constanc.*, t. IV, p. 676-680 : la commission de la foi du concile fait un tableau complet des mœurs des suspects et de leurs erreurs.

II. TRAVAUX. — F. VERNET, *Beghards hétérodoxes* dans *Dict. de spirit.*, t. I, c. 1329-1341; VAN MIERLO, *Bégardisme, D.H.G.E.*, t. VII, c. 432-440; monographie régionale avec L. HALKIN, *L'Hérésie et sa répression au pays de Liège avant la Réforme*, Tongres, 1929. Ces divers travaux dispensent de recourir aujourd'hui au vieux livre d'ALTMEYER, dont le chap. II est consacré aux hérésies du temps.

On trouvera en outre nombre d'informations dans les ouvrages consacrés aux plus grands théologiens de l'époque : André COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. II, Paris, 1948, p. 304-312, où certains textes révèlent les aberrations spirituelles ou morales de ces sectaires : le Christ ressuscité a-t-il « connu » Marie-Madeleine? D'Ailly, archevêque de Cambrai, fut, à ce titre saisi de cas comme celui de Gilles le Chantre; ce fut pourquoi, comme Gerson, il se préoccupa des illuminés de l'époque et écrivit un *De falsis prophetis* (dans GERSON, éd. E. DU PIN, t. I, c. 489 et 511). Sur Nicolas de Cues et les beghards, Maurice DE GANDILLAC, *La philosophie de N. de C.*, Paris, p. 65-67; cf. p. 31 et, pour la *Nuée*, p. 97 s.

D'autres noms que celui de beghards se trouvent dans les textes de cette époque, la question étant parfois de savoir s'il s'agit des mêmes sectaires. Le concile de Constance parle de *lollardi;* cf. *infra*, p. 967; sur les Frères du Libre Esprit, Herbert GRUNDMANN, *Deutsche Mystik, Beginentum u. Ketzerei des « Freien Geistes »*, dans *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, nouvelle éd., Darmstadt, 1961, p. 524-538 — Voir *Addenda*..

[13] Trad. J.-A. BIZET, *op. cit.*, p. 339 s. J'avoue ne pas voir très bien la différence que fait Ruysbroeck entre ces deux catégories d' « hommes pervers », auxquels il prête en fait les mêmes tendances; cf. *ibid.*, p. 48-52 sur les beghards visés par Ruysbroeck.

œuvre, si bonne soit-elle. Aussi se tiennent-ils dans une pure passivité... tellement affranchis qu'ils se gardent de vouloir louer Dieu ou lui rendre grâces; ils n'ont ni connaissance, ni amour, ni volonté, ni prière, ni désir... Ils veulent être libres et n'obéir à personne, ni au pape, ni à l'évêque, ni au curé... Dans leur imagination ils sont élevés au-dessus de tous les chœurs des saints et des anges... Aussi disent-ils qu'ils ne sauraient jamais croître en vertu ni mériter une plus grande récompense, non plus que commettre jamais aucun péché. Quelles que soient les convoitises de la nature charnelle, ils peuvent faire librement tout ce qu'elle désire, parce qu'ils sont parvenus à un état d'innocence et qu'aucune loi n'a été portée pour eux.

Ruysbroeck ne se contentait pas de dénoncer ces erreurs; il allait surtout par toute son œuvre les priver de la séduction qu'elles pouvaient avoir sur certains esprits, en présentant lui même un christianisme qui consiste en la promotion de l'« âme noble », affranchie non pas de la loi, mais de la chair, appelé non pas à la passivité mais à l'union avec Dieu. En luttant contre les fausses réformes des beghards, il a travaillé à une réforme d'autant plus profonde que de nombreux disciples l'organiseront en institution et grouperont en fraternités les hommes désireux de pareille vie intérieure.

RUYSBROECK[14] Le 2 décembre 1381, Ruysbroeck mourait à Groenendaël — Vauvert — dans la forêt de Soignes, où il avait, quarante ans auparavant, fondé un petit chapitre sous la règle de

[14] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — L'ouvrage le plus important, parce que constituant un corpus, est celui de Melline D'ASBECK, *Documents relatifs à Ruysbroeck*, Paris, 1926, accompagné d'une étude sur la diffusion de la doctrine à partir des manuscrits, et d'une petite histoire du monastère de Groenendaël; à utiliser cependant avec précaution; POMERIUS, *De originibus monasterii*, qui comprend une vie de Ruysbroeck et une du « Bon Coq », a été édité dans *Anal. Bolland.*, t. IV, 1885, p. 263-334, à critiquer à l'aide de Pl. LEFÈVRE, *La valeur historique des écrits de Pomérius sur la vie de Ruusbroec et les origines de Groenendael*, dans *Ann. de la soc. roy. d'arch. de Bruxelles*, t. XL, 1936, p. 147-165, sévère pour Pomérius, cependant que A. COMBES, *Gerson et Pomérius*, dans *Arch. d'hist. doctrin. et litt. du M.A.*, t. XIV, 1943-1945, p. 395-590, se montre plus prudent; cf. aussi Paul O'SHERIDAN, *Une tentative malheureuse de R. : la fondation du second ordre prédit par Joachim de Flore*, dans *Rev. belge d'hist.*, t. I, 1914, p. 117. Dossier plus spécial avec A. COMBES, *Essai sur la critique de R. par Gerson*, t. I s., Paris, 1945 s. Principales éd. des œuvres de R. : *Ruysbroeck' Gezelschafs*, Cologne, 1950; *Jan van Ruusbroec, Werken uitg. door het Ruusbroec-Genootschap*, Anvers, 4 vol., 1932; *Œuvres de R. l'Admirable*, trad. du flamand par les bénédictins de Saint-Paul d'Oosterhout, 6 vol., Bruxelles, 1922-1938. — Deux recueils de morceaux choisis : *Ruysbroeck* de J.-A. BIZET, avec une substantielle introduction, à laquelle nous empruntons largement; *R. l'Admirable et son école*, par l'abbé Francis HERMANS, dans *Textes pour l'hist. sacrée* de DANIEL ROPS, Paris, 1958, a cette utilité de donner le résumé de tous les traités et des textes des disciples.

II. TRAVAUX. — Les ouvrages déjà cités, qui font tous une large place à R.; le meilleur ouvrage est, paraît-il, Albert HAMPE, *Kern-problemen uit de leer van Ruusbroec, Studien en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf*, XI-XII, Tielt, 1950-1957, dont voici le plan : t. I : *De grondlijnen v. R. drieëensheidsleer als onderbouw v. den zieleopgang*, étudie, comme on le voit, la Trinité chez R.; t. II, *De geestelijke grondslagen v. d. zielopgang naar de ler v. R., esr*, divisé en deux parties : A, *Schepping en christologie;* B, *Genadeleer;* t. III, *De mystieke leer v. R. over d. zieleopgang*, accompagné heureusement d'un *compendium* en latin. Le même savant a écrit plusieurs articles sur *La théologie mystique de l'ascension de l'âme selon le bienh. J. de Ruusbroec*, dans *Rev. d'ascét. et de mystique*, 1960 s. Cette même revue a publié depuis ses origines de nombreux articles sur la *devotio moderna*, dont nous ne pourrons citer que les principaux; cf. aussi *Vie spirituelle, passim*, par exemple 1922, p. 100, article de J. HUIJBEN. Sur le caractère philosophique de la pensée de R., M. D'ASBECK, *La mystique de R. l'Adm., Un écho du néo-platonisme au XIV^e s.*, Paris, 1930; Joseph MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. II, Paris, 1937, p. 27-30, 43-46, 304-311. — Voir *Addenda*.

Saint-Augustin. En même temps qu'il marquait par cette fondation son idéal de *vita apostolica*[15], Ruysbroeck a voulu créer une paroisse modèle[16]. Il était en réalité peu fait pour un large apostolat, que la solitude de la forêt rendait encore plus problématique. Il n'en reste pas moins que sa personnalité rayonnante attira à Groenendaël de nombreux visiteurs venus y recevoir les conseils de l'homme de Dieu, voire y faire retraite. Aussi, vers la fin de sa vie, sa réputation est elle bien établie; un jour que ses frères s'étonnaient qu'il ne fût pas encore rentré à la prévôté, on le découvrit, le soir venu, méditant sous un tilleul qui illuminait la nuit.

LA COMMUNAUTÉ DE GROENENDAËL La communauté n'avait d'abord groupé que cinq membres. Le plus célèbre est le « Bon Coq » (cuisinier), mort dès 1377, qui, à l'écoute de son maître, s'est instruit des choses spirituelles jusqu'à être capable d'écrire à son tour et de représenter plus qu'honorablement l'école de spiritualité en train de naître[17]. Cette même année arrive Jean de Schoonhoven ancien étudiant de Paris où il avait été camarade de Pierre d'Ailly, qu'il retrouvera archevêque de Cambrai dont dépend Grœnendaël, et qui deviendra le prieur de la prévôté, lui aussi disciple de Ruysbroeck, dont il ne veut que répandre et défendre la doctrine[18]. A la fin du siècle ils seront une quarantaine, vingt chanoines environ et vingt convers ou donnés.

Si Ruysbrœck se sent une vocation de réformateur, il n'est pourtant pas question pour lui de manier des foules, ni de transformer les institutions — son génie n'a rien de celui d'un juriste, ni d'un homme de gouvernement —, mais seulement d'animer au jour le jour une communauté fraternelle, où l'office, récité selon les règles, rythme la journée, où l'on accueille charitablement les étrangers, où rivalisent « le zèle et la sollicitude des anciens pour l'instruction et la sanctification des novices, le respect des jeunes pour les avis des vétérans[19] ». Pour ses frères, Ruysbroeck écrivit le *Livre des sept clôtures*, qui permet d'imaginer la vie quotidienne avec ses travaux et ses jours, le soin des malades, la volonté de sanctifier l'existence monotone.

[15] Sur cet idéal de *vita apostolica*, J.-A. BIZET, *op. cit.*, p. 46 : éloge des premiers âges en contraste avec la corruption du clergé contemporain (on sait que Ruysbroeck avait eu à Bruxelles des difficultés avec le clergé séculier); sur ce *topos*, *supra*, p. 894.

[16] Sur cette intention réformatrice et paroissiale, J.-A. BIZET, p. 27.

[17] Sur Jean de Leeuwen, le « Bon Coq », personnage pittoresque de la première génération de Groenendaël, S. AXTERS, *op. cit.*, p. 62 s.; F. HERMANS, *Un convers cuisinier disciple de R., Jan van Leeuwen*, dans *Vie spirit.*, décembre 1958, p. 487-500; texte dans ID., *Ruysbroeck*, p. 198. Outre son intérêt pour l'histoire de la pensée authentique de R. et pour l'histoire de la mystique, ce personnage a ceci de caractéristique qu'il associe cette spiritualité supérieure aux dévotions populaires : les cinq plaies, le jubilé à Rome, etc...

[18] A. COMBES, *Gerson et Pomerius, passim*, notamment, p. 438 s, 486 s; ID., *Essai*, I, p. 71 s.; J. VAN STATEN, *Jan v. Schoonhoven en s. Bernardus*, dans *Citeaux*, t. X, 1959, p. 219-223, essayant de montrer que Jan a utilisé de très près un sermon de saint Bernard; A. AMPE, *Les rédactions successives de l'apologie schoonhovienne*, *Rev. d'hist. eccl.*, t. LV, 1960, p. 401-452, 797-818, contestant les conclusions d'A. Combes.

[19] Cité par F. HERMANS, *Ruysbroeck*, p. 29.

ORTHODOXIE DE RUYSBROECK

La plupart des livres de Ruysbroeck ne sont pas destinés d'abord à initier à la vie de communauté, mais plutôt à préparer l'âme à la vie mystique et à la rencontre personnelle avec Dieu. Le plus célèbre, *L'Ornement des noces spirituelles*, devait avoir un succès étonnant. Il rencontra d'ailleurs l'opposition d'un spécialiste aussi autorisé que Gerson, qui dans une lettre à un chartreux de Hérinnes, maison voisine de Groenendael, fit l'éloge des deux premières parties de l'ouvrage, mais des réserves graves sur la troisième [20]. Par la suite Gerson reviendra sur ce jugement sévère et Jean de Schoonhoven, au chapitre de 1413, put rassurer pleinement ses frères sur l'orthodoxie de leur maître, enfin intégralement reconnue.

On s'est évidemment demandé pour quelles raisons Gerson s'était montré aussi sévère. A-t-il lu les *Noces* dans une mauvaise traduction latine [21]? En a-t-il méconnu la doctrine parce qu'il ignorait le reste de l'œuvre de Ruysbroeck? Il faut aller plus loin : Gerson s'est sans doute inquiété d'entendre les frères de Ruysbroeck parler de lui comme d'un prophète directement inspiré de Dieu [22], a flairé dans cette admiration ambiguë un relent de béghardisme. Gerson est essentiellement un universitaire, qui maintient le privilège des docteurs, seuls capables de contemplation intellectuelle, seuls habilités par suite à procéder à une *determinatio*, à formuler une *sententia* [23].

LA MYSTIQUE ESSENTIALISTE

Il faut sans doute faire en outre appel à une autre considération. Gerson est le meilleur représentant à cette époque d'une mystique que l'on pourrait appeler personnaliste et amoureuse, qui conçoit les relations de l'âme et du Christ sur le modèle de celles de l'époux et de l'épouse du *Cantique*. Or, Ruysbroeck représente une mystique « essentialiste », qui dépasse la considération des

[20] Les trois tomes parus de l'ouvrage monumental de Combes — plusieurs autres sont annoncés — étudient : t. I : le problème et l'ensemble du dossier; résumé p. 567 s.; t. II : les lettres de Gerson au chartreux Barthélemy, admirateur de R.; c'est dans la première de ces lettres que se trouve le jugement de Gerson, vraie *sententia* de théologien : *tertia pars suspecta est;* t. III : la lente modification de ce premier jugement de Gerson.

[21] Ruysbroeck savait mal le latin, ce qui nous révèle le niveau médiocre du clergé à cette date; il est par contre un écrivain remarquable en thiois. Sur cette traduction en latin qu'a lue Gerson, A. Combes, I, p. 136-229, qui la dit animée par un idéal humaniste.

[22] Cf. ce texte de Denys le chartreux, un des disciples de R. : « R. était un homme ignorant; il ne savait même pas le latin; mais la science surnaturelle lui fut donnée... Je n'ai trouvé de comparable à R. que Denys l'Aréopagite; mais saint Denys est profondément obscur, R. l'Admirable est aussi clair qu'il est sublime parce qu'il a raconté les choses divines d'après sa propre expérience » : cité par Juan Dominguez Berrueta et Jacques Chevalier, *Sainte Thérèse et la vie mystique*, Paris, 1934, p. 164.

[23] C'est sur ce point qu'a insisté A. Combes, *op. cit.*, II, p. 189-201, 333-432. On trouvera *ibid.*, p. 7-8, un brillant parallèle entre Gerson et Ruysbroeck.

A titre d'indice, on remarquera encore que Gerson a sans doute senti dans R. une parenté avec Raymond Lull, dont il fut l'adversaire : Joaquin Carreras y Artau, *Influença de R. Lull en el pensamiento teologico-filosofico de los s. XIV y XV*, dans *L'homme et son destin, Actes ... philosoph. médiév.*, Louvain, 1958, p. 643-651. Sur la méfiance de Gerson envers Lull, E. Vansteenberghe, dans *Rev. des sc. relig.*, t. XVI, 1936, p. 441-473.

personnes divines pour s'unir à la nature même de Dieu [24]. Un saint François de Sales se méfiera plus tard des mystiques néerlandais qui ne parlent que de brumes et d'inconnaissance [25]; avant lui sans doute Gerson, si remarquable par le réalisme et le bon sens de sa théologie mystique, s'est ému d'entendre parler de « divine ténèbre », d'« union sans intermédiaire », d'« union sans différence [26] ». Ruysbroeck aurait il donc été suspect de béghardisme?

CRITIQUE DES BEGHARDS

Ici encore, au contraire, Ruysbroeck fait figure de réformateur. Il n'a cessé de lutter contre ces hérétiques [27]. Son premier ouvrage, le *Royaume des amants*, a un but apologétique et ne s'applique à définir une spiritualité saine que pour mieux lutter contre les sectes libertines. Les *Noces* elles mêmes, suspectes aux yeux de Gerson, visent les frères du Libre Esprit, qui croient atteindre du premier coup à la vie mystique, alors que le chrétien doit aller d'étape en étape, de la vie active à la vie de désir et à la vie de contemplation [28]. Le dernier ouvrage de Ruysbroeck, *Les douze béguines* (vers 1365) s'emploie pareillement à condamner un certain panthéisme, dont on ne saurait donc faire reproche à la mystique essentialiste du prévôt :

> Ils prétendent être l'essence divine, au dessus de la distinction des trois personnes, et ils se disent établis dans un tel repos qu'ils ne sont même pour ainsi dire plus,... de même que l'eau d'une source puisée dans un vase, puis de nouveau jetée dans la source, redevient ce qu'elle était d'abord [29].

RUYSBROECK MAÎTRE DE VIE INTÉRIEURE

Ruysbroeck ne s'est pas contenté de condamner le béghardisme de son temps. Jusqu'à un certain point son œuvre peut apparaître comme une satisfaction donnée aux meilleures aspirations des sectes du Libre Esprit, comme la reconnaissance de ce que leurs revendications et leurs

[24] Sur cette différence entre ces deux mystiques, Jean Orcibal, *op. cit.*, tout l'ouvrage. Il faut donc se méfier des titres que R. a donnés à ses ouvrages et qui pourraient le faire ranger dans l'autre camp : Royaume des *amants*, Ornement des *noces*. Sur la mystique nuptiale de Gerson, *supra*, p. 841.

[25] Cf. É. Delaruelle, dans *Bull. philol. et hist.*, 1960, t. II, p. 928. Peut-être aussi François de S., et d'autres avant lui, se sont-ils inquiétés d'un certain symbolisme fantastique de R. Je crois pourtant que, sur ce point, le jugement de Enrico Castelli est excessif : *Le démoniaque dans l'art*, Paris, 1958, p. 59 qui croit grande l'influence de R. sur la peinture nordique et notamment sur Jérôme Bosch. Sur dévotion moderne et art, K. Smits, *De moderne devoten en de kunst*, dans *Hist. Tijdschrift*, t. XIV, 1935, p. 331-341.

[26] On trouvera ces termes, et divers textes exprimant cet aspect brumeux de R., par exemple dans F. Hermans, *op. cit.*, p. 173 : « Dieu réside dans l'essence de l'âme, quand les puissances supérieures s'unissent à lui sans intermédiaires»; « Ces âmes fondent et s'abîment dans la puissance de l'Être divin, superessence de tous les êtres. Elles échappent à elles-mêmes en un état de perte et de non-savoir sans fond»; textes analogues, p. 224, 229. On n'oubliera pourtant pas que Denys l'Aréopagite avait employé ces expressions et cette méthode, et que la fin du XIV^e^ siècle et les débuts du XV^e^ sont une des grandes périodes de l'aréopagitisme latin : R. est disciple de Denys, Denys le chartreux à son tour, mais aussi Gerson (*supra*, p. 866).

[27] Sur ce souci apologétique de R., J.-A. Bizet, *op. cit.*, p. 23, 42-43, 50-52. Schoonhoven a montré en R. un adversaire du Libre Esprit : A. Combes, *Gerson et Pomérius*, p. 400. Gerson aurait-il pris R. pour un beghard? Id., *Essai*, II, p. 303-317.

[28] R. lui-même s'est chargé de faire parvenir ce livre aux Amis de Dieu des pays du Rhin : J.-A. Bizet, p. 42-43.

[29] Cité *ibid.*, p. 52.

critiques d'une certaine Église institutionnelle avaient de légitime. A une époque en effet où la société visible en l'Église faisait trop souvent oublier l'*universitas credentium* et où le souci de s'acquitter de tâches exactes, définies par les canonistes et les rubricistes, dispensait de chercher Dieu, Ruysbroeck s'est fait le théologien et parfois le poète de la vie intérieure :

Un homme vraiment intérieur se replie sur lui même. Il est libre du côté des choses de la terre; son cœur s'ouvre avec révérence du côté de l'éternelle bonté divine. Alors le ciel caché se découvre. De la face de l'amour divin comme un éclair, une brusque lumière s'enfonce dans ce cœur ouvert. En cette lumière l'Esprit de Dieu parle à ce cœur aimant : « Je suis tien et tu es mien; j'habite en toi et tu vis en moi [30]. »

Bien loin donc d'être seulement le membre d'une communauté — fût-elle un « corps mystique » — et l'habitué de sacrements qui donnent la grâce, le chrétien est personne devant Dieu, capable d'une expérience singulière et exaltante, celle-là que Ruysbroeck a racontée sans se lasser dans tous ses ouvrages, l'histoire d'une âme devenue le centre de l'univers [31], fin de l'histoire, justification de l'incarnation, trésor de l'Église, image du Dieu-Trinité [32]. Ruysbroeck a une sorte de génie pour transformer ainsi la vie quotidienne en une perpétuelle contemplation.

LA VIE INTÉRIEURE ET LES LAÏCS

Or, cet idéal, le réformateur ne le propose pas seulement aux chanoines et aux convers de Groenendaël, mais aux laïcs eux-mêmes qui n'ont plus besoin pour se sanctifier d'emprunter à un ordre religieux son costume, sa règle et son esprit, qui n'ont même plus besoin des livres d'heures qui se multipliaient alors à leur usage et notamment dans les Pays-Bas [33]; il suffit d'avoir le Christ :

Le Christ est notre règle; sa vie et sa doctrine sont notre bréviaire à travers la vie. Là où nous allons, nous devons les emporter, garder en notre mémoire sa passion et sa mort, posséder en notre cœur son amour... Tel est le livre d'heures commun aux clercs et aux laïcs [34].

Cette mémoire de la Passion, Ruysbroeck savait pourtant qu'elle demandait habituellement une application et, au contraire de ce qu'auraient pensé les béghards, n'était pas naturelle. Aussi s'est-il préoccupé de fournir des moyens

[30] Fr. HERMANS, *op. cit.*, p. 166; sur ce génie de tout intérioriser, *ibid.*, p. 75-76 *(Les sept clôtures)*.

[31] C'est R. lui-même qui fait le rapprochement entre les sept dons du Saint-Esprit et les sept planètes : *ibid.*, p. 55. Il y a donc là un anthropocentrisme à rapprocher du géocentrisme médiéval.

[32] S. AXTERS, *op. cit.*, p. 131, définissant la synthèse mystique de R., y voit avant tout un exemplarisme, l'âme prenant conscience qu'elle est l'image du Dieu-Trinité, grâce aux exercices qui la font rentrer en elle-même et s'y unir aux trois personnes; cf. *ibid.*, p. 41-60, notamment sur le caractère essentialiste de cette mystique.

[33] L'Exposition *Le siècle d'or de la miniature flamande, Le mécénat de Philippe le Bon*, Paris, Bibl. Nation., 1959, a permis de voir non seulement des livres d'heures de luxe... qui peuvent n'avoir été jamais utilisés, mais des livres de poche pour petites bourses : par exemple n° 3 s.

[34] F. HERMANS, p. 150.

commodes pour faciliter la mémorisation des mystères à méditer. C'est ainsi que dans *Les douze béguines*, les divers épisodes du récit de la Passion sont répartis entre les différentes « heures », comme pour constituer un office paraliturgique, qui va de matines à complies [35]. C'est pour la même raison sans doute qu'il a construit ses ouvrages selon les lois d'une arithmétique spirituelle : il y a quatre tentations, sept degrés de l'amour, douze béguines [36]. Par cette pédagogie, qui fait place dans la vie chrétienne à des exercices au lieu de la vouloir toute spontanée, comme par son sens de la vie intérieure, Ruysbroeck est vraiment à la source de la *devotio moderna*.

§ 2. — Gérard Groote et les Frères de la Vie Commune [1].

GÉRARD GROOTE (1340-1382)

On a parfois opposé Gérard Groote à Ruysbroeck, comme l'ascète au mystique, comme le directeur de conscience au spéculatif, comme le fondateur des Frères de la Vie Commune au solitaire de Groenendaël. Mais Groote le premier ne l'entendait pas ainsi : il a traduit en latin plusieurs ouvrages de Ruysbroeck;

[35] *Ibid.*, p. 90. Ce souci de faciliter les exercices se retrouve chez Bogaerde (Pomérius) : A. COMBES, *Gerson et Pomérius*, p. 410 ss. Pomérius est l'auteur d'un *Exercitium super Pater noster* et d'un *Promptuarium spiritualium meditationum*.

[36] Cf. J.-A. BIZET, p. 41. Pour la même raison on a une forme sentencieuse qui annonce le style de l'*Imitation*.

[1] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Il y a cinq anciennes *Vitae* de Groote, dont une par Thomas a Kempis; on discute pour savoir si elles dérivent de la *Vita* qu'aurait écrite Jean Cele : par exemple R. POST, *De onderlinge verhouding van de vier oude Vitae Gerardi Magni en haar betrouwbaarheid*, dans *Studia cathol.*, t. XVIII, 1942, p. 313-336; t. XIX, 1943, p. 9-20; GERARDI MAGNI *Epistolae*, éd. W. MULDER, dans *Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf*, t. III, Anvers, 1933; nouv. éd. Amsterdam, 1949. Aperçu général de l'œuvre littéraire de Groote dans J. C. J. THECKE, *De werken van Geert Groote*, thèse de l'Univers. cath. de Nimègue, Utrecht, 1941. Certaines œuvres de G. G. sont depuis longtemps connues, par exemple son sermon réformateur : *Sermo mag. Gerardi Magni dicti Groot de focariis, factus in domo capitulari Trajectensi*, éd. Frid. PISTOTH SCHOEPFF, Dresde, 1859, p. 42-76; mais le centenaire de la naissance de Gérard a donné occasion à de nouvelles publications ou rééditions : M.-T. BRANDSMA, *Drie onuitgegeven werkjes van Geert Groote*, dans *O.G.E.*, t. XV, 1941, p. 161; M. G. FENGEN, *Onuitgegeven brieven van en aan Geert Groote, ibid.*, t. XV, 1941, p. 73-87; M.-H. MULDERS, *Geert Groote en het huwelijk, Uitgave van zijn tractaat « de matrimonio » en onderzoek naar de bronnen*, Utrecht, 1941 (thèse de l'Univ. cathol. de Nimègue); GEERT GROOTE, *De simonia ad beguttas, De middelnederlandse tekst opnieuw uitgegeven*, éd. W. DE VREESE, La Haye, 1940. — Textes choisis dans Marcel MICHELET, *Le Rhin mystique*, p. 251-272.

II. TRAVAUX. — W. MULDER, *Ter chronologie van het leven van Geert Groote*, dans *Hist. Tijdschrift*, t. XI, 1933, p. 141-167, à corriger par l'édition des *Lettres* de Groote par le même auteur, citée *supra*, SOURCES, n. éd. 1949. La meilleure vie de Groote serait celle de J. J. A. VAN GINNEKEN, *Geert Groote 's levensbeeld naar de oudste gegevens bewerkt*, Amsterdam, 1942, avec cependant la thèse inadmissible que Groote serait l'auteur de l'*Imitation;* cf. *infra*, p. 932. Cette hypothèse fait en tout cas qu'on trouvera des renseignements sur Groote dans les ouvrages consacrés à l'*Imitation :* l'abbé L. BAUDRY, *L'imitation de J.-C.*, p. 42-65; J. HUIJBEN-P. DEBONGNIE, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, p. 285-288, 297, 302, etc... Sur Groote représentant de la *devotio moderna* E. F. JACOB, *Gerard Groote a. the Beginnings of the New Devotion in the Low Countries*, dans *Journ. of ecclesiast. hist.*, t. III, p. 40-57. — Voir *Addenda*.

Regrettons à nouveau que par désir d'écrire dans leur idiome national les auteurs flamands, qui ont une connaissance privilégiée des sources, privent la presque unanimité des historiens de tirer tout le profit désirable de leurs travaux.

il s'est offert pour corriger ce qui pourrait étonner dans les *Noces*; il a dit « avoir l'esprit du père [2] ». Il reste qu'avec lui la spiritualité flamande devient plus pratique, mais en gardant une onction, un goût de la contemplation, un caractère doctrinal hérités du maître.

GROOTE RÉFORMATEUR

Groote pourtant n'est pas entré à Groenendaël, quoiqu'il en ait été un des hôtes, assidus à demander les conseils spirituels de Ruysbroeck [3]. C'est que pour son compte il a surtout une âme d'apôtre qui veut rester dans le monde pour y agir directement par la prédication. Ému de la « ruine de l'Église qui s'étale partout » [4], inquiet de l'hérésie des beghards qu'il combat assez pour recevoir le surnom de « marteau de hérétiques », il n'avait pourtant pas voulu devenir prêtre, ayant du sacerdoce une trop haute idée; c'est tout juste s'il conseilla à un seul de ses disciples, Florentin Radewin, d'affronter ces terribles responsabilités [5]. Il était pourtant armé pour ce ministère de missionnaire ambulant qu'il commença en 1379, puisqu'une lettre à Urbain VI le dit « versé dans les sciences libérales, naturelles, morales et même en théologie [6] ».

Il eut pourtant l'infortune de devenir suspect à son évêque Florent, qui lui retira le droit de prêcher. Un sermon comme celui sur la Nativité n'a cependant rien d'inquiétant : il cite saint Augustin, saint Jérôme, Denys l'Aréopagite, saint Bernard, saint Bonaventure; s'il invite à purifier la foi pour qu'elle soit plus spirituelle, il fait cependant place aux images qui aident à la méditation, voire aux sculptures, et maintient la présence du bœuf et de l'âne auprès de la crèche [7]. Lui-même s'est rendu le témoignage d'avoir toujours prêché « la foi catholique, évangélique et apostolique [8] ».

[2] D. H. FREEMAN, *J. of Ruysbroeck, His Mysticism a. Influence upon G. Groote a. J. Tauler*, Dissert. abstract. 20 (1959-1960), (1462-1463), microfilm de 119 p.; Groote aurait été séduit par la solution ruysbroeckienne de l'antinomie contemplation-action. Cf. S. AXTERS, *op. cit.*, p. 62, 99; avec Groote « la componction a supplanté la métaphysique ». C'est tout le problème. on le voit, de l'unité de la mystique flamande et des origines de la *devotio moderna*. Busch fait de Groote *primus hujus nostrae reformationis, pater et totius moderne devotionis origo*.

[3] J.-A. BIZET, *op. cit.*, p. 33.

[4] Cité par G. BONET-MAURY, *De opera scholastica Fratrum Vitae Communis in Nederlandia* Paris, 1889, p. 28. On rapprochera ce texte, d'ailleurs très entaché de rhétorique, du sermon sur les prêtres fornicateurs, éd. F. PISTOTH SCHOEPFF, doublement intéressant : au point de vue canonique et moral, parce qu'il rappelle les pénalités prévues par le droit contre le fornicateur notoire qui est *ipso facto* suspens, les fidèles qui écoutent sa messe étant en état de péché mortel; — au point de vue théologique et mystique par son éloge du sacerdoce : *quanto presbyteri sunt nobiliores, tanto eorum fornicationes sunt turpiores*.

[5] Dans ce même sermon contre les concubinaires, Groote définit la grandeur terrible du prêtre : *O quid potentius et honorificentius quam transsubstantiare creaturam? quid mirabilius quam ex potestate supra corpus verum habere potestatem supra corpus mysticum? O genus electum!*

[6] Dans G. BONET-MAURY, *op. cit.*, p. 19. FR. W. WENTZLAFF-EGGEBERT, *op. cit.*, p. 138, pense que Groote a un seul thème : le salut de l'individu au contact de la vie du Seigneur.

[7] On trouve ce texte dans M. MICHELET, *op. cit.*, p. 255 s.

[8] G. BONET-MAURY, p. 29.

LA FONDATION DES FRÈRES DE LA VIE COMMUNE

Si on ne peut refuser à Gérard Groote la fondation des Frères de la Vie Commune, il faut lui associer dans cette œuvre, comme l'ont fait les contemporains, Florent Radewin. Ce *magister artium* qui arrivait de Prague, se convertit à la vie parfaite, en entendant un sermon de Groote en 1380 ou 1381, s'installa sur son conseil au vicariat de Saint-Paul à Deventer pour pouvoir y accueillir les élèves de Groote et y exercer un apostolat. Ce fut là que commença la vie commune qui devait valoir à cette fondation son nom.

Non qu'il se soit agi d'abord du propos délibéré de créer une institution nouvelle. Mais peu à peu la vie en fraternité, où tout est mis en commun, où l'on partage le souci du salut personnel de chacun, l'apostolat et le travail nécessaire à de pauvres clercs qui, pour gagner leur vie, créent un atelier de copie des manuscrits, entraîna l'observation de règles empiriques qui un jour se fixeront en *consuetudines* [10].

En 1383 Groote crut pouvoir accepter une donation renouvelable, destinée à deux ou trois « pauvres prêtres » boursiers, qui devaient servir de modèles aux gens du quartier par leur vie et entendre leurs confessions. Cette fondation conféra à l'initiative de Groote le caractère d'une institution. Groote ne s'est pourtant pas, semble-t-il, préoccupé de faire approuver cette donation par l'évêque d'Utrecht; c'est seulement en 1398 que Frédéric de Blanckenheim la confirmera [11]. Sur ces entrefaites Groote mourut (1384); mais les Frères de la Vie Commune étaient déjà suffisamment en possession de leur esprit.

L'ESPRIT DES FRÈRES DE LA VIE COMMUNE

Les Frères portent alors les noms les plus divers et qui révèlent à la fois la netteté de leur propos et le vague encore de certains traits : tantôt ils sont appelés Frères de la Vie Commune, tantôt *fratres bonae voluntatis*, tantôt Clercs séculiers de saint Jérôme; ou bien ils sont définis « clercs vivant en dehors de tout institut religieux [12] ». La chose certaine est que Groote et Radewin n'ont pas voulu quitter le siècle, où ils se proposent au contraire d'exercer une action apostolique. Sans doute orienteront ils un certain nombre des jeunes gens qui viennent à la fraternité vers le chapitre de Windesheim, qu'ils ont fondé pour ceux qui veulent, à la manière de Ruysbroeck, se sanctifier par la pratique de la vie canoniale; mais il leur arrive aussi de déconseiller l'entrée dans un ordre mendiant, comme s'il s'agissait d'une tentation diabolique [13].

[9] Ouvrage essentiel de C. VAN DER WANSEM, *Het ontsatan en de geschiedenis de broederschap van het gemene leven tot 1400*, Univ. te Leuven, *Publ. op het gebied der gesch en der philol.*, 4° R, D. 12, 1958, avec un résumé en allemand et des textes nombreux en latin.

[10] Sur ces *consuetudines*, C. VAN DER WANSEM, *op. cit.*, p. 25-47, pour lequel les *consuetudines* conservées ne sont pas primitives; mais on peut reconstituer l'état plus ancien du texte en comparant l'usage de Deventer à celui de Zwolle.

[11] Texte dans C. VAN DER WANSEM, *Append.* II, p. 182.

[12] G. BONET-MAURY, *op. cit.*, p. 40. L'étude de cet auteur sur les caractères essentiels des Frères de la Vie Commune aux débuts de leur fondation, p. 35-38, reste valable, même après l'ouvrage de C. Van der Wansem.

[13] *Susurrus diaboli* : G. BONET-MAURY, p. 37.

Ils veulent en somme vivre la vie parfaite sur le modèle à la fois de l'Évangile, des *Actes*, des Pères et des ermites d'Égypte. Il ne saurait donc être question de vœux, ni à proprement parler de « règle ». Prêtres et laïcs sont mêlés dans cette communauté, qui rappelle parfois celles des Amis de Dieu. Il en résulte aussi que le latin perd ici la situation privilégiée qu'il occupait aussi bien dans le clergé séculier que chez les moines ou les Mendiants : on lit l'Écriture Sainte en traduction, on prêche en langue vulgaire et les prières communes se font de même. C'est dire encore que la communauté est étroitement associée à la vie de la petite ville, où plusieurs de ses membres sont ouvriers brasseurs ou paysans.

On comprend aussi qu'il ne soit pas encore question à cette époque d'une opposition quelconque : la fraternité ne portait ombrage à personne. Ce fut seulement en 1393, après la mort de l'évêque Florent de Wevelichoven, que l'inquisiteur Jacques de Soest entreprit une procédure contre les Sœurs de la Vie Commune d'Utrecht. Radewin y vit l'occasion de mieux définir, en un acte du 17 novembre 1396, les buts et les raisons d'être de la fondation [14] :

> En cette maison de Pondstegele doivent vivre constamment quatre prêtres ou davantage, avec huit clercs au moins et quelques familiers qui, empêchés par divers obstacles, ne sont pas idoines à entrer en religion, ou bien n'en ont pas le projet, libres de suivre chacun son inspiration [15], mais veulent rester dans cette maison pour y persévérer au service de Dieu.
>
> Ces prêtres et ces clercs ainsi logés devront recevoir les hommes dévots et de bonne volonté, qui viennent à eux par désir de leur hospitalité, et surtout attirer, allécher et loger avec eux certains clercs qui, désireux d'entrer en religion à Windesheim ou en d'autres monastères, désirent être reçus pour éprouver en cette maison leur volonté et leur persévérance et s'assurer de leur idonéité, aux points de vue moral et physique, à être reçus comme novices en ces monastères, de peur que, sortis subitement du siècle et acceptés à la légère comme novices, ils ne soient plus tard honteusement écartés ou, ce qui serait pire, ne restent dans la vie religieuse, en habit religieux sans doute, mais en réalité avec des âmes séculières, inquiètes et instables.

LES CHANOINES DE WINDESHEIM

A cette date donc, les chanoines de Windesheim sont nettement distincts des Frères de la Vie Commune. Dès les origines, Groote et Radewin avaient considéré la vie claustrale comme supposant une vocation particulière, vocation qu'ils rencontrèrent assez souvent pour décider la fondation d'un chapitre qui fut ainsi le fruit de leur apostolat [16]. Par la suite seront fondées d'autres collégiales

[14] C. Van der Wansem, *App.* IV, p. 189. Un acte du 24 novembre de la même année, aussi précieux que le premier, permet de le préciser : *ibid.*, *App.* V, p. 190-193.

[15] *Secundum suam voluntatem inspirati.* L'acte du 24 novembre développe : *videntes in civitate Daventriensi numerum devotorum clerorum qui vitam a mundo segregatam seorsim ducere cupiebant... plurimi in seculo remanserunt qui quibusdam corporis vel animae defectibus praepediti religionem ingredi non valebant, aut certe alterius propositi aut aliter divinitus inspirati (nam diversa sunt dona et modi vocationum).*

[16] C. Van der Wansem, p. 79 s., où l'on verra notamment la vénération pour Ruysbroeck. Quelques couples de chapitre-fraternité : Nemelerberg-Zwolle; Frenswegen-Almelo; Nieuwlicht-Horn.

et, sans qu'aucun principe ait jamais été posé, on verra souvent associés chapitre et fraternité.

Par là, les Frères s'associent à la réforme monastique qui était alors à l'ordre du jour : plus question de droits des patrons, ni donc de simonie; place aux exercices d'une piété intérieure, évitant tout risque de formalisme. Par là même les chanoines de Windesheim donnèrent l'exemple d'associer la *devotio moderna* aux usages monastiques traditionnels, exemple qui fut bientôt suivi dans toutes les vieilles congrégations [17]. C'est un nouveau type de vie contemplative qu'ils répandent, à l'abri d'une clôture renforcée *(inclusio)*.

CHANOINES ÉCRIVAINS

A cet égard Raoul de Rivo, prévôt de la collégiale de Tongres, est intéressant par sa critique de l'office romain tel qu'il s'est développé depuis deux siècles. Il regrette notamment que se soient multipliés les offices des saints à neuf leçons, au détriment des psaumes de la pénitence et de l'office des morts [18].

L'étude de la liturgie ne fut pas le seul souci de ces chanoines. Godefroi van Wevel est l'auteur d'un traité *Des douze vertus*, longtemps attribué à Ruysbroeck, que d'ailleurs il cite souvent mot à mot, quitte à en dégager surtout les applications pratiques, en insistant d'abord sur la « première voie [19] ». Plus célèbre encore est Gerlac Peters dont le *Soliloquium*, inspiré de l'exemplarisme de Ruysbroeck, montre l'âme unie à Dieu contemplant en toute créature la vérité essentielle; mais ce métaphysicien et ce mystique est en même temps soucieux de conseiller à ses lecteurs la componction dans la considération de leur néant, et par là fait figure de précurseur de l'*Imitation* [20]. Il faut enfin citer Jean Busch dont le récit des origines est la meilleure source pour l'histoire des Frères de la Vie Commune [21].

CONGRÉGATION ET CHAPITRES

Les diverses collégiales ainsi écloses ne tardèrent pas à se fédérer, à tenir des chapitres généraux périodiques, à se prêter des sujets : un prieur du Mont-Sainte-Agnès vient de Eemstijn. Groenendaël préféra d'abord rester en dehors du mouvement, dont l'esprit n'était pas toujours celui de Ruysbroeck : Jean de Schoonhoven expliqua dans une lettre à un neveu, entré chez les chanoines

[17] *Infra*, p. 1042, 1044, 1047, 1053, etc.,,

[18] Pierre Batiffol, *Hist. du bréviaire romain*, nouvelle éd., Paris, 1895, p. 196, 207, 210-212.

[19] F. Hermans, *op. cit.*, p. 203.

[20] Sur cet auteur jugement de S. Axters, *op. cit.*, p. 106. Le *Breviloquium* a été traduit *in extenso* par M. Michelet, *op. cit.*, p. 307-323. On en remarquera le caractère sentencieux, apophtegmatique, qui rappelle les Pères du désert et annonce l'*Imitation*. Une édition française du *Soliloque enflammé* a été donnée par Dom E. Assemaine, Saint-Maximin, 1921; voir aussi M. Michelet, *op. cit.*, p. 326-340.

[21] Sur Busch, P. Debongnie, dans *D.H.G.E.*, t. X, c. 1410-1413; dans *Dict. de spirit.*, t. I. c. 1983-1984; J. Huijben-P. Debongnie, *op. cit.*, p. 90 s. A ces chanoines écrivains il faut ajouter Henri de Mande, haut fonctionnaire de la cour de Hollande qui devint simple donat à Windesheim; il est mentionné dans l'*Imitation*, III, 43, 12-13. Cf. aussi A. Combes, *Essai*, I, *passim* (voir la table).

windeshémiens d'Eemstijn, que les coutumes nouvelles lui paraissaient inutilement austères [22]. De fait Radewin, homme d'une incroyable sévérité, qui avait conçu Windesheim comme un lieu de pénitence, reste très médiéval par la place qu'il fait à la mortification et aux humiliations dans la vie monastique. En 1412 pourtant Groenendaël rejoignit la confédération.

PROBLÈMES JURIDIQUES

Depuis 1215 il était toujours interdit de fonder de nouvelles « religions ». Heureusement Radewin avait auprès de lui, pour l'aider à résoudre ces questions, Gérard Zerbolt — Gérard de Zutphen [23] — qui fut son conseiller juridique et qu'il envoya à Utrecht, notamment en 1398, pour obtenir de l'évêque une reconnaissance officielle. C'est à cette occasion que fut rédigé le *Libellus super modo vivendi devotorum simul commorantium*, qui montre que la vie commune dans la pauvreté et l'obéissance, même sans vœux, ne saurait être interdite par l'Église, puisqu'elle vise à l'observation des conseils évangéliques. Réfléchissant d'une manière originale à la question de l'obéissance religieuse, l'auteur, sans déprécier pour autant l'interprétation monastique, analyse « l'obéissance de charité » ordonnée au bien commun et non d'abord à la recherche de Dieu dans la règle [24].

Le 15 avril 1398, l'évêque confirmait la donation de 1383; en 1401 il approuvait la façon de vivre des Frères, ne faisant en somme que reprendre les idées de Zerbolt. Il restait interdit de créer un nouvel ordre et de prendre un nouvel habit; ils étaient par contre invités à la rédaction de nouvelles *consuetudines et piae observantiae*. Une nouvelle phase s'ouvrait donc; la tâche des fondateurs était terminée; Radewin venait d'ailleurs de mourir, en mars 1400.

[22] Sur cet important document, qui a donné lieu à diverses réflexions et interprétations, J. Huijben-P. Debongnie, *op. cit.*, p. 22; F. Hermans, *op. cit.*, p. 112. Sur le personnage de Radewin, C. Van der Wansem, p. 98 s. Il met les laïcs de la congrégation en garde contre l'ambition de devenir prêtre pour devenir un « monsieur »; on est ordonné prêtre seulement selon les besoins de la communauté, comme le voudra encore à la fin du siècle Standonck : *ibid.*, p. 120. Il use de soufflets pour former ses disciples. On sait quel souvenir Érasme devait garder de ces méthodes.

P. Debongnie, *Dévotion moderne*, dans *Dict. de spirit.*, t. III, c. 730, dit de Radewin : « composition extérieure plus que perfection intérieure ».

[23] Nous avons déjà rencontré ce personnage avec son écrit justifiant la lecture de l'Écriture en langue vulgaire : *supra*, p. 711. Voir aussi Albert Hyma, *op. cit.*, p. 311, 317; textes de lui dans M. Michelet, *op. cit.*, p. 277 s.; étude approfondie de J. van Roij, *Gerard Zerbolt van Zutphen*, t. I, Nimègue, 1936.

[24] C. Van der Wansem, p. 161. Édition des *Consuetudines fratrum vitae communis* par W. Jappe Alberts, dans *Fontes minores M. Aevi*, VIII, Groningue, 1959; il s'agit là d'un manuel que deux frères ont rédigé pour leur usage personnel : programme de la journée, exercices, courtes prières avec de brèves formules d'Écriture Sainte.

Sur cette vie commune dans la pratique des conseils évangéliques, P. Fredericq, *Corpus*, t. II, p. 168-169, 170, 171 : *Hodie vero possunt archiepiscopi et episcopi locorum, auctoritate papae, concedere licentiam devotis et innocentibus pauperibus, ut Deo invicem serviant in paupertate et castitate ceterisque virtutibus libere conversentur. — Clerici saeculares de jure communi debent vivere communiter. — Perfectionis est communiter vivere eciam extra religionem.*

EXPANSION DES FRÈRES DE LA VIE COMMUNE [25]

Il y avait longtemps à cette date que les fondations avaient commencé. Radewin était en contact avec d'autres réformateurs; car le mouvement de la Vie Commune, quelle que soit son importance, n'est pourtant qu'un mouvement parmi d'autres. Cela rend difficile d'ailleurs de connaître les initiateurs responsables de chaque fondation. Il semble qu'avant 1401, tant qu'ils n'étaient pas formellement reconnus, les Frères de Deventer n'ont pris la responsabilité canonique explicite d'aucune fondation, mais ont été mêlés à toutes les créations et à toutes les réformes de cette époque aux Pays-Bas et en Rhénanie.

C'est ainsi qu'apparaissent successivement les fraternités de Hoorn (1385), Amersfoort (1395), Almelo (avant 1396), Zwolle (1396). — A Amersfoort la fraternité fut affiliée au tiers ordre de saint François; chaque maison avait son style propre, selon que les prêtres ou les laïcs l'emportaient et selon les relations que l'on entretenait avec le chapitre voisin. La réforme issue d'initiatives personnelles a gardé un réel caractère de liberté et, restée au contact du peuple, répond mieux que certains instituts aux besoins locaux et aux aspirations particulières.

Il n'en reste pas moins qu'un minimum de centralisation était requis. Les *consuetudines Van den Bosch* prévoient la visite des fraternités, voire la déposition des recteurs responsables :

Une fois par an nous appellerons deux prêtres recteurs, dont nous savons d'avance la fidélité à notre maison et à notre statut, l'un des deux devant être prieur ou du moins chanoine régulier de Windesheim, pour parler avec le recteur et nos frères de tout ce qui concerne la paix, la concorde et notre profit; avec eux nous tiendrons conseil, en vue des affaires difficiles pour lesquelles nous aurions besoin de conseils. S'il s'agit de déposer le recteur d'une maison que cela se fasse par leur conseil.

Mais ce minimum ne permet pas de parler d'un « Ordre ».

Chacune de ces maisons essaima à son tour, Zwolle surtout qui, de 1406 à 1450, fonde sept filiales, dont Groningue. Si au début l'expansion s'était produite dans la seule Hollande, bientôt l'Allemagne fut atteinte : Münster est fondée en 1401, dont trois maisons sortirent dans la première moitié du siècle. En 1450 tout un réseau de fraternités s'étend sur la région : Delft, Louvain, Cassel en Flandre, Bruxelles [26], où les difficultés furent pénibles avec le chapitre de Sainte-Gudule qui avait autorité sur toute la ville, et auquel l'autorisation de s'établir n'avait pas été demandée.

[25] Tout ceci d'après C. Van der Wansem, p. 136 s. On y trouvera, p. 36, n. 3, une généalogie des fraternités.

[26] Le cas de Bruxelles a été étudié par P. F. Lefèvre, *Documents relatifs aux frères de la vie commune établis à Bruxelles aux XV^e et XVI^e siècles*, dans *Bull. de la Comm. roy. d'hist. de Belgique*, t. CIII, 1938, p. 41-114, à compléter par E. Indestege, *De broeders van hetgemene leeven te Brussel, 1422-1595*, dans *Eigen schoon en de Brabander*, 1958 et 1959.

MONASTÈRES DE SŒURS [27]

En même temps se multipliaient les monastères de Sœurs. Si l'autorité ecclésiastique était en garde contre certains groupes marginaux qui risquaient de tomber dans les erreurs des beghards, en sorte que la tendance fut de pousser ces groupes à embrasser la vie monastique pure et simple [28], Boniface IX, renouvelant une décision de Jean XXII, donna aux béguines comme un droit de cité dans l'Église. Aussi voit-on se multiplier alors les fondations, autorisées par les évêques, favorisées par les villes. Tout naturellement les Sœurs de la Vie Commune se confessaient aux Frères et profitaient du droit accordé par Boniface IX à un béguinage de choisir son aumônier [29]. On sait le rôle joué par les béguines dans l'industrie flamande à cette époque, notamment quand il s'agit du textile [30].

LES FRÈRES ET LEURS ÉCOLES [31]

Groote est un ancien étudiant de l'Université de Paris, Radewin un *magister artium* de Prague; tous deux sont convaincus de la nécessité du savoir. Groote commença son apostolat en s'intéressant aux « pauvres étudiants »; il était sans cesse question alors de fonder à leur usage des collèges. Ce fut donc un collège que Groote ouvrit au vicariat de Saint-Paul avec l'accord de Radewin. Les étudiants y sont associés à l'existence de la petite communauté naissante. Nous savons déjà combien est vif le souci chez les deux apôtres de les former spirituellement, voire de les orienter vers une collégiale. Cette vie commune ne favorisait pourtant pas l'étude des vocations particulières ni d'ailleurs les travaux des boursiers admis dans la maison.

Heureusement en 1391 Radewin, en raison même du développement de l'institution, ouvrit une seconde maison, « la maison de Florent ». Désormais il y aura deux groupes séparés : d'un côté les Frères, de l'autre les jeunes gens encore en cours d'études, au même moment où se marquait la différence entre les Frères et les chanoines. Les étudiants suivaient l'école du chapitre de Deventer, mais qui ne comportait pas d'internat et qui les laissait sans soins entre les heures de cours. Les familles furent heureuses de confier leurs fils aux Frères. L'exemple fut suivi : de nombreux habitants de Deventer, y compris les ecclésiastiques, recueillirent à leur tour des élèves, que les

[27] Ouvrage essentiel de Ernest W. Mc DONNELL, *The Beguines a. Beghards in Mediev. Culture with Special Emphasis on the Belgic Scene*, New Brunswick, 1954, p. 123 s., sans reparler du Corpus de FREDERICQ.

[28] Les beghards eux-mêmes finirent parfois par abandonner leur vie de fraternités laïques pour constituer des monastères très traditionnels : exemples de 1425, 1435, 1443 dans E. W. MCDONNELL, p. 263 s.

[29] *Ibid.*, p. 220-221.

[30] *Ibid.*, p. 270 s. C'est surtout au tissage du lin que s'adonnent les Sœurs d'Amsterdam : J. H. VAN EEGHEN, *Vrouwenkloosters en begijnhof in Amsterdam van de XIV tot het eind van de XVI eeuw*, Amsterdam, 1941. Les chiffres donnés dans cet ouvrage montrent l'essor de la vie religieuse dans les Pays-Bas de cette époque : au début du XIV^e^ siècle, Amsterdam a un béguinage; de 1389 à 1425, il se fonda un couvent de chanoinesses et douze couvents de tertiaires.

[31] G. BONET-MAURY, *op. cit.*, est le travail essentiel. Pour les premières écoles, jusqu'à 1400, on y ajoutera C. VAN DER WANSEM, p. 124-132. On replacera ces méthodes dans la pédagogie pour la formation des clercs avec Friedrich Wilhelm OEDIGER, *Ueber die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Cologne, 1953, p. 70-71, 75 s.

Frères regroupaient pour des causeries religieuses le dimanche, se réservant de donner le logement à ceux qui témoignaient de quelque vocation. Tout un milieu fut donc pris en charge.

On se tromperait en pensant que, en même temps que cette éducation religieuse, les Frères ont voulu d'abord pourvoir à la formation intellectuelle de ces étudiants. Des textes innombrables montrent que le souci de Radewin fut exclusivement moral et spirituel. Une indifférence totale se manifeste même envers la nature et l'art. C'est plus tard seulement que l'on pourra parler d'humanisme.

DIFFUSION DES ÉCOLES

Mais après « l'âge mystique « vint » l'âge scolaire [32] ». La préoccupation était alors d'actualité : on l'a vu, Gerson pensait que le seul moyen de réformer profondément l'Église était de tout reprendre à la base, en éduquant chrétiennement la jeunesse [33]. Partout se faisait sentir le besoin d'écoles, soit qu'il s'agît de donner seulement une instruction élémentaire, soit que la multiplication des universités rendît nécessaire la fondation d'écoles préparatoires : Louvain fit ainsi entendre dans toute la région comme un appel [34]. Toujours est-il que l'on voit Zwolle, Utrecht, Groningue, en attendant Cologne et bien d'autres villes en Rhénanie, confier ainsi aux Frères des maisons nouvellement ouvertes, cependant que les Sœurs de la Vie Commune enseignent à Deventer, Zwolle, Béthanie. En la seule Néerlande il y eut bientôt vingt écoles; on comprend que le nom ait été donné de *Fratres scolares*. Parfois ces écoles existaient avant l'arrivée des Frères; ils ne firent que les reprendre; mais ils apportèrent dans leur enseignement et l'éducation qui le doublait, un esprit nouveau et un dévouement qui les rendit remarquablement efficaces.

LEUR RÔLE HISTORIQUE

Efficaces avant tout pour la promotion du peuple; c'est aux *pauperes scholares* que s'intéressait Groote. C'est dire aussi que le niveau de pareilles écoles n'était pas toujours élevé : lire, écrire, chanter. Il s'accompagnait bien entendu d'un enseignement moral encore plus nécessaire aux yeux des Frères, surtout à une époque où le catéchisme n'était pas enseigné couramment [35]. On comprend aussi que certaines de ces écoles aient pu avoir des effectifs considérables, parfois plusieurs centaines d'enfants [36].

Le personnage principal de l'école était le *rector* qui choisissait les maîtres, répartissait les classes, imposait les livres. Les maîtres venaient parfois des

[32] L'expression est de G. BONET-MAURY, p. 3, dont nous allons désormais suivre le livre.

[33] *Supra*, p. 846.

[34] *Supra*, p. 482. Ce fut en 1424 que les magistrats de Louvain, préoccupés du recrutement de l'Université, demandèrent des maîtres à Zwolle : G. BONET-MAURY, p. 58, cf. p. 61.

[35] On ne fera donc pas des premiers maîtres de ces écoles des humanistes. Mais ils ont pu inspirer la réflexion de Nicolas de Cues qui fut leur élève, et son mythe de l'idiot : M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, p. 57-61. On se rappellera que la formation des clercs au Moyen Age ne vise pas seulement aux connaissances ou à la culture, mais à la « sagesse » : F. W. OEDIGER, *op. cit.*, p. 18-20.

[36] G. BONET-MAURY, p. 52, donne pour Zwolle le chiffre de 1000 élèves; mais pour quelle date et d'après quels documents?

Universités; beaucoup d'entre eux étaient d'anciens pensionnaires des maisons de la Vie Commune. Les élèves, parfois groupés en décuries sous des moniteurs, devaient subir un examen pour passer d'une classe à l'autre. Ainsi toute une *Ratio studiorum* peu à peu s'élabore, que préciseront plus tard un Sturm et un Ignace, élèves eux aussi de la Vie Commune. Ces écoles, dont certaines eurent des maîtres célèbres, se doublèrent parfois de collèges ouverts à une clientèle plus fortunée. Elles sont pour une bonne part aux origines de l'esprit moderne, qu'elles associèrent à la réforme des mœurs et à la diffusion d'une vie spirituelle plus personnelle.

LES FRÈRES ET LA COPIE DES MANUSCRITS [37]

Groote et Radewin ont ouvert leur maison pour de « pauvres clercs »; ils leur imposent le travail manuel, non seulement comme une nécessité de leur état, mais parce que c'est une grâce de travailler de ses mains. Parmi de nombreuses tâches possibles, le travail de copiste fut choisi comme convenant le mieux à la fin recherchée. Il était rémunérateur, mais il permettait aussi de poursuivre la vie commune dans le recueillement du *scriptorium;* et parmi les livres demandés par la clientèle, il s'agissait souvent de livres de caractère religieux qui apportaient une nourriture à l'âme. Ce fut ainsi que l'on vit au *scriptorium* de Saint-Paul cinq copistes travailler ensemble au Commentaire de saint Augustin sur saint Jean. Lorsque sera édifié la *domus nova*, « la maison de Florent », il sera spécifié :

Le but pour lequel fut édifiée cette maison fut que de dévots clercs, fini le temps de l'école, puissent rester ici suivant le règlement de la « maison de Monsieur Florent » pour y gagner leur pain en copiant par le saint travail du copiste [38].

LES « RAPIARIA »

Les copistes ne se bornaient pas à un travail machinal pendant huit heures par jour environ. On les invitait à comprendre et à méditer les textes qui passaient sous leurs yeux : « méditer ce qu'on écrit; écrire ce qu'on lit », donne pour consigne Radewin lui-même [39]. Le copiste ne manquera pas de noter les passages qui l'ont frappé; il se constitua ainsi des *rapiaria*, de petites anthologies. On ne s'étonnera pas après cela que nombreux aient été, parmi les Frères, ceux qui devinrent écrivains, ayant acquis, à copier les grands maîtres, une culture supérieure à

[37] W. WATTENBACH, *Das Schriften im Mittelalter*, 4e éd., Graz, 1958, p. 453 s., avec par exemple le texte: *ars scribendi libros cleris melius convenit et quietius exerceri potest a fratribus*. Les frères se faisaient payer leur travail, ce qui permettait de financer de nouvelles fondations; le prix était par exemple de 500 goldgulden pour une Bible. A Liège on appelle les Frères « Broeders van de penne», car ils portent une plume à leur chapeau. Ce travail est spécialisé : chaque fraternité a un *librarius*, un *rubricator*, un *ligator*, etc... Wyclif avait déjà souhaité que les clercs gagnassent leur vie par des travaux de copie : *Dialogus*, XXV.

[38] C. VAN DER WANSEM, p. 65, 165. J'ai été fort embarrassé pour traduire : *cum opere sacre scripture;* le contexte m'a fait préférer le sens général au sens particulier de Sainte-Écriture. La chose est d'importance puisqu'en rapport avec la question des traductions de l'Écriture Sainte et des *libri teutonici*.

[39] C. VAN DER WANSEM, p. 102; cf. GERLAC PETERS, *Breviloquium :* « Interrompons souvent la lecture par une courte invocation. Ou bien transcris un passage en y ajoutant une simple réflexion de ton crû » (M. MICHELET, *op. cit.*, p. 313). Application de cette méthode avec les *Ascensions spirituelles* de GÉRARD ZERBOLT, dans M. MICHELET, p. 297.

celle de bien des clercs et l'habitude de la réflexion personnelle. On ne s'étonnera pas non plus qu'inversement les meilleurs écrivains de la congrégation aient tenu à honneur de transcrire eux-mêmes les textes spirituels dont ils avaient à faire le plus souvent usage. Thomas a Kempis avait calligraphié une Bible. Les Frères retrouvent l'esprit des vieux bénédictins.

Quels furent les livres le plus souvent copiés par les Frères pour leur propre usage ou celui de leur communauté? Saint Augustin et saint Bernard sont sans cesse cités dans les nombreuses œuvres spirituelles qui nous sont restées; les Frères firent connaître dans leurs sermons en langue vulgaire ces textes classiques jusqu'alors réservés aux seuls clercs. Mais surtout ils ont copié l'Écriture Sainte et contribué à la diffuser en thiois. Ce ne fut pas toujours sans mal; c'est l'époque des débats sur les *sermones teutonici* et sur les traductions de la Bible [40]. Ici encore, l'œuvre réformatrice des Frères est tournée vers l'avenir.

§ 3. — L'« Imitation de Jésus-Christ » et la « devotio moderna » [1].

L'AUTEUR DE « L'IMITATION »

Il est, au Moyen Age, peu de problèmes d'attribution plus simples que celui de l'*Imitation*, et plus compliqués par des passions littéraires ou nationales [2]. L'ouvrage appartient incontestablement au milieu des Frères de la Vie

[40] *Supra*, p. 710.

[1] BIBLIOGRAPHIE. — A. L'IMITATION. — I. SOURCES. — L'œuvre monumentale de P. E. PUYOL peut être encore utilisée pour les matériaux très nombreux qu'elle apporte, le classement des Manuscrits, etc... : *Descriptions des manuscrits et des principales éd. du livre « De imitatione Christi »*, Paris, 1898; ID, *Héliotypies des principaux manuscrits du livre « De I. J.-C. »*, Paris, 1898; ID., *Paléographie, classement, généalogie du livre « De I. C. »*, Paris, 1898, etc... La meilleure édit. est celle de J. POHL, dans THOMAE HEMERKEN A KEMPIS, *Opera omnia*, Fribourg-en-Br., 1904-1922, sept vol. (l'*Imitation* est dans le t. II); important c.-r. de l'ensemble par M. VILLER, *Rev. d'ascét. et de myst.*, t. IV, 1923, p. 80-84. Innombrables traductions en toutes les langues; citons seulement celle de L. BAUDRY, *L'Imitation de J.-C.*, Coll. *Les Maîtres de la spiritualité chrét.*, Paris, 1950.

II. TRAVAUX. — Livre essentiel de Jacques HUIJBEN et Pierre DEBONGNIE, *L'auteur ou les auteurs de l'« Imitation »* (*Biblioth., de la R. H. E.*, fasc. 30), Louvain, 1957, qui résume les nombreux travaux personnels de ces deux auteurs sur ce sujet et les sujets voisins, critique et utilise une bibliographie exhaustive et nous dispense de donner ici d'autres titres. Nous nous rallions entièrement aux conclusions de cet ouvrage : elles ne sont d'ailleurs pas nouvelles, soit parce que ces auteurs les avaient déjà présentées, soit parce que l'attribution à Kempis avait été déjà depuis longtemps démontrée par les meilleurs historiens : J. POHL, F. MARTIN, cf. *Vie spirit.*, t. L, 1937, L. BAUDRY, sans remonter à deux articles de F. X. FUNK, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen*, t. II, Paderborn, 1899, p. 373-444, le premier sur le trop fameux Gersen, le second sur Thomas a Kempis, auteur de l'*Imitation*.

B. LA DEVOTIO MODERNA. — Article essentiel de Pierre DEBONGNIE, *Devotio moderna*, dans *Dict. de spirit.*, t. III, c. 727-747; Magnus DITSCHE, *Zur Herkunft u. Bedeutung des Begriffes « Devotio moderna »*, dans *Hist. Jahrbuch*, t. LXXIX, 1960, p. 124-145; Justus HASHAGEN, *Die « devotio moderna » in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation u. Gegenreformation u. spätere Richtung*, dans *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, t. LV, 1936, p. 523-531, précieux par ses vues d'ensemble; cf. aussi Léon-E. HALKIN, *La « devotio moderna » et les origines de la Réforme aux Pays-Bas*, brève communication, mais d'un spécialiste qui utilise de longues recherches, dans *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début du XVIe siècles, Colloque de Strasbourg*, 1957, *Trav. du centre d'études sup. spécialisé d'hist. des religions de Strasbourg*, p. 45-51.

[2] Sur le patriotisme italien inventant un Gersen, complètement inconnu par ailleurs, pour en faire l'auteur de l'*Imitation* et lui élevant une statue, J. HUIJBEN-P. DEBONGNIE, p. 39-40.

Commune et des chanoines de Windesheim, dont on retrouve sans cesse les préoccupations, les idées réformatrices, le style, la manière [3], la question étant seulement de savoir lequel des nombreux écrivains de ce milieu doit être retenu comme l'auteur du chef-d'œuvre. Question qui serait difficile, tant ces écrivains puisent dans un même fonds commun, tous disciples de Ruysbroeck, tous élèves ensuite les uns des autres, se retrouvant dans les mêmes chapitres, copiant dans leurs *rapiaria* les mêmes traités, travaillant dans les mêmes bibliothèques, si des preuves décisives n'avaient été données en faveur de Thomas a Kempis [4].

La première preuve — et qui se suffirait — est à tirer du manuscrit autographe lui-même [5]. On a conservé, en effet, un manuscrit terminé en 1441 *per manus fratris Thome Kempis*, qui contient les œuvres complètes de cet écrivain fécond, copiées de sa propre main. Ce manuscrit est composé de plusieurs cahiers, de papier différent, rajoutés les uns aux autres au fur et à mesure que Thomas entreprenait de recopier une œuvre nouvelle. Chaque cahier de ceux qui contiennent l'*Imitation* a été remanié, recevant de nouveaux feuillets selon les corrections apportées au texte primitif. Chaque feuille a subi pour son compte grattages et surcharges. Au long des quatre livres dont se compose le traité, on voit l'écriture, qui est d'une seule main, évoluer, preuve qu'il a fallu des années pour l'ensemble du travail. On est

Encore en 1960, après le livre décisif de ces auteurs et les expertises de M. Delaissé, il s'est trouvé quelqu'un pour revenir à cette thèse : et une revue pour l'imprimer! T. Lupo, *Validità della tesi gerseniana sull' autore d.* « *Imitazione di Cristo* », dans *Salesianum*, t. XXII, 1960, p. 56-106 : Kempis a purement et simplement recopié Gersen! Rappelons d'un seul mot que ce prétendu abbé bénédictin de Verceil au XIII[e] siècle n'est mentionné dans aucun texte, qu'il n'y a aucun manuscrit de l'*Imitation* antérieur à 1424, que les plus anciens manuscrits et les plus nombreux viennent des Pays-Bas, non d'Italie, que la spiritualité de l'*Imitation* n'a rien de bénédictin.

Sur le patriotisme français attribuant l'ouvrage à Gerson, à la suite d'un éditeur de 1483, J. Huijben-P. Debongnie, p. 319, 379 et réfutation p. 319-353. Pour mon compte je suis surtout sensible aux arguments suivants : on a de nombreuses listes des ouvrages de Gerson (*supra*, p. 864); or aucune ne nomme l'*Imitation;* Gerson, qui se cite sans cesse lui-même, ne cite jamais l'*Imitation;* l'*Imitation* est écrite pour des religieux et célèbre les vertus monastiques; or Gerson est un séculier et qui a conscience de l'originalité de cette situation en spiritualité (*supra*, p. 838); l'*Imitation* juge vains les grades universitaires, alors que Gerson maintient fermement la prérogative des docteurs, etc...

[3] J. Huijben-P. Debongnie, p. 24-38, relevant notamment les néerlandismes de l'*Imitation* et les textes parallèles que présentent par exemple Gerlac Peters ou Henri Mande.

[4] C'est pourquoi il n'était pas déraisonnable, comme hypothèse de travail, d'attribuer l'*Imitation* à Gérard Groote : cf. J. Huijben-P. Debongnie, p. 273 ss., hypothèse retenue par Van Ginneken, cité *supra*, p. 921. Mais Groote est mort en 1384; or le plus ancien manuscrit de l'*Imitation*, dans un milieu où l'on copiait beaucoup, est de 1424; Groote est considéré comme le père de la *devotio moderna* et ses frères n'ont cessé de dire ses mérites et de recueillir ses écrits; comment auraient-ils laissé de côté l'*Imitation* et l'auraient-ils attribuée à un inconnu? Groote est diacre et non religieux, zélé pour la prédication; aucun signe de ces préoccupations n'apparait dans l'*Imitation;* la comparaison des styles est tout aussi concluante : Groote est un grand rhétoriqueur, alors qu'il y a un intimisme constant dans l'*Imitation*. — Sur la candidature de Zerbolt, J. Huijben-P. Debongnie, p. 311-318.

[5] Il a été étudié avec une extraordinaire minutie et publié par L. M. J. Delaissé, *Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et l' « Imitation de Jésus-Christ », examen archéologique et édition diplomatique du Bruxellensis 5855-61*, dans *Scriptorium*, t. II, deux vol., Bruxelles, 1956. Résumé dans J. Huijben-P. Debongnie, p. 161-191. Cet examen a permis d'étudier les grattages opérés par Thomas; l'un d'entre eux est particulièrement émouvant, faisant disparaître définitivement, évidemment à la demande des supérieurs, un passage où Thomas acceptait par amour d'aller en enfer, si c'était la volonté de Jésus.

donc en présence de l'exemplaire d'auteur corrigé et amélioré patiemment par Thomas lui-même.

L'examen de l'autographe est confirmé par les attributions d'auteur que l'on trouve dans un nombre important des manuscrits les plus anciens [6]; le ms. de Cambrai de 1438 nomme formellement Thomas; or il émane du milieu de Windesheim dont il connait parfaitement les usages. D'autres mss non moins autorisés confirment ce témoignage. Il est d'autant plus précieux à recueillir que Thomas était un homme de second ordre dans ce milieu de la Vie Commune et que personne n'a jamais eu l'idée d'attribuer l'*Imitation* à des personnages plus influents de cette congrégation ou à des auteurs d'abord plus célèbres : aucun ms. ne présente la candidature de Groote ou de Zerbolt. Ce témoignage indirect est corroboré par des affirmations formelles des divers écrivains de la congrégation, et avant tout par celle de Jean Busch, son historien [7].

Ces renseignements sont confirmés par toutes les données qui peuvent être rassemblées sur Thomas. Les divers mss apparaissent et sont recopiés au moment où il est dans la plénitude de son expérience humaine et religieuse. Les demi-confidences que l'auteur de l'*Imitation* fait à son lecteur sur sa foi personnelle correspondent à ce que nous connaissons de sa vie et ne sauraient cadrer au contraire avec les événements qui remplirent l'existence d'un Groote. Le fait que les quatre livres de l'*Imitation* ne sont pas d'abord disposés toujours dans le même ordre montre qu'ils ont été composés séparément, et qu'il fut un temps pendant lequel ils restèrent pour ainsi dire à l'état libre sans constituer un traité cohérent. Mais ils sont du même auteur, comme le montre l'analyse stylistique (symétrie dans la construction des phrases, assonances), la manière de citer, la cohésion interne des quatre livres qui ont les même thèmes, la même atmosphère [8].

THOMAS A KEMPIS [9] Originaire de Kempen dans le Juliers allemand, où il naquit vers 1380, Thomas est donc rhénan. On a dit qu'il avait du rhénan la sensibilité parfois frémissante, et l'on comprend que le Père Denifle l'ait rattaché aux mystiques allemands du XIV[e] siècle. Fils d'un forgeron, il était de ces *pauperes* auxquels s'intéressait Radewin, qui le recueillit à la fraternité de Deventer en 1392. Toute sa vie, Thomas sentira sa médiocrité. Entré dans un des chapitres de Windesheim, au Mont-Sainte-Agnès près de Zwolle, où il fut ordonné prêtre vers 1413, il n'y remplit aucune charge importante sauf celle de cellerier, dont on dut bientôt le

[6] J. Huijben-P. Debongnie, *op. cit.*, p. 69 s.

[7] *Ibid.*, p. 89 s.

[8] *Ibid.*, p. 1-19.

[9] Pour la biographie de cet auteur, le portrait psychologique et les autres œuvres, *ibid.*, p. 306-310, 356 s., L. Baudry, *op. cit.*, p. 78. Études plus approfondies dans V. Scully. *Thomas a Kempis, Canon Regular of S. Augustine*, Londres, s. d.; C. Richstaetter, *Thomas von Kempen, ein deutscher Mystik, Leben u. ausgew. Schriften*, Hildesheim, 1939. H. Jedin, *Thomas von Kampen als Biograph und Chronist*, dans *Universitas,... Festschrift... Bischof Dr A. Stohr*, Mayence, 1960, t. II, p. 69-771 : conception de la « vie dévote ». Extraits des œuvres autres que l'*Imitation* dans M. Michelet, *op. cit.*, p. 345-372. Il ne peut être question de parler longuement de ces autres œuvres, très nombreuses; Pohl en compte une quarantaine.

relever tant il était peu fait pour s'occuper des choses du siècle. Par la suite pourtant, il fut nommé sous-prieur et maître des novices. C'est qu'il était alors apprécié comme auteur spirituel, ayant déjà rédigé l'*Imitation* et de nombreux autres écrits. Il mourra en 1471.

Les supérieurs qui connaissaient sa facilité à écrire eurent en effet souvent recours à lui pour diverses tâches pastorales. C'est ainsi qu'on a de lui des *Sermons*, des *Méditations*, composés non par goût personnel, mais pour aider ses frères ou les novices, des opuscules dans l'esprit du temps — *Le petit jardin des roses*, *La vallée des lys*, *L'Alphabet du moine* — en lesquels il utilise la méthode des « exercices » en train de se répandre dans les milieux de la *devotio moderna*. Il lui fut même commandé une *Vie* de sainte Lydwine de Schiedam, et des chroniques dans lesquelles est racontée l'histoire de la congrégation et notamment celle de Gérard Groote. De pareilles œuvres manquent souvent de caractère ou se conforment aux lois de genres littéraires stéréotypés. Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher le style de l'auteur de l'*Imitation*. On le retrouve par contre dans le *Soliloque*.

LE SOLILOQUE

Ce *Soliloque*, quoi qu'il en soit de la connaissance que Thomas avait de Ruysbroeck, ne décrit pas l'union mystique, mais plutôt, en a-t-on écrit, le piétinement d'impatience de l'âme au seuil du sanctuaire [10]. Œuvre de nostalgie d'une âme angoissée en dialogue avec une âme dévote, Thomas nous y fait connaître d'une façon, parfois émouvante de sincérité, ses déchirements intimes, ses aspirations, son humilité à se savoir du nombre encore des imparfaits, mais qui ont entendu parler du secret du Roi :

— *L'âme angoissée :* Où est la joie que tu chantais : « J'aime la beauté de ta maison et le lieu où habite ta gloire »? Réponds moi, je t'en conjure.

— *L'âme dévote :* Pourquoi me demandes tu ces choses? Demande à ceux qui l'ont entendu et l'ont vu; ils savent qui est celui que tu cherches. Demande plutôt à celui qui connaît tout. Il se montrera mieux à toi et t'indiquera mieux où il habite. Seul il t'enseignera la joie de ceux qui l'aiment; il le fera tellement mieux que moi.

— *L'âme angoissée :* Ah! ne retiens pas le mot que j'implore et, de l'abondance de ta suavité intérieure, jette sur moi une seule étincelle de ton amour enflammé. Donne moi une goutte de ton vin précieux, une once de ton parfum; que j'aie un soupçon du bien dont tu connais la meilleure part, de la consolation dont tu jouis si souvent.

Mais plus que par ces passages nostalgiques, l'œuvre frappe par son sens du péché, son esprit de componction, l'humilité d'une âme qui sent douloureusement son impuissance et doit se proposer la patience comme première vertu :

Ma vie est elle autre chose qu'une longue misère du berceau à la tombe? Est il un jour qui ne multiplie labeur et douleur? Personne mieux que toi, Seigneur notre Dieu, ne connaît la misère des hommes. Tu vois donc combien la patience m'est nécessaire.

[10] S. AXTERS, *op. cit.*, p. 107. Du *Soliloque*, je cite la traduction de M. MICHELET, *op. cit.* p. 361 s., en coupant entre autres les passages qui ne sont que des réminiscences du *Cantique des cantiques*.

Ces thèmes sont ceux de l'*Imitation :* mêmes questions, mêmes plaintes, même étonnement de voir Dieu se cacher. C'est que l'*Imitation*, sans être à proprement parler une autobiographie spirituelle, l'« histoire d'une âme », livre l'expérience de son auteur. On la voit mûrir peu à peu tout au long des quatre livres du recueil.

COMPOSITION DES QUATRE LIVRES

Le Livre I fut composé le premier; il est déjà contenu dans un manuscrit de 1424, et dès 1428 fut traduit en néerlandais. Bientôt apparurent les trois autres livres que l'on trouve groupés dans des mss de 1427, leur groupement ne supposant d'ailleurs pas à cette date qu'ils soient jugés pièces d'un même ensemble; ils passent simplement pour être de la même veine. Ils sont disposés de façons diverses dans ces mss., le livre IV précédant parfois le livre III, les deux premiers livres étant parfois publiés séparément. Aucun titre général n'était donné à cet ensemble. Une seule chose à cet égard est certaine : c'est que l'expression *Imitation* est inexacte; elle désigne seulement, dans les plus anciens textes et dans l'autographe lui-même, le Livre I : *qui sequitur me*, les autres livres étant, comme le premier, nommés de leur *incipit*.

Le livre I est un véritable *De contemptu mundi* [11] qui nous fait connaître l'ascèse de Windesheim et insiste surtout sur le détachement. Thomas y déprécie les grades universitaires et même la culture, avouant sans doute ses propres luttes en ce domaine :

Modère en toi le trop grand désir de savoir, parce que cette ardeur pour la science dissipe beaucoup l'esprit.

Pourquoi te préfères tu à quelqu'un qui est moins habile, quand il y en a tant qui le sont plus que toi (I. 2)?

Cet ascète est d'une sensibilité délicate, vite meurtrie par la vie en commun, capable aussi de se laisser impressionner par la moindre tentation :

Vois rarement les jeunes gens et les personnes du monde. Ne fais point le flatteur auprès des riches et ne cherche pas à te produire chez les grands. Cherche à te lier avec des personnes humbles et simples, avec ceux dont la vie est pieuse et bien réglée; et n'aie avec eux que des entretiens édifiants. N'aie de relations particulières avec aucune femme (I. 8).

Le livre II, qui témoigne davantage de l'influence de Ruysbroeck [12], montre que Thomas a dépassé ces premières difficultés : peu à peu il comprend qu'à la place de tous ces biens, dont le manque l'avait d'abord fait cruellement souffrir, il lui fallait mettre Dieu ou plutôt Jésus, car il aime appeler Dieu de ce nom plus intime (II. 8) :

Quand Jésus se rend présent à l'âme, tout est doux et rien ne paraît difficile; quand il est absent, tout est dur et pénible. Lorsque Jésus ne parle pas au dedans, toutes les consolations des hommes sont bien peu de choses. Mais que Jésus daigne seulement dire une parole, c'est une consolation ineffable.

[11] P. DEBONGNIE, *Les thèmes de l'« Imitation de Jésus-Christ »*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXXVI, 1940, p. 289-344; J. HUIJBEN - P. DEBONGNIE, p. 52, ont donné la liste des *De contemptu mundi* à la fin du Moyen Age.

[12] S. AXTERS, *op. cit.*, p. 109.

Et le texte se poursuit presque en litanie : « Une âme sans Jésus... Désirer quelqu'autre chose que Jésus... N'avoir pas Jésus... Etre avec Jésus... Qui trouve Jésus... Qui perd Jésus... Vivre sans Jésus... Avoir Jésus en soi ». Thomas a franchi une certaine étape : il a découvert l'hôte intérieur non comme un étranger de passage, mais comme un ami avec lequel s'entretenir sans cesse.

Le livre III a une manière plus lyrique, contient plus d'effusions que de conseils pratiques; il est plein de dialogues, en lesquels Kempis exprime avec simplicité ses sentiments les plus intimes et prête sa voix au Dieu qui l'habite :

Mon fils, écoute mes paroles; elles sont pleines de douceur...; il faut les écouter dans le silence et les recevoir avec un grand fonds d'amour et d'humilité.
Heureux, ai-je dit alors, celui que vous instruisez, Seigneur, et à qui vous enseignez votre loi (III. 3).

On ne cherchera pas habituellement dans ces lignes une doctrine élaborée. Il s'agit plutôt de descriptions et d'expérience :

C'est quelque chose de grand et d'infiniment heureux que l'amour, qui seul rend léger ce qui est pesant. L'amour veut être libre et dégagé de toutes les affections de la terre... Rien au ciel et sur la terre n'est plus doux, plus fort, plus élevé, plus étendu, plus agréable, plus parfait, plus excellent que l'amour (III. 5).

On perçoit clairement dans pareil passage ce que l'on a appelé le lyrisme de l'*Imitation*. Ce lyrisme est servi par un sens poétique affiné. Quelle que soit sa conviction de la vanité de la culture, Thomas n'a cessé de remettre son manuscrit en chantier, et l'on voit sur l'autographe les innombrables corrections d'auteur qui ne visent pas seulement la précision du vocabulaire et l'exactitude du sentiment religieux, mais aussi le rythme et la musicalité de la phrase. Bien souvent il s'agit d'un latin rimé dans les bonnes traditions du latin liturgique.

LES SOURCES DE L'« IMITATION » SON « CLASSICISME »

Les sources de l'*Imitation* ont été souvent étudiées, et d'autant plus que chaque ordre religieux a voulu se rattacher ce chef-d'œuvre. C'est ainsi que l'on a cherché à faire de Thomas un disciple de saint Bonaventure [13]. A plus juste titre on a rappelé tout ce que les écrivains de la Vie Commune doivent à saint Bernard constamment cité, et l'on a dégagé la

[13] Symphorien de Mons, *L'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'« Imitation de J.-C ». de T. a Kempis*, extrait des *Études francisc.* 1921, 1922, 1923, Paris, 1923 et le c.-r., justement sévère du Père Dudon, dans *Rev. d'asc. et de myst.*, t. V, 1924, p. 191-197. L'auteur a voulu à toute force faire rentrer les livres, d'allure si libre, de l'*Imitation* dans des cadres scolastiques et y retrouver, développées rigoureusement, les descriptions que saint Bonaventure donne des trois voies, à chacune desquelles correspondrait un des trois premiers livres de l'*Imitation*. L'ouvrage reste utile par les précisions qu'il apporte sur la lecture de saint Bonaventure dans les milieux des Frères de la Vie Commune : p. 7 s.
Pour d'autres écoles : P. Debongnie, *H. Suso et l'« Imitation »*, dans *Rev. d'asc. et myst.*, t. XXI, 1940, p. 242-268; J. Huijben-P. Debongnie, p. 249 sur les manuscrits de caractère cartusien; *ibid.*, p. 82, 242 s. sur le « remaniement de Clairvaux »; etc....

thèse kempiste de la dévotion à l'humanité du Christ [14]. De fait Thomas s'intéresse peu au Corps mystique; par contre son attention se porte avec une ferveur croissante vers ce que plus tard les écrivains de l'École française appelleront l'intérieur de Jésus. Ainsi encore s'explique pour une part le caractère affectif, pratique et peu scolastique de cette spiritualité [15].

Quoi qu'il en soit de telle ou telle thèse particulière et de ses sources, toutes les écoles de spiritualité purent se retrouver en ce livre, parce que ce journal intime n'a retenu que ce qui a valeur universelle dans les observations rassemblées tout au long d'une vie religieuse sans grands événements extérieurs. C'est ce qui constitue « le classicisme » de l'*Imitation*. Observations valables pour tout homme, goût et sens de l'analyse psychologique, portrait patiemment élaboré, par petites touches, de l'homme en tant qu'homme, ces dons étant servis par une remarquable rectitude de jugement, par un sens de la mesure qui a épargné à notre auteur les conclusions excessives, les points de vue extrêmes. Aussi, de bonne heure l'*Imitation* fut-elle traduite : il existe une traduction en néerlandais dès 1428, une traduction française dès 1447 [16].

Le nombre des manuscrits de l'*Imitation* — quoiqu'elle ait vu le jour peu de temps avant l'invention de l'imprimerie — est prodigieux : plus de sept cents connus [17]. Avant que le livre fût fixé par l'imprimerie, d'importants remaniements y furent apportés : dans les manuscrits destinés d'abord à leur édification personnelle, des copistes ont parfois rajouté d'autres textes pieux; ou bien il fut fait de l'*Imitation* des extraits; d'autre fois elle fut adaptée aux besoins particuliers d'une communauté qui voulait en retenir surtout certains éléments, comme tels chartreux qui retrouvaient dans le petit livre leur propre style de vie intérieure [18]. Il est caractéristique en tout cas que dans cette utilisation de l'*Imitation*, tous les ordres religieux, toutes les nations et toutes les langues rivalisèrent. Le concile de Bâle joua, de ce point de vue, comme pour la diffusion de l'humanisme, un rôle considérable, en mettant en relations des hommes jusqu'alors étrangers les uns aux autres. La venue en Italie de Jean Busch pour les affaires de la réforme explique notamment le grand nombre des manuscrits transalpins, sans qu'il faille recourir à l'hypothèse, condamnée par ailleurs, d'un abbé Gersen [19].

Avec l'*Imitation* se diffusa la *devotio moderna* dont elle est un des chefs d'œuvres les plus incontestables, que l'on retrouvera dès lors dans tous les

[14] Gabriel Clamens, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Kempis*, Lyon, 1931.
[15] J. Huijben-P. Debongnie, p. 381-383.
[16] *Ibid.*, p. 5, 246; 247.
[17] *Ibid.*, p. 385-393; pour la filiation de ces manuscrits, p. 193 s.
[18] *Ibid.*, p. 241 s.
[19] Sur Jean Busch en Italie, L. Baudry, *op. cit.*, p. 22. Le problème de la diffusion en Italie de la *devotio moderna* se pose déjà pour Ruysbroeck : R. Guarnieri, *Per la fortuna di Ruusbroec in Italia, le sorprese di un codice vaticano*, dans *Riv. di storia d. Chiesa in Italia*, t. VI, 1952, p. 333-364. Étude poussée d'un certain nombre de représentants de la *devotio moderna* en Italie : le chanoine véronais Paul Maffei, le jésuate siennois Antoine Bettini, etc... avec bibliographies abondantes, de Massimo Petrocchi, *Una « devotio moderna » nel quattrocento italiano?*, Florence, 1961.

ordres religieux du XV^e siècle. Les bénédictins de Melk [20], ceux de Sainte-Justine de Padoue [21], ceux de la congrégation de Bursfeld [22], les cisterciens de Dunes [23] ne furent pas les derniers à adopter des méthodes et un esprit, qui étaient pourtant singulièrement étrangers à leur génie le plus authentique [24].

LA « DEVOTIO MODERNA » [25]

Le premier trait qui frappe dans la *devotio moderna*, quand on la compare à la dévotion monastique traditionnelle, est qu'elle insiste plus sur la vie intérieure personnelle que sur la liturgie. Il serait évidemment injuste d'accuser les moines du Moyen Age d'avoir fait de l'*opus Dei* un simple formalisme, et il n'y a pas de doute que les représentants de la *devotio moderna* doivent par exemple beaucoup à saint Bernard. Il n'en reste pas moins que l'office, tel que le concevaient les grands spirituels monastiques du Moyen Age jusqu'au XIII^e siècle, se suffisait à lui-même et suffisait à éduquer, sanctifier et occuper le moine. Or, à la fin du Moyen Age, la décadence de la liturgie est incontestable : elle a perdu toute faculté de renouvellement, voire toute intelligence d'elle-même; elle n'est plus qu'un corps de rubriques formelles, que commentent indéfiniment des canonistes, étrangers à la doctrine et à la mystique [26]. Les Frères de la Vie Commune gardent sans doute la messe quotidienne, mais elle se célèbre sans aucun faste liturgique et dans le silence de l'assemblée.

Pour pareille vie intérieure et quelle que soit la part de l'initiative de Dieu, toute gracieuse et sur laquelle insistent volontiers les maîtres de la *devotio moderna*, on n'est pas livré à soi-même. Le moine de jadis comptait avant tout sur la Règle, vraie maîtresse de vie, et sur des commentateurs autorisés, maîtres des novices ou livres; la *devotio moderna* parle, plus peut-être qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, du directeur de conscience, indispensable pour se bien connaître et « discerner les esprits ». La vie religieuse apparaît souvent comme une casuistique, car elle comporte des dangers d'illusion et elle chemine pour

[20] *Infra*, p. 1051; M. VILLER, *Les lectures spirituelles de Jérôme de Mondsee, † 1475*, dans *Rev. d'asc. et myst.*, t. XIII, 1932, p. 374-388. Jérôme est intéressant par son éclectisme : dans son *De perfectu religiosorum*, il cite l'*Imitation*, mais aussi un *De contemplatione* sur la docte ignorance. Toujours est-il que l'*Imitation* fut, au XV^e siècle, le livre le mieux représenté dans les monastères autrichiens.

[21] *Infra*, p. 1045; L. BAUDRY, *op. cit.*, p. 15.

[22] *Infra*, p. 1055.

[23] J. HUIJBEN-P. DEBONGNIE, p. 82-83.

[24] La pénétration de la *devotio moderna* fut plus facile chez les franciscains, dont elle rejoignait sur plusieurs points les préoccupations originelles, ce qui explique aussi l'utilisation de saint Bonaventure par plusieurs Frères de la Vie Commune. Le rôle principal fut pourtant joué ici par Herp (Harphius) qui, né en Brabant vers 1400 et d'abord Frère de la Vie Commune devint ensuite franciscain : Lucidius VERSCHUEREN, *Leven en werken van Hendrik Herp*, dans *Collect. francisc. neerland.*, t. II, 1931, p. 345-393, et le c.-r. de M. VILLER, dans *Rev. d'asc. et myst.*, t. XIII, 1931, p. 96-99.

[25] Bibliographie *supra*, p. 931, n. 1. On y ajouter a de très bonnes remarques de J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 178-180 sur le type de chrétien que représente le « dévot moderne» et sur son influence sur la vie sociale. On rappellera l'affaire de Constance, lorsque Gerson prit la défense des Frères de la Vie Commune et de la *devotio moderna* au sujet de la perfection dans la vie laïque : *supra*, p. 843.

[26] *Supra*, p. 744, n. 21.

chacun par des itinéraires particuliers; il ne suffit pas de pratiquer les obligations communes que définit la Règle et qui s'ordonnent autour de l'office, pour être en paix avec une conscience toujours plus délicate, voire raffinée, habituée à l'introspection, aux examens minutieux, à l'analyse psychologique.

La *devotio moderna* en effet a généralisé dans la vie religieuse la pratique des « exercices », le mot est déjà courant. Des méthodes sont proposées au religieux, qui jusqu'alors faisait simplement confiance à la nature et à la grâce; des moments lui sont conseillés pour lire, méditer, tenir un journal ou un *rapiarium*, où il recopie les passages qui l'ont davantage frappé au cours de sa *lectio divina*. Plusieurs des maîtres que nous avons rencontrés ont précisé les conditions et la progression de ces divers « exercices [27] ». On sait que le mot devait avoir une extraordinaire fortune avec saint Ignace [28].

La *devotio moderna* a donc recours, pour éduquer l'âme en marche et pour capitaliser au fur et à mesure les acquisitions spirituelles, à des « industries » parfois très systématisées. C'est ainsi que pour garder plus facilement la mémoire des vérités acquises ou des points de méditation à parcourir, on fait appel aux nombres. Sans doute les représentants de la *devotio moderna* ont-ils été ici solidaires d'une culture spirituelle et d'une civilisation du chiffre qu'ils n'ont pas inventée. Mais ils ont su avec une extraordinaire imagination multiplier les correspondances, armer la conscience religieuse d'un réseau d'associations d'idées et de formules commodes pour utiliser toutes les ressources de la psychologie au bénéfice des exercices. Ce fut ainsi que les divers moments de la Passion furent mis en relations avec les heures monastiques, que les *Ave Maria* du chapelet se chargèrent des divers mystères joyeux ou douloureux, que les plaies du Christ furent associées aux roses de la « couronne de Marie [29] ». L'art est à cet égard un témoin précieux : avec une ingéniosité et souvent une piété émouvante au service d'une doctrine sûre, les artistes flamands et allemands de ce temps ont établi des rapports plastiques et colorés entre les divers aspects du mystère chrétien. De même furent

[27] C'est peut-être Zerbolt qui a le plus systématisé la pratique des exercices; cf. textes dans M. MICHELET, *op. cit.*, p. 77 s. — sur la confession qui a un caractère avant tout pratique, les exercices sur la Passion, lectures, considérations, résolutions, les méthodes, oraison, examen, etc...; M. DITSCHE, *op. cit.*, p. 139-141 a bien mis en vedette ce rôle de Zerbolt, en montrant aussi que ce souci des exercices ne l'empêcha pas de chercher la définition de la *devotio* du côté d'une *dulcis quaedam affectio*.

[28] Aussi les historiens de saint Ignace et de la Compagnie de Jésus ont-ils étudié avec un intérêt particulier les méthodes de la Vie Commune; il faudra pour cela dépouiller notamment la *Rev. d'asc. et myst.*, par exemple M. SMITS VAN WANBERGHE, *Origines et développement des exercices spirituels avant saint Ignace*, t. XXXIII, 1957, p. 264-272, notamment sur la méditation personnelle chez les Frères; corrige parfois l'article de H. WATRIGANT, *La méditation méthodique et l'école des Frères de la Vie Commune*, *ibid.*, t. III, 1922, p. 134-155, qui eut tort de parler de méditation méthodique chez les Frères de la Vie Commune pour la première moitié du XV^e siècle.

[29] Sur ces corrélations, *supra*, p. 781, 842. Nicolas de Clamanges de son côté mettait les heures de son bréviaire en relations avec les sept dons du Saint-Esprit, les sept jours de la création, etc... : Dom J. LECLERCQ, *Prières inéd. de N. de C.*, dans *Rev. d'asc. et myst.*, t. XXIII, 1947, p. 171-183. Nicolas représente aussi cette *devotio moderna* par la place qu'il fait à la componction et par son sens de la vie intérieure : *pietas verus cultus*.

utilisées les lettres de l'alphabet; de nombreux ouvrages de piété portent le titre d'*Alphabetum*, à commencer par celui que composa Thomas a Kempis [30].

Avec de pareille méthodes on est évidemment très loin de la contemplation telle que l'entendait à la même époque toute une école dionysienne [31]. Les mêmes écrivains spirituels ont parfois d'ailleurs pratiqué l'une et l'autre spiritualité, Gerson par exemple, qui est un des introducteurs de la *devotio moderna* en France, mais aussi un des représentants de l'aréopagitisme latin du XV[e] siècle. A la contemplation et à la mystique on préfère la componction. L'homme craint d'être trop ambitieux en désirant la vision de Dieu : il veut d'abord mieux se connaître et donc commencer par s'humilier; en méfiance contre les grandioses constructions de la scolastique, qui, lui semble-t-il, doivent plus à l'esprit humain qu'à l'Esprit de Dieu, il se borne souvent à reconnaître sa misère et à vouloir d'une volonté méthodique sa réforme morale personnelle. Aussi Jésus lui est-il plus proche que le Père; Thomas a Kempis l'interpelle familièrement, oublieux de la téologie et des discussions sur l'essence. A cet égard la *devotio moderna* a abandonné les voies suivies par Ruysbroeck [32].

Le Dieu de majesté, le Dieu du Jugement dans sa *terribilità*, le Dieu du mystère caché, qu'une théologie apophatique ne peut que proclamer au nom de la « docte ignorance », n'est pas le Dieu de la *devotio moderna*. Mais son Dieu est celui de la *conversazione sacra* des peintres toscans du Quattrocento. Il y a là un intimisme d'autant plus profond qu'il est lié à un individualisme religieux nouveau à bien des égards : sens de l'homme, de sa psychologie, de ses besoins spirituels. On se tromperait pourtant en faisant de ces maîtres des piétistes dans l'acception étroite du terme, puisque nous avons vu leurs innovations se couler tout naturellement dans les moules traditionnels de la *vita apostolica* et de fraternités contrôlées par la hiérarchie et soucieuses d'apostolat méthodique.

Le mot de *moderna* ne doit donc pas être pris au sens d'on ne sait quel individualisme réformateur ou de quelque philosophie religieuse de la conscience. En quoi donc consiste cette *modernitas* [33]? en un certain sérieux, ce goût néerlandais du solide, en la préférence donnée à l'ordinaire par rapport à la recherche de l'inouï, qui caractérisa si souvent une certaine mystique populaire médiévale, en la « discrétion » d'une vie morale qui va à l'essentiel de l'Évangile et à ce qui fut écrit pour tous. Par là aussi la *devotio moderna* eut

[30] M. VILLER, *Nider est-il l'auteur de l'« Alphabetum divini amoris »?* dans *Rev. d'asc. et myst.*, t. IV, 1923, p. 367-381 : conclut par la négative; étudie ce « genre littéraire », en signalant par exemple des litanies alphabétiques se combinant avec les *Ave* du rosaire : *Ave, Amantissime Jesu; Ave, Benignissime Jesu; Ave, Clementissime Jesu*, etc...

[31] *Supra*, p. 866. Cf. aussi G. THÉRY, *Les Œuvres dionysiennes de Thomas Gallus, l'« Explanatio » sur la théologie mystique*, dans *La vie spirituelle*, t. XXXIII, 1932, p. [129] s. sur l'engouement de l'abbaye de Melk pour la littérature dionysienne.

[32] *Supra*, p. 918, sur ces diverses tendances de la spiritualité à la fin du Moyen Age.

[33] P. DEBONGNIE, dans *Dict. de spirit.*, c. 744, sur la *modernitas* de cette *devotio*, L.-E. HALKIN, *op. cit.*, p. 48 s.; M. DITSCHE, *op. cit.*, p. 126 s.

une influence considérable, en proposant aux laïcs une spiritualité à leur portée et qui leur donnait pourtant un christianisme aussi authentique que celui des religieux. Au siècle d'une critique de l'Église, générale mais stérile parce que simplement négative, les maîtres de la *devotio moderna* ont apporté un programme, une méthode, un esprit et par là suscité une vraie réforme.

Il faut enfin noter le rôle d'animateur exercé alors par les Pays-Bas, qui sans doute tenaient déjà dans la vie de l'Église une place considérable et avaient notamment contribué particulièrement au développement de la dévotion eucharistique et du mouvement des béguines, mais qui cette fois détectent des valeurs nouvelles et donnent le branle à tout l'Occident.

CHAPITRE III

RÉFORME ET HÉRÉSIE
WYCLIF [1]

RUYSBROECK ET WYCLIF

Ruysbroeck et Wyclif, qui sont à peu près de la même génération, sont les réformateurs les plus remarquables de la fin du XIVe siècle. Tous deux étaient prêtres séculiers, mais la ressemblance entre eux s'arrête là. Au comble l'un et l'autre de leur réputation en 1378, il est facile de mesurer à cette date les différences

[1] BIBLIOGRAPHIE. — Les deux bibliographies les plus complètes sont dans *Cambridge Mediev. Hist.*, t. VII, 1932, p. 900-907, classée par ordre alphabétique des sources et des travaux; dans WORKMAN, cité *infra*, t. I, p. XXVII-XXXIV.

I. SOURCES. — a) *D'intérêt général :* les principales sont indiquées *supra*, p. 379. Nous y ajouterons seulement LYNDEWODE, *Provinciale continens constitutiones provinciales archiepiscoporum Cantuariensium, a St. Langtone ad H. Chicheleium cum annotationibus*, Oxford, 1679; cf. A. OGLE, *The Canon Law of Mediaev. England, an Examination of W. Lyndwood's Provinciale in Reply to the late Prof. F. W. Maitland*, Londres, 1912; Joseph Henry DAHMUS, *The Metropolitan Visitations of W. Courteney, Archbishop of Canterbury 1381-1396, Transcribed from the Orig. Ms. of Courteney's Register with an Introduction describing the Archbishop's Investigations*, dans *Illinois Studies in the Social Sc.*, vol. XXXI-XXXII, Urbana, Univ. Illinois, 1950. Divers recueils de morceaux choisis permettent de prendre contact avec les textes les plus caractéristiques : G. C. COULTON, *Social Life in Britain from the Conquest to the Reformation*, Cambridge; G. M. TREVELYAN, *Illustrated English Social Hist.*, t. I, *Chaucer's England*, Londres, s. d.; B. WILKINSON, *Constitutional Hist. of Medieval England, 1216-1399*, Londres, 1952.

Pour la vie religieuse en général, *supra*, *ibid.* On n'oubliera pas les ouvrages cités sur Chaucer, notamment *supra*, p. 697, et Langland.

b) *Sur Wyclif et le wyclifisme :* la meilleure histoire d'ensemble écrite par un contemporain, ce sont les « *Fasciculi zizaniorum, magistri Joannis Wyclif cum tritico* », *ascribed to Thomas Netter of Walden*, éd. W. WADDINGTON SHIRLEY, dans *Rerum Brit. Medii Aevi Script.*, Londres, 1858. Sur ce Th. Netter, *infra*, p. 870. Les *Fasciculi* sont un recueil de documents contemporains, raccordés par un récit. — L'essentiel reste la monumentale édition des œuvres de Wyclif par la Wyclif Society, plus de 30 vol. parus, collection indispensable non seulement, c'est évident, pour faire connaître le personnage, mais aussi parce que les œuvres de Wyclif contiennent souvent des allusions très précises à la situation ecclésiastique et morale de son temps; les principaux tomes de cette édition sont munis d'*indices* qui sont d'excellents instruments de travail. Y ajouter ARNOLD, *Select English Works of Wyclif*, Oxford, 1869-1871, 3 vol.; MATTHIEW, *The English Works of Wyclif hitherto unprinted*, Londres, 1880.

II. TRAVAUX. — a) *Consacrés principalement à Wyclif.* — On distinguera trois périodes dans cette historiographie : longtemps Wyclif a été étudié avant tout comme ancêtre de la Réforme protestante; on a vu en lui un véritable Père de l'Église et les travaux qui lui ont été consacrés ont eu dès lors un caractère hagiographique; ils sont même souvent écrits par des théologiens, comme Gotthard LECHLER, *John v. Wiclif u. die Vorgeschichte der Reformation*, 2 vol., Leipzig, 1873. Ce volume dont l'objectivité n'est pas indifférence (p. XI) et dont la préface se termine par une prière, a tendance à interpréter Wyclif à partir de Luther et non à partir de ses prédécesseurs; dépassé pour la biographie et la question des œuvres de Wyclif, de leur authenticité ou de leur composition, il reste utile par le tableau d'ensemble qu'il donne de la pensée de l'hérétique (p. 455-644) et divers chapitres sur les lollards. De la même veine, G. M. TREVELYAN, *England in the Age of Wycliffe*, nouv. éd., Londres, 1909; Rudolf BUDDENSIEG, *Johann*

qui les séparent. Ruysbroeck, chanoine régulier, préoccupé d'abord de s'acquitter de ses obligations liturgiques et de vaquer à la contemplation, vit à l'écart de Bruxelles, tandis que Wyclif participe à l'existence animée d'Oxford, mêlé à toutes les activités de l'Université, à moins qu'il ne soit en mission officielle à Bruges. Wyclif, en effet, a les plus hautes relations, homme de confiance de Jean de Gand, et fréquente les milieux de la cour; Ruysbroeck n'a jamais exercé d'activité politique et n'est connu que de cercles très étroits. Wyclif est un des « scholars » les plus remarquables de l'Angleterre du XIVe siècle, célèbre par ses qualités intellectuelles, sa culture exceptionnelle, l'abondance de sa production philosophique et théologique, « la fleur d'Oxford [2] », cependant que Ruysbroeck fit toujours figure de prêtre plus ou moins inculte, dont on se demandait ce qu'il comprenait du latin. Wyclif avait tout pour réussir une réforme, culture théologique, relations universitaires, expérience politique, appui du pouvoir, lucidité pour discerner les véritables problèmes; et sa vie s'est terminée dans l'échec; Ruysbroeck semblait n'avoir rien et d'ailleurs ne se donna jamais aucun rôle; et c'est de lui pourtant qu'est sorti le mouvement de la *devotio moderna*, dont nous savons l'étonnante fécondité.

Wiclif u. seine Zeit, Gotha, 1885, qui se réclame pareillement de sa qualité de « chrétien évangélique » (p. 3) pour célébrer en Wyclif « le père de la Réforme » (p. 5). Ce ton apologétique a provoqué la rédaction d'ouvrages de polémique comme celui du jésuite Joseph STEVENSON, *The Truth about John Wyclif*, Londres, 1885, qui a relevé avec un malin plaisir tout ce qu'il jugeait de nature à disqualifier le héros.

Cependant la publication des œuvres de Wyclif a permis divers travaux érudits parmi lesquels on peut signaler ceux de Joseph LOSERTH, *Neue Erscheinungen der Wiclif Literatur*, dans *Hist. Zeitschr.*, t. LIII, p. 43, LXII, p. 266, XCV, p. 269; cf. ID., dans DAHLMANN-WAITZ, n° 8941; ID., *Wiclif* dans HERZOG-HAUCK. L'ouvrage capital de cette deuxième période est celui de Herbert B. WORKMAN *John Wyclif, a Study of the English Mediev. Church*, 2 vol., Oxford, 1926, dont le titre est significatif, puisqu'il rattache Wyclif non à la réforme luthérienne, mais au Moyen Age; malgré son courage à marquer les points sur lesquels Wyclif dépend de son temps et les faiblesses de son œuvre de réformateur, ce livre garde un caractère hagiographique. Il n'en reste pas moins l'ouvrage essentiel par l'utilisation qu'il fait de tous les travaux antérieurs, son recours constant aux sources, son souci de replacer à tout moment le réformateur dans son temps.

Le brillant petit essai de K. B. MCFARLANE, *John Wycliffe a. the Beginnings of English Nonconformity*, dans coll. *Teach Yourself Hist.*, Londres, 1952 (c.-r. d'É. PERROY, dans *Rev. hist.*, t. CCXIV, 1955, p. 316-317, y signalant une réaction nécessaire contre l'« hagiographie wyclifienne »), fait date par sa vigueur, reprenant certaines des accusations du P. Stevenson, mais dans une perspective plus objective et attirant l'attention sur des points laissés dans l'ombre, le tempérament de W., sa santé.

Du côté français, il faut nommer V. VATTIER, *John Wycliff, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Paris, 1886, commode par les nombreux textes qu'il donne; L. CRISTIANI, *Wyclif*, dans *D.T.C.*, t. XV, c. 3585-3614.

b) *Wyclif dans l'Angleterre de son temps :* dans l'ordre de publication : R. L. POOLE, *Wycliffe a. Early Movements of Reform*, dans MANDELL-CREIGHTON, *Epochs of Church Hist.*, t. VIII, Londres, 1886-1889; W. CAPES, *The English Church in the XIVth a. XVth Cent.*, dans W. STEPHENS et W. HUNT, *Hist. of the Engl. Church*, t. III, 1909; G. M. TREVELYAN, *England in the Age of Wycliffe*, nouvelle éd., Londres, 1909 déjà cité; B. L. MANNING, *The People's Faith in the Time of Wyclif*, Cambridge, 1919; B. L. MANNING, dans *Cambridge Mediev. Hist.*, t. VII, 1932; Édouard PERROY, *L'Angleterre et le Grand schisme d'occident, Étude sur la politique religieuse de l'Angleterre sous Richard II, 1378-1399*, Paris, 1933, qui parfois complète et corrige Workman; James MCKINNON, *The Origins of the Reformation*, Londres, 1939; W. A. PANTIN, *The English Church in the XIVth Cent.*, Cambridge, 1955; Dom David KNOWLES, dans *Mediev. England*, nouvelle éd. par Austin LANE POOLE, t. II, Oxford, 1958. — Complément aux *Addenda*.

[2] H. B. WORKMAN, t. I, p. 4-5, où l'on trouvera divers jugements d'époque sur Wyclif.

C'est peut-être que les deux hommes eurent une conception différente de la réforme. Ruysbroeck pense avant tout à la réforme personnelle des abus, chacun prenant davantage au sérieux les obligations de sa vie chrétienne, sans remettre en question les structures d'une Église, à laquelle il se soumet de grand cœur. Wyclif, tout en prêchant généreusement cette réforme morale et en donnant l'exemple d'une vie sacerdotale digne et même au total austère [3], a insisté plutôt sur des abus collectifs liés à un système institutionnel, dont le fonctionnement engendrait comme fatalement certains vices et a fait le procès d'une Église coupable collectivement et dans sa structure même.

§ 1. — Wyclif en 1378.

En 1378 Wyclif est au comble de la réputation et de l'influence. Sans parler de sa célébrité de philosophe dans les milieux d'Oxford et au-delà, il est le théoricien par excellence de la prérogative du roi. Comme tel, il a participé aux conférences de Bruges [4]. Si les Communes de 1377 se sont exprimées sur le compte du Saint-Siège avec violence, elles se bornent, dirait-on, à faire écho au *De civili dominio* écrit à la même époque [5]. Ce *De civili dominio* qualifiait Wyclif pour des responsabilités importantes, car, œuvre de théologien, il présentait aussi à la monarchie un programme d'indépendance vis à vis de Rome.

LES PROCÈS DE WYCLIF [6]

Quoique les premiers écrits de Wyclif aient porté surtout sur des matières plus politiques que dogmatiques, ils inquiétèrent la hiérarchie. On s'en étonnera d'autant moins que Wyclif avait osé intervenir, au moment du Bon Parlement, dans l'affaire de l'évêque Wickam que son libelle contribua à faire condamner par Lancastre. Convoqué par les évêques à Saint-Paul pour rendre compte de ses activités, Wyclif s'y présenta (19 février 1377) accompagné de Jean de Gand lui-même et d'une troupe armée. Il ne pouvait être question d'une discussion sérieuse, en laquelle pourtant Wyclif aurait été défendu par un groupe de « frères » amenés par Gand; mais très vite le ton monta et l'évêque fût insulté par le prince.

[3] Par cette formule réservée, nous voulons faire droit aux observations que l'on trouvera notamment dans MCFARLANE, ou dans DAHMUS, relatives au fait que Wyclif a peut-être brigué le siège de Worcester, a pratiqué le cumul des bénéfices, n'a pas résidé dans un bénéfice à charge d'âmes.

[4] É. PERROY, *op. cit.*, p. 36, 40. Sur cette période et cette activité de W., cf. J. LOSERTH, *Die ältesten Streitschriften Wiclifs, Studien über die Anfänge der kirchenpolitischen Tätigkeit Wiclifs u. die Ueberlieferung seiner Schriften*, dans *Sitzungsber. der Akad. d. Wissenschaften, Philol. hist. Kl.*, Vienne, t. CLX, 1909; J. H. DAHMUS, *J. Wyclif a. the Engl. Government*, dans *Speculum*, t. XXXV, 1960, p. 51-68, montrant en Wyclif l'homme de Lancastre (Gand) plutôt que du gouvernement.

[5] É. PERROY, *op. cit.*, p. 42, citant la phrase : « les brigueurs de bénéfices qui demeurent en la pécheresse cité d'Avignon ». Sur Wyclif consulté par le Parlement en 1377, H. B. WORKMAN, t. I, p. 303.

[6] J. H. DAHMUS, *The Prosecution of J. Wyclif*, New-Haven, Yale Univ. Press, 1952, corrige parfois WORKMAN.

Aucune mesure contre Wyclif ne pouvait être pour le moment appliquée en Angleterre; les adversaires du réformateur essayèrent donc de l'atteindre à Rome, où les bénédictins firent parvenir une liste de propositions jugées inacceptables. On ne saurait s'étonner de voir les bénédictins parmi les adversaires de Wyclif: depuis qu'il s'était trouvé en conflit avec eux pour l'administration du collège fondé à Oxford par Islip [7], et surtout depuis qu'il s'était fait à l'Université le représentant des séculiers contre le clergé régulier, Wyclif était en butte à ces adversaires auxquels lui-même n'épargnait pas les sarcasmes [8].

Grégoire XI, en cinq bulles (22 mai), invita les évêques, le roi et l'Université d'Oxford à suivre l'affaire et à se prononcer sur les propositions prêtées à Wyclif, tirées du *De civili dominio* [9]. Elles portaient sur le droit de propriété en général, la sécularisation des biens ecclésiastiques et le pouvoir disciplinaire de l'Église.

Ayant eu vent du contenu des bulles avant même leur publication, Wyclif cria qu'elles s'opposaient à la loi anglaise, et lança à la fin de 1377 un tract anonyme d'une rare violence, traitant le pape d'« ennemi de l'Église du Christ » et d'« antéchrist ». Il était d'autant plus résolu à la résistance que, outre l'appui de Gand, il se sentait fort de celui d'Oxford : dans sa bulle à l'Université, Grégoire avait exprimé sa surprise de la voir si indulgente à Wyclif et avait menacé de lui retirer ses privilèges.

Convoqué à nouveau à Saint-Paul, Wyclif ne s'y présenta pas, déclarant craindre pour sa vie; mais il accepta de comparaître à Lambeth devant la juridiction royale (Annonciation 1378). La reine-mère pria les évêques de ne pas prononcer de jugement. Intimidés par cette intervention et par l'agitation du peuple de Londres, qui envahit tumultueusement la chapelle épiscopale, les évêques se bornèrent à interdire à Wyclif d'enseigner, dans les écoles et au cours de ses sermons, les thèses condamnées. Sur ces entrefaites la mort de Grégoire XI apaisa les esprits et donna d'autres soucis.

Sûr de l'appui de la Cour, sûr de celui d'Oxford où on l'admirait, sorti indemne de trois procès, Wyclif était au comble de la gloire lorsque le Parlement fut assemblé à Gloucester en octobre 1378. Il y fut convoqué et l'on chuchota qu'il préparait avec Jean de Gand la sécularisation des biens d'Église. Il fut consulté sur les droits de la Couronne dans l'affaire du droit d'asile violé à Westminster. C'est pourtant le moment qu'il choisit pour se retirer définitivement de la politique. Une nouvelle période va commencer pour lui.

[7] L'histoire est racontée par M. K. B. McFarlane, *op. cit.*, p. 27 s, qui en fait le début du « ressentiment » de Wyclif; D. Knowles, *The Religious Orders in England*, t. II, Cambridge, 1955, p. 21.

[8] Comment juger de critiques qui, à l'époque, sont des lieux communs? Pour dresser un tableau objectif, le livre qui vient d'être cité, de D. Knowles, est essentiel.

[9] Résumées dans A. Vattier, *op. cit.*, p. 61-62.

PREMIERS ÉCRITS DE WYCLIF

A cette date de 1378, Wyclif est déjà l'auteur de trois traités d'une importance capitale, non seulement parce qu'ils étudient les rapports de l'Église et de l'État, mais parce qu'ils contiennent en germe ses traités proprement religieux et plusieurs des hérésies qui lui seront reprochées : le *De dominio divino*, le *De civili dominio*, le *De officio regis*. Ce dernier ouvrage, qui permet de dater les autres, a été écrit en 1378; le *De civili* est antérieur à 1377; le *De dominio divino* lui est encore antérieur.

De dominio divino [10]. — Le *De dominio divino* est la première œuvre théologique de Wyclif. Les seuls manuscrits qui en restent se trouvaient à la Bibliothèque impériale de Vienne, preuve d'une origine tchèque; l'ouvrage avait donc eu peu de succès en Angleterre.

Le *dominium* est la relation de supériorité qu'une nature raisonnable entretient avec les objets qu'elle met à son service. Le vrai Dieu seul est *Dominus*; c'est à la création qu'il a établi son domaine, à partir de laquelle l'homme est constitué en état de service. Wyclif a le sens de la grandeur du Dieu créateur, maître absolu de ce monde qu'il gouverne directement. De ce *dominium* Dieu ne peut se dessaisir, pas plus que le seigneur qui confère une tenure n'en abandonne l'éminente seigneurie. De Dieu vient tout bien, et il le communique gracieusement, se donnant lui-même.

L'homme ne saurait dans ces conditions mériter son salut: ses mérites eux-mêmes lui viennent de Dieu; on ne peut mériter *ex operibus*, mais seulement *per opera*. Cette gracieuseté divine est modèle pour l'humanité; le Christ a donc vécu pauvre, n'appropriant à aucun moment des biens qui ne sont qu'à Dieu. Mais le péché est venu introduire en ce monde le *mien* et le *tien*. L'homme en état de péché n'a d'ailleurs que l'illusion de jouir de ce monde; en réalité le péché prive l'homme de tous les biens dont, en état de grâce, il avait jusqu'alors la jouissance. Conception toute mystique et presque franciscaine, qui exalte la pauvreté et déprécie l'esprit de propriété.

Wyclif n'est pas l'inventeur de cette doctrine qu'il a puisée chez Fitzralph, l'archevêque d'Armagh [11] auquel il devra aussi plusieurs de ses arguments quand il se mettra au combat contre les ordres mendiants.

De civili dominio [12]. — Le *De civili dominio* reprend ces thèses du *De dominio divino* en affirmant, dès le premier chapitre du livre I, que le pécheur n'a aucun droit au don de Dieu et n'a donc pas de *dominium*. Si l'homme était resté en état de grâce, la loi évangélique aurait suffi au gouvernement de l'humanité; mais, en raison du péché, la loi civile est devenue nécessaire et ne doit pas être contestée : c'est ainsi que le clergé ne saurait refuser les impôts

[10] Ed. Reginald Lane Poole, Wyclif Soc., 1890.

[11] R. R. Betts, *Richard Fitz Ralph Archbishop of Armagh a. the Doctrin of Dominion*, dans *Essays in British a. Irish Hist. in Honour of James Eadie Todd*, éd. by H. A. Cronne et divers, Londres, 1949, qui montre en quels termes nouveaux le problème du fondement de l'autorité se pose partout au XIVe siècle, et quelle influence cette doctrine exerça en Bohême.

[12] Éd. Reg. Lane Poole, Wyclif Soc., 1885.

qu'exige le gouvernement. Mais derrière l'ordre de ce monde, le chrétien doit percevoir la loi divine : Dieu agit personnellement et directement ici-bas, sans avoir recours à des intermédiaires auxquels il aurait délégué ses pouvoirs ; ainsi, tout exercice de la propriété est suspendu à l'approbation de Dieu ; ce qui est donné par le pape ne l'est pas si Dieu le refuse. Le prêtre, dans l'exercice de son ministère, ne fait que déclarer l'action de Dieu seul agent, qui lui-même absout, consacre ou communie.

Wyclif n'a pas reculé devant toute une série d'explications parfois singulièrement hardies : l'excommunication n'est efficace que pour les choses spirituelles ; la *plenitudo potestatis* du pape est limitée par la possibilité d'errer, en laquelle se trouve toute créature ; les fidèles peuvent priver de la dîme le prêtre qui en mésuse et la donner aux pauvres. A partir de ce rôle consenti aux laïcs, Wyclif prend conscience des problèmes de la constitution de l'Église : elle est le corps des prédestinés.

Insupportable à la lecture en raison de sa confusion et de son mauvais latin [13], le traité contient tout de même quelques passages d'une inspiration vraiment évangélique :

> Nous savons que tout chrétien, dans la même mesure où il est plus fertile en dons de Dieu, doit être plus soumis aux autres membres du Christ. Tous les chrétiens doivent, en vertu de la règle même de leur profession de foi, être seigneurs et serviteurs les uns des autres. Que le chrétien n'ait pas en horreur la nature d'esclave, même envers ses frères. Le chrétien, quel que soit son seigneur, chante avec l'Église : Dieu, tu es le seul Seigneur, *tu solus Dominus* [14].

Pareille doctrine préparait, Wyclif l'a bien vu, au renouvellement de la spiritualité : si la vocation de l'homme est dans le service, la vie active est donc supérieure à la vie contemplative, et de fait les plus hautes responsabilités dans l'Église sont celles des pasteurs. Wyclif poussera même plus loin cette intuition en constatant qu'au point de vue de la fécondité, le mariage est supérieur à la virginité [15]. Le pasteur qu'il veut être alors rappelle à ses confrères que les apôtres, avant de demander à leurs fidèles de subvenir à leurs besoins, avaient d'abord subi la faim, et il les dissuade d'exiger, en recourant à des censures, des dîmes qui sont lourdes au pauvre peuple [16]. Il y a parfois dans ces pages une humanité et une conviction qu'aucune aigreur n'irrite encore.

De officio regis [17]. — Le *De officio regis* enfin est un des ces « Miroirs » si nombreux au Moyen Age pour instruire les divers *ordines* de leurs devoirs. Le théologien y dit les devoirs du prince, mais surtout ses droits : sauf lorsque

[13] C'est l'aveu de l'éditeur lui-même, p. XVIII-XXI, qui remarque que les écrivains de ce temps ont cessé de penser en latin ; il faut commencer par traduire Wyclif en anglais pour retrouver sa pensée exacte, mal exprimée en latin.

[14] XI, p. 77.

[15] XXIII. Wyclif complète d'ailleurs sa pensée en ajoutant que la vie contemplative reste plus utile à l'Église militante, parce qu'elle est l'âme de ce corps.

[16] XXXVIII, p. 277.

[17] Éd. Alfred W. POLLARD et Ch. SAYLE, Wyclif Soc., 1887.

le gouvernement est manifestement contre Dieu, l'obéissance lui est due, conformément au texte de saint Paul (*Rom.*, XIII, 1-7). Si le prêtre est vicaire de l'humanité du Christ, le roi est vicaire de sa divinité ; il est donc supérieur au prêtre et a sur lui autorité. Le mauvais roi lui-même est image de la Trinité ; s'il faut résister au mauvais prêtre qui fait tort à Dieu, il faut obéir au mauvais roi.

« DE VERITATE SCRIPTURE SACRE » [18] Le *De veritate Scripture sacre* a été écrit en 1378. Il marque un progrès sur la pensée antérieure de Wyclif, puisque l'auteur en arrive à dire que l'Écriture suffit, étant suffisamment claire pour n'avoir pas besoin du commentaire de l'Église. Rédigé au moment même où se préparait le *De Ecclesia*, dont les thèses devaient engager Wyclif dans des voies nouvelles, le *De veritate* lui apportait un complément indispensable.

Comme souvent chez Wyclif il y a de tout dans cet ouvrage, surtout si l'on tient compte de son livre III, qui traite à nouveau la question de la propriété et affirme une fois de plus le droit des laïcs à juger le clergé [19]. Il n'en reste pas moins que l'œuvre témoigne d'une belle connaissance de l'Écriture, courante, il est vrai, chez les maîtres du Moyen Age. Il est intéressant de relever les textes scripturaires les plus souvent cités [20] pour se rendre compte des préférences de Wyclif et peut être de son secret penchant : le Nouveau Testament est cité presque deux fois plus que l'Ancien. Dans l'Ancien, Pentateuque, Livres sapientiaux et Prophètes sont cités de façon à peu près équivalente. Pour le Nouveau, il est caractéristique que l'*Apocalypse* soit peu utilisée ; les *Romains* sont cités moins souvent que la *Première aux Corinthiens* — on est donc encore loin de Luther —; saint Jean est cité moins souvent que Matthieu ; l'« évangile spirituel » n'a donc pas spécialement touché Wyclif à une époque où pourtant sont encore nombreux les disciples de Joachim de Flore. Quant aux Pères, le commentateur par excellence est non pas saint Jean Chrysostome, ni Jérôme, — l'un et l'autre sont moins cités que saint Anselme, — mais saint Augustin.

La Bible juge des Pères. — À l'Écriture ainsi possédée et citée, Wyclif assigne non seulement la première place pour la connaissance de la vérité religieuse, mais une situation véritablement exceptionnelle et privilégiée [21].

[18] Éd. Rudolf BUDDENSIEG, 3 vol., Leipzig, 1904. Les divers auteurs, BUDDENSIEG, mais aussi H. B. WORKMAN, t. II, p. 4, ont relevé minutieusement toutes les allusions qui permettent de dater l'œuvre avec certitude ; elle est incontestablement antérieure au 29 novembre, du moins en ses deux premiers livres. Cette date est d'importance, car 1378 compte dans la vie et la pensée de Wyclif ; c'est alors qu'il quitte la cour, qu'il devient un rebelle, que le Grand Schisme le fait évoluer ; c'est pourquoi aussi Workman a commencé avec cette date un nouveau volume. Il est curieux que la plupart des historiens de Wyclif, à commencer par Workman, aient consacré si peu d'attention à cet ouvrage.

[19] On se rendra compte de cette préoccupation par l'*index rerum* de l'éd. BUDDENSIEG.

[20] Ici encore nous utilisons les *indices* de BUDDENSIEG, comme sa table des Pères et des philosophes.

[21] Je ne fais ici que résumer H. B. WORKMAN, t. II, p. 150-153, qui présente d'ensemble la doctrine de Wyclif sur l'Écriture, mais en citant principalement le *De veritate*. On verra plus loin que pareille interprétation est sujette à discussion ; d'une part il se peut que Wyclif ait

Ce ne sont pas les Pères qui, commentant la Bible, permettent de la comprendre, c'est la Bible qui juge les Pères et discrimine ceux qui doivent être reçus comme catholiques et les autres. Ce n'est pas l'Église qui, par ses décrétales par exemple, fixe le sens de l'Écriture comme jadis elle en avait établi le canon, c'est la Bible qui donne son autorité à l'Église. La Bible teste les nouveautés, quelles qu'elles soient, fonde les philosophies; on ne lui fait pas sa part.

Il y a là une véritable révolution. Le critère de la foi était irrévocablement ce que l'Église a toujours cru; on admettait implicitement une doctrine du développement. Wyclif n'accepte pas ce schéma. Rien ne peut être ajouté à l'Écriture; le plus court est toujours de recourir à son texte tel quel. Bientôt dans un passage essentiel sur ce point, il écrira :

> Malheur à la génération adultère qui croit plus au témoignage du pape Innocent ou de Raymond (sans doute de Peñafor) qu'au sens de l'Évangile, l'Église Romaine ayant inventé *(fingit)* ce mensonge que l'Église plus tardive corrige la foi d'une Église plus ancienne [22].

Il ne faisait ici au premier abord que succéder à Ockam et à tous les théologiens qui voulaient revenir, en théologie, et non pas seulement en vie spirituelle, à la *vita apostolica* ou du moins *patristica*, fermer la parenthèse qu'avait représentée à leurs yeux la scolastique, et s'en tenir à une théologie uniquement positive. Mais en réalité, la révolution de Wyclif va plus loin; il méconnaît que l'Église transmet intégralement le message; tout est suspect qui vient d'elle; l'histoire de l'Église est celle d'une décadence, au cours de laquelle s'est dégradé le trésor qu'elle avait mission de conserver.

Refus de toute médiation. — On retrouve ici quelque chose du pessimisme de Wyclif, si caractéristique de ses traités de politique qui livrent le siècle au prince de ce monde et aux tyrans. Hostile à tous intermédiaires qui semblent nécessairement entachés d'un vice originel, Wyclif pousse l'homme à tout attendre de Dieu. Quand il s'agit du *dominium*, c'est de Dieu lui-même que l'homme reçoit la grâce; quand il s'agit de la vérité, c'est de la Parole. Les deux cas ne sont pas aussi dissemblables qu'on l'imaginerait d'abord, car pour Wyclif, qui n'est pas un mystique, l'Écriture est essentiellement la « Loi » de Dieu [23].

Il en résulte aussi que le chrétien, comme il est responsable pour son *dominium* devant Dieu lui-même, se doit de connaître cette loi qui est la sienne et doit donc lire l'Écriture. Sans que Wyclif ait toujours clairement aperçu les conséquences des principes qu'il a posés, ni se soit préoccupé de

évolué, et il serait donc de mauvaise méthode de tenter une synthèse qui ne tiendrait pas compte de cette évolution; d'autre part il s'est trouvé des historiens pour penser que Wyclif faisait place aux Pères à côté de l'Écriture : Paul De Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e*, Paris, 1954, p. 129; cf *supra*, p. 520; *infra*, p. 954.

[22] *Fasciculi*, p. 131.

[23] Wyclif cite les livres de la Loi presque autant que les prophètes, et, on l'a vu, l'Évangile de Jean moins que celui de Matthieu. Il y a chez lui un nomisme caractéristique du théoricien politique qu'il est toujours resté.

définir le libre examen, c'est bien dans cette direction que sa pensée s'oriente : les fidèles ont le droit et le devoir de lire l'Écriture [24]; nul, et moins que personne l'autorité ecclésiastique, ne saurait les en empêcher, ni, nous l'avons vu, leur imposer une interprétation au nom d'une Tradition qui relève elle-même de cette Écriture contestée.

« *DE ECCLESIA* » [25]

Ce fut encore au cours de cette année décisive de 1378, que Wyclif publia le *De Ecclesia*, qui est incontestablement un de ses traités les plus importants, sinon le plus important. Il fut rédigé en sa partie essentielle durant l'été [26]; mais Wyclif par la suite y inséra des opuscules antérieurs et notamment le *Statement* qu'il rédigea en novembre pour le Parlement de Gloucester, additions qui rendent difficile parfois la lecture d'un traité [27] où la pensée est pourtant habituellement d'une rigoureuse cohérence.

Critique de l'Église des clercs. — On a remarqué que Wyclif était pour ainsi dire condamné, à moins d'une rétractation formelle, à écrire pareille œuvre : frappé par la hiérarchie, il ne pouvait échapper à la sentence qu'en déniant à ses juges le droit de porter pareille peine. Mais au delà de cette thèse toute d'opportunisme, Wyclif a vu avec une incontestable lucidité le problème de l'Église du Moyen Age : les fidèles identifiaient Église et clergé, tombant en un « cléricalisme », qui insiste sur le rôle médiateur du sacerdoce jusqu'à en oublier le contact personnel avec Dieu :

> La multitude entend par Église Romaine le pape et les cardinaux auxquels tous doivent obéir.

Les sacrements apparaissaient dès lors comme le seul moyen de grâce, les signes visibles faisaient parfois oublier l'action invisible de Dieu, le peuple, déchargé du souci de son propre salut qui incombait au prêtre chargé de la *cura animarum*, s'affairait en pèlerinages, bonnes œuvres, dévotions tout extérieures, comme si elles produisaient un effet mécanique qui dispensait de chercher Dieu.

L'Église des prédestinés. — Avant tout occupé à se défendre, attaquer et contredire, Wyclif a surtout insisté sur l'aspect négatif de cette théologie de l'Église; il n'a pas suffisamment élaboré la synthèse de remplacement qu'il propose et à laquelle on a pu reprocher d'être parfois contradictoire, l'auteur n'ayant pas toujours vu du premier coup les conséquences des principes qu'il posait, s'effrayant devant certains corollaires et s'essayant à les rattraper [28]. Il n'en reste pas moins que dans cet ouvrage Wyclif, allant comme à son ordinaire au cœur des problèmes et frappant des formules décisives, a défini l'Église *universitas praedestinatorum*. Ainsi le réformateur,

[24] *Infra*, p. 953, 969.

[25] Éd. J. Loserth, Wyclif Soc., 1886.

[26] *Ibid.*, p. xvii, H. B. Workman, t. II, p. 6.

[27] Cf. les constatations de J. Loserth, *op. cit.*, p. xiv-xvi.

[28] C'est le jugement de H. B. Workman, p. 9-13.

pour corriger ce que l'Église de son temps avait en effet de trop humain, et l'arracher à ce monde sensible où elle tendait parfois à s'enliser, a-t-il sacrifié l'élément visible en l'Église, pour mieux en assurer le caractère proprement surnaturel.

Caractère postiche de l'institution pontificale. — Dans la suite du traité, l'auteur a découvert les unes après les autres les conséquences d'une pareille conception. Non seulement c'est tout l'aspect de monarchie administrative qui est éliminé, qu'avait déjà critiqué un saint Bernard, mais encore tout l'appareil institutionnel. Parler de prédestination c'est parler d'un dessein éternel de Dieu : l'Église existe donc dans la pensée de Dieu bien avant de se manifester aux hommes [29]; il n'y a pas alors évidemment de place en elle pour l'autorité pontificale qui n'est donc qu'un rajout [30]. Par ailleurs la prédestination est invérifiable, puisque Wyclif a d'abord dénoncé tous les critères usuels auxquels les chrétiens se reconnaissaient dans la bonne voie. Nul ne sait donc si le pape est prédestiné. Comment dès lors obéir à un chef qui n'est peut-être qu'un membre de l'Antéchrist [31]? Il y a donc le devoir pour tout chrétien de se demander, avant tout commandement de la hiérarchie, quels sont ses titres actuels, c'est-à-dire de s'assurer que le pape vit en accord avec l'Écriture. Ainsi il ne saurait être question d'une obéissance confiante, mais seulement d'une soumission conditionnelle, le fidèle, en dernière analyse, étant seul juge du moment où il doit obéir, et à qui, d'autant plus qu'il est seul juge, nous l'avons lu dans le *De veritate Scripture*, du sens à donner à la Bible.

Et des sacrements. — Cette critique de l'Église institutionnelle s'étend évidemment aux sacrements qui, dans le système classique, s'identifient avec elle. L'absolution elle aussi dépend de la prédestination du prêtre qui la donne, en tout cas de son état de grâce — on revient aux temps du donatisme et des ordinations simoniaques; — les canonisations, proclamées souvent à prix d'argent par le pape, ne peuvent dire à coup sûr qui est prédestiné; et Wyclif de remettre en question bon nombre de pratiques de son temps, et l'usage par l'Église de son autorité spirituelle en vue du salut.

Au total l'Église est inutile au salut, qu'assure seule la grâce de la prédestination. Le sacerdoce est donc destitué de sa mission médiatrice, qui

[29] Ici Wyclif n'a pas été guidé seulement par les textes bien connus de saint Paul, mais aussi par son réalisme philosophique qui lui fait concevoir l'Église, comme les idées platoniciennes, existant avant les choses où elles s'incarnent. Quant à cette théologie de la prédestination, il la doit à Bradwardine et, au delà, à saint Augustin. Sur les sources du *De Ecclesia*, cf. l'index de J. LOSERTH : le nom d'Augustin y revient 173 fois contre 4 fois saint Anselme, que pourtant Wyclif appréciait; 13 fois saint Bernard sur le thème même du *De consideratione*!; 24 fois saint Paul, théologien du Corps mystique.

[30] Plus exactement Wyclif fait du pape le chef non de l'*universitas praedestinatorum*, mais seulement de l'Église militante, du moins s'il vit conformément à l'Évangile.

[31] Ceux qui ne sont pas prédestinés au salut, et ne font donc pas partie de la véritable Église, sont membres de l'Antéchrist. Wyclif revient sans cesse sur cet Antéchrist, qui n'est pas seulement un personnage de son théâtre, indispensable pour incarner le pape ou les ennemis du réformateur, mais qui, venu de la *Cité de Dieu* de saint Augustin, joue un rôle antithétique, essentiel au drame qui se déroule entre Dieu et Satan. Cf. *De Ecclesia*, III, p. 59. Les principaux textes de Wyclif sur l'Antéchrist ont été signalés par *D.T.C.*, c. 3596-3599, 3604, etc...

le rendait vénérable et irremplaçable; il ne saurait non plus arguer de cette prétendue mission pour revendiquer des privilèges. Un laïc est au fond autant qu'un clerc; le clergé est déchu de ses monopoles : explication de l'Écriture, distribution des sacrements indispensables au salut; il n'est plus besoin de passer par l'Église hiérarchique pour atteindre Dieu. Dans de pareilles propositions sont déjà incluses les thèses de la liberté du chrétien, de l'accès immédiat et personnel à la rédemption du Christ et de l'universel sacerdoce des fidèles [32]. Les disciples de Wyclif ne feront que les dégager; on comprend qu'on ait pu parler à leur occasion des débuts du non-conformisme et du puritanisme [33].

WYCLIF THÉOLOGIEN

On a parlé de l'incohérence de la doctrine de Wyclif [34]. Si l'on veut dire par là que Wyclif, élevé dans un catholicisme sincère, n'a découvert que peu à peu sa propre doctrine et l'a élaborée au fur et à mesure des événements, insistant sur les thèses dont il a l'intuition, sans essayer toujours de les mettre d'accord avec ce qu'il avait antérieurement soutenu, ni d'ailleurs avec ce qu'il gardait encore des affirmations traditionnelles, comme fera plus tard Luther, l'observation est exacte.

Si l'on veut au contraire soutenir que la doctrine de Wyclif est faite de pièces et de morceaux rasssmblés uniquement en raison de la polémique de l'heure, et qui ne s'inspirent d'aucune idée directrice, ce jugement nous paraît trop sévère. Il y a eu au contraire une profonde logique dans la pensée de Wyclif, comme plus tard en celle de Luther, et l'homme a vu avec pénétration où le conduisaient ses premières prises de position, déployant peu à peu les conséquences, inéluctables pour un esprit aussi rigoureux que le sien, de ses premières thèses.

LES IDÉES MAÎTRESSES

Dans tous ses ouvrages de cette période se retrouvent en effet les mêmes idées maîtresses, quelle que soit d'ailleurs l'intuition initiale : il y a chez lui toujours la volonté d'établir comme une immédiateté avec Dieu : le *dominium* est reçu de Dieu; l'Écriture est offerte à tous; le prédestiné n'a pas besoin pour être sauvé de l'intervention d'une Église hiérarchique. Wyclif a donc le sens d'une religion qui met en rapport avec Dieu : même si ces considérations sur le salut ont un caractère plus intellectuel que spirituel — il ne dépouille jamais son tempérament scolastique et jamais chez lui apparemment la science ne se tourne à aimer — il faut lui reconnaître ce mérite d'avoir entrepris ici la réforme nécessaire d'une religion trop souvent réduite à des moyens

[32] G. LECHLER, *op. cit.*, t. II, p. 100 de l'éd. en anglais.

[33] H. B. Workman, a bien montré en Wyclif l'ancêtre du puritanisme, et l'on se rappelle le titre de l'ouvrage de McFarlane. Notons dès maintenant que Huss, quelle que soit son admiration pour Wyclif, corrigera dans son *De Ecclesia*, ce qu'il y avait d'inacceptable dans plusieurs de ces thèses.

[34] M. K. B. MCFARLANE, *op. cit.*, p. 86. Les études les plus complètes sur la théologie de Wyclif sont celles de G. LECHLER, t. I, p. 455-644, mais trop analytique et ne dégageant pas les lignes de force; V. VATTIER, *op. cit.*, p. 223-273; L. CRISTIANI, *op. cit.*, c. 3590-3606.

commodes et à des techniques de salut, à laquelle manquait parfois le sentiment même de Dieu. Par ailleurs cette théologie est une théologie de la grâce; tous les ouvrages de Wyclif en disent la nécessité; aucun exercice de piété ne peut en dispenser; elle est à la discrétion de Dieu et ne saurait être achetée. Wyclif avait beau jeu, comme Langland et Chaucer, à faire la critique de la façon dont de nombreux Anglais appliquaient la doctrine des indulgences [35]. Enfin, on notera la place faite au Christ dans une doctrine qui se présente vraiment comme un christocentrisme; ce n'est pas en vain que Wyclif avait consacré un traité au mystère de l'Incarnation qui semble pour lui essentiel.

LE RETOUR AUX PÈRES

Une autre caractéristique de cette pensée est d'apparaître comme un retour à la tradition patristique. A plusieurs reprises, Wyclif, si scolastique qu'il soit quand il s'agit des méthodes de discussion et de démonstration, fait bon marché de l'apport à la théologie d'un Aristote et donc d'un saint Thomas [36]. A plus forte raison ne cesse-t-il, comme jadis Dante, de témoigner son mépris aux canonistes, qui prétendent, comme les théologiens commentateurs de l'Écriture, à définir la doctrine. A ses yeux l'intrusion des uns et des autres dans le champ de la tradition a été funeste et, à certains égards, Wyclif, bien loin d'être un novateur, voudrait revenir au temps des Pères. Surtout au temps de saint Augustin, que l'on retrouve sans cesse chez lui, bien ou mal compris, peu nous importe ici. Chacun des ouvrages de Wyclif qui viennent d'être signalés est sorti d'un texte de saint Augustin. A ce docteur Wyclif attribuerait pour un peu, comme feront plus tard les jansénistes, un charisme spécial, une sorte d'infaillibilité.

Mais c'est dire que, comme les jansénistes, Wyclif n'a absolument pas le sens du développement de l'Église [37]. On a remarqué (McFarlane) la finesse de son sens historique, qui lui fait éprouver plus vivement que personne à

[35] P. De Vooght, *Les indulgences dans la théologie de J. Wiclif et de J. Huss*, dans *Recherches de sc. relig.*, t. XLI, 1953, p. 481-518.

[36] Dans le *De veritate Scr. S.*, les chap. I et II déclarent qu'Aristote ne vaut que quand il dit comme l'Écriture; *ibid.*, II : Augustin est *doctor scripture praecipuus* (p. 37).

[37] Sur cette question capitale, et dont dépend peut-être le jugement final à porter sur Wyclif, on a pour document essentiel les *Fasciculi Z.*, p. 3 s. sur la controverse qui l'opposa au carme Jean Kynyngham dès 1376. Kynyngham a vu tout de suite le point faible du wyclifisme; il attaque sur l'idée que l'ancienneté est le *principium auctoritatis*, car à ce compte il faudrait remonter à Abraham; l'ancienneté est au contraire cause d'ignorance et le carme se donne le malin plaisir de citer ici saint Augustin. Le débat se poursuivit avec une 2e *determinatio*, portant sur l'antiquité des apocryphes, *de ampliatione temporis*, le Christ et le temps *(venturus* ou *qui erat)?* et la grande année platonicienne. Netter, l'auteur des *Fasciculi*, note que Wyclif, au cours d'une autre discussion, récusa en bloc *doctores de secundo millenario*, ce qui se rattache à toute une histoire apocalyptique : Satan est déchaîné depuis 380 ans; on lui demanda ce qu'il faisait dès lors de saint Anselme et de saint Bernard. Sur ce *millenarium*, *De apostasia*, V.

Le débat a un autre intérêt, c'est de nous montrer en Wyclif le philosophe; car ce penseur, qui récuse Aristote, déclare à Kynyngham qu'il se réfugie dans ce triple nid que lui sont logique, nature et métaphysique, sans lesquelles l'Écriture n'est plus que fausseté. Peu de textes révèlent autant que celui-là ce qu'il y avait en Wyclif de scolastique.

Notons enfin que ces dialogues, à une époque où l'orthodoxie de Wyclif n'était pas encore contestée, sont courtois, voire enjoués; le Wyclif qui y plaisante est détendu comme bientôt on ne le verra plus.

son époque, les différences entre l'Église des premiers siècles et celle qu'il voit autour de lui, et percevoir des anachronismes auxquels peu de chrétiens étaient alors attentifs. Mais d'une manière catégorique, loin de voir dans ces changements une intention providentielle, il n'y voit que décadence, le seul remède étant le retour pur et simple aux anciens usages. De régression en régression vers le passé chrétien, on comprend qu'il en arrive à voir dans l'Écriture la seule norme de vie ecclésiastique et spirituelle. Même saint Augustin n'est pas pour lui d'abord le « docteur de la grâce », mais le commentateur le plus autorisé de la Parole de Dieu [38]. Ainsi le catholicisme authentique, sans que Wyclif emploie des expressions qui ne sont pas de son temps, se réduit-il en somme à un « christianisme primitif », lui-même réduit aux seules données bibliques.

PRÉVALENCE DE LA THÉOLOGIE

Cette œuvre des années 1378 est essentiellement une théologie. Si on laisse de côté les traités proprement philosophiques des premières années, on sera frappé de constater que, même dans des ouvrages de caractère politique, où Wyclif soutient les thèses de son patron Jean de Gand, il place à la racine de sa réflexion la doctrine du *dominium*, c'est-à-dire celle du péché et de la grâce. Sa pensée veut être intégralement chrétienne, en méfiance contre toutes les contaminations de la philosophie grecque. S'il a de l'admiration pour Aristote, car il reste un scolastique, il le laisse à sa place de dialecticien, sans faire de lui un *Magister* et sans le mettre au rang de saint Augustin.

IDÉAL ÉVANGÉLIQUE DU THÉOLOGIEN

Dans l'ordre des idées on remarquera encore chez lui une intransigeance, forme de son honnêteté intellectuelle : il n'a jamais masqué sa pensée, ne s'est jamais tu sur une question difficile, même s'il n'avait à y rencontrer que des oppositions. Il ne s'est jamais rétracté, alors qu'autour de lui se produisaient des défections. Est-ce simplement opiniâtreté d'un prophète ou d'un penseur plein de suffisance?

Quelques réserves ne doivent pas faire oublier la hauteur de vue et la profondeur de foi qui étaient nécessaires à pareille date pour entreprendre ce retour aux sources de la doctrine, remettre l'Écriture en première place, écarter certaines dévotions plus superstitieuses souvent qu'authentiques. A l'heure où des évêques eux-mêmes cédaient à la facilité en fermant les yeux sur d'innombrables abus et en renvoyant à plus tard d'urgentes réformes, Wyclif s'est dressé pour rappeler quelques exigences essentielles du christianisme et de l'Évangile.

Il les a malheureusement compromises, par ses défauts d'écrivain comme par l'aigreur avec laquelle le plus souvent il propose ces réformes.

[38] *De veritate*, II, p. 34.

DÉFAUTS DE WYCLIF ÉCRIVAIN

Aucune des thèses de Wyclif n'est originale et l'on a remarqué qu'elles n'auraient pas fait scandale, tant la liberté de pensée et d'expression était grande au pays de Bradwardine et de Fitzralph, et dans le milieu d'Oxford habitué aux essais des jeunes théologiens et aux excentricités des snobs, si Wyclif n'avait mêlé ces affirmations théologiques à des écrits destinés à un public plus large [39].

Or Wyclif avait tout pour déconsidérer ce que Luther saura admirablement mettre en valeur : sa forme scolastique qui le rend difficile ou même incompréhensible; son insupportable prolixité; ses redites continuelles, telles qu'on se sent en présence de développements tout faits, sans rapport aucun avec la question [40], son impuissance à composer puissamment un sujet ou du moins à mener à bon terme le plan qu'il a annoncé, sa façon d'encombrer chaque livre des idées dont il a l'obsession et qui ne font que faire perdre au lecteur le fil de la démonstration. Tout cela révèle sans doute des défauts de tempérament, un pithiatisme, qui vaudrait la peine d'être diagnostiqué.

LE CAS WYCLIF : « L'HOMME DU RESSENTIMENT »

C'est aussi que de bonne heure il apparaît comme un malade : il est mort à cinquante-cinq ans [41]; or dès 1382 il avait eu une attaque d'apoplexie. Il est donc permis de penser à une irritabilité naturelle, liée à une certaine complexion. De fait le réformateur est un aigri, un « homme du ressentiment [42] ». Non seulement il ressasse sans cesse les mêmes griefs contre l'Église, justes ou faux, mais il ne le fait jamais sans amertume ni malveillance. Tandis que, chez un saint Bernard qu'il appréciait pourtant [43], les critiques à l'Église hiérarchique ne sont que l'envers d'un enthousiasme jamais refroidi, et que le ton lyrique soudain retrouvé fait oublier la satire, Wyclif ne sort pas du pamphlet. On comprend qu'il n'ait pas eu d'amis, et l'on pense au Lamennais des années 1833.

On est frappé enfin de constater que ce réformateur, au contraire par exemple d'un Ruysbroeck, n'est aucunement un mystique. Il lui suffit de démontrer à la manière d'Oxford. Nul épanchement dans ses écrits, nul

[39] M. K. B. McFarlane, *op. cit.*, p. 12 s.

[40] Sans parler de parenthèses de caractère théologique, le *De veritate Scr. s.*, XIV, contient un développement sur le bras séculier et sur les lois du royaume d'Angleterre!

[41] Si du moins on admet pour sa date de naissance 1329, comme le fait M. K. B. McFarlane.

[42] C'est la thèse de M. K. B. McFarlane, par exemple p. 27, 59, 67 : Wyclif aurait été marqué définitivement par le conflit entre réguliers et séculiers auquel il fut mêlé durant ses premières années d'Oxford, et par le dépit de ne pas obtenir le canonicat que Grégoire XI lui avait alors promis à Lincoln. Désormais il est un passionné qui ne sait où il va. De bonne heure d'ailleurs il est un grand malade surmené par un travail excessif, entreprenant toujours davantage, parce qu'il est grisé par ses succès ou veut prendre sa revanche de ses échecs. Il est certain qu'il y a chez le Wyclif des dernières années, des traits presque pathologiques : abondance fastidieuse de traités qui se répètent, violence des critiques toujours les mêmes, hargne habituelle contre ses ennemis.

[43] P. De Vooght, *Du « De consideratione » de saint Bernard au « De potestate papae » de Wiclif*, dans *Irénikon*, t. XXVI, 1953, p. 114 *s.*

lyrisme, nulle ferveur à vouloir communiquer une découverte personnelle, à témoigner d'une rencontre. Il y est sans cesse question de Dieu et de l'Écriture sans doute, mais comme d'essences ou d'autorités, non comme de réalités vivantes, objet d'un commerce d'amour [44]. L'œuvre du réformateur a souffert certainement de pareille froideur : il a pu quelque temps convaincre, non entraîner. Ici encore quelle différence avec Luther!

LE RÉFORMATEUR

Il est certain que l'alliance de Wyclif avec la Cour a quelque chose de déconcertant pour un réformateur qui veut libérer l'Église de toutes les servitudes qui enchaînent. Wyclif n'a cessé de parler d'un « clergé césarien », et il est lui-même l'homme de Jean de Gand [45]; il veut une Église tout entière consacrée à sa mission spirituelle, et il est sans cesse occupé de négociations de caractère politique et d'affaires temporelles; il se plaint que Rome ait asservi l'Église d'Angleterre, et il la livre au pouvoir royal qui exerce sur elle une tutelle de plus en plus exigeante [46]. Mais ces attitudes, de prime abord surprenantes, s'expliquent aisément si l'on fait ici de Wyclif un porte-parole de son peuple plutôt qu'un penseur original. Ses revendications en faveur de la monarchie anglaise, quand il s'agit des élections épiscopales ou des impôts de la Curie, ne font qu'exprimer les sentiments de la majorité de ses concitoyens, à une époque qui est celle du développement du nationalisme en Angleterre, auquel bien des membres du clergé s'associent, comme en France les évêques, à la même époque, étaient souvent du côté de la royauté contre le Saint-Siège. Quelle que soit chez Wyclif la part de l'Évangile, et de plus en plus grande à mesure qu'il avance dans la vie, il n'est pas qu'un clerc qui jugerait au seul nom de la révélation; il y a chez lui un « sens civique » et il est sensible, autant qu'aux considérations tirées de la foi, à celles que l'on dirait aujourd'hui de science politique [47].

On n'oubliera pas d'ailleurs qu'en s'attaquant au *dominium* de l'Église, Wyclif se rattachait à une tradition profondément religieuse, celle des « spirituels », ces franciscains tellement attachés à la pauvreté intégrale, que

[44] C'est évidemment surtout sensible dans un ouvrage comme le *De civili dominio*, très sec et dialectique, mais aussi dans le *De veritate Scripture s.*, qui manque complètement d'onction jusque dans les passages qui appelleraient l'« élévation », et se borne à argumenter; la même impression est donnée par *De Ecclesia*, qui pourtant se prêtait au lyrisme, étant donné surtout la thèse de Wyclif et sa critique d'une Église trop canonique; que l'on pense à un Gerson devant ce sujet! On pourrait citer encore le *Trialogus*, éd. G. Lechler, Oxford, 1869, par exemple sur la Trinité.

[45] Jean de Gand, troisième fils du roi Édouard III, comte de Richmond et duc de Lancastre est un personnage de premier plan : on sait ses ambitions sur l'Espagne. On a édité son registre, montrant comment il tient les prêtres qu'il emploie pour des « clients », ainsi d'ailleurs que tous les « patrons » de l'époque : *John of Gaunt's Register, 1379-1383*, ed. Eleanor C. Lodge et Robert Sommerville, *Camden Third Series* LVI, Londres, 1937; t. II, LVII, 1937. Sur le gang de J. de Gand, G. M. Trevelyan, *op. cit.*, p. 9.

[46] Sur ces pouvoirs croissants du roi, É. Perroy, *op. cit.*, p. 24, et surtout *supra*, p. 384. H. B. Workman, t. I, p. 5, a très justement opposé le réformisme de Wyclif à celui d'Hildebrand et saint Bernard qui ont voulu au contraire libérer l'Église de l'emprise séculière.

[47] D. De Vooght, *op. cit.*, p. 126-127.

le Christ avait vécue, qu'ils s'indignaient de voir une Église propriétaire et seigneuriale, et demandaient volontiers aux puissants de ce monde de la débarrasser de ses domaines et de ses États [48]. C'est dans cet esprit que Wyclif maudit à son tour la Donation de Constantin. Il est même facile de remonter plus haut encore : dans le *De potestate papae*, Wyclif cite perpétuellement et loue sans mesure saint Bernard et son *De consideratione*, y trouvant une justification de ses idées sur le *dominium* de l'Église [49].

Il reste que, pendant ces années où il critique les abus, Wyclif les pratique. Cet adversaire d'un clergé de « possessioners » avait pratiqué le cumul des bénéfices, n'avait pas toujours résidé dans sa paroisse; avait été récompensé de services plus politiques que religieux par une cure de bon revenu que lui donna le roi [50].

ÉNERGIE ET OBSTINATION

Workman [51] a souligné la remarquable énergie de Wyclif. Sans doute, ami de J. de Gand, était-il moralement sûr de l'impunité, mais on admire, durant la persécution, sa puissance de travail, son ardeur à entreprendre, son refus de se tenir jamais pour battu malgré ses échecs.

Et d'autant plus que Wyclif a une remarquable variété de talents [52] : il a été à la fois ou successivement philosophe et universitaire, conseiller à la Cour et spécialiste des questions de droit ecclésiastique et administratif, écrivain d'une étonnante fécondité qui ne cesse de donner de ses ouvrages des éditions et rééditions presque simultanées, un tract anglais venant à chaque fois relayer le traité latin, prédicateur populaire et animateur d'une société de prédicants nomades, traducteur de la Bible, réformateur tenu en vénération. Lequel de ces personnages fut le vrai Wyclif? Y eut-il accord profond entre eux?

Mais aussi homme tout d'une pièce, il fut un grand maladroit : il ne sut jamais insinuer, préparer l'opinion; il fit part de ses découvertes théologiques à contre-temps, au moment qu'elles pouvaient le plus le desservir. Sans aucun sens de l'opportunité, il abandonne le service de la Cour — 1378 — à l'instant précis où ses derniers ouvrages lui rendaient plus que jamais nécessaire d'être soutenu par elle.

[48] H. B. Workman, t. II, p. 97, a très justement attiré l'attention sur cette dépendance de Wyclif par rapport aux « spirituels ». Mais Wyclif qui n'est pas un mystique, ne fait pas l'éloge de la pauvreté, mais de la *mediocritas* : P. De Vooght, *ibid.*, p. 126. On sait d'ailleurs que ses bénéfices lui rapportaient des revenus honnêtes : J. H. Dahmus, *Wyclif a Negligent Pluralist*, dans *Speculum*, t. XXVIII, 1953, p. 378-381.

[49] Wyclif a flétri la Donation de Constantin, notamment dans *De Ecclesia*, XXXIII, où il oppose Célestin V et Boniface VIII. P. De Vooght, p. 123-131, juge que Wyclif a cité et coupé le texte de saint Bernard « avec plus d'astuce que d'équité », faisant dire au saint plus qu'il ne pensait : cf. *infra*, p. 960 n. 4.

[50] Aux travaux déjà cités ajouter A. Hamilton Thompson, *op. cit.*, p. 101, 103, 104.

[51] *Ibid.*, p. 6.

[52] *Ibid.*, p. 7.

CONVERSION DE WYCLIF? [53]

S'est-il aperçu — un peu tard — que les mœurs de la Cour, dont maintenant il se scandalise, ne la qualifiaient pas pour cette réforme de l'Église qu'il voulait d'abord lui confier? Alors qu'il pensait l'heure propice pour réaliser ses idées sur le *disendowment* de l'Église, a-t-il rencontré une opposition imprévue, Jean de Gand ne voulant à aucun prix se brouiller avec le haut clergé, dont la collaboration était plus que jamais nécessaire pour traiter la question du Grand Schisme et pour obtenir à la royauté les subsides ecclésiastiques nécessaires à la guerre française? Faudrait-il parler plutôt d'une conversion, le lecteur de l'Écriture la découvrant de plus en plus comme l'unique source et l'unique recours, n'écrivant plus que sur les sciences sacrées, — c'est alors qu'il écrit le *De veritate Scripture* —, toujours est-il que Wyclif va désormais vivre presque en solitaire à Lutterworth, et consacrer le meilleur de son activité à la prédication populaire, à l'évangélisation des campagnes, à la traduction de la Bible en anglais. Une nouvelle période commence.

§ 2. — Les dernières années de Wyclif.

WYCLIF ET LE GRAND SCHISME [1]

Cette année 1378 qui vit un changement complet dans les préoccupations et les activités de Wyclif fut aussi celle qui lui posa, comme à tout le monde chrétien, d'une manière urgente et non plus gratuite, le problème de l'autorité et de la situation du pape dans l'Église. Wyclif fut d'abord favorable à Urbain VI, qui faisait figure de réformateur [2]. La prolongation du schisme et la façon dont le pape concevait le ralliement des clémentistes ne pouvait que l'irriter. Il fut un des seuls Anglais à se scandaliser de la « croisade contre les chrétiens », organisée sous les ordres de Despenser, évêque de Norwich, un des évêques les moins ecclésiastiques de l'époque. On vit s'y mêler en effet les préoccupations politiques et militaires de reconquête de la Flandre avec les ambitions économiques des marchands [3] et avec le trafic des indulgences,

[53] G. M. Trevelyan, *op. cit.*, p. 152, a signalé cette évolution de Wyclif qui passe de la politique à la réforme de l'Église, et rompt alors plus ou moins avec J. de Gand, p. 174, renonçant aux facilités de sa première carrière. H. B. Workman, t. I, p. 275, juge « déplorable » la confiance que jusqu'alors Wyclif avait mise en J. de Gand. Ajoutons : et naïve si l'on pense que Wyclif, dans le *De civili dominio*, XIX, écrivait : *non licet civili dominio consumere, vel expendere eciam in minimo bona sua, nisi secundum limitacionem legis evangelice*, sous peine de perdre son *dominium*. Qu'en pensait J. de Gand?

[1] Bibliographie. — I. Sources. — *De dissensione paparum*, dans *Polemical Works*, éd. R. Buddensieg, Wyclif Soc., t. II, p. 565.

II. Travaux. — É. Perroy, *op. cit.*, p. 65-67; J. Loserth, *Wiclifs Lehre v. wahren u. falschen Papsttum*, dans *Hist. Zeitschr.*, t. XCIX, 1907, p. 237; Id., *Das vermeintliche Schreiben Wiclifs an Urban VI u. einige verborene Flugschriften Wiclifs aus seinen letzten Lebenstagen, ibid.*, t. LXXV, 1895, p. 476; J. H. Dahmus, *The Prosecution*, sur l'authenticité de la lettre de Wyclif à Urbain VI.

[2] Sur la réputation de réformateur d'Urbain, *supra*, p. 10,905.

[3] É. Perroy, *op. cit.*, p. 166-209, où l'on trouvera un portrait détaillé de cet évêque condottiere, qui eut pourtant, semble-t-il, le souci, en homme de gouvernement, d'éviter certains abus dans l'expédition. La *Cruciata* a été éditée dans *Polem. Works*, t. II, p. 588.

lorsque le pape commua le pèlerinage à Jérusalem ou à Rome en expédition plus proche, et tellement fructueuse qu'elle mobilisa toute la canaille de Londres à la nouvelle du pillage du monastère de Gravelines. Wyclif commença de mettre en question l'institution pontificale comme telle : ce ne sont que violences dans le *De potestate pape* qu'il achève en 1379 [4].

Réflexions sur le Saint-Siège. — Il est curieux de voir les sentiments de l'auteur évoluer au cours de la composition de l'ouvrage : si au début Urbain VI est encore « notre pape », par la suite il n'est qu'un antéchrist tout comme l'autre pape, « deux chiens sur un os ». Mais le *De Potestate pape* n'est pas seulement une critique des abus de la Curie; il contient des propositions nouvelles, dont il n'est pas douteux que Wyclif ait vu toute l'importance :

> C'est une opinion certaine qu'il vaut mieux pour l'Église qu'il n'y ait pas de pape, et que nous vivions comme avant la dotation constantinienne, lorsque l'Église était gouvernée collégialement,

où l'on voit la nostalgie des temps antiques, mais aussi où l'on entend l'affirmation que l'organisation actuelle de l'Église est une création de l'histoire. Nostalgie qui lui fait encore écrire, rêvant d'un christianisme de style anglais plus que de style romain ou catholique :

> Nous, Anglais, nous devons nous tenir à l'antique religion du Christ comme autrefois, et ne pas nous fier trop facilement à l'un ou à l'autre des partis [5].

Essayant d'atteindre un plus large public que celui de ses traités en latin, il résuma cette œuvre en un tract *De ordine christiano.*

Ce tract n'est pas le seul qui nous soit parvenu de cette période; d'autres nous montrent de quelle manière s'orientent alors les esprits, remettant en cause ce qui semblait le plus acquis : la mort de saint Pierre à Rome ne qualifie pas plus l'évêque de cette ville pour gouverner l'Église que la mort du Christ à Jérusalem ne fait du grand muphti le chef des chrétiens; — Judas lui aussi avait été choisi par le Christ; — et la papesse Jeanne...! Quelle que soit la valeur de ces attaques, elles montrent le réformateur prêt à douter de l'institution elle-même.

Élargissement du programme réformateur. — Un autre écrit de la même période, non moins significatif, est le *Dialogus seu Speculum Ecclesie militantis* [6], d'autant plus intéressant à étudier qu'on en a un grand nombre

[4] Résumé dans H. B. Workman, t. II, p. 75-78; cf. P. De Vooght, *op. cit.*, montrant que Wyclif a repris les textes les plus vigoureux de Bernard sur le *dominatus* pontifical et sur le faste de la Cour romaine, animée d'un esprit séculier qui fait oublier l'Évangile, mais en les vidant de leur foi intacte en la *plenitudo* et d'un esprit de charité qui maintient dans le *De consideratione* un ton de déférence et d'affection étranger au traité de Wyclif; c'est en ce sens qu'on peut dire que Wyclif a trahi saint Bernard.

[5] Ces deux citations sont tirées de P. De Vooght, *op. cit.*, p. 128-129.

[6] Éd. Alfred W. Pollard, Wyclif Soc., 1886. L'auteur le date, sur de bonnes raisons, de 1379.

de manuscrits, du moins en Europe Centrale [7] et remarquable par son caractère populaire, la scolastique y tenant beaucoup moins de place que dans les autres ouvrages, et le style en étant plus libre et direct. L'ouvrage est important parce qu'il contient sur plusieurs des sujets abordés par Wyclif, des précisions et d'ailleurs des propositions plus claires que dans les autres traités que nous avons déjà rencontrés [8]. Wyclif s'y présente avant tout comme un réformateur : il a mûri plusieurs des idées qu'il avait déjà présentées sous une forme improvisée; il a mieux perçu les conséquences pour les institutions religieuses des réformes morales qu'il préconise; c'est ainsi qu'il réfléchit, comme peu sans doute l'avaient fait de son temps, sur le recrutement sacerdotal et la nécessité d'arrêter l'afflux de candidats qui ne cherchent que leur intérêt, définissant la vocation — de manière d'ailleurs sommaire — non par l'attrait mais par l'idonéité [9], ou du moins la suspendant à la décision de l'Église. Mais ce petit ouvrage est surtout intéressant par sa critique de l'institution pontificale et de toutes celles qui s'y rattachent : usage de bulles et chartes pour dispenser de la pauvreté évangélique (IX), manque de *discrecio* dans la distribution des indulgences (X), multiplicité des censures jetées à la légère (XXVII), abus des « réserves » (XXXV). « Le Seigneur Jésus-Christ, évêque de vos âmes, gouvernerait beaucoup mieux l'Église sans un pareil pape » (XXIV).

WYCLIF ET L'EUCHARISTIE [10]

Comme s'il n'avait pas alors suffisamment de soucis et de controverses en train, Wyclif alla chercher une nouvelle occasion de bagarre. Un historien comme McFarlane l'accuse ici de mégalomanie et d'incohérence, jugeant absolument gratuite cette nouvelle offensive contre le catholicisme traditionnel [11]. Nous serions moins sévère : c'est parce que Wyclif a entrepris une révision de tout le christianisme de son temps, c'est parce qu'il veut revenir à l'*antiquitas*,

[7] Aucun traité de Wyclif, sauf erreur, n'a autant de manuscrits : 10, dont 9 à Vienne et Prague. Pollard pense que le caractère populaire du *Dialogue* n'a pas facilité sa diffusion en Angleterre. Le titre de *Dialogue* est dû à ce que deux personnages s'y donnent la réplique : *Veritas*, c'est-à-dire le Christ, *Mendacium*, le Diable; à partir du ch. III, *Veritas* est Wyclif lui-même. On y trouve ses idées, sur les collèges universitaires (XXVI) dont il se déclare maintenant l'ennemi, faisant au contraire l'éloge de l'*idiota* par opposition aux *graduati* (Cues avait-il lu Wyclif?).

[8] Par exemple sur les prêtres successeurs des apôtres (I), sur la pauvreté absolue du Christ (VII), sur le devoir d'imitation littérale du Christ par les prêtres, qui ne sauraient prétexter de l'évolution des mœurs (II).

[9] II : *qui est indispositus hanc vitam* (evangelicam) *vivere, est indispositus clericari;* cf. XIX : il y a trop de clercs en Angleterre au détriment de leur qualité spirituelle; il faudrait que le prêtre travaillât, par exemple en copiant, plutôt que vendre des prières : XXV, XXXIII.

[10] La source essentielle, ce sont les *Fasciculi.* — A quelle date Wyclif a-t-il commencé à discuter de l'Eucharistie? Pendant longtemps on avait pensé : été 1381. Il semble bien qu'il faille avancer cette date jusqu'à 1379. La chose est d'importance, non seulement pour connaître l'évolution doctrinale du personnage, non seulement pour savoir les raisons profondes, et peut-être occultes, de cette rupture, mais encore pour dater d'autres ouvrages, dont les seuls éléments précis sont les allusions à l'Eucharistie, par exemple le *Speculum.*

[11] M. K. B. McFarlane n'emploie pas formellement ces expressions, mais, p. 59, 85, il suppose que Wyclif n'aborda les questions proprement dogmatiques, comme celle de l'Eucharistie, que pour faire diversion et prendre la contre-offensive. Il est en tout cas extraordinaire de voir le travail de ces années 1378-1379; il se peut qu'à la veille de sa première attaque (1382), il ait eu comme un besoin d'action et d'agression.

en faisant bon marché des progrès de doctrine et d'organisation réalisées dans les derniers siècles, qu'inévitablement se pose à lui la question de la transsubstantiation, dont la définition était toute récente, et d'autant plus que la vénération, parfois excessive, dont était l'objet le *Corpus Domini* à l'élévation de la messe[12], ne faisait que redoubler la confiance dans le prêtre, vu davantage comme ministre du sacrifice et du sacrement que comme prédicateur de l'Évangile à la suite des apôtres, ainsi que le voulait Wyclif.

L'essentiel en effet de la doctrine de Wyclif, qui fit scandale, mais qui au fond est peu original, consiste à nier les affirmations de la scolastique moderne pour revenir à celles de l'antiquité chrétienne. Son adversaire du premier jour, le carme Jean Kynyngham, dans sa *Determinatio* [13], accuse ainsi Wyclif :

> Après cela il commença ouvertement à proférer des blasphèmes contre les sacrements du Christ, et surtout contre la sainte Eucharistie... Il se mit, en l'été 1381, à déterminer la matière du sacrement de l'autel, sujet sur lequel il établit les conclusions suivantes : 1° l'hostie consacrée n'est pas le Christ..., mais en est le signe efficace...; 5° transsubstantiation, identification et impanation... ne sont pas fondées en l'Écriture; 6° il n'est pas conforme aux « sentences » des saints docteurs d'affirmer un accident sans sujet, dans l'hostie consacrée.

L'Eucharistie dans l'histoire de l'Église. — De pareilles doctrines ne pouvaient passer inaperçues. De fait le chancelier d'Oxford, sur le conseil des docteurs en théologie et en droit canonique, les condamna. Wyclif en appela non pas au pape ou à l'Église, mais à Richard II, ce qui donna à ses adversaires l'avantage facile de lui reprocher de chercher l'impunité plus que la vérité [14]. Puis il publia sa *Confessio* [15].

Le texte de cette *Confessio* est très remarquable par la façon dont Wyclif situe le débat sur le terrain de l'histoire, voire de la philosophie chrétienne de l'histoire. Il accuse d'erreur tous les théologiens du « second millénaire »; il apporte un important dossier patristique avec des textes de saint Cyprien ou saint Ignace, mais surtout il s'en prend aux théologiens et aux papes, du développement historique de l'Église [16].

[12] M. K. B. McFarlane a d'ailleurs tort de parler de ces écrits sur l'Eucharistie comme constituant une entrée en scène de Wyclif dans le domaine théologique : le *De Ecclesia* est un ouvrage proprement théologique, quelles qu'en soient les digressions, et Wyclif avait déjà écrit sur l'Incarnation. — Sur la dévotion au *Corpus*, *supra*, p. 744.

[13] *Fasciculi*, p. 104 s. On pourra comparer ce texte à celui du concile de Constance définissant les erreurs de Wyclif sur ce chapitre : H. Denzinger et Joh. B. Umberg, *Enchiridion symbolorum*, éd. 18-20, Fribourg-en-B., 1932, n° 581 s., cf. aussi A. Vattier, *op. cit.*, p. 92. On a ici la doctrine de la *remanentia*, selon laquelle le pain subsiste selon sa nature, intégralement, et non seulement dans ses accidents après la consécration, « rémanence » que l'on reprochera à Huss : *infra*, p. 1003.

On remarquera la proposition 6 des *Fasciculi :* Wyclif, admirateur des Pères,oppose leur doctrine à celle de la transsubstantiation, au nom d'Aristote.

[14] *Fascic.*, p. 104; cf. A. Vattier, *op. cit.*, p. 92-94. Sur le rôle du prince devant l'hérésie, H. G. Richardson, *Heresy a. the Lay Power under Richard II*, dans *Engl. Hist. Rev.*, t. LI, 1936, p. 1-28.

[15] Texte dans *Fasc.*, p. 115-132; I. H. Stein, *An unpublished Fragment of Wyclif's Confessio*, dans *Speculum*, t. VIII, 1933, p. 503-510.

[16] *Fasc.*, p. 131. Texte cité *supra*, p. 950.

Par ces doctrines Wyclif ne pouvait que tourner contre lui ses alliés d'hier, les « Frères », c'est-à-dire les religieux mendiants.

WYCLIF ET LES ORDRES MENDIANTS

Éloge des Mendiants par Wyclif. — C'est un des moments où l'on s'interroge sur la logique avec laquelle Wyclif a poursuivi son action. Il avait jusqu'alors et sans répit critiqué le clergé doté de biens et de bénéfices; il avait rappelé contre cette façon de vivre les exigences de l'Évangile, jusqu'à souhaiter des évêques mendiant leur pain [17]. Or, il existait des « Mendiants » qui justement se refusaient à laisser doter leurs couvents et continuaient à tenir leurs ressources de la charité. Wyclif le savait d'autant mieux qu'il avait subi profondément leur influence, ses idées sur l'absolue pauvreté du Christ et des apôtres ne faisant que reprendre les thèses des franciscains « spirituels » [18], en y ajoutant les considérations de Fitzralph [19]. Il y avait donc possibilité d'alliance entre des réformateurs unis sur un programme précis et dans une commune hostilité au clergé « établi ».

De fait, pendant tout le début de sa carrière, Wyclif est en relations avec les Mendiants, dont il ne cesse de faire l'éloge, et qui lui paraissent incarner à merveille l'esprit évangélique qu'il voudrait inculquer aux séculiers. Alliance d'autant plus solide qu'elle est indispensable contre un autre ennemi commun, les moines, richement possessionnés[20]. Lorsque Wyclif fut convoqué par les évêques à Saint-Paul, il eut pour défenseurs des Mendiants, assez audacieux pour excuser les thèses déjà hardies du réformateur. Wyclif ne manqua pas alors l'occasion de faire l'éloge de ces religieux, notamment des franciscains aimés de Dieu [21]. Son revirement date évidemment des controverses sur l'Eucharistie et a pour principale cause la façon dont les ordres mendiants firent alors bloc contre lui [22].

[17] *Speculum Ecclesie militantis*, XVIII.

[18] Nous avons déjà rappelé après Workman, l'influence des franciscains spirituels; en Angleterre on pensera d'abord à Ockam; il y a pourtant des différences à marquer : L. Baudry, *A propos de G. d'Ockam et de Wiclef*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, t. XII, 1939, p. 231-251. Wyclif s'est interrogé sur l'orthodoxie d'Ockam : *De verit. Scr. s.*, XIV, p. 53.

[19] R. R. Betts, *op. cit.*, p. 47 s., marquant la situation des Mendiants par rapport à ces doctrinaires.

[20] Plutôt que H. B. Workman, t. II, p. 89 s., on suivra ici D. Knowles, *The Religious Orders in England*, t. II, Cambridge, 1955, qui a étudié de près ce problème, p. 61 s., en montrant que la controverse, d'abord tout académique, qui opposa Frères et moines *possessioners* sur la question du *dominium* ecclésiastique et monastique, avec par exemple Uthred de Boldon, devint de caractère pratique par la suite; il note l'alliance des Frères avec Wyclif, lorsque quatre Mendiants l'assistent le 19 février 1379, lors de sa comparution à Saint-Paul devant Courtney et Sudbury. Cf. les textes publiés par G. C. Coulton, *Monks, Friars a. Nuns*, Cambridge, 1930.

[21] *De Veritate Scr. s.*, où Wyclif dit Dominique et François inspirés de Dieu : cité par A. Vattier, *op. cit.*, p. 78.

[22] Pareillement le revirement des Mendiants, jusqu'alors bien disposés, s'explique par leur scandale devant les propositions de Wyclif sur l'Eucharistie : *infra*, le texte révélateur de l'augustin Stockton. Nous avons déjà remarqué le parti pris de courtoisie de Kynyngham, tant qu'il ne s'est agi que de débats académiques sur la philosophie de l'histoire.

Les Mendiants contre Wyclif. — Les abus étaient certainement nombreux parmi ces Mendiants : de bons chrétiens comme Langland et Chaucer [23] se moquent souvent des « Frères ». Il reste que ces Mendiants étaient souvent restés fidèles à la pauvreté évangélique et ne manquaient pas de prêcher au peuple. Les attaques de Wyclif contre l'Eucharistie les touchèrent, non seulement dans leur foi personnelle, mais en mettant en question leur apostolat qui allait de plus en plus, dans les confréries et les tiers-ordres, à répandre la dévotion au Saint-Sacrement [24]. Toujours est-il qu'ils entreprirent dès lors une guerre sans merci contre Wyclif, habitués d'ailleurs à lutter contre le clergé séculier qui ne cessait, en Angleterre comme ailleurs, de leur reprocher leurs privilèges et leur influence pastorale sur le peuple [25].

Critiques des Mendiants par Wyclif. — Il est très difficile d'analyser les écrits de Wyclif sur les « Frères »; c'est un « fleuve de mots », d'ailleurs toujours les mêmes. Il importe pourtant de noter quelques idées caractéristiques [26]. Tout d'abord, Wyclif ne songe pas un instant à une réforme des Mendiants, analogue à celle qui était en train de s'opérer en Italie, et qui leur rendait leur esprit de pauvreté et d'apostolat [27], mais il souhaite la disparition complète de l'institution. Les raisons qu'il donne ne sont pas inspirées uniquement par des soucis polémiques; elles révèlent un examen théologique et sans doute l'aboutissement de sa réflexion sur l'Église : si l'Église n'est qu'une communauté de prédestinés, égaux dans la grâce qu'ils ont reçue du Christ, on ne saurait chercher en elle cette diversité d'une société visible, où s'épanouissent des vocations différentes, selon les attraits d'un chacun et les besoins de tous. Aussi Wyclif affirme-t-il que le Corps du Christ est unique, ne comportant pas cette division en groupes fermés qu'il appelle des « sectes » ou des « religions privées [28] ».

Groupes fermés mais pourtant capables d'entente entre eux : les quatre ordres mendiants forment ensemble l'ordre de CAIM (Carmes, Augustins, Jacobins, Mineurs). Ils ont été fondés par Satan lui-même. Ils sont pauvres sans doute, mais c'est pour ajouter l'hypocrisie à leurs autres vices. Plusieurs tracts comme *De fundatione sectarum* et *De quatuor sectis novellis* ressassent

[23] *Supra*, p. 819. Sur certains points les descriptions de Wyclif rejoignent celles de Chaucer, par exemple quand il parle dans le *Dialogus*, XIII, des lettres de fraternité comme fait Chaucer, exemple que l'on pourrait multiplier.

[24] *Supra*, p. 679, 685.

[25] D. KNOWLES, *op. cit.*, p. 95-97. R. R. BETTS, *op. cit.*, p. 50 pour l'époque de Fitz Ralph.

[26] Je ne fais ici que suivre D. KNOWLES, *op. cit.*, p. 100 s.

[27] *Infra*, p. 1070 s., 1089 s.

[28] Déjà dans le *Dialogus*, XIX, Wyclif parle des Mendiants comme de « sectes » : elles séparent de la charité du Christ, qui *ordinavit sectam unicam militantem* (XX); cf. Gerson, contre Matthieu Grabon au concile de Constance : *supra*, p. 843. Cette notion de secte, d'abord inventée pour les besoins de la cause, introduit pourtant à certaines des idées fécondes de Wyclif : il veut au fond la même religion pour tous; on comprend que des historiens aient fait de lui l'ancêtre de la non-conformité. La curie pontificale aussi constitue une secte, et les chapitres, et tous ceux qui ne sont pas purement et simplement d'Église.

ces accusations [29]. Il s'y ajoute celle d'être hérétiques du fait que les Mendiants croient à la transubstantiation, et celle d'exporter de l'argent hors du royaume. Ces thèmes deviendront classiques dans la littérature lollard : les tracts de Hereford et de Purvey contre les Mendiants ajouteront même des précisions à ceux de Wyclif, parlant cette fois explicitement d'adultères et de vices contre nature. Ainsi se préparait de loin une opinion publique pour soutenir la réforme d'Henri VIII.

En niant la présence réelle dans l'Eucharistie, Wyclif contribuait plus qu'il ne l'avait encore fait, à destiner le prêtre davantage à la prédication qu'à la distribution des sacrements.

RUPTURE AVEC LA COUR

A tous points de vue ses attaques contre l'Eucharistie avaient été une lourde faute. Non seulement en effet elles le brouillèrent avec les Mendiants dont la puissance était considérable, et même à Oxford — Wyclif se plaignait de les voir introduire l'Antéchrist dans cette chère maison de Dieu [30] — mais elle détacha encore de lui ses protecteurs de la Cour : Jean de Gand n'était pas homme à se passionner pour la rémanence des espèces, jusqu'à déclarer la guerre à tous ceux qui la niaient : il préféra sacrifier Wyclif.

On voudrait mieux savoir dans quelles conditions les deux alliés de jadis, ou plutôt l'employeur et l'écrivain à gages, reprirent leur liberté [31]. Il se pourrait d'ailleurs que cette rupture, au moins partielle, ait coïncidé pour Wyclif avec l'évidence tardive que la cour ne s'inspirait pas des doctrines qu'il lui avait enseignées dans le *De civili dominio*. A la même époque il semble avoir senti la vanité de sa culture oxfordienne, qui ne sert de rien pour aller au Christ ni pour le prêcher, alors que les illettrés ont la grâce d'une parole efficace [32]. Il est donc possible que le réformateur compte moins

[29] Éd. R. BUDDENSIEG, dans *Polemical Works*, Wyclif Soc., t. I, 1883. Le *De quatuor sectis novellis* notamment déclare s'appuyer sur l'exemple de saint Paul qui n'a pas fondé de secte. Mais l'opuscule va plus loin; il commence à s'attaquer à la thèse traditionnelle sur le sacerdoce : les soixante-douze disciples n'étaient que diacres, *probabiliter;* il critique toutes les autres sectes : collèges, chanteries, confréries, Hospitaliers, lesquels disparaîtront sans inconvénient, car c'est par la douceur que l'on convertira les musulmans, non par la croisade (VIII). On voit très bien ici la méthode de Wyclif ou plutôt sa façon d'avancer : une idée nouvelle le conduit à une autre qu'il commence par essayer sans insister, dans un opuscule, reprend à fond dans le suivant, répète à satiété désormais.

[30] D. KNOWLES, *op. cit.*, p. 106, cite un passage de Wyclif qui le montre ayant subi la séduction d'Oxford, de ses arbres, de ses prairies, de ses eaux, passage presque bucolique, peu habituel sous la plume du réformateur.

[31] Pareille alliance du prince et de son écrivain était constante alors, et aucun contemporain ne s'en est scandalisé. Jean Petit ne se cache pas d'avoir fait sur commande la *Justification :* A. COVILLE, *Jean Petit, la question du tyrannicide au commencement du XV^e siècle*, Paris, 1932, p. 110, 473. Il est même étrange qu'après tous les services qu'il avait rendus, Wyclif n'ait jamais été fait évêque; c'est une des énigmes qui obligent à s'interroger sur son caractère et sur les dessous des choses — M. K. B. MCFARLANE, p. 98, relevant que la *Confession* du 10 mai 1381 mécontenta Jean de Gand, ajoute très justement que l'hérésie en Angleterre ne pouvait réussir qu'avec la connivence du pouvoir; ainsi la maladresse de Wyclif aurait retardé de cent cinquante ans la réformation!

[32] Il n'est pas besoin de faire remarquer que pareil passage sur l'*idiota* prépare l'institution des « Pauvres Prêtres » ..., et au delà rend inutiles les prêtres; ici encore on voit la dialectique de Wyclif, allant de la thèse théologique, dont il n'a pas vu d'abord toutes les incidences, à la

désormais sur les moyens politiques et davantage sur la seule prédication évangélique.

LES «PAUVRES PRÊTRES» [33]

Avec cela il est difficile de donner des dates exactes. A quel moment Wyclif a-t-il envoyé les premiers « pauvres prêtres »? Il est même difficile de préciser son rôle dans cette entreprise et l'on a été jusqu'à soutenir qu'il n'était pour rien dans l'expérience [34]. Certains ont dit en 1377; d'autres seulement en 1382. Le fait que la révolte de 1381 a pu être mise sur le compte de Wyclif, donne à penser que ce mouvement de prédication a commencé au moins vers 1380.

L'idée de Wyclif est alors que les *idiotae et simplices* sont plus qualifiés pour prêcher le royaume de Dieu que les savants. Encore faut-il les équiper pour pareille tâche : c'est ce qu'il fit en rédigeant toute une série de tracts, qui adaptaient à leurs besoins sa doctrine. Ces prédicateurs, comme le montre l'expression souvent employée de « Pauvres Prêtres », ne sont pas alors des laïcs, comme ils le seront plus tard; la preuve en est que les adversaires de Wyclif n'ont jamais parlé d'une innovation aussi révolutionnaire et se sont bornés à mentionner des « prédicateurs non autorisés [35] ».

L'allure des prédicateurs — en robe rude, sans bourse, portant bâton — aurait été de nature à frapper le peuple s'il n'avait été déjà accoutumé à voir venir à lui de nombreux Mendiants, habitués à donner une prédication populaire et très proches de leur auditoire [36], sans parler des quêteurs, des ermites et de tout un clergé vagabond qui a caractérisé alors l'Angleterre [37].

pratique souvent audacieuse. — Il y aurait tout un travail à faire sur la façon dont il s'est ainsi détaché peu à peu de sa culture oxonienne et de sa suffisance scolastique; également sur l'évolution qui le conduit à remettre en question son sacerdoce; il y faudrait une étude passant en revue tous les textes sur le prêtre dans l'Église et dans la société; c'est, nous semble-t-il, un des pôles de la pensée de Wyclif.

[33] H. B. WORKMAN, t. II, p. 201 s. Nous venons de dire que cette question pourrait être renouvelée par une meilleure connaissance du sacerdoce à la fin du Moyen Age. Rappelons au moins le beau livre de F. W. OEDIGER, *Ueber die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Cologne, 1953, étudiant la culture du prêtre et ses livres, mais aussi la « sagesse » que lui demandent les textes de l'époque, les devoirs qui paraissent obligatoires, les moyens auxquels on a recours pour le former ou le contrôler. — Avec cette question nous retrouvons Chaucer et son *parsoun*, ce conte des *Canterbury Tales* étant essentiel pour l'idée que l'on se fait alors du prêtre.

[34] C'est l'enfant terrible de l'historiographie wyclifite, M. K. B. MCFARLANE, p. 99-103, qui a soutenu que Wyclif, retiré à Lutterworth à partir de 1381 ou 1382, n'a été pour rien dans l'apostolat des Pauvres Prêtres. Il reste que les premiers à l'entreprendre étaient des clercs d'Oxford, qui avaient été de ses disciples, et que les tracts de Wyclif semblent bien avoir nourri cette prédication populaire. Cf. H. B. WORKMAN, t. II, p. 201.

Il n'est pas besoin de faire remarquer que la question est liée à celle de l'impunité dans laquelle vit alors Wyclif, cependant que ses disciples sont poursuivis, et donc à celle de tractations plus ou moins occultes avec Courtenay et Jean de Gand, qui auraient persuadé Wyclif de se retirer dans sa cure, où il ne serait pas inquiété.

[35] H. B. WORKMAN, t. II, p. 203 s., sur cette licence de prêcher et sur le « titre » d'ordination de ces Pauvres Prêtres.

[36] Sur ce problème d'une prédication populaire en Angleterre, *supra*, p. 652. Nous allons retrouver le cas des franciscains, associés plus ou moins aux revendications sociales de 1381.

[37] J. J. JUSSERAND, *Les Anglais au Moyen Age. La vie nomade et les routes d'Angleterre au XIV^e siècle*, Paris, 1884, p. 164 s.

Leur prédication s'inspirait sans doute des directives données récemment par l'évêque Thoresby, quand il avait rappelé le devoir d'instruire le peuple, en proposant le schéma : commentaire du *Pater*, explication des dix Commandements, instructions sur les sept péchés mortels [38].

Wyclif semble les avoir voulu itinérants : toujours est-il qu'il comparaît sévèrement le curé résidant à un vulgaire chien de garde [39]. Il est difficile de savoir l'influence exercée par ces prédicateurs nomades, car on ne sait pas exactement dans quelle mesure ils se confondent avec les lollards. Ce dernier terme est ambigu : il semble avoir été une de ces injures, dont on se fait un jour une fierté — ainsi que le terme gueux plus tard. Il voulait dire aussi bien marmonneur que, en écrit Mac Farlane, « fasciste » ou « rouge » [40]. La carte peut être dressée de ce nomadisme : elle est moins dense dans la région de Lutterworth; par contre les comtés et districts de Sussex, Berkshire, Wiltshire, Gloucester, Hereford, Worcester [41] semblent avoir compté de nombreux hérétiques.

Le mouvement cesse de nous intéresser ici quand il devient un « mouvement populaire », dont les représentants et les schémas ne sont plus toujours ceux de Wyclif resté un intellectuel, étranger à bien des égards à ce mouvement et dépassé par lui lorsqu'éclata la révolte de 1381. Mais il nous faut savoir dans quelle mesure ce « scholar » a pour son compte adapté sa prédication et est passé du sermon universitaire au sermon populaire.

[38] H. B. WORKMAN, t. II, p. 158. Wyclif connaissait évidemment ce catéchisme, étant originaire de la province d'York.

[39] C'est une des raisons les plus convaincantes de penser que le *parsoun* de Chaucer, *Canterb. T., Prol.*, v. 477 ss., n'est pas wyclifite; il est en effet attaché à une paroisse qu'il s'interdit de quitter, alors que tant d'autres prêtres, sans l'autorisation de leur évêque, s'en vont à la ville gagner leur vie plus largement dans une chanterie ou une confrérie. Par ailleurs ce curé est un bénéficiaire alors que Wyclif voulait que l'on mendiât comme les apôtres; il ne travaille pas manuellement. Chaucer, remarquera-t-on encore, ne blâme pas la dîme, comme telle, mais seulement certains abus; au contraire de Wyclif, *Dialogus*, XXXII. Par ailleurs un wyclifite n'irait pas au pèlerinage de Cantorbéry; ne croirait pas comme le *parsoun* à la confession auriculaire, se ferait rabrouer par la prieure ou le moine si l'on avait pris au sens strict du terme l'accusation de *lollard* que lance le meunier (B. 1178-1180). Ces considérations empêchent de prendre au sérieux les observations faites par G. LECHLER, *op. cit.*, p. 99; cf. Simon SCHMALKALDEN, *Chaucer, an Wycliffite*, Chaucer Soc., II s., t. XVI, 1-6, p. 230; il faut attendre sur ces questions la thèse d'Antoine FERRÉ.

En 1390, l'évêque de Norwich fonda une chanterie pour cinq chapelains : ils gagnent 10 marcs par an, donc sensiblement plus qu'un curé; sur les chapelains de confréries, *supra*, p. 671.

[40] Sur le mot lollard à l'époque, H. B. WORKMAN, t. II, p. 352. Nous avons déjà rencontré cette expression aux Pays-Bas pour caractériser le milieu beghard : *supra*, p. 915. Cf. M. K. B. MCFARLANE, p. 100.

[41] Cartes dans G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, p. 254, 352, dressées avec beaucoup de soin, de façon à distinguer les différents moments de l'action lollarde : avant la mort de Richard II, le lollardisme s'est fait connaître dans les comtés ou districts de Sussex, Essex, Middlesex, Suffolk, Norfolk, Lincoln, Northampton, Leicester, Buckhingam, Berkshire, Worcester, Gloucester, Wiltshire, Somerset, Monmouth, Hereford. Il faut dès maintenant noter que cette carte ne recouvre pas celle du soulèvement de 1381, soit que certains des districts cités ne fournissent aucun document pour ce soulèvement, soit que celui-ci soit attesté en des régions où il n'y a aucune trace de lollardisme.

WYCLIF PRÉDICATEUR [42]

Il ne peut être question ici d'étudier les sermons universitaires de Wyclif, d'autant moins qu'ils n'ont rien d'original et que d'ailleurs ils sont antérieurs à 1378. Il faut seulement rappeler que Wyclif, l'ancêtre des puritains, insiste sur la prédication comme sur le premier devoir du clergé. De nombreux sermons par contre ont été conservés de la période qui suit : par exemple les XXIV *sermones mixti*, assez faciles à dater parce qu'ils sont pleins des critiques habituelles, à cette époque de la vie de Wyclif, contre les abus de l'Église ou contre les Frères [43]. C'est dire que ces sermons sont contemporains des prédications des Pauvres Prêtres : plusieurs ont été écrits pour eux, soit en latin, soit en anglais.

Les historiens les plus favorables à Wyclif sont terriblement sévères pour cette prédication qui, après avoir critiqué les méthodes du temps, se révèle elle-même parfaitement ennuyeuse et inefficace [44]. Tandis que les prédicateurs contemporains de Wyclif — et par exemple les franciscains [45] — avaient recours pour retenir l'attention de leur public à des *exempla*, des « histoires », tirées notamment des *Flores sanctorum* ou de la légende des saints, voire au spectacle de la nature pour y montrer « les propriétés des choses » et tirer de tout ce monde matériel des symboles, Wyclif fait fi de ces industries, qui lui paraissent déroger à la dignité de la chaire chrétienne. Wyclif « ne descend jamais de sa chaire professorale »; il est absolument inattentif à l'actualité et ne se soucie pas de présenter un christianisme dans la vie; il ne parle jamais de la condition sociale de ses auditeurs. Il est même insensible à la poésie de la Bible et jamais sa prédication ne se fait lyrique pour célébrer le Seigneur. Pareilles insuffisances portaient en elles leur sanction : les sermons de Wyclif ne furent jamais recopiés, sauf en milieu bohémien, où de bonne heure on les attribua à Jean Huss, cependant qu'on ne cessait de se transmettre ceux des Frères, qui continuèrent ainsi longtemps à initier à l'Évangile l'Angleterre du Moyen Age.

WYCLIF ET LA BIBLE [46]

Même si la Bible n'a pas été dans cette Angleterre le livre interdit que l'on a parfois imaginé, il est certain que les vieilles traductions anglo-saxonnes devenaient de plus en plus incompréhensibles, non moins que les traductions

[42] Éd. des *Sermones* en quatre vol. par J. LOSERTH, avec notes de F. D. MATTHEW, Wyclif Soc., 1887-1890. C'est une question capitale puisque Wyclif a catégoriquement donné à la prédication la première place avant les sacrements : *excedit oracionem, sacramentorum ministracionem*, cité *ibid.*, p. V. Il faut lire l'excellente introduction de Loserth au t. I, les trois autres introductions se bornant à étudier les manuscrits de la collection éditée et à en dire le contenu. Une seule réserve à faire; Loserth, après Lechler, est trop optimiste; on verra que Workman l'est beaucoup moins et pour quelles raisons de textes nous nous rallions à lui. Cf. aussi V. F. JANSSEN, *Johann Wiclifs Volkspredigten*, t. I, *Epistepredigten aus dem engl. Uebersetzung handschriftl.*, 2 vol., Hambourg, 1939.

[43] Sur les 10 premiers *sermones super evangelia de sanctis*, 9 critiquent longuement et amèrement l'Église : *op. cit.*, t. II; — tout le sermon III de la coll. *super epistolas* est consacré aux possessions du clergé : *op. cit.*, t. III.

[44] Notre texte ne fait que résumer H. B. WORKMAN, t. II, p. 212-220.

[45] Sur la prédication à cette époque, *supra*, p. 562, utilisant notamment le livre essentiel de G. R. OWST, *Preaching in Medieval England*, 1926.

[46] Ici encore nous suivrons H. B. WORKMAN, t. II, p. 149-199, mais après avoir renvoyé à *supra*, p. 709 s. — Sur la connaissance de la Bible par CHAUCER, *Contes de Cantorbéry*, B 2133, 3197, 3341, 3741; C 333, 483, 630, 742, etc... La question reste entière de savoir si Chaucer a acquis cette connaissance directement dans la Sainte Écriture ou par des intermédiaires, prédicateurs, recueils d'*exempla*, fleurs des saints, livres d'heures, etc...

Sur les traductions anglaises de la Bible, GREGORY, *Bibelübersetzung, England*, dans *Realencyklopädie*, c. 97 s.; M. DEANESLY, *The Lollard Bible a. Other Mediev. Versions*, coll. *Cambridge Stud. in Mediev. Lif ea. thought*, 1920; William A. CRAIGIE, *The Engl. Versions to Wyclif*, dans *The Bible in its Ancient a. Engl. Vers.*, ed. H. WHEELER ROBINSON, 1940; Hugh POPE, *English Versions of the Bible*, nouvelle éd. par BULLOUGH, Londres, 1952; M. DEANESLY, *The Significance of the Lollard Bible*, dans *The Ethel M. Wood Lecture*, Londres, 1951.

[47] Une preuve en est parmi d'autres que Wyclif, quand il cite la Bible en anglais, la cite autrement que ne fait la traduction d'Hereford et de Purvey, et d'ailleurs en une langue plus nerveuse : H. B. WORKMAN, t. II, p. 175, avec le regret que Wyclif ne se soit pas consacré à cette traduction au lieu d'écrire des ouvrages polémiques.

françaises. L'entreprise de Wyclif de donner une nouvelle traduction était donc heureuse; le réformateur a senti, ici encore, un besoin profond de son temps. Il ne semble pas avoir pensé d'abord au peuple, mais au clergé, dont la connaissance du latin était souvent déficiente, et aux classes cultivées, déjà familières d'ailleurs avec certaines pages de l'Écriture —, que l'on pense à l'œuvre de Langland et plus tard à celle de Chaucer!

Si Wyclif inspira une traduction de la Bible, il ne l'a pas réalisée lui-même, on en est d'accord aujourd'hui [47]. Nicolas de Hereford traduisit l'Ancien Testament jusqu'à *Baruch*, III, 20, interrompant son travail quand il fut cité au concile des Blackfriars, pour s'enfuir ensuite à Rome. Traduction au total médiocre, pédante, paraphasant le texte plutôt qu'elle n'en donne le sens exact. Purvey la continua et l'acheva — en s'interrompant pour des tournées de prédication — jusques et y compris l'*Apocalypse*, avec l'aide sans doute de divers collaborateurs qui nous sont restés inconnus; elle fut publiée sans doute en l'été 1395, donc bien après la mort de Wyclif.

Cette traduction eut un succès considérable : on en a environ 170 manuscrits. C'était l'époque où l'anglais remplaçait de plus en plus le français, que le jeune clergé ne comprenait même plus; c'était celle aussi où l'Angleterre prenait conscience de son génie national, la personnalité de Wyclif étant admirablement représentative de cette tendance, puisqu'on a pu lui reprocher d'avoir voulu mettre le christianisme au goût anglais. Elle eut d'ailleurs bien d'autres lecteurs que des disciples de l'hérétique, en raison même de ce qu'elle était la seule à donner un texte complet et satisfaisant. Sans doute fut-elle suspecte *a priori* du fait qu'elle était tenue pour l'œuvre d'un hérétique : l'évêque Arundel, en 1411, dénonce ce « fils de l'Antéchrist... qui comble la mesure de sa malice en décidant une nouvelle traduction de l'Écriture en sa langue maternelle ». Mais une interdiction absolue, outre qu'elle se serait heurtée à des difficultés d'application, pouvait mécontenter tout un secteur de l'opinion, sensible à l'honneur pour l'Angleterre d'avoir un texte en sa langue : de fait lorsqu'en 1395 le Parlement parla de supprimer les traductions anglaises, Jean de Gand protesta, déclarant que les Anglais pouvaient bien avoir leur Bible tout comme les autres peuples.

La traduction de Purvey était d'ailleurs parfaitement orthodoxe et ses gloses s'inspiraient de Nicolas de Lyre et de la *Catena aurea*. Finalement une

véritable discipline de l'*Imprimatur*, bien en avance sur le temps, fut imaginée : qui en faisait la demande pouvait obtenir la permission de détenir une de ces Bibles, que leur prix prohibitif réservait aux riches et donc aux lettrés. C'est aussi que règne alors en Angleterre comme en France, une théorie sur l'usage de la Bible et les divers *ordines* : à chaque *ordo* correspondait un genre donné de littérature d'édification, la Bible restant interdite aux ignorants [48]. En faisant de la traduction de l'Écriture une arme contre ses ennemis, le réformateur en a malheureusement compromis la diffusion.

WYCLIF ET LA RÉVOLTE DE 1381 [49]

Il ne peut être question pour nous de recenser toutes les causes de cette terrible insurrection, « le plus monstrueux phénomène de l'histoire d'Angleterre » (Stubbs), encore moins de choisir entre les diverses explications qui en ont été proposées. Il nous appartient seulement d'en marquer ici les caractères au point de vue religieux.

On est frappé tout d'abord de constater le grand nombre de prêtres qui participèrent à l'insurrection, et dont la liste a pu être dressée [50], à Saint-Alban comme dans les comtés d'Hereford, de Suffolk ou d'Ely. Cela tient évidemment à la situation sociale d'un bas-clergé réduit à la misère et animé parfois d'une jalousie de classe devant le haut-clergé et devant les moines « possessioners [51] ». En second lieu on voit les insurgés ne pas hésiter à s'attaquer au clergé lui-

[48] *Supra*, p. 711. Sur le fonctionnement de ce régime de licence, *infra*, p. 985.

[49] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — G. KRIEHNS, *Studies in the Sources of the Social Revolt in 1381*, dans *Studien über die Ursachen des sozialen Aufstandes v. 1381, (Americ. Hist. Rev.*, 1902); *Fasciculi;* Oscar EBERHARD, *Der Bauernaufstand v. J. 1381 in der engl. Poesie*, dans *Anglist. Forschungen*, hsg. Joh. Hoops, LI, Heidelberg, 1917; T. WRIGHT, *Politic Poems a. Songs*, dans *Rolls Ser.*, I, p. 250-252. La révolte est vue de France par *Vita Iae Clementis VII*, dans BALUZE, *Vitae paparum aven.*, éd. G. MOLLAT, t. I, p. 482.

II. TRAVAUX. — L'ouvrage essentiel reste celui de A. RÉVILLE, *Le soulèvement des travailleurs d'Angleterre en 1381*, publ. par les soins de Ch. PETIT-DUTAILLIS, Paris, 1898, dont les conclusions semblent avoir été adoptées par les historiens anglais, Workman, McKisack, etc... Le problème de la responsabilité de Wyclif a été serré de plus près par C. PETIT-DUTAILLIS, *Les prédications populaires, les lollards et le soulèvement des travailleurs anglais en 1381*, dans *Études... G. Monod*, Paris, 1896, p. 373-438, étudiant en même temps la prédication populaire de cette époque; B. WILKONSON, *Paesant's revolt of 1381*, dans *Speculum*, 1940. La bibliographie récente est indiquée par É. PERROY, dans son Bulletin de la *Rev. hist.*, t. CCIX, 1953, p. 69 s. Une interprétation marxiste de cette révolte a été proposée par R. H. HILTON et H. FAGEAN, *Der engl. Bauernaufstand v. 1381*, Berlin, 1953, où ne sont à peu près cités comme historiens que Marx et Lénine. Juste mise au point de ces hypothèses extrêmes : M. E. ASTON, *Lollardy a. Sedition 1381-1431*, dans *Past a. Present*, nº 17, avril 1960, qui montre bien que, quelles qu'aient été les idées exactes de Wyclif sur ce point, le soulèvement lui valut la réputation d'un révolutionnaire, et qui insiste sur le scandale que fut pour les esprits de ce temps l'atteinte portée aux propriétés, aux droits et aux dignités les plus légitimes, d'où une hostilité spontanée et durable à l'égard de tout lollard. Sur le problème particulier des monastères dans la tourmente de 1381, D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, t. I, Cambridge, édit. de 1948, p. 268 s., établissant les faits de violence, en indiquant pour première conséquence le déclin économique de nombreuses maisons, expliquant la vague antimonastique par l'égoïsme de nombreux monastères.

Nous écrivons « révolte » et non « révolte des paysans » puisque il a été montré que les artisans de Londres avaient participé au mouvement : A. RÉVILLE, p. XLII.

[50] H. B. WORKMAN, t. II, p. 225, n. 3. Cf. A. RÉVILLE-Ch. PETIT-DUTAILLIS, *op. cit.*, p. 59-60.

[51] Cette situation peut être entrevue à travers la littérature de l'époque, Chaucer, Langland; cf. O. EBERHARD, *op. cit.*, *passim*. Il reste évidemment difficile de faire la part des motifs sociaux et des haines politiques envers les conseillers corrompus de Richard II, surtout quand il s'agit du meurtre de l'archevêque Sudbury.

même : William Swepston provoque une assemblée illégale contre les Hospitaliers de Wartnaby, David Carlisle conduit une bande de révoltés pour chasser un autre curé [52].

Mais l'insurrection, si elle eut un caractère anti-clérical, n'eut pas le caractère anti-religieux : jamais les responsabilités spirituelles du sacerdoce ne furent mises en question. Les révoltés se montrent au contraire déférents envers les prêtres dans leurs attributions proprement liturgiques : à Saint-Alban l'abbé Thomas de la Mare offre de célébrer la messe devant les rebelles [53]. Lorsque fut lue à ceux-ci la charte de liberté des vilains, la scène se déroula au pied du crucifix.

Influence directe? — Peut-on dès lors attribuer une responsabilité à Wyclif dans la naissance ou le déroulement de l'insurrection? Tous les historiens sont d'accord qu'il ne saurait être question d'une responsabilité directe [54]. On constate en effet que l'insurrection s'est surtout déployée dans les régions où le wyclifisme avait au total peu pénétré [55], que les prêtres qui y prirent une part active n'étaient pas des disciples de l'hérétique, que les thèmes que Wyclif développait depuis déjà quelques années ne furent pas évoqués par les émeutiers, plus préoccupés de revendications de caractère social que de problèmes dogmatiques [56]. John Ball sans doute a mis en cause Wyclif, mais son témoignage est certainement à écarter, non seulement parce que c'est le témoignage d'un condamné à mort qui se dérobe devant sa responsabilité, mais parce que Ball a commencé à exposer ses idées révolutionnaires, alors que Wyclif n'était encore qu'un petit étudiant d'Oxford [57].

Influence indirecte — Il se peut pourtant que Wyclif ait exercé sur le mouvement une influence indirecte et involontaire. Ses idées sans doute n'étaient pas bien révolutionnaires; il avait pourtant un sens, assez rare à son époque, de la justice sociale, quoiqu'il connût mal les problèmes des paysans de son temps [58], — Lutterworth était une ville, non un village. Mais ses

[52] A. RÉVILLE-C. PETIT-DUTAILLIS, *op. cit.*, p. LXXVIII, LXXXV-LXXXVI signale les attaques contre Cantorbéry, les Hospitaliers, etc...; *ibid.*, p. 61, 62, et *App.* II, nº 62, p. 218, pour l'invasion de l'abbaye de la Sainte-Croix. Pour les Hospitaliers, sans vouloir en rendre Wyclif, même indirectement, responsable, on se rappellera ce qu'il en pensait : *supra*, p. 965, n. 29.

[53] *Ibid.*, p. 5 cite les textes; cf. D. KNOWLES, *op. cit.*, p. 43, 45.

[54] G. LECHLER, p. 662, A. VATTIER, A. RÉVILLE, C. PETIT-DUTAILLIS, M. MCKISACK, EBERHARD, p. 29 s., etc...

[55] Cartes de l'insurrection dans G. M. TREVELYAN, p. 254, cf. *supra*, n. 41.

[56] A. RÉVILLE-C. PETIT-DUTAILLIS, *op. cit.*, p. LXIV, remarquent que les chroniques n'établissent jamais de connexion entre l'hérésie et l'insurrection.

[57] J. J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 166, n. I, note que les idées de John Ball sont bien différentes de celles de Wyclif, par exemple quand il affirme que les enfants naturels ne peuvent aller au ciel. Mais beaucoup n'y auront pas regardé d'aussi près et auront tenu Ball et Wyclif pour deux alliés : M. E. ASTON, *op. cit.*, p. 4.

[58] H. B. WORKMAN, p. 242-244 : Wyclif recommande beaucoup d'indulgence dans la levée des cens, s'indigne de l'égoïsme des seigneurs et des prélats indifférents au sort des pauvres. Il est certain que sur beaucoup de terres d'Église rien n'avait été fait pour améliorer le sort des serfs, et que la révolte fut due pour une bonne part à la dureté avec laquelle étaient perçues certaines amendes : A. RÉVILLE-C. PETIT-DUTAILLIS, p. VI, CXXVIII. É. PERROY, *L'Angleterre et le grand schisme*, p. 22, a écrit justement : « Les hardiesses d'un penseur comme Wyclif n'apparaîtront plus que comme une expression, peut-être extrême, mais juste, des haines populaires »; cf. *ibid.*, p. 42. Ainsi, loin que Wyclif soit à l'origine de l'agitation, il n'en serait qu'un symptôme et qu'une traduction.

Pauvres Prêtres, qui vivaient davantage au contact des misérables, ont pu négliger parfois l'enseignement essentiellement scripturaire et dogmatique qu'il leur donnait, pour tomber dans le genre plus facile de la revendication sociale. Sans doute ont-ils vulgarisé de façon parfois provocante les idées de leur maître sur le caractère scandaleux des richesses ecclésiastiques, sur l'urgence providentielle de dépouiller l'Église de son *dominium*, en même temps qu'ils se réclamaient plus ou moins en leur prédication des exemples d'insubordination que Wyclif leur avait donnés [59].

L'Église d'Angleterre devant la question sociale. — Il ne faudrait pourtant pas conférer à ces Pauvres Prêtres une sorte d'exclusivité. Ce serait oublier que nombreux étaient alors en Angleterre les réformateurs sociaux, dont les idées dépassaient souvent de loin celles de Wyclif. Langland déjà fait allusion à ces franciscains qui auraient enseigné que « tous les objets sous les cieux sont en commun » [60]. Montrant que la révolte n'aurait pu réussir sans la collaboration de tous les clercs et religieux vagabonds qui circulaient sur les routes d'Angleterre [61], Jusserand rappelle le caractère populaire des franciscains,

[59] Les *Fasciculi*, p. 272, racontent des incidents au cours de prédications, les auditeurs en venant parfois aux mains; les lollards *plebem ad insurrectionem provocabant*, et associent le développement du lollardisme et la crainte de l'insurrection *contra dominos et Ecclesiam*. C'est sur ce complexe d'idées confuses, de sentiments puissants et de peurs paniques qu'a insisté Miss ASTON, pour montrer non tellement ce que le lollardisme va être au point de vue théologique que ce qu'il est apparu, à tort ou à raison, au point de vue social.

C. PETIT-DUTAILLIS, *Les prédications populaires*, p. 383 : « Nous sommes donc d'avis que les Pauvres Prêtres de Wyclif figurent parmi ceux qui ont préparé, peut-être organisé, le soulèvement de 1381 ». Au contraire de Wyclif, Hereford approuva le meurtre de Sudbury. C'est sans doute dans le *De blasphemia*, XIII, éd. Michel Henry DZIEWICKI, Wyclif Soc., 1893, p. 190 s., que Wyclif a parlé de la manière la plus circonstanciée de la révolte : *patet nobis anglicis de isto lamentabili conflictu populi, in quo archiepiscopus prior et alii multi crudeliter sunt occisi*. Sans doute est-ce au total la faute de l'Église possédante qui aurait dû en temps voulu enseigner les œuvres de miséricorde, la faute de Rome exigeant de grosses sommes et obligeant ainsi le roi à des exactions, la faute des frères, confesseurs des grands et qui les ont mal formés; ces ecclésiastiques méritaient donc une punition, mais le peuple n'avait pas le droit — qu'il a pris — de s'en charger sans révélation spéciale. On voit qu'il n'y a pas chez Wyclif de mythe du peuple investi par Dieu d'une mission.

[60] J. J. JUSSERAND, *Les Anglais au Moyen Age. L'épopée mystique de William Langland*, Paris, 1893, p. 158. Langland est intéressant par le caractère populaire de son poème qui eut un succès considérable, comme le montrent les nombreux manuscrits que l'on en a. On trouve chez lui la satire des mœurs du clergé et des Frères; mais il n'aboutit jamais aux conclusions ruineuses de Wyclif et, en l'affaire, il se scandalise des propos de ces franciscains. On ne saurait donc le rapprocher de Wyclif, sinon, peut-être, dans l'ordre de ses connaissances philosophiques : W. P. PALMER, *The Intellectual Background of the Vision of P. Plowman, with References to the ... Writings of J. Wyclif, Dissert. Abstr.*, 20, 1959-1960, 1769, microfilm de 479 p. Langland est en tout cas plus peuple que Wyclif, puisque son Pierre Plowman, le laboureur, est aussi le type idéal de l'humanité et d'abord le vivant portrait du Christ qui vint ici-bas « jouter sous l'armure de Pierre en prenant l'humaine nature », se déguisant en paysan pour n'être pas reconnu Dieu. On sait que les insurgés de 1381 connaissent Plowman et, au-delà sans doute, tout un folklore allégorique du paysan : John M. MANLY, dans *The Cambridge Hist. of Engl. Literature*, éd. A. W. WARD et A. R. WALIER, t. II, 1908, p. 37-38.

[61] J. J. JUSSERAND, *La vie nomade*, p. 158, 164, cf. l'ordonnance citée par C. PETIT-DUTAILLIS, *op. cit.*, p. 376, contre les prédicateurs errants qui, « en certains habitz, souz dissimulacion de grant saintée... prechent diverses matiers d'esclaundre pur discord et dissencion faire entre diverses estatz dudit roialme si bien temporelx come espiritelx en commocion du poeple, a grand peril de tout le roialme ». Sur l'expression traditionnelle « sous dissimulacion », M. E. ASTON, *op. cit.*, p. 5 et la note.

tout prêts en 1381 à se solidariser avec les petits [62]. Leur éloquence fut sans doute plus efficace que la rhétorique oxonienne de Wyclif. Il y a de même tout un clergé réformiste, hommes posés comme Waldeby, contemporain de Wyclif et professeur à Oxford, qui dénonce la collusion de l'Église avec les puissants et demande que l'on « restitue aux pauvres », ou prédicateurs inconnus qui exaltent les humbles de l'Évangile au-dessus des sages de ce monde [63].

Il faut surtout faire une place à John Ball : par ses excès mêmes, ce prêtre démagogue est représentatif d'une certaine époque. On connaît de lui le célèbre dicton : « Quant Adam labourait et qu'Ève filait, où donc était le gentilhomme? » Il enseigne encore :

> Au début nous avons été créés tous pareils; c'est la tyrannie d'hommes pervers qui a fait naître la servitude, en dépit de la loi de Dieu; si Dieu avait voulu qu'il y eût des serfs, il aurait dit, au commencement du monde, qui serait serf et qui serait seigneur [64].

Ces revendications sociales puisent leurs arguments dans la Bible. Elles s'expriment parfois en un langage apocalyptique ou en des sentences rythmées, capables de retenir l'attention et de fixer la mémoire des hommes du peuple [65], exaltant d'ailleurs comme un mythe le personnage de Pierre Plowman, ce qui en dit long à certains égards sur l'inspiration profonde du mouvement [66].

Quoi qu'il en soit de tous ces problèmes, il est certain que ces événements affaiblirent définitivement la situation et le prestige de Wyclif. Même s'il n'avait jamais été favorable aux émeutiers, il était trop facile à ses adversaires de l'accuser de les avoir encouragés ou du moins préparés. Un poème « Contre les lollards » flétrit pêle-mêle tous les complices :

> Lollardi sunt zizania
> Spinae, vepres ac lollia,
> Quae vastant hortum vineae...
> Hi sunt auctores odii
> Cleri, vulgi dissidii...
> Johannes Balle hoc docuit
> Quando morti succubuit
> Propter suam nequitiam...
> Monstrans Wycleffe familiam
> Causam brigae primariam [67].

[62] J. J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 170; cf. p. 181. Il est certain que l'insurrection entraîna tellement d'animosité contre les Mendiants, que Richard II dut les prendre sous sa protection : H. B. WORKMAN, p. 241. A. RÉVILLE-C. PETIT-DUTAILLIS, p. LXVII signalent un franciscain compromis parmi les insurgés.

[63] C. PETIT-DUTAILLIS, *ibid.*, p. 384-386. Il n'est pas besoin de faire ici remarquer que nous sommes à nouveau tout près de l'éloge de l'*ydiota*. Les sermons de l'évêque Brunton touchent à la question sociale : D. KNOWLES, *op. cit.*, p. 60.

[64] Cité par J. J. JUSSERAND, *op. cit.*, p. 165. Sur les sources du dicton « Quand Adam labourait », en y comprenant Richard Rolle, O. EBERHARD, *op. cit.*, p. 24 : *ibid.*, p. 47-48 sur l'influence que ce dicton aurait eu sur le *parsoun* de Chaucer.

[65] O. EBERHARD, p. 19-24, qui compare la prédication de Ball à un discours « social-démocrate » (de 1917) et aux mots-forces de la Révolution française : liberté; égalité, etc...

[66] *Ibid.*, p. 23.

[67] *Ibid.*, p. 29-31.

Jean de Gand ne pouvait que se méfier davantage encore de son ancien collaborateur; bien plus, la thèse wyclifite de la nécessité d'une sécularisation en sortait compromise pour longtemps, l'odieux des pillages et des meurtres faisant oublier les injustices passées. Devant le danger, séculiers et réguliers, pour la première fois depuis longtemps, se réconciliaient, prêts à voir en Wyclif un ennemi à éliminer sans pitié. La répression des idées wyclifites va devenir un des principaux soucis de l'Église d'Angleterre.

LE SYNODE DES BLAKCFRIARS [68]

Cependant les disciples de Wyclif, sans se laisser impressionner par les événements de 1381, continuaient leur action. Quoi qu'il en soit des prédications populaires, ils font surtout figure d'un groupe universitaire, sûr à Oxford d'une relative impunité, parce qu'ils comptent sur la solidarité des maîtres et des étudiants et que les libertés traditionnelles de l'Université, soustraite au contrôle épiscopal puisqu'elle est institution pontificale, les défendent contre toute poursuite.

Avec ce petit groupe d'universitaires on est évidemment très loin des Pauvres Prêtres [69]. Il y a là Hereford, Aston, Repingdon, animés d'un esprit combattif et prêts à provoquer l'opinion.

Dans quelle mesure restent-ils en relations avec Wyclif qui, sur ces entrefaites, semble s'être retiré à Lutterworth, peut-être parce qu'il se sent compromis par l'insurrection de 1381, peut-être parce que son état de santé s'aggrave? Il est difficile de le dire. Mais Wyclif, avec son énergie habituelle, continue de lancer ses pamphlets, le *De blasphemia* en mars 1382, qui flétrit les « douze bourreaux » que sont les institutions ecclésiastiques, depuis le pape jusqu'au doyen rural en passant par les cardinaux (CARior DIaboli NAtus LIcium Seminator), en même temps qu'il invite les Communes à séculariser les biens d'Église pour éviter de nouveaux impôts [70].

Mais l'hérésie se heurtait maintenant à Courtenay, devenu archevêque de Cantorbéry en 1382, en suite de l'assassinat de Sudbury, et qui fera preuve en toute cette affaire de décision et d'habileté. Le prélat convoqua aux Blackfriars pour le 17 mai 1382, un comité restreint de neuf évêques, seize docteurs en théologie, dont huit Mendiants, onze docteurs en droit canonique, sept bacheliers en théologie, dont six Mendiants, deux bacheliers en droit canon : galerie remarquable par les titres de secrétaire du roi, gardien du sceau privé ou gardien de la Robe, qu'ont portés ces évêques, par les vertus personnelles de plusieurs de ces prélats, comme Brunton, évêque de Rochester,

[68] Récit très complet dans H. B. WORKMAN, p. 246-293.

[69] M. K. B. MCFARLANE a très bien fait la distinction entre les divers groupes des disciples de Wyclif et a montré comment celui-ci, en raison de son tempérament d'intellectuel, était au fond assez loin des Pauvres Prêtres et des lollards; cf. *infra*, sur les divers groupes de lollards après la mort de l'hérétique.

[70] Le traité présente en effet un tableau complet de la hiérarchie, telle du moins que la voit Wyclif, et il est par là une source utile pour l'histoire des institutions ecclésiastiques. Voici les douze *tormentors :* pape et curie, cardinal, évêque, archidiacre, official, doyen rural, recteur, prêtre, moine, frère, clerc, quêteur.

célèbre par sa prédication et son zèle évangélique, et par les talents de théologiens illustres doublés de prédicateurs populaires.

Le synode résuma la doctrine de Wyclif en vingt-quatre conclusions dites hérétiques ou erronées [71]. La rédaction semble avoir été faite honnêtement et exactement : il serait facile de trouver dans les divers écrits de Wyclif les sources auxquelles les membres du synode ont puisé. La distinction a été faite soigneusement entre les propositions dites hérétiques, en un sens parfois assez élastique selon l'usage du temps [72], et les propositions simplement erronées. Parmi les premières, le synode a relevé les thèses de Wyclif relatives à l'Eucharistie, manifestement contraires à l'enseignement commun, la thèse donatiste de l'invalidité des sacrements donnés par les prêtres indignes, les affirmations sur l'inutilité de la confession à un prêtre, la définition de l'Église société des prédestinés et non institution visible dotée d'une autorité divine. Quant aux conclusions erronées, il s'agit de propositions sur l'excommunication, la prédication qui n'est soumise à aucune permission épiscopale, les biens d'Église, les ordres religieux. Ce fut au cours de ce synode que se produisit un tremblement de terre où les partisans de Wyclif virent la preuve évidente qu'il était assisté de Dieu, ses adversaires le signe de sa juste condamnation.

LA RÉPRESSION

Restait à organiser la répression de ceux qui refuseraient de condamner ces propositions. Courtenay [73] obtint des lettres patentes donnant pleins pouvoirs aux évêques pour emprisonner les délinquants et notamment ceux qui « prêchent non seulement dans les églises et cimetières, mais dans les marchés, les foires et sur les places ». Ayant d'abord compté sur l'appui du bras séculier, il préféra finalement y renoncer pour éviter l'opposition des Communes.

Il lui fallait aussi notifier cette condamnation de Wyclif à l'Université d'Oxford; ce fut l'occasion d'incidents graves. A la fête du *Corpus* avait été désigné pour donner la prédication un wyclifite, Repingdon, qui présenta son maître comme un docteur catholique et fit de cette journée un triomphe lollard. Courtenay, écarté en raison de ce que l'Université tenait à ses libertés, obligea le chancelier Rigg, dont les sympathies pour le wyclifisme étaient d'ailleurs plus académiques que profondes, à une solennelle rétractation : le chancelier dut souscrire les *vingt-quatre conclusions*, demander pardon à genoux de la faute commise en tolérant une prédication hérétique, et publier dans les diverses écoles la condamnation des erreurs de Wyclif.

Convoqués devant l'archevêque aux Blackfriars, les divers disciples de Wyclif allaient bientôt se dissocier. Aston, qui refusa de parler latin et de

[71] Texte dans A. VATTIER, *op. cit.*, p. 106-109.

[72] Exemple de la Concl. 9; *quod post Urbanum VI non est alius recipiendus in papam.*

[73] Sur ce personnage qui passe au premier plan, P. CHAUVIN, *Courtenay* (*Guill.*), dans *D.H.G.E.*, t. XIII, c. 954-955. C'est un des bons représentants de l'aristocratie ecclésiastique anglaise et des familles mitrées de l'époque, mêlé à toute l'activité politique, universitaire et religieuse. Il est assez généralement bien apprécié par les historiens d'aujourd'hui : A. HAMILTON THOMPSON, *The Engl. Clergy*, p. 107, qui montre en lui l'évêque réformateur (pour interdire le courtage paroissial); M. MCKISACK, *op. cit.*, p. 295, 297; M. K. B. MCFARLANE, p. 71-73.

s'exprimer en termes scolastiques — ce qui était assez curieux chez un disciple de Wyclif, — fut condamné pour hérésie. Hereford, non moins illogique avec la doctrine wyclifite, fit appel à Rome où il s'enfuit, abandonnant subitement sa traduction de l'Ancien Testament; il devait y être incarcéré, en attendant de revenir en Angleterre prendre la tête du mouvement lollard. Quant à Repingdon, il abjura l'hérésie, sans doute par conviction.

La victoire de Courtenay était complète, grâce à l'alliance qu'il avait su établir et maintenir avec la Couronne et les Mendiants. Victoire obtenue pacifiquement sans aucun sang versé, et qui, loin de précipiter dans le ressentiment les vaincus, facilitait leur retour dans l'Église,— Repingdon deviendra évêque de Lincoln.— Cette victoire signifiait la rupture de l'intimité entre Wyclif et Oxford. Désormais le lollardisme se trouvera en dehors des milieux universitaires, perdant du coup le caractère qu'il avait d'abord eu d'être une hérésie de l'esprit, pour devenir un « mouvement populaire », qui se recrute dans le peuple et se met à son niveau intellectuel.

CONCLUSION

Wyclif a été sans doute le réformateur le plus remarquable de la fin du XIVe siècle. Il a vu lucidement la situation de l'Église de son temps et ne s'est pas contenté d'un moralisme facile: au-delà des abus inévitables, relevés par les autres réformateurs, il a su percevoir le dérèglement de l'institution; s'il a subi, comme tous les hommes de son temps, le prestige de certains mythes, par exemple et surtout celui de l'« Antiquité », il a été capable à partir de là d'analyses correctes: tandis qu'un Clamanges se borne à opposer le désordre actuel à l'âge d'or, Wyclif a été sensible aux différences qui séparent l'Église de son temps de celle de l'âge apostolique et a bien vu la corrélation entre morale, dogme, discipline, liturgie, comprenant que la Réforme grégorienne n'avait pas seulement modifié le gouvernement de l'Église, mais encore sa manière de prier et de sentir, et que toutes les institutions de l'Église du XIVe siècle étaient liées à la *plenitudo* et à son destin. A bien des égards il fait en ces domaines figure de précurseur.

Quelle fut donc la cause de son échec? Faut-il incriminer principalement les défauts de son tempérament, la violence des oppositions qu'il rencontra? le caractère prématuré et audacieux des réformes qu'il réclamait? Toujours est-il que ces projets de réforme furent compromis par la publicité que leur donna Wyclif quand il fit de la réforme, dirait-on parfois, une affaire personnelle, un règlement de comptes avec de vieux adversaires. Associées désormais sous sa plume et dans la pensée des contemporains, avec des hérésies clairement affirmées, ces idées réformatrices, souvent justes et opportunes, auront pour longtemps un relent inquiétant; une certaine réforme qui allait au fond des problèmes et proposait des moyens radicaux, mais sains — séparation du clergé et de l'État, assainissement du régime bénéficial, réhabilitation aux yeux des fidèles du sacerdoce, davantage inspiré de l'Évangile, plus détaché du temporel, moins dépendant de la générosité des fidèles, trouvant à l'occasion des ressources dans la copie des manuscrits, pastorale faisant plus de place à

l'Écriture, clergé itinérant en mission permanente, etc... — ne sera plus en question et, pour en avoir voulu faire l'économie, l'Église d'Angleterre ne pourra échapper à celle du XVIe siècle.

FIN DE WYCLIF

Il reste à se demander pourquoi Wyclif lui-même ne fut pas poursuivi. Son nom lors de la répression n'est même pas prononcé [74]. Sans doute y-a-t-il eu des tractations occultes, auxquelles Jean de Gand se sera mêlé, afin de garantir l'impunité de son ancien collaborateur. Peut-être Wyclif — un texte le suggère — a t-il pris l'engagement de ne plus soulever certaines questions. Courtenay eut la sagesse de ne pas en demander davantage : il voyait Wyclif isolé, abandonné par ses disciples, sauf Purvey, sans amis, évincé d'Oxford où il avait jadis trouvé ses auditoires les plus admiratifs. Vraisemblablement il le savait diminué par la maladie, incapable d'entreprendre rien de grand. Il voulut éviter des incidents pénibles et l'intervention du pouvoir royal, et il préféra le silence de l'hérétique à une rétractation douteuse.

De fait Wyclif devait avoir, en cette même année 1382, une première attaque qui le laissa diminué jusqu'à ce qu'une deuxième, en 1384, l'emportât. Les dernières années de cet homme, jeune encore, furent tristes. Il s'arrachait à l'impression pénible de la solitude, dans laquelle il était laissé par tous, par un travail acharné, qui est d'ailleurs davantage de rédaction que de réflexion : ce sont en effet toujours les mêmes thèmes qui reviennent inlassablement sous sa plume [75], sous une forme de moins en moins soignée, et

[74] C'est pour résoudre ce problème que M. K. B. McFarlane, p. 115, a supposé des tractations auxquelles aurait été mêlé J. de Gand, et que rendent vraisemblables les allusions de certains textes. En sens légèrement différent, H. B. Workman, p. 294.

[75] Il ne peut être question pour nous d'étudier ces opuscules de Wyclif, d'une part en raison de leur nombre : l'éd. R. Buddensieg, *Polemical Works in Latin*, deux vol., Wyclif Soc., 1883; en contient 26; liste dans B. L. Manning (*Cambridge Medieval History*, t. VII, p. 902-903). D'autre part en raison des problèmes qu'ils posent, au sujet par exemple de leur date : est-il bien sûr que *De blasphemia*, éd. M. H. Dziewicki, Wyclif Soc., 1893, contienne une allusion à la croisade, comme l'a supposé l'éditeur, p. VII? Mais surtout parce qu'ils sont d'une même veine, puisant dans le même fonds que nous connaissons déjà : critique de l'*endowment*, du pape qui est l'Antéchrist, des ordres mendiants, des superstitions catholiques depuis le IIe millénaire, indulgences, etc...

Ils restent pourtant intéressants d'abord par ce qu'ils nous apprennent de la psychologie de Wyclif, son incapacité à cette date de composer, de résister à la tentation du développement facile; l'incohérence de son esprit qui passe d'une idée à l'autre, un mot suffisant à entraîner le couplet. Par ailleurs ils nous renseignent sur la polémique de cette époque : il s'agit en effet souvent de tracts, très brefs : le *De mendaciis fratrum*, qui, il est vrai, est extrait d'un autre opuscule, n'a qu'une page, le *De demonio*, sept. Souvent ces tracts en latin furent traduits par Wyclif en anglais; il reste difficile de mesurer leur diffusion : certains d'entre eux ne sont connus que par un tout petit nombre de manuscrits ou par des manuscrits seulement tchèques : sur 7 manuscrits du *De blasphemia*, 6 sont d'Europe centrale : *op. cit.*, p. v. On peut donc se demander si ces écrits, loin de répondre à la demande d'un public, ne furent pas seulement pour l'écrivain le moyen de tromper sa solitude et d'assouvir sa rancune; il est en effet difficile de supposer que les perquisitions, lors de la persécution des lollards, auraient abouti à la découverte et la destruction de tous ces écrits, faciles pourtant à dissimuler.

Il faut enfin signaler l'intérêt qu'aurait une étude méthodique des données diverses fournies par ces textes : à titre d'exemple, *De blasphemia*, VIII, est un traité de la pénitence, qui contient nombre de renseignements sur les conditions d'administration du sacrement.

donnent parfois l'impression d'un fanatisme sénile [76]. Parfois pourtant l'amertume se détend et l'esprit évangélique reprend le dessus, comme dans l'*Opus evangelicum*, son dernier ouvrage important, consacré notamment au Sermon sur la montagne.

Terrassé par une nouvelle congestion pendant qu'il assistait à la messe, il put avoir des obsèques religieuses puisqu'il n'était pas excommunié. Mais la condamnation que le concile de Constance jettera sur son œuvre provoquera son exhumation et ses cendres seront jetées à la rivière.

§ 3. — Le wyclifisme après Wyclif. Les lollards [1].

On aurait pu se demander, lorsque disparut Wyclif, si le wyclifisme lui survivrait : en effet le maître, dans les toutes dernières années de sa vie, paraissait abandonné par ses disciples et aucune église dissidente ne s'était formée autour de lui.

Or, dans les années qui suivirent et jusqu'à la fin de la première moitié du XV^e^ siècle, de nombreux documents parlent d'une agitation menée dans divers milieux par ceux que l'on appelle les « lollards ». A partir de 1387 ce mot est officiellement utilisé par les évêques et désignera désormais les hérétiques qui se rattachent à Wyclif.

HÉTÉROGÉNÉITÉ DU LOLLARDISME

Encore faut-il distinguer plusieurs groupes, presque complètement étrangers l'un à l'autre et souvent consciemment ou inconsciemment hostiles [2]. Il y a d'un côté un groupe oxonien, qui tient à sa liberté de penser et reste fidèle à l'idéal wyclifite de la lecture normative de l'Écriture; mais il s'agit là d'intellectuels peu portés à la lutte; en second lieu une fronde parlementaire, occupée moins de théologie et de Bible que d'anticléricalisme et continuant l'opposition à Rome, liée aux divers statuts de *Praemunire;* enfin le milieu

[76] Cf. le jugement très sévère au fond de H. B. WORKMAN, p. 308-311. Je me sépare, on le voit bien, du panégyrique de R. BUDDENSIEG, *op. cit.*, p. XI s., qui, après avoir opposé Wyclif, héros de la conscience et de la liberté, représentant du « parti du Christ », à « la dépravation intérieure et au caractère antichrétien de la papauté du XIV^e^ siècle », prétend découvrir des thèmes généraux dans une littérature où Lechler n'a vu qu'incohérence : Wyclif aurait eu le génie d'identifier le pape et l'Antéchrist, et d'expliquer ainsi tous les abus de la papauté.

[1] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Les *Concilia* de D. WILKINS, t. III et les registres des divers évêques, où l'on peut suivre le déroulement des procédures, constituent désormais l'essentiel.

II. TRAVAUX. — J. GAIRDNER, *Lollardy a. the Reformation in England, an Historical Survey*, 4 vol., Londres, 1908-1913; R. HEDDE, *Lollards, D.T.H.*, t. IX, c. 914-925, à corriger et compléter; L. CRISTIANI, *op. cit.*, c. 3606 s.; M. K. B. MCFARLANE, *op. cit.*, qui étudie les débuts du non-conformisme jusqu'à la défaite d'Oldcastle; G. LECHLER, *op. cit.*, dont tout le t. II est consacré à « l'action posthume » de Wyclif et en poursuit l'étude jusqu'à la réforme protestante. On y ajoutera les chapitres de G. M. TREVELYAN, *op. cit.*, p. 291-349; W. W. CAPES, *op. cit.*, p. 178-196; M. E. ASTON, *op. cit.*, p. 10-36, qui a souligné le caractère ambigu de l'esprit lollard, dans la conscience en tout cas qu'en avaient les foules : « ils mettent tout en doute ». Sur le nom de *lollard*, *supra*, p. 967; R. HEDDE, *op. cit.*, c. 910 s.

[2] Nous reprenons ici la distinction faite par H. MCKISACK, *op. cit.*, p. 517 s. Elle avait été déjà pressentie par G. LECHLER, *op. cit.*, p. 303, distinguant dans le lollardisme l'élément savant et théologique de l'élément politique et national.

des Pauvres Prêtres et toute une agitation populaire, qui tourne souvent à la secte et répète les slogans traditionnels au sujet des superstitions romaines.

On dirait que ces trois groupes se sont partagé le personnage et les moments successifs de la vie de Wyclif, les premiers retenant surtout le « scholar » et « l'oxonian », les seconds l'homme de Jean de Gand, le serviteur de la monarchie, le théoricien de l'indépendance de la Couronne, les derniers l'animateur des Pauvres Prêtres et le spirituel qui invite à une religion moins extérieure et plus évangélique vécue par des pauvres.

LE GROUPE D'OXFORD

Autour de Wyclif s'était rassemblé un groupe fervent qui, à plusieurs reprises, se compromit avec le maître, comme fit Repingdon, ou lui fournit la plus précieuse des collaborations, comme Hereford : Courtenay avait su, par sa résolution et par son habileté, disperser ce groupe : sans revenir sur Rigg, Hereford et Repingdon [3], Bedeman fut mis hors de cause et plus tard, en 1410, sera autorisé à prêcher en latin et même en anglais, spécialement contre l'hérésie [4]. La citadelle d'Oxford était donc bien démantelée.

Une opposition clandestine continue pourtant à Oxford de longues années; on recopie en privé les écrits de Wyclif. Il faut en 1383 et 1388 des mesures spéciales de l'archevêque et du roi pour y interdire les livres de Wyclif, de Hereford ou d'autres disciples; en 1395 il est nécessaire d'écarter de l'Université Lychlade qui y fait figure de chef de parti.

Ces mesures ne pouvaient rien en tout cas sur l'œuvre biblique de traduction entreprise à l'initiative de Wyclif et qui se poursuivait obscurément [5]. Cette traduction n'a rien de tendancieux [6]; elle fut pourtant longtemps comme la tessère du lollardisme. Les lollards se la procurent à grand prix, cependant que sa possession est interdite par Arundel dans les *Constitutions d'Oxford*, sauf autorisation spéciale. Recopiée à de multiples exemplaires — on connaît environ cent soixante dix manuscrits — cette version, si elle est saisie chez un particulier non autorisé à posséder l'Écriture Sainte, le rend suspect d'hérésie. Toute une série de procès en cour ecclésiastique, en application des *Constitutions* d'Arundel, font connaître les noms des possesseurs de Bibles anglaises en 1407, 1408, 1413, 1414, etc... [7].

L'OPPOSITION PARLEMENTAIRE

Cette opposition est le fait d'un certain nombre de lords qui continuent la politique traditionnelle de l'hostilité à Rome, aux réserves et à la fiscalité pontificale. Dans quelle mesure certaines idées wyclifites sont-elles professées?

[3] On a discuté de la sincérité de la soumission de Repingdon : G. R. OWST, *Preaching in Medieval England*, 1926, p. 8, fait de ce personnage un ambitieux qui s'assura par là une brillante carrière ecclésiastique; M. K. B. MCFARLANE, par contre, ne voit pas de raison de douter de cette sincérité. Cf. aussi D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, t. II, Cambridge, 1955, p. 186 s.

[4] H. B. WORKMAN, p. 280 s.

[5] *Supra*, p. 969.

[6] *Ibid.*, p. 162 s.

[7] M. DEANESLY, *The Lollard Bible*, p. 352-373.

Il est difficile de le dire dans chaque cas particulier; on se rappellera que Jean de Gand avait soutenu Wyclif jusqu'au jour où il refusa d'accepter la doctrine nouvelle de l'Eucharistie. Un seul nom est sûr, celui de Latimer, en attendant Oldcastle. Peut-être aussi faudrait-il nommer Montagu.

On se tromperait si l'on pensait les membres du Parlement occupés uniquement à servir la cause de la liberté : un esprit de caste domine souvent cette politique, réduite à des intérêts étriqués. C'est ainsi que les Communes de 1391 protestent contre « l'avancement par clergie » et contre le fait que des fils de paysans vont à l'école, condition pour devenir clercs et sortir ainsi du servage [8].

Pour comprendre ce sentiment de tant d'Anglais, on se rappellera de quelle façon Langland, qui n'a rien d'un wyclifite, parle de la société ecclésiastique : dans son *Pier Plowman*, dont la troisième version date des années 1398-1399, il se montre favorable au statut des *provisors*, hostile à la richesse de l'Église, à l'armée pontificale, à la donation de Constantin, indigné du luxe des cardinaux-légats en Angleterre [9]. C'est dire que toute une opinion publique, qu'il contribua à former, sympathisait avec la résistance de certains corps du pays à la politique pontificale et aux divers concordats, jugés trop favorables au pape. C'est dire aussi qu'on ne saurait juger de l'orthodoxie en Angleterre d'après la seule attitude adoptée envers les problèmes de politique religieuse et de rapports avec le Saint-Siège.

Cette fronde pourtant ne resta pas toujours une fronde; avec Sir John Oldcastle (Lord Cobham) il s'agit d'une révolte ouverte. On y a vu parfois le zèle de grands seigneurs fervents mettant leur autorité sociale et la force des armes au service de l'Évangile [10]. Quels que fussent les sentiments intimes de Oldcastle et la profondeur de sa foi de lollard, c'est en tout cas pour haute trahison que ce lord fut condamné [11].

LE LOLLARDISME POPULAIRE

Le lollardisme enfin a pris dans certains milieux un caractère populaire : il associe à la prédication de l'Évangile la critique souvent acerbe de l'Église visible et de sa hiérarchie; il invite parfois à une vie spirituelle sans contraintes extérieures et sans contrôles odieux de la part d'un clergé de bénéficiers

[8] J. J. JUSSERAND, *L'épopée mystique de W. Langland*, p. 57, 68.

[9] *Ibid.*, p. 133-136. Sur la date de la 3e version, *ibid.*, p. 59; sur le succès de l'œuvre, p. 97 et *supra*. — Sur les poèmes imitant Langland et reprenant son *Pier Plowman*, J. M. MANLY, *op. cit.*, p. 39 s. : le *Crede* est de peu postérieur à 1393; il imite la versification de Plowman, mais est un récit, non une vision; il fait la satire des religieux. Les lollards comprirent tout le parti qu'il y avait à utiliser le genre d'un poème célèbre, et plusieurs pièces s'en inspirent, comme *Jacke Upland*, qui attaque aussi les Frères, et fut l'objet d'une réponse, *The Reply of Friar Daw Thopias*.

[10] Ainsi G. LECHLER, p. 78. M. K. B. MCFARLANE, p. 160 s., a au contraire souligné le caractère équivoque du mouvement, qui fait appel aux motifs les plus variés.

[11] Sur la géographie du lollardisme au XVe siècle, *supra* p. 967; au dos de sa couverture, M. K. B. MCFARLANE a donné la carte du soulèvement lollard de 1413-1414. Ces documents sont difficiles à établir et interpréter : le fait que l'on trouve des partisans d'Oldcastle ne suffit pas à établir qu'ils étaient lollards, ni inversement. On ne peut non plus tenir pour certain que des régions étaient touchées par l'hérésie, parce que des commissaires y furent envoyés, tant qu'on ne sait pas quel fut le résultat de leurs enquêtes.

étrangers au monde des petits; il rejoint un ressentiment social et, en condamnant la propriété exercée sans la grâce, comme en blâmant toute guerre même juste, il va dans le sens d'une anarchie instinctive dont la révolte de 1381 avait déjà donné le spectacle [12]. Ainsi le lollardisme est un « mouvement populaire », au sens que l'on a pris l'habitude de donner à ce terme en parlant du XIe siècle.

Les Pauvres Prêtres n'étaient pas toujours restés confinés dans la seule annonce de l'Évangile. Certains d'entre eux firent surtout de leur prédication l'occasion d'une satire contre l'Église établie; William Swinderby en est le type le plus remarquable [13]. Ce prêtre instable, indiscipliné doué d'une énergie de prophète, révolté de la corruption de l'Église et de l'État, manquant de jugement et de l'intelligence des situations, s'attaquant successivement à tous les ordres de la nation, aux femmes, puis aux marchands, se joignit à un groupe lollard et se mit à prêcher « contre les libertés ecclésiastiques et contre les personnes ecclésiastiques », qui possèdent de façon démoniaque les biens d'Église. Il reprit alors la vieille thèse donatiste que de pareils prêtres ne pouvaient avoir les pouvoirs pastoraux, en même temps qu'il se prononçait contre la prison pour dettes. Il se fit ainsi une popularité dans la région de Leicester. L'évêque de Lincoln l'ayant condamné au silence, il déclara que la confiance de la foule le dispensait de rechercher celle de la hiérarchie. Il envoya une lettre aux nobles et aux bourgeois du parlement, quitte d'ailleurs à dénoncer « les poltrons spirituels » et à proposer l'exemple de Judas Machabée, chevalier de Dieu. Il menaçait des châtiments divins et annonçait que le jour du Seigneur était proche.

Lorsqu'en 1395, à la réunion des Communes, on essaya de faire rapporter *Praemunire*, les wyclifites affichèrent des placards à Westminster et à Saint-Paul, et quelques laïcs portèrent une pétition aux Communes, sous forme de douze conclusions : c'est la *Remonstrance* [14]. Ce texte reprend certaines des thèses wyclifites sur la confession à Dieu qui dispense de la confession sacramentelle, sur les images, les pèlerinages, sur Jésus-Christ seul chef de l'Église, etc... Sans qu'elle vise spécialement le problème de la plénitude de pouvoirs du souverain pontife, plusieurs articles de la *Remonstrance* vont à discréditer l'autorité pontificale.

[12] Le lollardisme populaire se caractérise notamment par la critique amère des abus et des usages de l'Église envisagés en dehors de toute perspective doctrinale, pèlerinages, indulgences, culte des images, etc..., dont la mention fastidieuse revient dans tous les textes de cette littérature et dans les rétractations qui nous sont parvenues en suite des procès de lollardisme : J. J. JUSSERAND, *La vie nomade*, p. 215, 295. Le « *Credo de Pierre Plowman* », qui révèle peut-être des influences lollardes, décrit un couvent dominicain où ne règne pas la pauvreté : cité dans Richard MORRISS et Walter W. SKEAT, *Specimens of Early English*, t. II, 4e éd., Oxford, 1898, p. 95. Sur l'attitude lollarde envers les indulgences, Raymonde FOREVILLE, *Le jubilé de saint Thomas Becket du XIIIe au XVe siècles*, p. 52 s.; M. E. ASTON, *op. cit.*, p. 15 s., insiste sur le fait que la mise en question de la hiérarchie ecclésiastique entraînait inévitablement la mise en question des hiérarchies politiques et sociales; on parla même de communisme.

[13] Sur ce personnage, G. R. OWST, *op. cit.*, p. 121-125, outre les ouvrages déjà cités.

[14] *Remonstrance Against Romish Corruptions in the Church Addressed to the People a. Parliament of England in 1395*, éd. J. FORSHALL, Londres, 1851; cf. A. VATTIER, *op. cit.*, p. 303.

Ce sont les mêmes thèmes que l'on retrouve dans toute la littérature lollard de l'époque et par exemple dans *The Lantern of the Light*, que se faisait lire, étant illettré, John Claydon, peaussier de la cité de Londres, quand il fut arrêté pour hérésie le 17 août 1415 [15]. Mais à cette date la répression méthodique avait depuis longtemps commencé.

LA RÉPRESSION

Courtenay avait vu d'assez près les choses pour ne plus se laisser surprendre. Son registre est rempli de condamnations d'erreurs lollardes ou de personnes [16]. Il serait vain de revenir sans cesse sur les mêmes chefs d'accusation; il suffira de donner les dates de 1389, 1394, où sont visés les articles présentés au Parlement; 1396 où un serment est imposé aux suspects de lollardisme; 1400 où est prévu le « Mode de procéder contre les hérétiques, établi en Parlement ». Le premier à éprouver la nouvelle procédure fut William Sawtre qui eut le temps de donner ses explications, mais les paya de sa vie.

Courtenay cependant ne se bornait pas à surveiller son diocèse de Cantorbéry; il s'acquittait aussi de son devoir de métropolitain, visitant les diocèses suffragants et y mettant pareillement à l'ordre du jour la répression du lollardisme [17]. Dans le diocèse de Lincoln par exemple, il lance un *mandatum ad denunciandum lollardos excommunicatos* qu'il adresse aux recteurs, vicaires, chapelains et paroissiens de Leicester, région particulièrement touchée par l'hérésie, puisqu'on y disait, avec sans doute un peu d'exagération, qu'il y avait là un lollard sur deux. Au nom de Richard II, dont une lettre lui fut présentée, le maire de Leicester est sommé pour son compte d'arrêter les suspects qu'on lui nomme. Le même registre contient d'ailleurs mention de plusieurs réconciliations.

L'INQUISITION EN ANGLETERRE [18]

Le problème de la répression posait des difficultés particulières : l'Angleterre en effet n'avait pas « reçu » l'Inquisition et en était restée aux vieilles procédures, inadaptées pour la poursuite de l'hérésie. Aussi les évêques réclamèrent-ils

[15] Éd. L. M. SWINBURN, dans *Early Engl. Text Soc.*, CIX, Londres, 1917. D'après cet ouvrage, *sacerdotes contra prohibitionem episcoporum et absque praedicandi licencia possunt praedicare cum voluerint.*

[16] Ce registre a été édité dans D. WILKINS, *Concilia*, t. III.

[17] *The Metropolitan Visitations of W. Courtenay, Archb. of Canterbury*, éd. J. H. DAHMUS, 1950. Courtenay a visité ainsi neuf diocèses. On trouvera la visite du diocèse de Lincoln aux p. 164 s. On pourra comparer avec le registre d'Alnwick, évêque de Lincoln de 1446 à 1449, éd. dans A. HAMILTON THOMPSON, *op. cit.*, App. III, p. 206-245, qui contient toute une section pour les cas d'hérésie, p. 222 s. : sur 8 cas, il y en a un seul de lollardisme; dans les autres, le mot hérésie est employé dans un sens très élastique pour dire suspect qui n'a pas fait ses pâques.

[18] Sur l'organisation en Angleterre de la lutte contre l'hérésie, Félix MAKOWER, *Die Verfassung der Kirche v. England*, Berlin, 1894, p. 194 s., qui suit année par année la formation de cette législation nouvelle, et en donne les textes. Raccourci dans E. VACANDARD, *L'inquisition, étude hist. et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église*, Paris, 1907, p. 264-265. La caractéristique de cette législation, par rapport à celle du continent, est que les évêques collaborent étroitement avec la monarchie, sans qu'il soit question d'une réserve pontificale, ni donc d'inquisiteurs délégués par le Saint-Siège, comme l'étaient ailleurs les Mendiants. Cf. aussi *The Register of Henry Chichele*, éd. E. F. JACOB, t. I, Oxford, 1938, p. CXXX.

en 1397 l'adoption de certains usages du continent. Il fallut donc élaborer toute une nouvelle législation en 1401, 1406, 1416, œuvre principalement d'Arundel, puis de Chichele.

D'après elle, l'inquisiteur est le métropolitain siègeant au judiciaire. On voit ici tout ce que l'Angleterre, au temps du *Praemunire*, garde de particulariste, en face de la « réserve » romaine en matière de foi, et quelle place y tient l'archevêque de Cantorbéry. Les arrestations sont faites par les officiers royaux qui doivent remettre le prévenu dans les dix jours aux cours ecclésiastiques. Le concile provincial de son côté exerce une compétence.

D'après les minutes de la Convocation il y eut de nombreux procès de 1415 à 1430. Le *Registre* de Chichele [19] de son côté signale des abjurations et des procès et mentionne des suspects en 1419, 1420, 1422, 1425, 1428. De 1430 à 1463 les minutes de la Convocation ne signalent que deux procès : est-ce à dire que l'hérésie était alors en régression? Il ne le semble pas; mais peut-être y eut-il une modification dans la procédure, expliquant le silence de cette source.

Est-ce à dire encore que tous les prévenus étaient wyclifites? Peut-être à cette date, plus encore qu'auparavant, faudrait-il distinguer lollardisme et wyclifisme. Si le wyclifisme est une hérésie nettement caractérisée, que le concile de Constance va définir avec exactitude, nombre des lollards arrêtés se sont simplement rendus suspects par des propos vifs contre certains abus, sans pour autant remettre en cause des dogmes essentiels de l'Église; mais un certain intégrisme a régné dans divers milieux épiscopaux et religieux qui a fait voir partout l'hérésie et par là peut-être lui a fait de la réclame.

MESURES PRÉVENTIVES

Il ne suffisait pourtant pas de condamner à partir d'incidents souvent menus; il fallait d'abord prévenir, et pour cela avoir une loi. Les *Constitutions* d'Arundel [20] pour toute la province, interdisent de copier les traités de Wyclif, de discuter sur l'adoration de la Croix, les images, les pèlerinages, les cierges. Elles comportent toute une série de restrictions pour les universitaires : les maîtres ès-arts n'ont pas à exposer la Bible; dans les sermons, on s'interdira de spéculer sur l'Eucharistie; les gardiens des collèges et des halls devront chaque mois enquêter sur les opinions des pensionnaires. D'autres mesures étaient prises au sujet des traductions de l'Écriture et de la licence nécessaire pour prêcher [21].

Cependant de nouveaux statuts sont rédigés, en 1414 à Leicester *contra lollardos* et à Saint-Paul de Londres en 1416 *contra haereticos* [22].

[19] *Op. cit.*, t. III, p. 54 s.; D. WILKINS, t. III, p. 398 s. Paul Kravar, hussite de Bohême vint en Écosse; il sera brûlé en 1423 : Matthew SPINKA, *Paul Kravar a. the Lollard-Hussite Relations*, dans *Church Hist.*, t. XXV, 1956, p. 16-26.

[20] MANSI, t. XXVI, nº 1031; D. WILKINS, t. III, c. 314; cf. H. B. WORKMAN, p. 356.

[21] *Supra*, p. 655.

[22] *The Register of H. Chichele*, p. CXXIX.

Entre temps une condamnation était venue de plus haut : le concile de Constance avait été saisi de la chose, l'affaire hussite ayant attiré l'attention sur les doctrines de Wyclif. Il condamna une série de thèses [23], portant aussi bien sur la philosophie de Wyclif, auquel on reprochait son réalisme, que sur sa théologie. Le concile ne s'est pas hasardé à faire une synthèse des idées de Wyclif, que le réformateur lui-même n'avait pas entreprise, et qui n'était pas conforme au genre littéraire de pareil procès. Mais il a correctement saisi les thèses wyclifites et en a bien vu le danger. Par la bulle *Inter cunctas*, Martin V confirma la condamnation de Wyclif par le concile.

LES APOLOGISTES ANTILOLLARDS [24]

La preuve pourtant que le lollardisme n'est pas un fantôme c'est que de nombreux écrits le prennent à partie. Ceux-là même qui avaient d'abord entendu sans émotion Wyclif s'attaquer au pape, se retournèrent quand il s'en prit à l'Eucharistie. Adam Stocton, recopiant un texte de Wyclif, avait une première fois écrit *venerabilem doctorem*, y revenant il corrige : *exsecrabilem doctorem* [25].

Roger Dymnock. — Lorsqu'en 1395, les disciples de Wyclif affichèrent les *Douze conclusions*, elles trouvèrent aussitôt un adversaire en la personne du dominicain Roger Dymnock qui composa le *Liber contra duodecim errores et haereses lollardorum :* il y passe à son tour en revue, par exemple dans la huitième partie, les pèlerinages, le culte des saints, les images, les canonisations ; et dans la neuvième, la confession, le pouvoir des clés, les indulgences [26].

Thomas Netter [27]. — Plus important est le carme Thomas Netter, qui avait été étudiant à Oxford, devint inquisiteur vers 1410 et, à ce titre, participa à plusieurs procès de lollards et notamment à celui d'Oldcastle. Il devint un personnage : provincial des carmes, confesseur de Henri V et de Henri VI, député au concile de Constance. Il est l'auteur de deux ouvrages considérables. Les *Fasciculi zizaniorum Joannis Wyclif* sont la source essentielle pour le

[23] DENZINGER-BANNWART-UMBERG, *op. cit.*, n° 581 s.; A. VATTIER, *op. cit.*, p. 310-320. Bulle de Martin V condamnant à son tour les erreurs de Wyclif et Huss dans LABBE, t. VIII, c. 905-924. On la replacera dans l'histoire générale avec J. HALLER, *England u. Rom unter Martin V, Quellen u. Forschungen aus italien. Arch. u. Biblioth.*, t. VIII, 2, Rome, 1905; E. F. JACOB, *Henry Chichele a. the Ecclesiastical Politics of the Age*, Londres, 1952. A propos de ces deux princes de l'Église, on rappellera le conflit qui les opposa pour l'indulgence de Cantorbéry : R. FOREVILLE, *op. cit.*, p. 52-66.

[24] Outre les ouvrages déjà signalés, comme G. LECHLER, qui étudient les polémiques de cette époque, P. OCZIPA, *Die literarische Widersacher Wiclifs u. die Lollarden in England*, s. l., 1915.

[25] A. GWYNN, *The Engl. Austin Friars in the Time of Wyclif*, p. 256. A côté de Stocton, Gwynn cite Berton, qui s'est pareillement séparé de Wyclif sur la question de l'Eucharistie.

[26] Éd. H. S. CRONIN, Wyclif Soc., Londres, 1922, par exemple p. 180-206, 207-236.

[27] C. L. KINGSFORD, *Thomas Netter of Walden*, dans *Dictionary of Nation. Biography;* voir aussi l'*Introd.* des *Fascic. zizaniorum.*

mouvement lollard ; Netter n'y fait que coordonner, en un récit continu, les nombreux documents qu'il publie ; le *Doctrinale fidei Ecclesiae contra wiclevistas et hussitas* (1421) passe en revue les thèses wyclifites.

Reginald Pecock [28]. — Le cas est plus curieux de Reginald Pecock, dont on a voulu parfois faire un adversaire du lollardisme finalement rallié plus ou moins à l'hérésie. Cet ancien fellow d'Oriel College, qui devait devenir évêque de Saint-Asaph en 1444, est l'auteur du *Donet* vers 1440, du *Repressing* vers 1449 et du *Book of Faith*, achevé en 1455-1456, supplément au *Repressing*. Le *Donet* est une introduction aux vérités chrétiennes, dont fut extrait *The Poore Mennis*, destiné aux lecteurs moins doués, et pour cela mis en dialogue. Pecock s'y montre défenseur de la foi critiquée par les lollards et par exemple se prononce pour les images, quitte à ajouter qu'il faut bannir de leur culte toute superstition [29]. Lechler a vu dans le *Repressing of over miche wyting of the clergie*, un ouvrage contre les « Bibelmänner », critiquant notamment le principe wyclifite de l'Écriture, alors que le *Livre de la foi*, sur les rapports de l'Écriture et de l'Église, n'aurait plus admis la position catholique [30].

Toujours est-il qu'un procès fut conduit contre Pecock, auquel ses adversaires reprochèrent de dire la raison supérieure à la foi et de faire bon marché de l'Écriture et des Pères. Au jugement de Jacob [31], Pecock n'a pas cessé en réalité de critiquer le lollardisme et notamment ses thèses sur l'Écriture, et de maintenir que tout membre de l'Église est toujours tenu d'accepter ce qu'elle enseigne, sous peine de damnation. L'affaire Pecock montre en réalité qu'il y avait alors en Angleterre un parti intégriste, mais aussi un tiers-parti persuadé que la lutte contre l'hérésie n'autorisait pas à interrompre la réforme, à négliger la prédication et à cacher l'Écriture.

RÉFORMISME ET INTÉGRISME EN ANGLETERRE DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XV^e SIÈCLE

Les manifestations de cet intégrisme sont nombreuses. Il consiste à refuser les licences de prêcher, à réduire pour les curés l'obligation d'instruire leurs paroissiens, à interdire l'usage de traductions de l'Écriture en anglais. L'accusation de lollardisme est jetée sur les plus légers soupçons. Non seulement, comme dans les autres parties de la Chrétienté et conformément au droit, on est suspect dès qu'on néglige ses pâques ou qu'on tient des propos incongrus, comme de

[28] J. GAIRDNER, *Lollardy a. the Reform*, a consacré tout un chapitre à ce personnage ; je lui ai emprunté ses dates pour les principaux ouvrages de Pecock. On trouvera quelques extraits du *Repressor* dans l'anthologie de R. MORRISS, p. 50 : tout n'est pas dans l'Écriture, par exemple que l'homme doit faire de la bière, ni qu'on chante comme les anges à Noël ; il s'agit donc, on le voit aussi par la langue de l'ouvrage, d'une œuvre populaire, répondant aux lollards de la même encre dont ils se servaient, discutant la question des pèlerinages, des images, etc...

[29] *The Donet, Collated with « The Poore Mennis Myrrour »*, éd. E. V. HITCHCOCK, dans *Early Engl. Text Soc.*, Londres, 1921.

[30] G. LECHLER, *op. cit.*, p. 368-425.

[31] *Reynold Pecock, Bishop of Chichester*, dans *The Raleigh Lectures*, 1951, *Proceedings of the Brit. Acad.*, t. CXXI, 1953, p. 143-146.

dire que les clercs majeurs peuvent se marier [32], mais encore dès lors qu'on critique les abus de l'Église, qu'on lutte contre la superstition, qu'on fait appel à l'Écriture dans sa prédication [33]. Ainsi s'explique que des traités parfaitement orthodoxes, émanant par exemple des milieux piétistes du Yorshire, aient été, sans plus de preuves, attribués aux lollards [34].

Carpenter [35]. — Le meilleur représentant sans doute de ce tiers-parti est, avant Gascoigne, Alexandre Carpenter, dont le *Destructorium viciorum* date des environs de 1424, et révèle le développement de l'idéal de réforme en dehors du wyclifisme et du lollardisme. Carpenter en effet, critique les abus et invite l'Église à retourner à la pauvreté primitive. Pour lui, l'essentiel est de prêcher la parole de Dieu; mais on n'est pas pour autant suspect d'hérésie et c'est à tort qu'« on déprécie ces prêtres fidèles les appelant hérétiques, misérables et lollards ».

VIVACITÉ DU SENTIMENT RELIGIEUX

Ce réformisme s'est-il borné à « sauver l'honneur »? ou a-t-il efficacement agi? Un certain nombre d'indices donnent à penser qu'au milieu du XV^e^ siècle, peut-être en suite du coup de fouet qu'auraient finalement représenté pour elle le wyclifisme et le lollardisme, l'Église d'Angleterre, sans avoir encore corrigé tous les abus qu'avait signalés Wyclif, a retrouvé une certaine vitalité. La fondation de nombreux collèges, celle de plus nombreuses chanteries, — qui, il est vrai, signifient souvent la vanité des fondateurs ou entraînent d'autres maux, comme le développement de ce prolétariat ecclésiastique auquel appartenait déjà Langland, gagnant sa vie avec les *Placebo*, — peut-être un moins grand nombre de cumuls et des provisions papales plus rares, la grande générosité des fidèles, tels sont quelques-uns des signes favorables, comme le fait qu'on construit toujours des églises et que celles qui ont été éprouvées sont restaurées [36].

[32] Comme on le voit par le *Registre* d'Alnwick, dans A. HAMILTON THOMPSON, *op. cit.*, p. 222 s. : dans la section consacrée aux cas d'hérésies, n° 1, 4, 5, 6; on est lollard si on reçoit le sacrement de pénitence après celui d'eucharistie : 7, 8. De même est soupçonné d'avoir prêché l'hérésie un moine qui a dit que seuls les voleurs et les filles vont en pèlerinage : *ibid.*, p. 245.

[33] G. R. OWST, *op. cit.*, p. 130.

[34] *Ibid.*, p. 280, 292. Il arrive que le même manuscrit contienne des écrits de Rolle et de Wyclif, preuve de l'existence de ce tiers-parti, acceptant le réformisme de Wyclif sans son radicalisme et voyant en lui un disciple de Rolle.

[35] G. R. OWST, *The « destructorium viciorum» of Alexander Carpenter, a Fifteenth Century Sequel to Literature a. Pulpit in Mediev. England*, Londres, 1952.

Sur Gascoigne, W. W. CAPES, *op. cit.*, p. 210-214; pour les idées de Gascoigne sur la prédication, H. B. WORKMAN, p. 209 s. — On a une collection de sermons orthodoxes de divers auteurs, destinés aux laïcs pour les principales fêtes, prêchés de 1377 à 1422, et qui ont assez intéressé pour avoir été plusieurs fois recopiés : éd. Woodbwin O. Ross, *Middle Engl. Sermons from B. M. Ms.*, Londres, 1940.

[36] D. KNOWLES, dans *Mediev. England*, t. II, p. 427 s., est sévère pour le clergé dont le niveau s'est abaissé et qui s'est fâcheusement multiplié, quand il s'agit du clergé subalterne, au détriment du clergé paroissial. Selon cet historien, la décadence ne résulta pas de la grande peste, mais du recrutement des évêques dans les milieux de gouvernement et de leur absentéisme. Mais il y a des signes encourageants : le mouvement lollard révélant une ardeur religieuse, la multiplication des collèges, celle des chartreuses, le développement d'une littérature religieuse abondante atteignant un public plus nombreux.

SAINTE JULIENNE DE NORWICH [37]

Mais le signe le plus impressionnant d'une certaine vitalité religieuse dans l'Angleterre de ce temps est la ferveur des recluses, qui en sont, on le sait, une des institutions les plus caractéristiques : Walter Hilton écrit pour l'une d'entre elles, en anglais, l'*Échelle de perfection;* Julienne de Norwich, la première femme écrivain anglaise, met en ordre vers 1390 les révélations dont elle avait été l'objet quinze ans auparavant. Au contraire de ses contemporaines, Brigitte et Catherine de Sienne, Julienne ne se soucie pas de la réforme de la société, ni d'intervenir dans les affaires de l'Église; elle ne se préoccupe pas non plus de constituer et d'animer de petits groupes d'Amis de Dieu; en ce sens elle est plus individualiste encore qu'un Wyclif, dont nous avons dit de ce point de vue, le caractère moderne. Une autre différence avec Wyclif retient l'attention : tandis que l'hérétique est surtout occupé des moyens de salut, soumettant à une critique aiguë ceux qu'admettait l'Église de son temps, Julienne ne s'occupe que du salut lui-même, que de l'union à Dieu. On a dit encore très justement que Wyclif avait tenu à établir une certaine immédiateté entre Dieu et l'homme, en dépréciant les intermédiaires dont le rôle était défini par l'Église; avec Julienne cette immédiateté s'établit comme d'emblée. Par là même un optimisme presqu'insolent triomphe dans ces *Révélations*, dont on a pu se demander si elles n'affirmaient pas une certaine impeccabilité de l'homme et si elles n'allaient pas à imaginer le salut des réprouvés. Optimisme aussi de la mystique devant l'Église qui n'est pas pour elle objet de scandale, mais qui est le lieu paisible de la vérité : c'est le point sans doute sur laquelle elle se sépare le plus de Wyclif, rachetant son individualisme de recluse par l'humilité de la foi dans la docilité à l'Église :

> Je dis cela pour la consolation des gens simples : nous sommes tous un dans l'amour. Je suis certaine qu'il y en a beaucoup à qui rien n'a jamais été révélé, si ce n'est par l'enseignement commun de la sainte Église, et qui ont pour Dieu plus d'amour que moi. Je suis, je l'espère, en union de charité avec tous mes frères. Or dans cette union réside la vie de l'humanité (ch. IX).

ÉPUISEMENT DU WYCLIFISME

Au milieu du XV^e^ siècle, que reste-t-il de Wyclif en Angleterre? Pas grand chose. Ses disciples décimés par les persécutions sont rares; Oxford a depuis longtemps cessé d'être leur capitale et du coup ils ont perdu l'audience de l'élite intellectuelle et spirituelle du pays. Tandis qu'au XVI^e^ siècle Luther sera souvent suivi par des éléments venus des ordres mendiants sensibilisés à sa prédication, Wyclif par ses violences a définitivement éloigné ces «Frères », que l'on ne cesse de critiquer sans doute, mais qui tiennent dans la vie du pays une place considérable. Aucun des évêques n'a été tenté non plus de

[37] *The Revelations of Divine Love of Julian of Norwich*, éd. James WALSH, Londres, 1961, donnant un texte qu'accrédite un nouveau manuscrit. L'éd. s'accompagne d'une étude doctrinale complétant celle de P. MOLINARI, *Julian of N. The Teaching of a XIV^th^ Cent. Mystic*, Londres. Cf. *Mystiques anglais, Révélations de l'amour divin à Julienne de N., recluse du XIV^e^ siècle*, trad. par Dom G. MEUNIER, 2^e^ éd., Tours 1925; F. VERNET, *Anglaise (Spiritualité)* dans *Dict. de spirit.*, t. I, c. 641-644; Evelyn UNDERHILL, dans *Cambridge Mediev. Hist.*, t. VII, p. 804-807; D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, t. II, Cambridge, 1955, p. 117 s.

passer au wyclifisme et ils restent les soutiens les plus solides de l'orthodoxie.

Par un paradoxe, le wyclifisme est plus connu en dehors de l'Angleterre que dans son pays d'origine. Ce qui reste de Wyclif, c'est Jean Huss, et après Jean Huss un puissant mouvement pour remettre en question l'Église traditionnelle et ses solutions de salut; Luther connaîtra beaucoup mieux Huss que Wyclif. Mais c'est celui-ci qui a déclenché ces crises en chaîne qui devaient aboutir à la réforme protestante du XVI[e] siècle; s'il n'a pas été le premier réformateur [38], et s'il se borne souvent à porter à son comble l'anticléricalisme du Moyen Age, il fait à bien des égards pourtant figure d'un moderne, dans la mesure en tout cas où il a dissocié Christianisme et Église et identifié réforme et hérésie.

[38] Sur ce mythe de Wyclif, « premier » réformateur, H. B. WORKMAN, t. I, p. 4. — Wyclif a été connu en dehors de l'Angleterre et de la Bohême : en Écosse, *ibid.*, p. 10; à Sienne, où un dominicain a dans sa bibliothèque ses œuvres philosophiques — que savait-il du Wyclif réformateur? (Vl. KOUDELKA, *Spigolature dal memoriale di Nicc. Galgani o. p.*, † *1424*, dans *Arch. fr. praed.*, t. XXIX, 1959, p. 124; il est vrai que ce Nicolas avait fait une partie de ses études en Angleterre); — en Dalmatie : M. BRANDT, *L'hérésie wycléfite et les mouvements sociaux à Split vers la fin du XIV[e] siècle, (Wyclifova hereza i socijalni pokreti u Splitu kragen XIV s.)*, Zagreb, 1955 (cette agitation fut due à la venue de l'Anglais Gautier).

CHAPITRE IV

RÉFORME OU HÉRÉSIE? JEAN HUSS [1]

Le wyclifisme qui s'est assez vite exténué en Angleterre eut au contraire un extraordinaire succès en Bohême dans les premières années du XV[e] siècle; ce fut sous l'étiquette de wyclifiste que Jean Huss fut condamné par le concile de Constance.

[1] BIBLIOGRAPHIE. — Vue d'ensemble dans Joseph SUSTA, *Chroniques* de la *Revue historique*, t. CL, 1925, p. 67-73; t. CLXXII, 1933, p. 86-101; t. CLXXXIV, 1938, p. 281-294; par la suite Ferd. SEIBT, *Hus u. die Hussiten in der tschechischen wissensch. Literatur seit 1945*, dans *Zeitschr. f. Ostforschung*, 1958. Nous renvoyons aussi sans plus tarder au livre qui sera souvent cité de Paul DE VOOGHT, *L'hérésie de Jean Huss*, dans *Bibl. de la Rev. d'hist. eccl.*, 34, Louvain, 1960.

I. SOURCES. — a) *Œuvres de Huss*. Au contraire de Wyclif, édité par la Wyclif Society il n'y a pas d'éd. complète des œuvres de Huss. Cette éd. avait été entreprise en 1903 par W. FLAJSHANS, *Opera Omnia*, mais ne comporta que 3 vol. et qui ne sont pas des plus intéressants : t. I, *Expositio decalogi, De corpore Christi, De sanguine Christi*; t. II, *Super IV Sentent.*; t. III, *Sermones de sanctis*. Une autre éd. complète a été entreprise récemment par l'Acad. des Sciences de Prague; il n'a encore été publié qu'un volume : t. VII, *Sermones de tempore qui collecta dicuntur*, éd. A. SCHMIDTOVÁ, Prague, 1959.

On trouvera dans l'ouvrage de Dom Paul DE VOOGHT le recensement complet et à jour, en 1960, des diverses œuvres de Huss éd. en particulier; elles seront citées au fur et à mesure de leur emploi; ne signalons pour le moment que celles qui ont un intérêt général : M. JANA HUSI, *Korespondence a dokumentiz*, éd. NOVOTNY, Prague, 1920, que DE VOOGHT dit définitive; un choix de cette correspondance a été fait par H. B. WORKMAN et POPE, *The Letters of J.H.*, Londres, 1904.

b) *Textes contemporains*. Ouvrage essentiel d'Ed. PALACKÝ, *Documenta magistri J.H. vitam doctrinam, causam in Constanc. concilio actam et controversias de religione in Bohemia 1403-1418 illustrantia*, Pars I, Prague, 1869, contient des lettres que nous citerons avec la référence : *Epist.*; J. M. SEDLAK, *Tractatus causam mag. J.H. illustrantes*, 1914.

L'ouvrage de J. SEDLAK, *Mistr Jan Hus*, Prague, 1915, contient une collection de textes d'époque, de Huss ou de contemporains; ID., *Nekolik textu z doby husitské*, dans *Hlidka*, t. XXVIII-XXX, 1911-1913.

II. TRAVAUX. — P. DE VOOGHT, *op. cit.*, p. V-XV a dit le caractère polyvalent devant l'histoire du personnage de Huss, que l'on étudie, tantôt parce qu'il fut réformateur, tantôt parce qu'il fut hérétique, tantôt parce qu'il fut tchèque, en sorte aussi que ses historiens, se passionnant pour la cause qu'il incarne plus que pour lui, l'exaltent ou le déprécient sans aucune critique; on a ainsi de Huss les biographies les plus contradictoires. Autre bibliographie critique par R. R. BETTS, *English a. Cech Influences on the Husite Movement*, dans *Transact. of the Royal Hist. Soc.*, 4[e] s., t. XXI, 1939, p. 71-102, qui passe en revue un certain nombre de travaux pour montrer comme l'histoire de Huss a été défigurée par des préoccupations politiques, et comment, au moment par exemple de la formation de la Triple Entente, les meilleurs historiens allemands déprécièrent Huss, pendant qu'il était exalté par les Slaves. Du même auteur, classement des divers travaux sur Huss ou le hussisme, dans *X Congr. internaz. di sc. stor.*, Rome, 1955, *Relazioni, III*, p. 489-492.

L'ouvrage de P. DE VOOGHT dispense de recourir à presque tous les travaux antérieurs. On notera pourtant qu'il n'est pas une biographie de Huss, mais, comme le titre l'indique, l'étude d'un cas et d'une psychologie. On le complètera par un volume annexe d'études : *Hussiana*, dans *Bibl. de la Rev. d'hist. eccl.*, 35, Louvain, 1960, recueil d'articles parus dans diverses revues scientifiques relatifs à la théologie de Hus. Ces deux volumes seront cités P. DE VOOGHT, I et II.

Il est vrai que de ce jugement il peut être fait appel. Depuis longtemps historiens tchèques et autres spécialistes ont discuté, non parfois sans passion, la question de savoir jusqu'où Huss avait été dans ses emprunts à Wyclif, les historiens tchèques s'appliquant à montrer qu'il y avait en Bohême une tradition réformatrice vivace, où Huss a puisé le meilleur de ses thèmes, Wyclif ne lui fournissant que des moyens d'expression [2]. A cette question se rattache évidemment celle de l'orthodoxie de Huss. A une époque où le wyclifisme est déjà formellement condamné, Huss doit-il être accusé, comme l'a fait le concile de Constance, d'avoir suivi le réformateur anglais aveuglément, ou ne serait-il qu'un prédicateur de morale qui a emprunté à Wyclif sa critique des abus sans adopter ses vues nouvelles sur la doctrine? Il semble bien, depuis les travaux de Dom De Vooght, qu'il faille voir en Huss un hérétique malgré lui [3].

Les principales biographies sont : Gotthard-Viktor LECHLER, *Johannes Hus, ein Lebensbild aus der Vorgesch. der Reformation*, dans *Schrift. des Vereins f. Reformationsgesch.* VII. 3, Halle, 1890 : Wenceslas NOVOTNY, *M. Jan Hus*, 2 vol., Prague, 1919 et 1921, excellent pour l'établissement des faits; Melchior VISCHER, *Jan Hus, sein Leben u. seine Zeit*, Francfort-s/-Main, deux vol., 1940, rééd. en un vol. sous le titre *J.H., Aufruhr wider Papst u. Reich*, Francfort-s/-Main, 1955 : c'est cette 2e éd. que nous citerons.

Études plus modestes de R. R. BETTS, *Jan Hus*, dans *History*, t. XXIV, 1939, p. 97-112; P. DE VOOGHT, dans *Catholicisme*, t. V, c. 1107-1111. Cf. aussi H. B. WORKMAN, *The Dawn of the Reformation*, t. II, *The Age of Hus*, Londres, 1902. Étant donné l'indifférence de presque tous les historiens aux problèmes proprement théologiques, on se reporterait aussi à P. MONCELLE, dans *D.T.C.*, t. VII, c. 333-346, s'il n'était tendancieux et mal informé. Cf. aussi, de ce point de vue, Joseph ROSTILAS STEJSKAL, *Les procès de J. H., étude historique et dogmatique*, Paris, 1923, qui proclame l'orthodoxie de Huss pour mieux en faire le docteur de l'Église [nationale] tchécoslovaque.

Sur quelques aspects particuliers du mouvement : R. R. BETTS, *The Place of the Czech Reform Movment in the Hist. of Europ*, dans *Slavonic Rev.*, vol. XXV, p. 373-390; K. KROFTA, *L'aspect national et social du mouvement hussite*, dans *Le monde slave*, Nlle s., t. V, p. 321-351; J. LOSERTH, *Beiträge z. Gesch. d. Hussit. Bewegung*, dans *Archiv f. oesterr. Gesch.*, t. LV, LVII, LX, LXXV, LXXXII, 1877-1895 : étudie notamment des documents.

Le problème essentiel, on l'a déjà entrevu, est celui des origines des idées de Huss : Huss est-il simplement un disciple de Wyclif ou puise-t-il dans une tradition indigène? Les historiens se sont divisés en deux camps sur cette question, comme sur celle de son orthodoxie. Aussi trouve-t-on dans toutes les vies de Huss des développements parfois fort abondants sur la situation de l'Église en Bohême vers 1400. La question est serrée de plus près dans W. NOVOTNY, *Les origines du mouvement hussite en Bohême*, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. 89, 1924, p. 77-90; S. HARRISON THOMSON, *Prehussite Heresy in Bohemia*, dans *Engl. Hist. Rev.*, t. XLVIII, 1933, p. 23-42; R. R. BETTS, *Engl. a. Cech*, cité. Ce mouvement réformiste doit être replacé dans son contexte culturel avec Konrad BURDACH, *Von Mittelalter z. Reformation, Forsch. z. Gesch. d. deutsch. Bildung*, I, Halle, 1893; et S. HARRISON THOMSON, *Learning at the Court of Charles IV*, dans *Speculum*, t. XXV, 1950, p. 12-20. Le livre de Joh. LOSERTH, *Huss u. Wiclif*, 2e éd., Munich, 1925, qui sera critiqué sévèrement tout à l'heure pour sa thèse, reste important pour sa 1re partie sur l'histoire du wiclifisme en Bohême, du mouvement réformiste et de la vie de Huss. — Voir *Addenda*.

[2] Sur cette question, J. LOSERTH, *op. cit.*, p. 1-18. R. R. BETTS, *op. cit.*, p. 72, s'est demandé avec humour : Huss n'est-il qu'un ventriloque, répétant la leçon de Wyclif? Il remarque que la lecture de Wyclif n'a été faite par le réformateur qu'à un âge relativement avancé, où il avait déjà connaissance de la tradition réformiste tchèque; il reproche à Loserth de méconnaître les écrits de Huss en tchèque, antérieurs à ceux en latin et à l'influence de Wyclif. Au total Wyclif fut choisi par Huss non comme maître, mais comme compagnon de travail parce que Angleterre et Bohême avaient les mêmes problèmes religieux. — On trouvera dans P. DE VOOGHT, I, p. 75 s., le même point de vue; cf. t. II, par exemple p. 303 s., la démonstration de l'indépendance de Huss, là même où Loserth avait cru le montrer plus docile.

[3] Déjà Ernest DENIS, *Huss et la guerre des hussites*, Paris, (1re éd. 1878) 1930, p. 45, 127, avait eu le mérite de souligner le caractère pragmatique de l'action de Huss.

Ce n'est d'ailleurs pas le moindre paradoxe de cette vie que cette condamnation faite à la légère. Le personnage de Huss fut toujours un signe de contradiction et fut accaparé successivement par les écoles les plus diverses, chacune substituant dans cette histoire le mythe à la réalité des choses. Huss fait figure de héros national, champion du patriotisme tchèque en face de l'envahisseur allemand, alors que ses pires ennemis à Constance furent ses compatriotes; il passe pour un initiateur alors qu'aucune de ses idées n'est originale et qu'il ne fut grand que par le caractère; il est vénéré comme révolutionnaire alors qu'il apparaît comme un timide qui, dans le domaine de la réforme, fut toujours en retrait par rapport à ses compagnons; il scandalisa par sa doctrine de l'Église un concile qui devait proclamer sa propre supériorité sur le pape et qui fut en définitive plus hérétique que lui sur ce point [4].

PORTRAIT DE JEAN HUSS

De pareils paradoxes s'expliquent par la personnalité de l'homme, qui eut tout ce qu'il faut pour attirer sans cesse sur soi le malheur [5]. Si Huss fut poursuivi, avec un acharnement, d'ailleurs inexcusable, par ses compatriotes, ce fut parce qu'il se brouilla avec divers éléments du parti réformiste et qu'il fit tout pour indisposer une fraction importante de l'opinion. Il se pose parfois en prophète, se comparant à Jérémie et comme lui pourchassé par les prêtres [6]; il prétend avoir comme le monopole de la réforme dont lui seul sait les conditions; il se croit une mission, et son ardeur à prêcher la parole de Dieu l'autorise à toutes les provocations. Il a le don d'être inopportun et de parler à contre-temps; sa critique des abus a quelque chose de « maniaque » et en tout cas d'inutilement agressif [7]; invité par l'archevêque de Prague à lui signaler les abus qu'il peut connaître, voire à lui faire la critique de son action épiscopale [8], il se transforme en « accusateur public ». Honni d'une grande partie du clergé et souvent la plus puissante, il prend appui sur la foule sans se rendre compte qu'il en excite les passions; oubliant le principe que le prédicateur doit dénoncer les vices de son auditoire et non ceux des autres catégories de chrétiens, Huss met au courant les fidèles des scandales du clergé [9]; il est cause ainsi de désordres de caractère social et trouble la paix publique. Il a toujours cru que les bonnes intentions suffisaient et n'a cessé de protester des siennes en mettant en question celles des autres. Avec cela accusé de ces divers chefs, il essaie de s'en tirer par de petites astuces et il y eut parfois chez ce héros de la conscience quelque chose de fuyant qui ne pouvait qu'irriter ses adversaires, légitimer toutes

[4] P. DE VOOGHT, I, p. 480-481.

[5] *Ibid.*, p. 475-478.

[6] *Ibid.*, p. 438. Cf. aussi le ton messianique de l'*Epist.* 6 : Huss en face de Béhémoth.

[7] *Epist.*, 4 : au curé de Prachatic qui l'avait accusé d'hérésie : et vous, « vous tondez vos brebis à Prachatic. Et la résidence? Et le travail? Quant à vos nombreux bénéfices... » C'est ce qu'il appelle une « monition fraternelle ».

[8] *Ep.* 1.

[9] *Ep.* 5; Bernardin de Sienne s'imposait la règle inverse : ne jamais parler aux fidèles des fautes du clergé : cf. *infra*, p. 1091.

leurs méfiances et justifier leurs propres déloyautés [10]. Avec une étonnante naïveté ce théologien, qui faisait carrière dans les écoles, ne comprit jamais qu'il n'était pas opportun de citer en chaire un hérétique classé, comme Wyclif, dont il ne cessa de se réclamer avec un beau courage, s'étonnant ensuite d'être condamné à son tour pour complicité avec le réformateur anglais [11].

§ 1. — Le réformisme en Bohême.

LA TRADITION RÉFORMISTE EN BOHÊME [1]

L'état religieux de la Bohême vers 1378 n'était pas bon. Charles IV avait donné à la ville un extraordinaire éclat quand il en avait fait la capitale de l'Empire. Il y avait bâti de nombreuses églises, les avait richement ornées, y avait accumulé les reliques. Cet apparat risquait de favoriser surtout une religion très extérieure. Le clergé, devenu très nombreux [2], n'était pas toujours disposé à s'en offusquer; on disait qu'il vaut mieux de mauvais prêtres que pas de prêtres. De fait le concubinage était constant, aggravé encore par la fréquentation des tavernes et des mauvais lieux : les procès-verbaux des visites pastorales de 1379 et 1380, comme les ordonnances synodales de 1381 à 1412, le montrent suffisamment [3]. La simonie apparaissait comme une chose toute naturelle à ce clergé sans vocation; les exemples sont pareillement nombreux de cumul des bénéfices, de non-résidence et de négligences graves dans l'exercice du ministère. Ce clergé n'était pas toujours instruit et était incapable de discerner la doctrine correcte de l'hérésie [4]. A la même époque pourtant la réforme était commencée dans la ville et dans l'archidiocèse.

UN ARCHEVÊQUE: ERNEST DE PARDUBICE

L'initiative vint de l'empereur lui-même, qui plaça sur le siège de Prague, érigé en archevêché, Ernest de Pardubice. Celui-ci entreprit courageusement la lutte contre les divers abus sur le plan canonique, en mettant son autorité au service de la réforme. Ainsi, bien loin que l'idéal

[10] Que l'on compare la façon dont il parle de l'impossibilité pour lui de répondre à la citation du Saint-Siège dans l'*Ep.* 9 à Jean XXIII, pleine de respect et l'*Ep.* 10 au Sacré Collège *(apostolorum typum geritis)* d'une part, et d'autre part l'*Ep.* 11 aux Juges du royaume de Bohême, où il se pose en réfractaire. Il semble bien que, dans ce cas au moins, il y ait eu double jeu.

[11] Dans une lettre à un Anglais, « compagnon de Wyclif dans ses travaux évangéliques » (*Ep.* 6) Huss dit à son correspondant avoir parlé en ces mêmes termes de Wyclif devant presque dix mille personnes (sic).

[1] G. V. Lechler, *op. cit.*, p. 5-23; J. Loserth, *op. cit.*, p. 19 s; P. de Vooght, I, p. 2 s. — Des textes sur cette situation de l'Église sont signalés dans Dahlmann-Waitz, n° 8703, notamment *Libri erectionum archidiocesis Pragensis saec. XIV et XV, Liber VI : 1397-1405*, éd. Anton. Podlaha, Prague, 1927.

[2] Des chiffres ont été donnés par E. Denis, *op. cit.*, p. 8-9. On se rappelle ce que Wyclif pensait de cette surabondance de clercs; *supra*, p. 961.

[3] E. Denis, *op. cit.*, p. 13-14, donne des précisions sans équivoque : sur 39 curés visités, 16 sont convaincus d'immoralité, ...sans parler des autres.

[4] *Ep. 12.* Huss y fait allusion à la formule : « un mauvais prêtre vaut toujours mieux qu'un bon laïc ». Il y signale cette croyance qu'à la messe le prêtre devient le père de Dieu puisqu'il crée le corps du Christ.

de réforme apparaisse comme étranger à la hiérarchie, il lui doit sa naissance; il n'y a alors aucune opposition entre l'Église établie et les aspirations venues de « la base ». Dès cette date un certain nombre de traits se fixent qui désormais caractériseront l'Église tchèque : le souci d'adapter aux fidèles la doctrine, par exemple en établissant un texte officiel du *Notre Père* en tchèque; un moralisme attentif aux cas de conscience que le clergé rencontrait au cours des confessions; une dévotion à l'Eucharistie, dont on conseille souvent la réception quasi-quotidienne.

Les évêques suivants encourageront les réformistes à poursuivre leur effort. Aucun prédicateur ne fut jamais blâmé à Prague avant Huss pour avoir attaqué en chaire les mœurs du clergé.

UN PRÉDICATEUR POPULAIRE: MATHIAS DE JANOW [5]

Sous l'autorité de ces archevêques se manifestent plusieurs prédicateurs populaires : l'Allemand Conrad de Waldhausen, le Tchèque Milic de Kromeriz. Puis vient Mathias de Janow. Étudiant à Paris jusqu'en 1381, Mathias est un vrai théologien, ce qui ne lui enlève rien de sa vigueur :

> Vous voulez être justifiés et vous croyez y arriver à force de travaux, à force de soins et vous suivez avec une piété méticuleuse toutes les cérémonies nouvelles. Christ n'est-il pas mort pour vos âmes? Vous n'avez rien de son esprit; vous avez des yeux pour ne point voir. Pleins de tremblement, vous exécutez la lettre de la loi, mais de la liberté vous ne savez rien, de la liberté véritable, qui est dans l'esprit du Sauveur(...) et cependant toute la sainte Écriture nous crie que le Crucifié est le seul Rédempteur, qu'il suffit pour le salut de quiconque croit en lui [6].

Son œuvre essentielle, ce sont les *Règles de l'Ancien et du Nouveau Testament* (1388-1392), ouvrage pensé en dehors de tout cadre scolastique et de toute préoccupation métaphysique, mais constituant une sorte de pamphlet biblique d'une extraordinaire violence qui dénonce les fautes du clergé et voit dans sa cupidité la source principale de la religion formaliste des fidèles.

Cette critique des abus se fonde sur une théologie complexe de l'Antéchrist. Pour découvrir l'ennemi par excellence du Christ, il faut chercher non parmi les ennemis de la foi, mais au contraire parmi ses partisans nés; le *summus antechristus* est celui qui fait le maximum d'opposition sous les apparences du maximum de ressemblances; autant dire le pape. Il n'y avait pas de difficulté en plein schisme à proposer pareille identification; tenant pour le pape de Rome, Mathias voyait l'Antéchrist dans le pape d'Avignon. Il ne niait pas pour autant l'institution pontificale comme telle, seulement il était déçu comme tous ses contemporains par la façon dont les papes se comportaient dans l'affaire du schisme.

[5] G. V. Lechler, p. 18-23; J. Loserth, p. 46-50; P. de Vooght, I, p. 21-35.

[6] Cité par E. Denis, p. 22.

Ce n'est d'ailleurs pas de ce côté aux yeux de Mathias qu'est l'essentiel : l'Église du Christ est moins un droit qu'une vie; l'Antéchrist dès lors lui apparaît comme n'étant pas tellement un personnage bien défini que le péché. Il faut donc restaurer les mœurs chrétiennes. La réforme ne consiste pas d'abord à transformer les institutions ou à critiquer les prélats, mais à enseigner les vertus évangéliques. Mathias invite donc à redécouvrir la Bible et ne cesse de faire l'éloge de la parole qui « seule peut sauver » :

Je l'ai aimée depuis ma jeunesse, je l'ai appelée mon amie et mon épouse; bientôt mon âme s'est attachée à elle en un amour perpétuel; depuis ma jeunesse elle ne m'a pas abandonnée et jusqu'à ma vieillesse, que ce soit sur le chemin ou à la maison, dans mes occupations ou pendant mon repos [7].

Sa théologie de l'Église n'est pas moins intéressante : il distingue Église et communion. L'Église de la terre composée de bons et de mauvais, de prédestinés et de maudits, l'Église traditionnelle et visible, n'est pas l'Église proprement dite. Propos orthodoxes et traditionnels, mais qui révèlent une certaine désaffection vis-à-vis de l'Église visible, que les drames du schisme et les abus du clergé praguois empêchaient de découvrir du premier regard comme le temple de Dieu. Théologie donc qui attirait heureusement l'attention sur ce qui manque encore à l'Église d'ici-bas pour être parfaite et qui invitait à une purification constante. Théologie d'ailleurs bien accueillie aussi bien par l'archevêque de Prague, Jenšteijn que par l'Université, et dont Huss héritera, mais en la compromettant par l'usage qu'il en fera, tout en étant au total plus réservé que ce maître [8].

UN LAÏC: THOMAS DE ŠTITNÉ

Thomas de Štitné représente un cas très différent. Il nous révèle les progrès de la culture et de la spiritualité des laïcs à cette époque où le destin de Prague, capitale de l'Empire, y favorisait le développement d'une chancellerie, foyer d'humanisme [9]. Thomas est en effet un père de famille qui n'a jamais rien fait pour esquiver les devoirs de sa condition laïque. Autodidacte qui, en suivant les cours et en écoutant les meilleurs prédicateurs de son temps, a acquis une véritable culture, il se mit à écrire en tchèque des œuvres spirituelles pour les laïcs. Elles témoignent à la fois de son talent d'écrivain, qui sait s'adapter à ses lecteurs et leur enseigner des vérités parfois abstraites, et de son expérience religieuse. Son œuvre la plus importante, les *Discours sous forme d'entretien*, sont destinés à la formation spirituelle de ses enfants. A travers ses divers écrits il est possible

[7] Cité par R. R. BETTS, *X Congresso*, p. 494. — Sur la Bible tchèque, *supra*, p. 718.

[8] Jugement de J. LOSERTH, p. 48, qui fait de Mathias le grand précurseur et l'homme qui sut parler aux foules et propager un idéal vigoureux. Sur la diffusion de ses écrits par de multiples copistes, W. WATTENBACH, *Das Schriften im M. A.*, 4e éd., Graz, 1958, p. 439 : *continue magnos libros comportabat et propria manu conscribebat eosdem multitudini clericorum vel ducentis vel trecentis cottidie exportans ad scribendum, et hoc sic; quod hodie conscribebat, hoc mox in crastino totum scriptores copiabant.*

[9] Sur l'humanisme à la chancellerie de Prague, bien connu grâce à K. BURDACH, *infra*, p. 1107 s., 1135.

d'évoquer la vie concrète et morale des praguois du temps, Stitné s'adressant tour à tour à toutes les classes sociales, à tous les *ordines*. Voici comment il parle aux veuves :

Je me souviendrai toujours comment jadis lorsque je songeai à me marier, je ne prêtai pas attention à ce que j'avais entendu depuis mon enfance de ma grand mère; qui était vraiment une bonne personne de grande élévation et de vertu; elle avait coutume de dire : « O Bon Seigneur, comment se fait-il que les veuves aient une plus grande récompense que les gens mariés? Combien meilleur et plus agréable cet état que nous avons, plus que celui que nous avions dans le mariage [10].

MATTHIEU DE CRACOVIE [11]

Matthieu de Cracovie, docteur en théologie à l'université de Prague, est l'auteur célèbre du *De squaloribus Curiae romanae*, la satire peut-être la plus violente des années qui précédèrent la réunion du concile de Constance. Mais il se mêla aussi aux discussions de l'époque sur la communion fréquente par un traité en latin qui fut traduit en allemand et en tchèque. Il est encore l'auteur d'un traité sur les contrats, d'un *Art de mourir*, d'un commentaire du *Cantique*, d'un manuel pour préparer à la confession, écrit en allemand.

LA CHAPELLE DE BETHLÉEM

Adalbert Ranconis, maître en théologie et qui avait été recteur à Paris [12], participa à plusieurs controverses, la plus célèbre avec son évêque Jean de Jenštejn lui-même théologien [13], une autre avec Henri de Oyta pour savoir qui remet les péchés dans le sacrement de pénitence, le prêtre ou l'Esprit-Saint, éternelle question des rapports de l'Église visible et de l'Église invisible. En relations avec les bourgeois et les chevaliers de la ville, on le voit mêlé à la fondation de la chapelle de Bethléem.

La chapelle fut fondée par le marchand Kreuz et le conseiller royal Jean de Mühleim, pour assurer une prédication en tchèque à une population trop souvent privée de la parole de Dieu [14]. La charte spécifiait la fréquence des prédications; le traitement étant sans doute modeste, ce qui masquait l'intention d'écarter toute apparence de simonie. Plus tard on discutera sur le statut canonique de la chapelle — est-elle chapelle publique ou privée? — lorsque

[10] Cité par R. R. BETTS, *op. cit.*, p. 494. Le passage sur la femme mariée n'est pas moins intéressant : jamais oisive, faisant l'aumône mais toujours au su de son mari au moins quand l'aumône est importante, etc...

[11] J. LOSERTH, p. 53-54. Sur sa doctrine du pape, P. DE VOOGHT, II, p. 110; sur l'influence de cette ecclésiologie en France, André COMBES, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle*, Paris, 1942, p. 364-512, 615. Sur le *De squaloribus*, *supra*, p. 890, n. 5.

[12] Sur Ranconis, présenté comme un personnage de premier plan, R. R. BETTS, *English a. Cech Influences*, p. 75-76.

[13] P. DE VOOGHT, II, p. 104-109. Les arguments de l'évêque donnent à penser que Ranconis, comme d'autres, par souci de la réforme, insistait sur l'aspect invisible de l'Église dont la seule tête est le Christ.

[14] E. DENIS, p. 62-63. Un document dit que la chapelle, aujourd'hui disparue, pouvait contenir 3.000 personnes; ce chiffre paraît bien élevé. Description de la chapelle dans M. VISCHER, *op. cit.*, p. 106; G. V. LECHLER, p. 30-33, marque certaines différences entre Kreuz et Mühleim; sur la personnalité de celui-ci, M. VISCHER, p. 100-101.

Huss recevra l'interdiction d'y parler. En attendant s'y pressaient les étudiants qu'y attirait plus ou moins Ranconis, les chevaliers amis de Mülheim, les marchands de la même classe que Kreuz. Parmi les premiers prédicateurs il y eut Jean Protiva et Jean Štěkna [15], qui plus tard sera un des adversaires de Huss. Celui-ci, en 1402, fut nommé prédicateur à Bethléem, où devait s'établir sa gloire et où il trouverait si souvent réconfort.

Autour de ces personnalités maîtresses, il resterait à évoquer toute une série d'hommes de second ordre, de plus en plus nombreux à mesure que le développement de l'Université multiplie avec les étudiants et les maîtres, les sermons universitaires, favorise la culture et donne le goût de la théologie : Albert Engelschalk, Jean de Bor, Vaclav Rohle, Voytech Ranko. Au même rythme aussi se confirme cette tradition tchèque à la fois hardie et résolument catholique, fidèle au patronage des archevêques et pleine de sève populaire, nourrie de théologie authentique, en même temps que tournée vers la pratique et résolue à l'évangélisation du peuple, soucieuse de retour à l'Écriture et à l'Église des premiers temps, mais sans que soit rejetée la culture scolastique, ni dénoncées les institutions de l'Église centralisée des derniers siècles. Aucun autre pays ne donnait à cette époque la même impression de vitalité religieuse et de volonté de réforme sans compromission ni illusion. Ce fut alors qu'apparut Huss qui, en quelques années, prit la tête de cette réforme en laquelle il avait été nourri et qu'un concours de circonstances absurdes fera plus tard sortir de l'Église.

HUSS DANS LA TRADITION RÉFORMISTE BOHÉMIENNE

La carrière universitaire de Huss [16]. — Né sans doute en 1369, dans une famille pauvre, Huss reste dans l'ombre jusqu'au jour où sa carrière universitaire permet au contraire de le suivre de près. Il ne fut certainement pas un étudiant de premier ordre et les œuvres philosophiques qu'il produisit ne représentent aucune nouveauté [17].

[15] Sur plusieurs de ces personnages et d'autres, on utilisera les notes biographiques de Mme SCHMIDTOVÁ dans son éd. de J. HUSS, *Positiones*, citée *infra*, *passim*. R. R. BETTS, *op. cit.*, p. 97-98, attache une importance spéciale à Étienne de Kolin, dont il fait le dernier maillon reliant Huss à la tradition du réformisme tchèque.

[16] La carrière universitaire de Huss a été étudiée par Frantisek KAVKA, dans son *Introduction* à l'édition de Mme SCHMIDTOVÁ, *Joh. Hus, magister Univ. Carolinae, Positiones, recommendationes, sermones*, éd. Anezka SCHMIDTOVÁ, Prague, 1958, ouvrage essentiel sur le sujet. Pour cet auteur ce fut Stanislas de Znoymo qui, parmi les maîtres de Huss, eut le plus d'influence sur lui (p. 5).

P. DE VOOGHT, I, p. 118, n. 1, a contesté ce deuxième rectorat de Huss. M. VISCHER, p. 98-99, 386-391, a eu raison sans doute d'écarter certains textes fallacieux, mais il reste, à ma connaissance, les allusions de Huss lui-même dans *Positiones*, p. 21, 26.

[17] Il faut se défendre contre les panégyriques d'enthousiastes comme E. DENIS, qui prête à Huss une culture exceptionnelle. A l'inverse et de manière excessive, J. LOSERTH, comme souvent les historiens allemands, déprécie Huss; Loserth pense qu'il n'a lu à peu près rien d'autre que Wyclif : p. 131, 132, 134, etc...

Sur ces œuvres philosophiques de Huss : S. HARRISON THOMSON, *Four Unpublished « Questiones » of J. Hus*, dans *Medievalia et Humanistica*, t. VII, 1952, p. 71-88; trois de ces questions sont philosophiques : forme substantielle, cause contingente, passions; une est théologique : *utrum omnè testimonium fidei christiane sit verum* (sur ce problème, *supra*, p. 522 s.); R. R. BETTS, *The Influence of Realist Philosophy on J. Hus a. His Predecessors in Bohemia*, dans *Slavonic Rev.*, t. XXIX, 1951, p. 402-419.

Mais c'est ce manque même d'originalité qui lui fait prendre la langue de son temps et donner des discours universitaires d'un ton très académique, remplis de citations profanes, empruntées surtout à Caton, Aristote et Ovide.

De bonne heure ses sermons universitaires [18], sans grande originalité non plus, le montrent gagné aux idées de réforme; il dirige alors la pointe de sa critique vers le clergé régulier, en raison même de l'estime qu'il a du sacerdoce [19]. Ces sermons révèlent aussi en Huss le moraliste plutôt que le mystique : parlant le jour de la Pentecôte il ne manque sans doute pas de dire que l'Esprit-Saint est le docteur intime de l'âme, mais le reste du sermon est consacré à la question du « discernement des esprits », aux péchés à éviter dans cette perspective et à la voie étroite dont parle l'Évangile [20].

Allemands et Tchèques à l'Université. — Pendant longtemps Huss a passé pour l'animateur de la campagne tchèque qui, en 1409, aboutit à donner trois voix à sa nation à l'intérieur de l'Université. S'il fut un patriote qui parle à l'occasion de sa « nation bien-aimée [21] », il est aujourd'hui certain qu'il ne fut pour rien dans cette histoire, où tout s'explique par des raisons de politique ecclésiastique.

Au lendemain du concile de Pise, l'archevêque de Prague, Zbyněk, refusa de reconnaître Alexandre V et maintint sa fidélité à Grégoire XII; il entrait du même coup en conflit avec Wenceslas. Or celui-ci se heurtait en même temps à l'opposition de l'Université. L'Université de Prague comptait quatre « nations » : Bavière, Saxe, Pologne, Bohême, dont les trois premières restaient attachées au pape de Rome. Pour vaincre cette résistance, Wenceslas eut l'idée de changer l'équilibre de l'Université en décidant, par le décret de Kutná Hora, que désormais la nation tchèque aurait trois voix, les trois autres nations réunies ne disposant plus que d'une [22].

[18] Ce fut ainsi qu'il prononça en 1404 le sermon universitaire en l'honneur de Charles IV : F. KAVKA, *op. cit.*, p. 7.

[19] Cf. le sermon *Vos estis sal terrae : Positiones*, p. 114 : Huss y insiste sur la grandeur du prêtre qui consacre et absout : sur ces idées chez un Groote, *supra*, p. 922.

[20] *Ibid.*, p. 140. On trouvera un spécimen du genre mystique de Huss dans une lettre à des religieuses : *Epist.* 3.

[21] Cité par J. LOSERTH, p. 75.

[22] Les choses ne sont pas aussi simples qu'elles sont présentées souvent, comme s'ils s'agissait seulement d'un duel entre Allemands et Tchèques, envahisseurs et indigènes, ainsi qu'on le lit par exemple dans E. Denis. D'une part en effet la dénomination d'une nation ne correspond pas toujours à la réalité ethnique : les Allemands étaient en majorité dans la nation polonaise et presqu'à égalité dans la *natio Bohemorum*. D'autre part il n'est question ici que des « facultés » composant l'*universitas*, sans donc qu'il soit tenu compte des juristes, qui faisaient bande à part, et n'auront aucune raison de quitter la ville.

Ces problèmes de démographie universitaire ont été étudiés de façon statistique par Heins ZATSCHEK et une équipe de travailleurs, dont l'objectivité ne semble pas trop se ressentir des conditions de publication : Prague, 1939, im ersten « Jahr des grossdeutschen Reichs » : *Die Reichsuniversität in Prag. Studien zu ihrer Gesch. bis 1409*, Brunn, Leipzig, Wien.

Voici quelques-unes des données de cet ouvrage : la nation bavaroise comportait, outre la Bavière, l'Autriche, la France, la Suisse, la Rhénanie, la Hollande; la nation saxonne, le Brandebourg, le Brunswick, les Pays-Bas, la Westphalie. Toutes deux à notre époque sont en décroissance; de même la nation polonaise.

Cette répartition en nations pose souvent de difficiles problèmes d'onomastique dans le silence des matricules universitaires : cf. p. 20 sur la nation polonaise, les noms et prénoms de

Mécontents, les Allemands de l'Université préférèrent quitter Prague; ils furent suivis par un grand nombre de leurs concitoyens. Cet exode devait avoir des conséquences graves : les Allemands répugnaient au wyclifisme, dont au contraire étaient épris souvent maîtres et étudiants tchèques; réfugiés dans les Universités d'Heidelberg, Erfurt ou Leipzig, les émigrés ne manquèrent pas de présenter leur exode comme dû à des raisons de conscience, et dénoncèrent en la Bohême un pays passé à l'hérésie. Ces jugements ne pouvaient qu'impressionner une partie de l'opinion publique théologique encore mal informée de la réalité des choses; nombre de Pères de Constance seront prévenus contre Huss par cette campagne.

Si Huss n'avait pas en toute cette affaire joué le rôle qu'on lui a parfois attribué, il reste qu'il s'appliqua, une fois les Allemands partis, à montrer que l'Université pouvait se passer d'eux. C'est pourquoi le grand *Quodlibet* annuel de janvier fut organisé en 1411 avec un éclat particulier : soixante-sept maîtres y participèrent; Huss y fut un remarquable metteur en scène, donnant le discours d'ouverture, présentant chaque maître, ouvrant les discussions, se chargeant du résumé et des conclusions. Il y fit allusion au dénigrement dont l'Université était victime à l'étranger et aux lettres patentes de Kutná Hora. Il était alors au comble de la gloire universitaire [23], mais plus qu'un universitaire il était déjà un prédicateur populaire.

Le prédicateur populaire [24]. — Si Huss a donné une part de son temps à la prédication universitaire, plus encore à Bethléem. La différence des genres n'est d'ailleurs pas toujours aussi claire qu'on le voudrait : il arrive à Huss de fournir dans des sermons destinés d'abord au peuple, puisqu'ils sont l'explication des épîtres et des évangiles du dimanche, des *documenta* au clergé, ou d'indiquer chemin faisant les mots tchèques qui pourraient traduire ce qu'il écrit en latin; il lui arrive aussi dans des sermons finalement destinés au peuple de tomber dans une rhétorique aussi pénible pour le lecteur que celle de ses discours universitaires.

ses membres (Ernst SCHWARZ, *Sudentendeutsche Familiennamen aus vorhussitischer Zeit*, dans *Ostmitteleuropa in Vergang. u. Gegenwart*, III, Cologne, 1957).

On trouvera le texte de Kutná Hora dans M. VISCHER, p. 392, commenté p. 155-157. Il ne représente pas seulement la victoire de la nation tchèque, mais celle des pauvres, celle des « réalistes », celle des jeunes, car d'une façon générale les maîtres tchèques étaient moins âgés que les allemands.

Cf. enfin A. BACHMANN, *Die ält. Streit zw. Deutschen u. Tscheschen an der Prager Universität*, dans *Hist. Vierteljahrschr.*, t. VII; F. MATTHAESIUS, *Auszug der deutschen Studenten aus Prag 1490*, dans *Mitteil. d. Vereins f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen*, Dissert. Erlangen, Prague, t. LII, 1914.

[23] Mag. J. HUS, *Quodlibet. Disputationis de quolibet Pragae in Facultate artium mense januar. a. 1411 habitae Enchiridion*, éd. critique ...Bohumil RYBA, Prague, 1948. ID., *Quodlibet de Simone de Tisnov*, dans *Listy filol.*, t. LXXII, Prague, 1948, p. 177-186.

[24] Mag. J. HUS, *Sermones de tempore qui Collecta dicuntur*, éd. A. SCHMIDTOVÁ, Acad. scient. Bohemo-sloven., Sect. Philolog., Prague, 1959. Cette collection complète comprend 99 sermons sur les épîtres et évangiles pour toute l'année, prêchés de l'avent 1404 à novembre 1405. Nous ne parlerons pas ici du passage d'une langue à l'autre; ces sermons sont rédigés en latin; sur des cas analogues, *supra*, p. 644 (Bernardin de Sienne), 863 (Gerson), etc... On pourrait rapprocher de ces sermons certaines lettres qui sont de véritables prédications populaires, par exemple *Epist.* 12.

D'après la collection complète de sermons *de tempore* qui nous sont parvenus, la prédication de Huss est en général, très traditionnelle. Il a recours aux méthodes des *Artes* pour faire foisonner la matière; il divise comme tous les prédicateurs de l'époque et selon les mêmes critères scolaires : *quis, quid, ad quem, propter quid.* Mais il arrive que certaines de ces industries soient de nature à frapper son public, par exemple quand il distingue quatre avènements du Christ : *in nube, in rore, in turbine, in igne* [25].

Ces sermons sont à l'ordinaire plus moraux que dogmatiques. Cela résulte non d'une carence du prédicateur, parfaitement capable à l'occasion de toucher des vérités profondes et de s'attarder en des considérations doctrinales [26], mais de cette volonté de convertir que le réformisme tchèque avait mise à l'ordre du jour. Jusque parmi les considérations morales, l'orateur est capable d'émotion et de révéler parfois la vivacité de sa vie spirituelle [27].

Point scolastiques, sauf par les artifices qui ont été dits et par le recours à l'allégorie, nourris au contraire de l'Écriture et des Pères, ces sermons, à une époque où déjà tant de prédicateurs se plaisaient en des discours plus profanes que religieux, sont exclusivement spirituels, et d'ailleurs de façon très traditionnelle, mais qui dut être bienfaisante. Huss veut être prédicateur : pour lui la réforme ne peut se faire que par la parole de Dieu; il a entendu un appel auquel il ne voudra plus jamais se dérober [28].

[25] 1er sermon de l'avent, p. 21.

[26] Par exemple, dans le sermon *in vigilia Nativitatis*, le parallèle esquissé entre Marie et l'Église. Le sermon le plus dogmatique et mystique est peut-être le nº 37 : *Christus passus est.* Il est vrai qu'il touche à une question qui passionnait Huss, celle de l'Église corps mystique. Beau sermon aussi sur l'intimité des Personnes divines : nº 44.

[27] Le sermon 38 sur le Bon pasteur ne témoigne d'aucune agressivité vis-à-vis des mauvais prêtres. C'est là que Huss se livre : « Quiconque demande à Dieu autre choses que Dieu, il ne cherche pas Dieu chastement. » Dans le nº 43, on remarquera que Huss n'a pas du tout exploité la formule « loi de la parfaite liberté » dans le sens du Libre Esprit, ou de ce libre examen dont on veut parfois en faire le héraut.

[28] Grâce à l'index de l'éd. A. SCHMIDTOVÁ, on peut dresser un tableau, au moins approximatif, des citations bibliques de Huss pour l'ensemble de cette collection : je donne des chiffres arrondis, d'autant plus qu'il est parfois difficile de dire si c'est bien une citation :

ANCIEN TESTAMENT : Livres historiques (Genèse, Exode, Nombr., Deutéron.), 80; Lévitique, 3; Job, 25; Psaumes, 75; Cantique, 5; autres livres sapientiaux, 110; Prophètes, 100 (dont Isaïe, 50).

NOUVEAU TESTAMENT : Évangiles : Matthieu, 400, surtout chap. 5-7, 18, 22, 25; Luc, 400, surtout chap. 10, 12, 15, 16, 18; Jean, 200, surtout chap. 3, 6, 9, 16; Actes, 15; Romains et Galates, 150; Corinthiens, 80; Ephésiens, 50; Hébreux, 20; autres épîtres de saint Paul, 35; 1re épître de saint Jean, 40; Apocalypse, 30.

Pareil tableau est extraordinairement parlant et très révélateur de la psychologie religieuse de Huss à cette date, du moins comme prédicateur : indifférence à la Loi *(Lévit.)*; goût des psaumes et de leur onction; tempérament plutôt de sage et de moraliste que de prophète; indifférence à la mystique du *Cantique*; attention portée à l'Évangile, mais plutôt au moralisme des *Synoptiques*, et surtout à la spiritualité du *Sermon sur la montagne*, qu'à saint Jean; paulinisme, remarquable par la préférence donnée aux chap. 6 et 8 des *Romains;* goût pour *Ephes.*, l'épître du corps mystique et pour la *1a Joann.*, l'épître de la charité; indifférence relative à l'*Apocalypse.*

— Pour les Pères : c'est surtout saint Augustin, cité environ 120 fois, à lui seul presqu'autant que tous les autres, en mettant cependant à part saint Grégoire.

L'accusateur public. — Bénéficiant de la confiance entière de l'archevêque Zbyněk [29], Huss fut amené à entreprendre une lutte presque personnelle contre les péchés du clergé dans le diocèse. Ne se bornant pas à rappeler les principes et à enseigner la doctrine morale traditionnelle, il se fait critique de son propre milieu, ne faisant d'ailleurs ici encore que suivre les exemples des réformateurs tchèques. Et comme eux il donne à sa parole une violence qui appellera un jour la répartie [30] :

La Vierge (l'Église), épouse du Christ, est criminellement prostituée dans un amour incestueux par ceux-là même à qui elle avait été confiée pour sa garde fidèle... Et le Christ pousse un immense cri de douleur : je suis enveloppé de langes; le clergé se prélasse en vêtements de pourpre. Pour lui je suis dépouillé même de mon vêtement; lui s'enorgueillit d'une parure royale qu'il a mendiée. Je sue le sang de l'agonie, tandis qu'il prend plaisir à des bains raffinés. Je passe la nuit honni et conspué pendant qu'il festoie dans l'ivresse et la luxure.

Et pour que ces menaces portent davantage, Huss entame le procès des prêtres devant le peuple, précisant qu'il n'y a que peu de bons prêtres :

Nos évêques et nos prêtres d'aujourd'hui, et notamment les chanoines et les champions de messes, corrompus, peuvent difficilement attendre à peine la fin du service divin pour se précipiter hors de l'église, les uns dans les auberges, les autres au « dancing. » Beaucoup de nos prêtres courent, comme des bêtes sauvages, du Corps du Fils de Dieu à Mammon ou à la luxure, au jeu ou à la chasse. Toutes choses qui ne sont jamais permises au prêtre.

L'homme certainement se garde de descendre au niveau du cochon qui bouffe les ordures. Ne devrait-il pas se garder davantage de tout péché mortel? Ne soyez pas comme le cheval et le mulet auxquels il faut mettre au museau mors et bride. Le cheval est un animal fier et voluptueux qui hennit de désir; en ces chevaux on comprendra les jouisseurs voluptueux qui se parent pour la luxure. Oh combien grand est le nombre de ces chevaux gras et de ces étalons oisifs parmi nos prêtres, bien nourris des richesses de l'Église, gonflés charnellement et vides spirituellement, et qui de tous côtés hennissent vers les femmes [31]!

A mesure que le temps passe, le ton monte; et Huss met tout en question, critiquant les institutions derrière les hommes, s'en prenant à la papauté à l'occasion des indulgences qu'elle accorde, semblant douter de l'Église visible et de ses chefs.

[29] Zbyněk a notamment nommé Huss à une commission d'enquête sur l'hostie miraculeuse de Wilsznack et s'est courageusement conformé à l'avis de cette commission lorsqu'elle conclut à une supercherie destinée à extorquer de l'argent aux pèlerins : P. DE VOOGHT, I, p. 61 et, sur ces hosties miraculeuses, *supra*, p. 751.

[30] Sur cette montée du ton dans les sermons de Huss, P. DE VOOGHT, I, p. 65-70, avec exemples précis.

[31] Textes pris dans M. VISCHER, p. 138-140.

§ 2. — Entre la réforme et l'hérésie.

LE WYCLIFISME DE HUSS. L'INFLUENCE DE WYCLIF EN BOHÊME [1]

Il y avait longtemps déjà que l'influence de Wyclif s'était fait sentir en Bohême. Les relations de la Bohême et de l'Angleterre étaient à l'époque constantes. De nombreux étudiants praguois sont alors reçus en Angleterre, y vivent les conflits doctrinaux du temps : Ranconis, Jérôme de Prague ont étudié à Oxford et le second y a copié nombre de traités de Wyclif.

Il était difficile d'interdire pareille influence tant qu'elle s'exerçait dans l'ordre philosophique; Wyclif fait bonne figure par son réalisme en face du nominalisme des maîtres parisiens, et plusieurs maîtres de Prague sont alors réalistes, notamment Stanislas de Znoymo et Étienne de Páleč, maîtres de Huss. Tout naturellement, de cette attitude favorable au philosophe, on passa à la curiosité, puis à la bienveillance envers le théologien. Quel fut l'initiateur en pareil domaine? sans doute Peter Payne [2]. Toujours est-il que bientôt les manuscrits de Wyclif furent innombrables et, si paradoxale que soit la chose, plus nombreux que ceux restés en Angleterre [3]. Dès 1402-1403 toute son œuvre théologique est connue à Prague.

Dès lors l'accusation de wyclifisme sera constante en Bohême : on la trouve 23 fois dans les *Documenta* publiés par Palacký, à partir de 1408 [4], et il faudra du temps pour qu'apparaisse l'expression de hussite. Elle s'accompagne souvent d'un procès en règle : en cette même année 1408 Étienne, prieur de la Chartreuse de Dolein, écrit un *Antiwyclif*. Dans ces opuscules de controverse, les mêmes accusations reviendront sans cesse contre Wyclif; il a enseigné la « rémanence » c'est-à-dire que le pain subsiste après la consécration de la messe, au contraire de la thèse de la transsubstan-

[1] Nous avons déjà dit en quels termes le problème se pose et comment il faut user du livre de J. LOSERTH, jadis tenu pour absolument démonstratif; ex. des *Jahresberichte f. deutsche Gesch.*, 1925, p. 247 : « Loserth a atteint son but; personne ne conteste plus l'entière dépendance de Huss par rapport à Wyclif ». Cf. E. PESCHKE, *Die Bedeutung Wiclefs für die Theologie der Böhmen*, dans *Zeitschr. Kirchengesch.*, t. LIV, 1935, p. 462-483. — Parmi les adversaires de Wyclif à l'université de Prague, Byceps : dans *Positiones*, éd. A. SCHMIDTOVÁ, p. 129, n. 44; le chef des wyclifites fut quelque temps Étienne de Cologne : *ibid.*, n. 49.

[2] J. LOSERTH, p. 61-65.

[3] Sur ces ms. *ibid.*, p. 193-202, à compléter par les éd. de la Wyclif Soc. qui permettent de faire l'histoire de plusieurs de ces mss :

— Neuf sur dix des ms. du *Dialogus* sont (à l'époque où parut l'éd. de l'ouvrage) à Vienne ou Prague, copiés par des mains tchèques : éd. Alfred W. POLLARD, Londres, 1886, p. v;

— Quatre ms. du *De dominio divino* sont à Vienne : éd. Reg. LANE POOLE, 1890;

— Le ms. unique du *De civili dominio*, à Vienne : éd. Reg. LANE POOLE, 1885;

— Pour le *De Ecclesia*, éd. J. LOSERTH, p. XVII sur les ms. de Vienne; p. XX-XXI sur les autres.

Parmi les copistes bénévoles, il faut faire une place spéciale à Faulfisch pour le *De Ecclesia* et à Jérôme de Prague. Le *Vindobon. 1294* porte : *correctus graviter A.D. 1407 in vig. Purif. s. Marie Oxonii per Nic. Faulfiss et Georg. de Knyehnicz.*

Ce problème des ms. se rattache évidemment à la question des relations universitaires entre les deux pays et à celle des Tchèques venus en Angleterre lors des négociations qu'entraînèrent le Grand Schisme, puis le mariage d'Anne et de Richard II : R. R. BETTS, *English a. Cech Influences*, p. 74-83.

[4] J. LOSERTH, p. 68-69.

tiation définie depuis longtemps; il est adversaire des pratiques extérieures, indulgences, pèlerinages, confession sacramentelle; il fait de l'Église une société de prédestinés, non la communauté visible des croyants et des pratiquants; il refuse tout pouvoir, politique ou religieux à qui est en état de péché mortel, en sorte qu'un évêque pécheur cesse d'être évêque et ne confère pas validement les sacrements qu'il administre. Ces accusations vont être désormais jetées sur Huss et justifieront sa condamnation.

HUSS DISCIPLE ET CRITIQUE DE WYCLIF[5]

Dans quelle mesure ces accusations sont-elles fondées? Pendant longtemps la thèse a été acceptée d'un Huss étroitement disciple de Wyclif. Loserth avait en effet montré que, dans certains traités, ce sont des pages entières qui ont été purement et simplement recopiées; la cause paraissait donc entendue. Les choses sont en réalité beaucoup plus complexes. Dom de Vooght, reprenant à pied d'œuvre cette étude et ces collations, a pu démontrer que Huss ne copie jamais servilement. Comme beaucoup de prédicateurs et d'écrivains de l'époque, il n'a eu aucun scrupule à s'approprier à la lettre des textes qui servaient à son propos; mais il fut assez bon théologien pour comprendre la portée de certaines thèses de Wyclif. On le voit alors, après qu'il a copié servilement des passages entiers sur les abus dans l'Église, sauter ou corriger la ligne où Wyclif passe de l'ordre de la réforme morale à celui de la doctrine et s'attaque au dogme. Avec une vigilance jamais en défaut, Huss abandonne alors Wyclif. C'est-à-dire que le wyclifisme de Huss n'est pas celui que l'on a longtemps cru.

Huss a été wyclifite parce que, plein d'enthousiasme pour la réforme et révolté des abus qui faisaient du christianisme une religion tout extérieure, il a trouvé en Wyclif un réformateur exigeant dont la pensée courageuse s'est refusé toute illusion sur l'Église de son temps. Ces lectures furent incontestablement pour Huss un stimulant de sa propre action et lui firent prendre conscience d'un programme à réaliser. Ainsi s'explique sa reconnaissance, qui jamais ne se démentit, envers Wyclif, et les éloges qu'il en fit, souvent à contretemps [6].

LA THÈSE DE L'ÉVÊQUE VÉRITABLE[7]

Cette influence s'exerça surtout sur la conception du pasteur. Huss était irrité, non souvent sans raison, de la façon dont habituellement à son époque on présentait le prêtre, rappelant sa situation canonique, ses droits, ses pouvoirs et ses privilèges, mais oubliant ce que l'Évangile

[5] Nous ne faisons ici que reprendre les conclusions de P. DE VOOGHT, I, notamment p. 80 s. Huss fut « wyclifite sans l'être » : p. 85, 214-215. R. R. BETTS, *English a. Cech*, p. 98-99 a très bien montré les différences graves entre Wyclif et Huss.

[6] Dans un sermon synodal, Huss cite expressément Wyclif; une autre fois, il souhaite en public que son âme soit un jour où est celle de Wyclif : P. DE VOOGHT, I, p. 98-99. Cf. *Epist.* 14 : nul n'a le droit de condamner les intentions de Wyclif; Sermon *Nisi habundaverit* (p. 349) pour lequel malheureusement A. SCHMIDTOVÁ n'a pas fait la collation du texte avec le *Decalogus* de Wyclif.

[7] C'est un des points les plus importants pour comprendre la personnalité de Huss et le malentendu qui s'est établi sur sa doctrine, et qui lui sera mortel : Huss est surtout un prédicateur et un moraliste qui veut convertir et rappelle les devoirs du pasteur : P. DE VOOGHT, I, p. 271 s; II, p. 211-262, où l'on verra le caractère traditionnel de cette notion. Sur la *Mittelalterlichkeit* de Huss, recourant, par dessus les derniers scolastiques, à une tradition antérieure, Robert KALIVODA, *Humanismus u. Rationalismus in Hussenlehre*, dans *Actes du Ier Congrès internat. de philos. médiév.*, Louvain, 1958, p. 699-707. Sur l'attitude analogue de Wyclif, *supra*, p. 954, 962.

dit du bon pasteur. Pour son compte, il s'attache à montrer que le prélat trahit sa vocation, manque gravement à sa responsabilité et n'est donc pas un « véritable prélat » selon le cœur de Dieu, s'il est par exemple simoniaque. Mais jamais Huss n'a admis la thèse « donatiste » et wyclifite de l'invalidité des sacrements distribués par des indignes. Un malentendu sur ce point s'est produit qui dura tragiquement jusqu'au concile de Constance, les adversaires de Huss entendant dans un sens dogmatique des affirmations que Huss prenait dans un sens purement moral. Huss n'est pas d'abord un théologien, mais un réformateur; non d'abord un penseur qui pèse des propositions et travaille des formules, mais un orateur — et un orateur populaire — qui veut frapper son auditoire et provoquer réflexion et conversion.

LA THÈSE DES INDULGENCES[8]

Il n'a pas davantage soutenu la thèse wyclifite de l'inutilité des indulgences; il s'est au contraire formellement prononcé en leur faveur. Mais en 1411, lorsque Jean XXIII accorda une indulgence plénière de croisade à qui partirait en guerre contre le roi Ladislas, le réformateur protesta contre cette guerre entre chrétiens et contre le caractère vénal d'une pénitence, pour laquelle la nécessité de la contrition n'était rappelée que par une clause de style et laissée de côté par nombre de prédicateurs. Ici donc encore Huss ne se place pas sur le terrain des principes et de la doctrine, mais sur celui de la pastorale.

LA « REMANENTIA »[9]

Encore moins a-t-il accepté la thèse de la *remanentia*. Ici, il faut parler non plus d'un malentendu, en lequel Huss aurait pu avoir une part de responsabilité par l'imprécision de ses formules, mais de calomnies : de nombreux textes de Huss en effet ont été conservés, où s'exprime de façon constante et claire sa foi en la présence réelle et en la transsubstantiation. Plus délicate, par contre, est la question de l'ecclésiologie de Huss.

L'ECCLÉSIOLOGIE DE HUSS[10]

De très bonne heure Huss s'est préoccupé du problème de l'Église; il n'avait encore ici qu'à s'inspirer des réformistes bohémiens qui ont consacré de nombreux travaux à cette question [11]. Sans être un grand esprit, il a bien vu que toutes les questions soulevées par Wyclif revenaient au problème de la nature de l'Église.

[8] P. DE VOOGHT, t. I, p. 58 s, 185-187, 193; II, p. 303-334.

[9] *Ibid.*, I, p. 60; II, p. 263-299.

[10] *Ibid.*, I, p. 57; II, p. 9-101.

[11] *Ibid.*, II, p. 102-185 sur l'ecclésiologie à Prague autour de 1400.

Après avoir tâtonné quelque temps [12], il se mit à la rédaction d'un *De Ecclesia* qui est son traité le plus important et qui fut peut-être la pièce essentielle au cours de son procès [13].

Ici encore il ne faut pourtant pas prendre ce traité comme une œuvre sereine d'école où un théologien de métier dépose sa pensée la plus étudiée. En fait, Huss a voulu répondre au « *Consilium de huit docteurs* » du 6 février 1413; l'œuvre a donc un caractère polémique, du moins à partir du chapitre XI. Ces chapitres XI-XXIII furent composés au château de Kozi Hràdek et présentés à quatre-vingts amis et disciples à Bethléem le 8 juin 1413. Ils provoquèrent aussitôt toute une controverse où Páléc affronta son ancien élève.

DÉFINITION DE L'ÉGLISE

Tel quel, ce traité est remarquable par l'embarras de son auteur, tiraillé entre deux conceptions contradictoires de l'Église et incapable de surmonter les difficultés qu'il trouvait à rassembler dans un nouveau *Sic et non* deux traditions antagonistes. Ces traditions antagonistes, Huss les trouvait sans chercher plus loin dans saint Augustin, qui est son maître en ce domaine comme il avait été celui de Wyclif, et qui, tout au long de sa *Cité de Dieu*, a sans cesse mêlé des perspectives différentes, tantôt parlant de l'Église triomphante et tantôt de l'Église militante [14]. Voulant, dès le deuxième chapitre de l'ouvrage, définir l'unité de l'Église, Huss, mis au pied du mur, refuse de se prononcer, puisqu'il écrit :

> L'unité de l'Église consiste en l'unité de la prédestination et en l'unité de la béatitude; et pour le présent en l'unité de la foi, des vertus et de la charité,

et puisqu'il admet, au chapitre suivant, que sont membres de l'Église, en tout cas de nom, les mauvais chrétiens, quitte à les exclure par la suite pour en faire « des membres du diable ».

Quelle que soit l'influence wyclifite sur cet ouvrage, il serait injuste de prêter à Huss toutes les idées de son maître. Wyclif semble avoir eu pleine conscience des conséquences de sa doctrine et avoir opté pour une société des prédestinés, religion en esprit et en vérité à l'exclusion de l'Église visible. Huss n'a jamais voulu aller jusque là; mais il n'a pas su accorder les aspirations de son réformisme et les exigences de la tradition théologique

[12] Plusieurs sermons de la collection 1404-1405 parlent du mystère de l'Église : nos 7, 37. De même *Positiones*, p. 131, *Ite et vos* sur les trois sens du mot *Ecclesia*. Cf. là-dessus S. HARRISON THOMSON, dans *Tractatus de Ecclesia* de J. HUS, Coll. *Stud. a. Texts in Mediev. Thought*, Univ. of Colorado Press, Cambridge, 1956, p. X-XXI. Ce traité a été trad. avec introd. et notes par D. S. SCHAFF, sous le titre *The Church of Jan Hus*, New York, 1915.

[13] Éd. S. HARRISON THOMSON. C'est du *De Ecclesia* que Gerson tira 20 articles qu'il dit hérétiques et dont débattit le concile de Constance; pour Dietrich de Niem, le *De Ecclesia* attaque le pape comme le Coran attaque le christianisme : *ibid.*, p. VII. Sur l'attitude de Niem envers Huss, Hermann HEIMPEL, *Dietrich v. Niem*, Münster, 1932, p. 69 et *infra*, p. 1010.

[14] Sur ces deux traditions en saint Augustin, et le contresens fait par Huss, qui n'a pas vu la différence de perspective entre son point de vue et celui de ce Père, l'étude exhaustive de P. DE VOOGHT, II, p. 66-92, notamment p. 90.

et canonique de l'Église; des formules malheureuses ont traduit cette incapacité et laissent parfois supposer que la véritable Église est étrangère à l'Église visible qui n'est plus qu'une puissance de ce monde.

DOCTRINE DE HUSS SUR LA PAPAUTÉ [15]

Sur la question du pape, la pensée de Huss est plus claire, et c'est peut-être le seul point sur lequel il ait évolué au cours de sa carrière. Il en est arrivé en effet à penser que le pape n'était pas indispensable à l'Église. Ce n'est pas le Christ qui a fait du pape la pierre angulaire de l'Église, car l'expression « sur cette pierre je bâtirai mon Église » doit s'entendre non de l'Apôtre, mais de Jésus lui-même. La papauté n'apparaît qu'avec Constantin qui, comme il fut le premier à doter l'Église, fut aussi le premier à lui donner son caractère monarchique.

Pareille doctrine est sans doute impossible à concilier avec les exigences de la théologie; mais on a fait remarquer avec raison que la doctrine des juges de Huss était encore plus incorrecte, puisqu'ils proclamèrent la supériorité du concile sur le pape et réduisirent celui-ci à n'être qu'un pouvoir exécutif dans une Église aristocratique. On comprend d'ailleurs que Huss ait été heurté par des affirmations comme celles qui définissaient l'Église par le pape et les cardinaux, celui-là en étant la tête, ceux-ci les membres [16].

CONFLITS ET RÉVOLTES AUTOUR DU WYCLIFISME [17]

La lutte entre les deux tendances commença dès 1430. L'Université fut saisie de 45 articles extraits des ouvrages de Wyclif et dont 24 avaient été déjà condamnés en Angleterre. Les partisans de Wyclif, dont le plus remarquable était alors Stanislas de Znojmo, ne niaient pas qu'il y eût des erreurs dans Wyclif, mais s'opposaient à une condamnation qui aurait jeté le discrédit sur toute l'œuvre du réformateur et aurait du même coup donné victoire

[15] P. DE VOOGHT, I, p. 264, 280. Le sermon universitaire, il est vrai entaché de rhétorique, *Vos estis sal terrae*, dans *Positiones*, p. 149, faisait de Jean XXIII de plus en plus par la grâce de Dieu, *angelus Domini, sacerdos Dei summi, presul magnus, pontifex eximius, doctor egregius, minister sanctorum, heres apostolorum, coheres Christi, primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, iudicatu Samuel, potestate Petrus, unccione Cristus*. Cf. Michel MACCARRONE, *Vicarius Christi, St. del titolo papale*, dans *Lateranum*, n. s., XVIII, 1952, p. 221-223.

[16] Sur cette conception de l'Église, *De Ecclesia*, I, p. 1; *Epist.* 10 au Sacré Collège : « *apostolorum typum geritis* »; *Positiones*, *Ite et vos*, p. 131, sur les trois sens du mot *Ecclesia* : sens large, Église de la foi; sens étroit, Église des prédestinés; sens « clérical » (le mot est de nous), pape et cardinaux; cf. P. DE VOOGHT, t. I, p. 249. Cette méfiance vis-à-vis de la « caste sacerdotale » aurait-elle entraîné Huss dans quelque négation au sujet des sacrements? On ne le voit pas. S'il s'agit de l'Eucharistie, il est fidèle à la tradition réformiste tchèque : R. R. BETTS, *op. cit.*, p. 99-102 sur le « sacramentalisme » de Huss. Sur la confession, des mises en garde sur la meilleure manière de bien se confesser, ne sont pas des négations. Huss n'a jamais enseigné la *Scriptura sola* : P. DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrét. d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e*, Paris, 1954, p. 218-233; ID., *L'hérésie...*, I, p. 276. Dans aucune des controverses de l'époque, il ne fut accusé d'avoir erré sur l'Écriture. Il ne saurait non plus être question d'en faire un partisan du libre examen : *ibid.*, p. 283.

[17] *Ibid.*, p. 75 s; J. LOSERTH, p. 76-100.

aux adversaires tchèques de toute réforme. Ils l'emportèrent puisqu'il fut décidé qu'aucun de ces articles ne pourrait être enseigné, sans qu'aucun fût formellement condamné.

Cependant plusieurs réformistes compromettaient le mouvement: Stanislas de Znojmo se mettait à enseigner la rémanence; Jakoubek invitait le souverain à dépouiller les clercs qui ne pratiquaient pas la morale évangélique. L'archevêque Zbyněk jusqu'alors avait fait entière confiance à Huss, qu'il avait nommé prédicateur synodal, mais n'était absolument pas théologien — il venait du métier des armes et l'on prétendait qu'il avait appris à lire une fois évêque. Il se sentit en flèche quand les adversaires de Wyclif eurent saisi du différend Grégoire XII. Il exigea alors la condamnation des 45 articles, il défendit de prêcher sur les péchés des prêtres; il ne voulut pas d'autre chant dans les églises que « Dieu tout puissant », « Seigneur ayez pitié », « Jésus-Christ prince miséricordieux », « Notre saint Wenceslas [18] ». Huss choisit ce moment pour suspecter l'orthodoxie de l'archevêque et s'en faire un ennemi, et pour se livrer en chaire à des attaques nominatives contre le clergé simoniaque et à l'éloge de Wyclif.

Ce fut alors que se produisit à l'Université le conflit entre Allemands et Tchèques, qui ne fit que rendre encore plus complexes les questions d'orthodoxie, mêlées désormais de rivalités politiques, ecclésiastiques et ethniques; Zbyněk, débordé, jeta l'interdit sur la ville (11 juin 1409).

LE CONFLIT AUTOUR DE BETHLÉEM ET LA QUESTION SOCIALE À PRAGUE (JUIN 1410)

Pour venir plus facilement à bout des récalcitrants, Zbyněk interdit la prédication dans les chapelles privées: Bethléem était directement visée. L'archevêque était sans doute informé qu'autour de cette chaire s'était rassemblé un groupe compact, prêt à aller jusqu'au bout des idées de Huss.

L'archevêque se faisait beaucoup d'illusions. Non seulement Huss fit appel de cette décision sur le plan canonique, en déclarant que Bethléem n'était pas une chapelle privée, mais il prit à témoin ses auditeurs de son bon droit, rappelant que, dans son enseignement aux bords du lac, le Christ avait fait de la prédication un devoir absolu, dont rien ne pouvait désormais dispenser, et informant sa clientèle qu'il en appelait au Saint-Siège. Ce recours à la foule ne manqua pas de provoquer à Prague un climat de guerre civile:

[18] Cette mesure au sujet des cantiques s'explique par le fait que Huss avait introduit à Bethléem de nouveaux chants : R. R. Betts, dans *X^e Congr.*, p. 511, certains ne faisant d'ailleurs qu'adapter en tchèque des textes liturgiques. Sur les cantiques en Bohême avant Huss, Guido M. Dreves, *Cantiones Bohemicae, Leiche, Lieder u. Rufe d. XIII., XIV, u. XV. Jhts*, dans *Anal. hymn.* I, Leipzig, 1886, insistant notamment sur ce que le cantique populaire remplace alors le chant liturgique. Sur le rôle de l'archevêque de Prague, Ernest de Pardubice, « *Conradus Gemnicensis* », *Konrads v. Haimburg u. seiner Nachahmer Alberts v. Prag u. Ubrichs v. Wessobrunn Reimgebete u. Leselieder*, éd. G. M. Dreves, dans *Anal-hymn.*, III, Leipzig, 1888.

on chansonne Zbyněk [19]; un chanoine est empêché de célébrer la grand-messe à la cathédrale; des bagarres éclatent dans les églises, des prêtres et leurs maîtresses sont arrachés aux presbytères qui sont pillés, ils sont jetés dans la boue ou attachés au pilori. Et l'on porte dans les rues de Prague des tableaux qui

représentent le pape à cheval, revêtu des insignes de la dignité apostolique et de l'autre côté le Christ pauvre, portant la croix sur les épaules; l'empereur Constantin faisant don au pape de la ville de Rome et de toute la gloire du pouvoir, et de l'autre côté le Christ tourné en dérision; le pape donnant le pied à baiser et sur l'autre face le Christ à genoux lavant les pieds de ses disciples [20].

Ainsi les débats dogmatiques étaient portés sur un autre plan. Il y avait à Prague tout un sous-prolétariat, plein de ressentiment contre un clergé riche et jouisseur, tout prêt à lui rendre par la force la pauvreté évangélique et à présenter ses propres revendications sociales sous le couvert d'aspirations morales. Nul doute que Huss n'ait passé aux yeux de cette population pour un prophète, et qu'il n'ait flatté de façon plus ou moins démagogique ce goût de la « lutte des classes »; sa polémique avec son archevêque n'avait évidemment abouti qu'à encourager l'agitation. Sa prédication se fait à cette intention plus populaire : il oppose sa cause, qui est celle de l'Évangile, à celle de l'Antéchrist, car désormais Zbyněk s'identifie avec Satan Béhémoth, qui se prépare à dévorer Huss et fulmine contre lui son excommunication. Une lettre de ce temps, en réponse à l'Anglais Richard, est écrite sur un ton messianique [21] :

Bohême en laquelle les peuples, les barons, les chevaliers, les comtes et les communautés populaires accueillent le Seigneur. Notre peuple ne veut rien entendre d'autre que la Sainte Écriture; partout où on la prêche les foules affluent, se détournant d'un clergé mal disposé. En suite de quoi Satan se dresse; tantôt il déclare hérétique, tantôt il flatte, tantôt il multiplie les flammes de ses censures.

La mort de Zbyněk au milieu de ce conflit aurait pu apaiser les choses. Huss qui écrit alors à Jean XXIII et aux cardinaux deux lettres extrêmement déférentes pour s'en rapporter à leur jugement, se rendait compte lui-même de la situation dans laquelle il s'était jeté; plus timide qu'il ne le paraissait parfois, il était loin de faire fi de l'excommunication qui s'était abattue sur lui, et il ne pouvait oublier ses propos de jadis sur l'obéissance, vertu évangélique elle aussi.

[19] Voici l'une de ces chansons, plaisantant l'inculture de l'archevêque, citée par G. V. Lechler, p. 51 :
« Sbynĕk, évêque, élève en A.B.C. — A brûlé les livres; — Il ne savait pas ce qu'il y avait dedans. »
Le roi menaça de la peine de mort les chanteurs.

[20] P. de Vooght, I, p. 182.

[21] *Epist.* 6, p. 12. Sur les relations de la Bohême et de l'Angleterre wyclifite, P. de Vooght, I, p. 145-148; en 1410 notamment est reçue en Bohême une lettre d'Oldcastle; cf. J. Loserth, p. 203-212 et *supra*.

LE CONFLIT DE L'INDULGENCE [22]

Une fâcheuse initiative de Jean XXIII vint tout remettre en question. Ce pape — ou cet antipape — qui fut un des pontifes les plus scandaleux de l'histoire, pour financer sa guerre avec le roi Ladislas, promit l'indulgence de croisade à qui s'enrôlerait sous sa bannière. Sans doute le texte de la bulle est-il irréprochable, en ce sens qu'il est rappelé aux pénitents qu'ils ne peuvent obtenir remise de leurs peines que contrits et confessés; mais en fait, il ne s'agissait évidemment que d'une opération financière, militaire et politique. Huss fut peut-être surtout sensible en l'occurrence au danger couru par les âmes simples, qui distingueront mal, écrit-il, si elles sont absoutes ou non, en même temps qu'il se scandalisait de voir le représentant du Christ encourager la guerre et provoquer des discordes. Son scandale fut d'autant plus grand que les collecteurs pontificaux, chargés d'organiser la prédication de la croisade, se désintéressèrent absolument de toute prédication rappelant les mérites de la Passion, mais cédèrent à de véritables fermiers le soin de faire rentrer l'argent, membres du clergé soucieux de retrouver au plus tôt leurs avances et faisant une basse propagande pour que leur gain fût plus considérable.

Huss aurait pu rassembler autour de lui, pour une opposition discrète et efficace à pareil scandale, tout le parti réformiste; ce fut au contraire le moment où ce parti acheva de se dissocier. Stanislas de Znojmo et Étienne de Páleč devinrent alors des ennemis résolus de Huss; le second s'en est expliqué :

> Moi aussi j'ai maudit l'abus qu'on faisait des indulgences et, encore aujourd'hui, je serais prêt à aider de tout cœur à la suppression des mensonges et des désordres créés par les quêteurs et les moines mendiants. Mais vous ne pouviez pas, à cause de ces abus, blasphémer le souverain pontife et ses bulles, comme vous l'avez fait en ameutant le peuple.

Plusieurs professeurs de l'Université ne pensaient pas autrement. Huss sera désormais minoritaire; et il perdait en même temps l'appui du roi qui, peut-être par intérêt politique, se prononça en faveur de l'indulgence et cessa de soutenir Huss contre ses ennemis.

LES ALLIÉS DE HUSS

Mais il gardait l'appui du peuple qui, de plus en plus excité, se livra à des manifestations tumultueuses, un cortège défilant dans les rues dans le plus grand désordre pour finalement faire un autodafé des bulles pontificales. Le roi ne l'entendait pas ainsi : des manifestants ayant interrompu des prédicateurs de l'indulgence en pleine église, furent exécutés. La foule tint désormais ces malheureux pour des saints; on les porta en grande pompe à Bethléem au chant de l'antienne *Isti sunt sancti;* des femmes vinrent tremper des linges dans leur sang. Huss, d'abord réticent, finit par faire des trois hommes

[22] J. Loserth, p. 101-112.

des martyrs de la pureté évangélique, ajoutant en une autre occasion que ces indulgences étaient « spoliatrices du peuple [23] ».

Ce dernier excès de paroles ne doit pas faire illusion sur la véritable pensée de Huss qui ici encore est très traditionnelle [24]. Au total d'ailleurs, Huss a peu prêché sur la question sociale, qu'il réduit plus ou moins à la morale. Sa prédication consiste à rappeler qu'on « ne doit posséder que les richesses utiles à l'accomplissement de la charge » reçue de Dieu. Il y ajoute, comme Wyclif, mais aussi comme beaucoup d'autres maîtres et de spirituels du Moyen Age, que le prince doit travailler à « supprimer les abus dans l'usage des biens temporels ».

SES ENNEMIS

A Rome cependant, tchèque était devenu synonyme d'hérétique. Les nouvelles répandues sur Prague par les Allemands qui avaient quitté l'Université, comme celles parvenues sur les conditions dans lesquelles la bulle d'indulgence avait été sabotée, étaient de nature à inquiéter. Aussi le cardinal Stefaneschi, auquel avait été confié le jugement de Huss, le déclara-t-il excommunié *vitandus*, en sorte que sa seule présence à Prague empêchait qu'y fussent donnés les sacrements. Par souci de ne pas nuire aux siens en les privant ainsi, Huss quitta la ville (décembre 1412), non sans une immense nostalgie.

Il consacra son exil à la rédaction de petits traités spirituels, mais aussi à des opuscules de controverse où s'exaspère parfois « sa sensibilité d'opposant [25] », qui se manifeste notamment dans son hostilité croissante au système curialiste. Ce sont autant de chocs avec d'anciens amis comme Páleč, qui ne font qu'aigrir les esprits et préparer l'irréparable. Des deux côtés la malveillance règne : Huss dénonce chez ses adversaires la simonie des uns et la lâcheté des autres; ils répondent en constatant qu'il n'est plus le parti de la pureté depuis qu'il a accepté des alliances équivoques et que ses partisans se recrutent parmi les ivrognes et les adultères. La réforme à Prague était loin.

[23] Est-ce à dire qu'il faille faire de Huss un « révolutionnaire » et penser que l'hérésie — si hérésie il y eut — ne fut que la forme religieuse de l'attaque contre la féodalité d'Église, qui a elle-même le dogme catholique pour idéologie réactionnaire? Toute l'affaire du hussisme se réduirait ainsi à une question de lutte des classes. Cf. Josef Macek, *Die hussitische revolutionnäre Bewegung*, Berlin, 1958, p. 28 s., opuscule inspiré explicitement et principalement de K. Marx et trop dogmatique, mais utile pour sa documentation très riche; du même auteur, l'étude plus récente, *Villes et campagnes dans le hussitisme*, Institut d'hist. de l'Acad. tchéco-slovaque des Sciences, est beaucoup moins systématique. Je ne connais malheureusement que par les citations et l'usage qu'en fait cette brochure, l'ouvrage qui semble essentiel, de F. Graus, *Mestska chudina v dobe predhusitské (Les indigents des villes à l'époque préhussite)*, Prague, 1949. Il est sûr que le mouvement a été, à un moment donné, rallié par des éléments moins exigeants que Huss au point de vue religieux et qui parfois ont vu, dans son oppositions à l'Église hiérarchique, des possibilités de revanche sociale. Il reste que Huss, même s'il a une fois ou l'autre autorisé certains propos, apparaît avant tout comme un réformateur de la vie morale, non de la vie sociale.

[24] P. de Vooght, I, p. 211.

[25] *Ibid.*, p. 283.

LE PROCÈS [26] Sur ces entrefaites fut annoncé le rassemblement du concile de Constance, dont la première réunion fut fixée au 1er novembre 1414; le roi Sigismond offrit à Huss, qui l'accepta, un sauf-conduit pour s'y rendre [27]. On a souvent flétri la lâcheté du roi qui n'aurait pas donné à Huss un aller et retour, et ne l'aurait pas protégé contre la condamnation du Concile; mais le roi croyait à l'innocence de son protégé et que tout s'arrangerait là-bas. Huss prépara soigneusement ce voyage, se faisant donner des certificats favorables par l'archevêque de Prague et par l'Inquisiteur, revoyant ses écrits et travaillant à les adoucir, songeant à un sermon sur la réforme qu'il voulait donner devant les Pères. Déjà s'annonce le malentendu : Huss part pour Constance afin d'y exposer librement ses idées et d'y rallier l'Église Universelle, sachant qu'il a mission de prêcher, cependant que les membres du Concile ne verront en lui qu'un suspect.

LES COULISSES De fait, bien avant le Concile, Gerson a déjà écrit à l'archevêque de Prague de livrer Huss au bras séculier, et poussé les maîtres de Paris à tirer du *De Ecclesia* vingt propositions, qui montrent surtout qu'il y avait entre Huss et la théologie traditionnelle des différences de terminologie, mais aussi, quand il s'agit de la question du « prélat véritable », une différence de perspective, les maîtres se plaçant exclusivement au point de vue juridique et commettant à partir de là un contre-sens sur la pensée de Huss.

Le contact avec les maîtres tchèques venus de leur côté au concile ne pouvait être de nature à éclairer le quiproquo. Ces Tchèques, « font les couloirs », mettant en garde contre le prévenu, grossissant sa pensée, présentant des témoignages non contrôlés toujours défavorables à Huss, se portant garants du sens hérétique des écrits en vulgaire de Huss, qu'aucun des Occidentaux ne comprend. Un jour même, Michel de Causis se vantera : « Nous allons bientôt brûler cet hérétique. J'ai déjà dépensé pas mal de florins dans ce

[26] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — *Acta concilii Constanc.*, t. IV, p. 503-519 contient une partie du dossier Huss; cf. aussi l'*Index*, *ibid.*, p. 952; HEFELE-LECLERCQ, t. VIII, cite de nombreux textes et donne l'analyse des lettres écrites par Huss à Constance; *Historické spisy Petra z Mladoňovic a jiné zpravy a pameti o M. Janovi Husovi a M. Jeronymu z P. Rahy*, éd. V. NOVOTNÝ, dans *Fontes rerum Boh.*, t. VIII, Prague, 1932, rassemblant la *Passion de Me Jean Huss* par Pierre de Mladoňovice, les lettres de Huss depuis Constance, les actes en vieux tchèque du concile, etc...; cf. *Huss et Jérôme à Constance*, dans la Coll. *Les œuvres vivantes du Passé*, Prague, 1953.

II. TRAVAUX. — Outre ceux que nous connaissons déjà, notamment P. DE VOOGHT, I, p. 289 s., sans doute définitif, G. V. LECHLER, p. 67-107, M. VISCHER, p. 239-377, on peut citer L. SALEMBIER, *Les hérétiques à Constance*, dans *Rev. de Lille*, t. XVIII, 1900, p. 999-1018.

[27] Texte du sauf-conduit dans HEFELE-LECLERCQ, p. 343, avec discussion sur la question. On y ajoutera la consultation de DIETRICH DE NIEM, éd. H. HEIMPEL, *op. cit.*, p. 343-349, extrêmement intéressante pour faire connaître les mœurs judiciaires de l'époque : Dietrich y discute le cas de savoir si un sauf-conduit, donné à un suspect d'hérésie par un prince, doit être respecté par un concile; sa réponse, différenciée en un grand nombre d'arguments, est catégorique : *frustra auxilium legis invocat qui committit in legem.* Il faut ajouter à la décharge de Dietrich et en tout cas verser au dossier, que l'on reprochait à Huss d'avoir lui-même manqué à ses engagements en célébrant la messe. Cette consultation montre en tout cas le malentendu : avant d'avoir été entendu, Huss est considéré comme coupable.

but. » Plus redoutable encore sera Páleč, auquel Huss attribuera la responsabilité principale de sa mort.

Les choses pourtant ne commencèrent pas mal pour Huss qui fut reçu avec bienveillance par Jean XXIII, autorisé à circuler librement dans la ville et même à célébrer la messe, son excommunication étant provisoirement suspendue. Mais le discrédit croissant en lequel tomba le pape lui enleva bientôt toute influence, de sorte qu'il ne put empêcher les cardinaux — parmi lesquels d'Ailly semble avoir joué un rôle — de faire emprisonner Huss malgré son sauf-conduit (28 novembre 1414).

TRAVAIL DES COMMISSIONS Aussitôt se réunit une Commission dirigée par d'Ailly, qui présenta quarante-cinq articles wyclifites jadis condamnés à Prague. Ce fut une stupeur lorsqu'à presque tous Huss répondit simplement : *Nec tenui, nec teneo.* On le croyait plus wyclifite qu'il n'était. Mais les dénégations du prévenu ne firent que persuader de son mensonge. Dès lors c'est un dialogue de sourds : Huss n'est pas entendu lorsqu'il proteste contre ce qu'on lui prête, et jusqu'à la dernière heure il sera considéré comme coupable de doctrines comme la « rémanence », qu'il n'a jamais tenues.

Ces déclarations de Huss auraient pourtant pu préparer une solution de conciliation s'il s'y était prêté : les membres de la commission firent à plusieurs reprises preuve d'un souci d'objectivité, remettant sur le métier leur rédaction, vérifiant les textes à la demande du prévenu, écartant la plupart des articles que Páleč leur présenta. De son côté Huss se rendait bien compte que ses propos de jadis avaient été souvent excessifs : certaines de ses explications témoignent de son embarras : restrictions de conscience, efforts pour minimiser certains mots. Mais il se refusa à comparaître devant une commission étroite qui aurait sans doute été plus compréhensive; il voulait se faire entendre de tout le concile.

Finalement une nouvelle commission, où l'on trouve d'Ailly et Fillastre, et qui résuma assez exactement la pensée de Huss, dressa le tableau complet de ses erreurs qui « comporte, en plus de propos malsonnants et de son opposition à la condamnation de Wyclif, essentiellement une définition fautive de l'Église, la négation de la primauté institutionnelle, la revendication du droit absolu de prêcher pour tous les bons prêtres, la condamnation des censures ecclésiastiques et finalement une notion fausse de l'épiscopat [28] ». Encore faut-il remarquer que ces propositions ne sont pas exactement représentatives de sa pensée, car dans certains cas il s'agit de thèmes qu'il a toujours soutenus, dans d'autres de propos plus ou moins anarchiques où s'exprime le réformateur passionné plus que le théologien de sang-froid.

SÉANCES PLÉNIÈRES Les séances plénières s'ouvrirent le 5 juin. La première fut particulièrement pénible en raison du malentendu qui s'y établit dès le début : Huss se croit à une *disputatio* et prétend discuter d'égal à égal avec des théologiens

[28] P. DE VOOGHT, I, p. 379.

qui sont venus pour le condamner du haut de leur autorité souveraine de Concile œcuménique. La séance du 7 montra que les Pères faisaient confiance sans aucun esprit critique aux pires témoins. Peu de compte au total fut tenu des explications de Huss pour la rédaction définitive des thèses qu'il devrait abjurer. Elle se composaient de trente articles dégagés des premiers catalogues, et de vingt-neuf sur la seule foi des témoins, dont quelques années après Martin V fera bon marché lorsqu'il confirmera la condamnation. Voici quelques-unes de ces propositions [29].

1) « La Sainte Église universelle est unique: c'est la totalité des prédestinés. »
Au mot Église Huss ajouta en marge: « dans le sens le plus strict ».
7) « Pierre ne fut pas et n'est pas la tête de la Sainte Église catholique », *à quoi Huss ajoute:* « universelle proprement dite ».
9) « La dignité pontificale s'est implantée grâce à l'empereur. » *Additions de Huss:* « quant à son pouvoir dans les affaires temporelles, son faste impérial et son élévation au dessus des quatre églises ».
27) « Il n'y a pas l'ombre d'une évidence qu'il faille un chef unique pour régir l'Église au point de vue spirituel. La preuve en est le fait que l'Église se maintient depuis un temps considérable sans pape, comme c'est le cas depuis la condamnation de Jean XXIII. »
Aucune note de Huss.

ATTITUDE DE HUSS

Placé devant ces cinquante-neuf articles Huss refusa de les abjurer. Il en a donné la raison à plusieurs reprises de la manière la plus claire:

Il ne m'a pas manqué de conseillers bien intentionnés qui ont voulu me persuader que je peux et dois abjurer licitement, en soumettant ma volonté à la Sainte Église représentée par le Concile. Mais je demande: comment peut-on rester en paix avec sa conscience en confessant faussement d'avoir prêché une hérésie qu'on n'a jamais acceptée?

Devant d'autres juges, Huss aurait peut-être concédé — le fait étant évident — que son interprétation de «la doctrine des saints docteurs » n'était pas celle de tout l'Église; mais en l'occurrence il semble qu'il n'ait pas admis l'œcuménicité du concile. Il lui était évidemment difficile de faire confiance au sens spirituel d'hommes dont il savait les lâchetés, les mensonges, les virevoltes des années précédentes et la façon dont ils avaient d'abord reconnu pape puis, ces dernières semaines, accablé d'outrages Jean XXIII, et qui aujourd'hui n'étaient ombrageux sur la doctrine que pour se faire décerner un brevet d'orthodoxie [30]. Dans sa tragique solitude il sentait le drame de cette Église décapitée:

Ils ont donc coupé la tête à l'Église, ils lui ont arraché son cœur; ils ont tari la source intarissable et ils ont rendu déficient le refuge indéfectible et toujours suffisant de l'Église, dans lequel tout chrétien trouve toujours son salut.

[29] P. DE VOOGHT, *op. cit.*, p. 413 s.
[30] Sur l'ecclésiologie des adversaires de Huss à Constance, ID., t. II, p. 186-208.

Rendez-vous compte qu'ils ont condamné pour hérésie leur propre chef. Répondez-moi, vous prédicateurs qui prêchez que le pape est Dieu sur la terre, qu'il est la tête de toute la sainte Église et qu'il la gouverne parfaitement, qu'il est le cœur de l'Église et qu'il la vivifie spirituellement, qu'il est la source d'où découle tout pouvoir et toute bonté. Voilà maintenant cette tête coupée, le Dieu sur terre mis en prison. La source s'est tarie, le soleil s'est obscurci, le cœur est arraché.

Huss a été la première victime d'une situation telle qu'il était devenu impossible de savoir où était le pouvoir dans l'Église, par la faute de dignitaires ecclésiastiques dont il avait dénoncé, maladroitement parfois, mais avec lucidité et courage, les méfaits mortels pour le peuple chrétien.

MORT DE HUSS

L'exécution eut lieu le 6 juillet 1415 [31]. Il put se confesser en sa prison et frappa les spectateurs par sa sérénité. Ses dernières paroles, qui expriment bien le ressort et la ligne de toute sa vie, furent:

Mon intention première dans ma prédication et tous mes actes a été d'arracher les hommes au péché. Je suis prêt à mourir avec joie dans la vérité de l'Évangile, que j'ai écrite, enseignée et prêchée d'après la tradition des saints docteurs.

Ses cendres furent jetées dans le Rhin; mais cette dernière précaution du concile n'allait pas empêcher ses idées de se répandre et la Bohême tout entière de se réclamer bientôt de lui.

§ 3. — L'hérésie hussite [1].

LA SITUATION RELIGIEUSE EN BOHÊME AU LENDEMAIN DE LA CONDAMNATION DE HUSS

Quoique prisonnier, Huss avait eu assez de liberté à Constance pour pouvoir correspondre avec ses amis de Prague, en sorte que son procès fut suivi avec passion en Bohême. Lues à Bethléem, ses lettres se répandaient ensuite et entretenaient dans un large public les sentiments réformistes et l'hostilité envers le pape et le Concile. De leur côté ses partisans ne restaient pas inactifs: des nobles se réunissent

[31] Pour la dégradation sacerdotale, on suivit le pontifical de Constance : V. LEROQUAIS, *Les pontificaux manuscrits*, t. I, Paris, 1937, p. LXXXI. Cette cérémonie était prévue par le droit : R. GÉNESTAL, *Le «privilegium fori» en France du décret de Gratien à la fin du XIV^e siècle*, t. II, Paris, 1924, p. 64-74, avec des exemples et des textes valables pour d'autres pays que la France. Supplice analogue du Frère Michel da Calci à Florence en 1389 : dans *Prosatori minori del trecento*, t. I, éd. Ciuseppe DE LUCA, dans *La letteratura ital., Storia e testi*, vol. XII, t. I, Milan, 1954, p. 225.

[1] BIBLIOGRAPHIE. — Ouvrages classiques d'E. DENIS, F. PALACKÝ, etc... Le chapitre de Kamil KROFTA, dans la *Cambridge Mediev. Hist.*, t. VIII, p. 65 s., est surtout événementiel, diplomatique et militaire. Pour l'aspect de « mouvement populaire» que prend le hussitisme, R. R. BETTS, *Correnti religiosi nazionali ed ereticali dalla fine del sec. XIV alla metà del XV* (en anglais) dans *X^e Congresso*, p. 485-513. Il faut avoir recours, pour connaître la problématique actuelle et les points de vue de la littérature historique tchèque récente aux travaux de Josef MACEK, *Der Widerhall des Hussitentums*, Tschechoslov. Akad. d. Wissenschaft. hist. Inst., s.l.n.d.; *Die hussitische revolutionäre Bewegung*, Berlin, 1958, trad. de *Husitské revoluč. hnuti*, Prague, 2^e éd., 1952; *Villes et campagnes dans le hussitisme*, Inst. d'hist. de l'Acad. tchécoslov. d. sc., s.l.n.d. — Voir *Addenda*.

à Brno et à Prague en mai 1415 pour écrire à Sigismond des lettres rédigées en tchèque, car dès lors l'affaire Huss est aux yeux de tous ses compatriotes une affaire nationale [2].

C'est en effet une caractéristique essentielle du hussisme après la mort du réformateur, que cette confusion constante entre le point de vue proprement religieux et le point de vue ethnique. Alors que Huss avait toujours fait effort pour mettre ses sentiments chrétiens au-dessus de toute préférence partisane, déclarant préférer un bon chrétien allemand à un mauvais tchèque, la lettre envoyée au concile par les officiers de l'État et par les nobles rassemblés à l'automne 1415, insiste surtout sur l'affront fait par ce procès au royaume de Bohême.

En même temps Huss fait figure de saint; on le place, avec Jérôme de Prague [3] et les trois martyrs de 1412, au-dessus des saints locaux, qu'une certaine critique de la religion extérieure va faire bientôt oublier; on le met même au-dessus de Pierre et de Paul qui n'ont fait que des miracles matériels; on lui consacre non seulement des statues, mais des autels et des églises. Le jour de sa mort est solennellement commémoré. Ainsi autour du réformateur cristallise toute une opposition à Rome et à l'Église. Le réformisme vigoureux, mais qui restait traditionnel, des générations de la fin du XIVe siècle, était devenu avec Huss quelque chose de plus instable et n'avançait plus que sur un chemin de crête; maintenant il bascule définitivement dans le sens de l'opposition à l'Église hiérarchique.

LE CALICE

Un autre foyer de cristallisation fut la question de l'utraquisme : le réformisme tchèque dès ses débuts avait fait une place spéciale à la communion. Un des amis de Huss, Jakoubek [4], profita même de son absence pour pousser les fidèles à la communion sous les deux espèces. La chose n'avait en soi aucune importance : il y avait encore diverses régions où l'on avait gardé l'usage ancien de communier au calice [5]. Mais dans la perspective praguoise cette pratique signifiait pour beaucoup qu'un privilège parmi d'autres était retiré au prêtre, qui perdait donc de sa supériorité sur le laïc; en même temps qu'elle manifestait le recours à l'Évangile plutôt qu'à l'Église pour décider de tous les détails du culte. Toujours est-il que le « calice » sera désormais le signe de ralliement de

[2] Le rôle joué par les seigneurs en cette histoire montre qu'il faut éviter de tout expliquer dans ces événements de manière simpliste, en faisant du hussitisme une simple crise de la féodalité : J. MACEK, *Die Bewegung*, p. 1 s. Sur les dispositions de ces seigneurs, dont certains pensent surtout à séculariser les biens d'Église, ce qui explique le premier des quatre « Points » de 1420, E. DENIS, p. 217.

[3] *Ibid.*, p. 163-169, L. KLIEMAN, *Wiener Process gegen Hieronymus v. Prag, 1410-1412*, dans *Mitteil. oesterr. Inst.*, t. XXI, 1900, p. 445-457; R. R. BETTS, *Jerome of Prague*, dans *Univ. Birmingham Hist. J.*, vol. I, 1947, p. 51-91. La célèbre lettre de Poggio à Leonardo Bruni du 29 mai 1416 dans Eug. GARIN, *Prosatori latini del quattrocento*, dans *La letter. it.*, vol. XIII, p. 229-241.

[4] E. AMANN, *Jacobel et les débuts de la controverse utraquiste*, dans *Miscell. F. Ehrle*, t. I, Rome, 1924, p. 375-387.

[5] Sur la communion sous les deux espèces, *supra*, p. 748.

ceux qui s'appelleront bientôt les « utraquistes », c'est-à-dire qui communient *sub utraque (specie)*.

Pareille innovation ne pouvait que rencontrer l'opposition du clergé resté fidèle à Rome et d'ailleurs étroitement hostile à toute innovation. Il en résulta des incidents. Un chapitre ayant refusé que fût donnée la communion *sub utraque* et la foule ayant protesté, l'interdit fut jeté sur la ville; on voulut contraindre à célébrer les prêtres qui s'y refusaient et on les remplaça par des prêtres utraquistes; un couvent fut assailli et l'abbé torturé. Ces incidents prirent parfois un caractère racial : il y eut des rixes entre ouvriers allemands et tchèques aux mines de Kutná Hora [6], des bandes commencèrent à piller les campagnes [7]. Il y eut bientôt dans de nombreuses paroisses deux clergés affrontés dont les fidèles en venaient souvent aux mains : on pense à la situation du clergé constitutionnel et du clergé réfractaire en France sous la Révolution.

Prague du moins restait relativement calme en raison de la présence du roi Wenceslas et de l'existence d'une bourgeoisie plus éclairée et moins portée aux excès. Or, le 30 juillet 1419, un religieux en rupture de clôture, Jean Zelivsky [8], prit la tête d'une procession armée qui défenestra plusieurs magistrats à l'Hôtel de Ville et, exploitant aussitôt sa victoire, procéda à l'élection de nouveaux conseillers, tous choisis dans le parti populaire qui allait être le maître à Prague pour longtemps.

Il y avait donc des divergences entre les Bohémiens. De bonne heure se manifestèrent des tendances diverses, les lignes de clivage qui jouent simultanément étant d'ailleurs nombreuses : opposition entre Allemands et Tchèques, entre pauvres et riches, entre modérés et extrémistes, entre universitaires et peuple, entre tempéraments divers ou écoles théologiques

[6] Il faut donc ici encore éviter la thèse simpliste que les Allemands s'identifient en Bohême avec la féodalité et un patriciat égoïste, dont l'« idéologie » était tout naturellement un catholicisme de style absolutiste, puisque les mineurs de Kutnà Hora étaient surtout des Allemands et n'adhérèrent jamais au hussisme. M. MACEK, inquiet de cette brèche en sa thèse, a consacré son opuscule *Der Widerhall*, à montrer la solidarité profonde des masses prolétariennes en Bohême et en Allemagne.

[7] E. DENIS, p. 182-190, 201-202; mais surtout l'article cité de J. MACEK, *Villes et campagnes* L'auteur montre que les guerres hussites ne furent pas uniquement, comme on était porté à le penser, des guerres de paysans. Nous avons noté que le même travail critique a fait ôter au soulèvement anglais de 1381 son titre d'insurrection des paysans, qu'on lui avait donné jadis comme pour calquer l'évolution sociale de ce pays, en lequel on prétendait découvrir un précurseur de la réforme protestante, sur celle de l'Allemagne. — Sur les campagnes en Bohême à cette époque, F. GRAUS, *Dejiny venkovského lidu v Cedach v dobe predhusitské (L'hist. du peuple des campagnes en Bohême à l'époque préhussite)*, 2 vol., Prague, 1953 et 1957.

[8] On a gardé de Jean ZELIVSKY les *Sermones de tempore, Dochovana kamzani z roku 1419*, éd. A. MOLNAR, Prague, 1935. J. MACEK, *Villes*, p. 14, n. 16, fait remarquer avec pénétration qu'avec l'intervention de ce personnage, le centre de gravité de la réforme hussite et, si l'on veut, de la révolution sociale en cours, passe de Bethléem, où continue de prêcher Jakoubek, à la chaire de Zelivsky. Faut-il y voir seulement évolution démagogique du mouvement, l'heure étant de plus en plus aux violents? ou changement de programme, le réformisme moral passant au second plan? Cf. aussi F. M. BARTOS, *Manifesty mesta Prahi z doby husitské* (Manifestes de la ville de Prague, 1420-1430), dans *Sbornik prispevku... Pravy*, t. VI, 1930, p. 251-309. Sur J. Zelivsky, cf. *infra*, p. 1022.

différentes. A plusieurs reprises pourtant des efforts furent tentés pour réaliser un front commun en face de l'ennemi commun et dégager un programme.

LES QUATRE « PUNCTA » DE PRAGUE

Le premier effort fut entrepris en 1419, pendant que Sigismond assiégeait Prague, au secours de laquelle étaient venus les taborites. Cette coalition militaire, qui rapprochait pour un temps modérés et extrémistes, fut changée d'un commun accord en un programme en « quatre points, » dont il ne cessera plus d'être question et où se révèlent les tendances maîtresses de la révolution religieuse en train de s'accomplir. S'il est permis d'y voir le résultat du travail de quelques sages à la recherche d'un compromis, on y découvre surtout le hussisme comme « mouvement populaire », plus sans doute que comme doctrine. Il rassemble, mêlant souvent les classes, dans la mesure où des clercs utraquistes, des bourgeois convaincus ou des nobles prêts à la violence se mêlent au petit peuple, des foules le plus souvent incultes, en lesquelles le jugement personnel s'abolit dans la participation exaltante à un même idéal religieux et patriotique, à des revendications de caractère social qui se présentent au nom de l'Évangile et se donnent pour un programme moral plutôt que pour une réforme économique [9].

1° *La parole de Dieu.* — « Primo. Que la parole de Dieu dans le royaume de Bohême doit être prêchée librement et sans empêchement selon les règles, par les prêtres du Seigneur... En effet, d'après l'Apôtre, la Parole du Seigneur n'est pas enchaînée. »

Avec un pareil texte on est dans la ligne de Huss, mais aussi de tout le réformisme antérieur. Quelle que soit la place gardée encore aux cérémonies du culte par certains groupes, la religion est faite avant tout de cette fidélité à la parole qui, chez Huss, était en même temps fidélité au « Verbe » de Dieu. Il en est résulté un développement extraordinaire de la prédication : on parle partout, dans les églises, sur les places, dans les camps.

Cette prédication est surtout biblique. C'est le second « mythe » — si l'on peut employer cette expression — de cette religion populaire, qui a besoin de quelques formules simples et d'un livre sacré et inépuisable pour y trouver à tous moments exemples vivants, souvenirs exaltants d'une histoire sainte qui recommence sur le Thabor et sur l'Horeb, et justifications. Souvent la prédication se borne à enchaîner des textes bibliques [10].

2° *L'utraquisme.* — « Que le sacrement de la très divine Eucharistie *sub utraque specie*, à savoir celui du pain et du vin, doit être administré

[9] Sur tout ceci, R. R. Betts, *op. cit.*, p. 486-489. Pour comprendre tout le sens de cette expression de « mouvement populaire », on pensera à toutes les recherches poursuivies sur ces mouvements de foules dans le cadre des XI^e^ et XII^e^ siècles : cf. *ibid.*, p. 307 s. On se rappellera aussi les questions de méthodes définies à plusieurs reprises par Alphonse Dupront, quand il veut faire une place dans l'histoire à la psychologie collective.

[10] C'est sensible par exemple dans les *Sermones* de Zelivsky, *op. cit.*, p. 33.

librement à tous les fidèles du Christ bien disposés en l'absence de tout péché mortel, selon la sentence et l'institution du Sauveur qui dit : Buvez-en tous. »

L'utraquisme a fourni au hussisme son thème central et comme sa raison sociale. A cette religion populaire il a donné une emblématique : le calice est représenté sur les façades des églises, celle du Tyn par exemple; il sert même de drapeau que l'on porte à la bataille : lors de la défenestration de 1419, Jean Zelivsky le portait en encourageant les fidèles à l'assaut [11].

Ce deuxième point précisait : à *tous* les fidèles, ce qui englobe les enfants. Les utraquistes ont combattu pour la communion des enfants, et sous les deux espèces. Cette religion combattante y a pris quelque chose d'attendrissant, bien en accord avec le génie d'une époque qui redécouvrait l'enfance. Plusieurs des cantiques utraquistes chantent :

Louez Dieu, vous enfants,
Vous petits bébés,
Car il ne veut pas vous écarter,
Mais il vous nourrit de son saint corps [12].

Les utraquistes ont en effet considérablement développé le chant d'église. Œuvres de caractère populaire, ne constituant pas un répertoire de théologie savante, mais capables d'inculquer quelques vérités élémentaires ou quelques sentiments simples. Ainsi en fut-il de certains chants pour animer le peuple au combat, de résonance biblique, et qui ont un accent vigoureux :

Vous qui êtes les guerriers de Dieu
et de sa loi,
priez Dieu pour avoir son aide
et placez votre espoir en lui
en sorte qu'à la fin vous puissiez pour toujours triompher avec lui.

Il y a là un lyrisme épique, qui fut quelque temps l'âme de tout un peuple.

3° *Clergé et « dominium ».* — « Que la domination séculière sur les biens temporels, que le clergé détient contre le précepte du Christ et au préjudice de son office, lui soit retirée, et que ce clergé soit ramené à la règle évangélique et à la vie apostolique, que le Christ a vécue avec ses apôtres. »

Ce troisième point où l'on retrouve les idées de Wyclif et de Huss fit d'autant moins de difficulté que les laïcs jouent ici un rôle considérable, dans la logique profonde d'une religion qui met plus l'accent sur la parole que sur le sacrement, qui déprécie les prêtres et d'ailleurs toute organisation

[11] Cette emblématique populaire s'oppose nettement à celle des catholiques traditionnels, qui pour leur compte brandissent le crucifix. Ainsi, en ces années agitées, selon le parti au pouvoir, le décor des églises change. Cf. le texte cité par E. Denis, p. 451 : restauration des croix, des images, des cierges et des bénitiers.

[12] Texte cité par R. R. Betts, p. 506; cf. p. 510-513, tout un développement sur le « choral » bohémien aux origines du choral luthérien, et sur les cantiques de cette religion populaire.

visible de l'Église. Il est aussi dans le sens d'une histoire qui connaît maintenant la difficulté de recruter un clergé et surtout de le faire consacrer par des évêques jouissant de la continuité apostolique. Toujours est-il qu'il y eut, au moins dans certains groupes hussites, un véritable presbytérianisme : pendant longtemps forcés de se passer plus ou moins d'archevêque, ils laissèrent le gouvernement de l'Église aux États des seigneurs et de la bourgeoisie, avec une sorte de consistoire du clergé utraquiste et des maîtres de l'Université, États où les laïcs sont en majorité et exercent une tutelle jusque sur la vie spirituelle de l'Église. L'idée de la différence radicale entre clergé et fidèles tend donc à s'effacer, et celle du sacerdoce de tous les baptisés à se répandre. Démocratie religieuse associée à une démocratie politique, puisque, pendant quelque temps, la Bohême fut une sorte de république aristocratique où revivaient certaines idées de Wyclif et plus ou moins de Huss, sur le péché qui rend inhabile au gouvernement d'un peuple.

Pareille dépréciation du clergé ne pouvait en certains milieux que s'achever en haine des moines : ils ont tout contre eux, depuis le fait que l'Évangile ne parle pas d'eux, jusqu'au spectacle d'oisiveté — disent les réformateurs — qu'ils donnent constamment; dans un peuple sensibilisé à la justice sociale, les vieux fabliaux jouaient un rôle moteur, au point qu'à plusieurs reprises les couvents furent saccagés, leurs trésors pillés ou détruits, au nom d'un puritanisme ennemi de tout luxe, les religieux massacrés, les nonnes poussées au mariage. Enfin, on retrouvera dans ce sentiment religieux populaire la vieille idée de Wyclif et pour une part de Huss, d'une Église des prédestinés dressée en face de l'Antéchrist, la première se reconnaissant à sa pauvreté, la seconde à sa richesse, Église qui n'a pas besoin du droit canon : vision simpliste et épique bien faite pour enthousiasmer des foules et justifier leurs ressentiments.

4° *Réforme morale.* — « Que tous les péchés mortels et spécialement publics, en quelque état que ce soit de la société, soient interdits et ruinés conformément aux règles religieuses et à la raison par ceux qui en sont chargés. Ceux qui font ces choses sont dignes de mort, et non seulement ceux qui les font mais ceux qui y consentent, à savoir quand il s'agit du peuple, fornication, ripailles, vols, meurtres, mensonges, parjures, pratiques superflues, trompeuses et superstitieuses, cupidité avare, usure, etc... Et du côté du clergé simoniaque, exactions à l'occasion du baptême, etc... ».

Le christianisme tchèque est donc un puritanisme, aspirant à un conformisme moral aligné sur l'Écriture et vérifié par les pouvoirs publics sous la contrainte des lois [13]. Si ce puritanisme se scandalise des péchés des prêtres, à nouveau dénoncés avec virulence dans la suite du texte, et que les simples fidèles ont le devoir de poursuivre — il y eut à Prague toute une *Pataria* — il y a aussi le rêve, peut-être utopique, d'une humanité régénérée en cette ère nouvelle qu'inaugure la mort du martyr Jean Huss.

[13] Exemples dans E. DENIS, p. 197, 281, d'ouvriers renonçant à jouer ou à boire.

DIVERSITÉ DES GROUPES

L'accord réalisé sur les quatre points, à plusieurs reprises renouvelé, et qui sera le noyau des *Compactata*, preuve que les rédacteurs de ce premier texte avaient vraiment atteint l'essentiel, fut pourtant souvent oublié dans la mêlée des partis qui s'opposent parfois par les armes, plus encore par la théologie. Il faut les passer en revue en allant des plus conservateurs aux plus « radicaux » — on a parlé de radicalisme taborite —.

1° *Les calixtins.* — Les calixtins sont ainsi nommés parce qu'ils ont le calice pour emblème et le brandissent avec une sincérité souvent touchante, comme signe d'union; leur insistance à l'exiger, sans tenir aucun compte de l'expérience de l'Église, à en faire le véritable signe de l'orthodoxie et de l'esprit évangélique et à pourchasser violemment quiconque le refusait, faisaient pourtant d'eux à certains égards une « secte »; Nicolas de Cues l'a remarqué avec son habituelle hauteur de pensée et son effort pour tout comprendre :

> Vous autres, Bohémiens, qui vous êtes séparés du corps de l'Église par une certaine singularité dans l'usage de la très sainte Eucharistie, entraînant ainsi rupture de la paix et de l'unité, vous agissez par là même en contradiction avec les doctrines que vous prêchez. Car ce banquet suprême n'est pas seulement signe de l'unité du Christ dans le sacrement de l'autel, mais également lien de paix. C'est en effet le mystère de l'union entre la tête et les membres du Christ. Par conséquent, vous ne vénérez pas correctement le sacrement de l'unité, puisque vous en usez pour diviser schismatiquement l'Église [14].

Avec cela ils sont l'élément resté le plus fidèle à la pensée de Huss. Ils se désolent de la rupture avec Rome et, sur presque tous les points, acceptent la tradition catholique. Ils ne cesseront de peser pour que des négociations soient reprises ou poursuivies et ils l'emporteront avec les *Compactata*.

Ils continuent à constituer une Église de type traditionnel. Ils ont même un évêque [15] depuis que l'archevêque Conrad, celui qui avait donné à Huss partant à Constance des lettres de recommandation, s'est en 1421 rallié à l'utraquisme en adoptant les quatre articles. Ils ont surtout l'Université que sa formation théologique ne prépare pas à de grandes révolutions spirituelles. On avait été très content de trouver l'Université pour tenir tête à l'évêque d'abord hostile; il ne fut plus question par la suite de lui retirer ce rôle; elle fut dès lors comme un suprême conseil, décidant des grands intérêts religieux du mouvement [16]. Dès 1417 elle s'était prononcée

[14] Œuvres choisies de N. DE CUES, par M. de GANDILLAC, Paris, 1942, p. 355. De fait, dans toutes les discussions entre les diverses tendances sur ce que l'on appellerait aujourd'hui l'intercommunion, pour les *Compactata* de 1436 il fut déclaré, que seul le refus de l'utraquisme était *causa schismatis* : R. R. BETTS, p. 509.

[15] Le parti-pris d'empêcher le clergé de disposer pour sa part des biens de ce monde fut sans doute pour quelque chose dans les difficultés du mouvement à recruter un épiscopat. On ne concevait pas d'évêque sans *episcopatus*. Si hardi qu'ait été le réformisme tchèque, il n'a pu sur ce point-là changer la mentalité traditionnelle; c'est un des points où l'on voit, lors de la signature des *Compactata*, que la réforme a échoué, du moins s'il s'agit du régime bénéficial.

[16] E. DENIS, p. 179, 187, 193, 283.

en faveur de l'utraquisme; c'était un de ses maîtres Jakoubek qui le premier avait introduit à Prague la communion sous les deux espèces; auprès de lui Jean de Jesenice, Simon de Tišňov, Christian de Prachatice, Simon de Rokycana restaient des champions inconstestés du hussisme, et qui comme Huss conservaient le genre universitaire et scolastique jusque dans leurs écrits les plus novateurs. D'autres milieux tout naturellement s'étaient ralliés à ces positions modérées; et d'abord la bourgeoisie praguoise qui n'avait aucun intérêt à un bouleversement général.

Le représentant par excellence des calixtins, avec Jean de Přîbam, fut Rokycana [17]. Ancien élève de Jakoubek, ce théologien ne cessa de se rapprocher des positions traditionnelles, sans qu'à aucun moment pût être mise en doute sa fidélité à l'utraquisme. Sa vertu et sa piété ne furent jamais contestées, sauf qu'il fut accusé d'ambition, de souhaiter par ses concessions la paix avec Rome et d'être nommé archevêque de Prague. Ce fut sans doute une faute du Saint-Siège que de ne pas procéder en temps voulu à cette nomination qui aurait permis un rapprochement des esprits. Son langage est souvent celui du catholique le plus classique; il parle de la Vierge, des splendeurs du culte, des bonnes œuvres, de la pénitence.

Et de fait certaines activités proprement catholiques reparaissaient à Prague: il y eut tout un monachisme hussite, dont un des foyers fut Bethléem.

2° *Les taborites.* — Le modérantisme des calixtins ne pouvait que déplaire à toute une fraction de l'opinion. Tout se passa en fait comme si, au lendemain de la mort de Huss, une sorte de surenchère avait entraîné les divers éléments du premier hussisme vers un radicalisme de plus en plus accentué, ou comme si une certaine dialectique avait fait prendre peu à peu conscience des virtualités de la doctrine de Huss. Ainsi se forma rapidement un parti bientôt nommé le Tabor.

Ce nom lui vint de l'habitude prise de pèleriner sur des montagnes où se célébrait le culte utraquiste, à l'époque où il était interdit ailleurs, et où se donnaient les prédications qui justifiaient les orientations du mouvement. Ces montagnes furent nommées de noms bibliques: Horeb, Thabor. Une ville — Hradiste — finit par prendre le nom de Thabor, qui devint la capitale du mouvement et où peu à peu s'édifièrent les édifices nécessaires au gouvernement d'une partie de la Bohême [18].

Le taborisme est caractérisé par son radicalisme, au moins si on le compare au calixtisme. Les taborites insistent, avec un véritable puritanisme, sur l'austérité du culte, en défiance envers tout ce qui pourrait rappeler le faste

[17] E. Denis, *op. cit.*, p. 343, 361-363; mais surtout Victor-L. Tapié, *L'Église tchèque au XV^e siècle. L'unité des Frères*, Paris, 1934, p. 10-14.

[18] J. Macek, *Villes*, p. 8 et n. 23, avec des précisions : la population de 150 villages s'en alla vivre au Tabor; 13 villages au pied de la montagne disparurent du coup. Capitale, Tabor a un caractère cosmopolite : à côté des Tchèques, on y trouve Allemands, Autrichiens, Polonais, Slovaques. La fédération taborite rallia à elle de plus en plus de villes : au début 7 villes taborites contre 23 de la fédération praguoise; en 1427 33 contre 4.

de la liturgie romaine; de même, voulant revenir aux origines, ils éliminent tout ce qui est postérieur aux usages de l'Église primitive quand il s'agit des sacrements. A plus forte raison se méfient-ils, reprenant certaines critiques de Huss, de tout ce qui concerne le culte des morts; ils ne croient pas en effet au purgatoire. Tout en étant fervents de la communion sous les deux espèces, ils ne croient pas toujours à la présence réelle. Ils furent donc moins que personne attachés au sacerdoce catholique; ils semblent parfois préluder au presbytérianisme : ce ne sont pas seulement les clercs qui peuvent prêcher et distribuer la communion, mais les laïcs et même les femmes [19]. On a vu dans certains de ces traits une preuve que l'influence du valdéisme s'est exercée sur le taborisme, jusqu'à l'entraîner très loin des sentiers suivis par Huss [20].

Ce radicalisme provoqua de nombreux excès. Il fut responsable du vandalisme utraquiste : ayant en horreur, comme autant de manifestations de la superstition romaine, les riches églises de la Bohême, les soldats taborites n'hésitèrent pas souvent à les saccager en même temps qu'ils massacraient sans scrupule les moines : au cours de leurs campagnes les soldats de Zizka, pourtant une des plus belles figures du Tabor [21], firent une guerre impitoyable aux monastères que venait détruire par eux le véritable Évangile.

[19] On ne lira qu'avec précaution sur ce point E. Denis, p. 272-278, qui mêle aux textes qu'il cite des considérations sur la conscience moderne et qui n'est pas très théologien. Texte intéressant, mais de critique difficile, dans *Acta concilii Constac.*, t. IV, p. 511, dressant un sombre tableau de la situation en Bohême : sacrements donnés par les laïcs, femme prétendant consacrer; impunité à qui tue les mauvais prêtres (une trentaine furent massacrés); calice consacré laissé dans les maisons à la disposition des communiants. Ce tableau est-il exact? Il témoigne en tout cas de l'horreur que produisirent en milieu orthodoxe les récits venus de Bohême sur la situation de ce pays et expliquent le recours à la croisade.

Sur les « martyrs » de la persécution utraquiste ou taborite : A. Neumann, *Die katholische Märtyrer der Hussitenzeit*, trad. du tchèque, Warmsdorff, 1930. Le même auteur a essayé de réhabiliter les couvents bohémiens : *Z dejin ceskych klasteru do valek husitskych*, Prague, 1936; nous ne sommes pas qualifié pour apprécier sa tentative.

[20] Sur l'influence du valdéisme, V.-L. Tapié, *op. cit.*, p. 15-20. Il est certain qu'il y eut des paroisses vaudoises organisées en Autriche au XIV^e siècle. Il est curieux de constater que ces éléments étaient germaniques, d'où l'affirmation, fréquente à l'époque, qu'il n'y avait pas d'hérésie parmi les tchèques. Cette influence vaudoise fut d'autant plus puissante qu'elle était plus populaire, ce valdéisme consistant non en une théologie cohérente, mais en des affirmations ou des refus catégoriques sans lien apparent entre eux : refus du serment, condamnation de la peine de mort, prédication des laïcs, etc...

Sur la doctrine vaudoise à cette époque, capable par sa simplicité de plaire aux hérétiques bohémiens en réaction contre l'Église autoritaire, visible et fastueuse, Jean Marx, *L'inquisition en Dauphiné*, dans *Bibl. École H.-É., Sc. hist. et philol.*, 206, Paris, 1914, p. 19 s. : négation de l'autorité de l'Église, protestation contre sa richesse, idée que seule la sainteté donne l'autorité, excommunication réservée à Dieu, critique des indulgences, opposition à la croisade, transsubstantiation possible à tout homme juste. Cf. J. Martinu, *Die Waldesier u. die husitische Reformation in Böhmen*, Vienne, 1910; W. Preger, *Die Verhältnisse der Taboriten zu den Waldesiern des XIV. Jts*, dans *Abhandl. Akad. Munch.*, 1887; S. Harrison Thomson, *Pre-hussite Heresy in Bohemia*, dans *Engl. Hist. Rev.*, t. XLVIII, 1933, p. 39-42; P. B. Bernard, *Heresy in Fourteenth Cent. Austria*, dans *Mediev. et Humanist.*, t. X, 1956.

[21] Frederic G. Heymann, *John Zizka a. the Hussite Revolution*, Princeton, 1955. Son rôle est d'avoir ramené au nationalisme les églises, donc dans un sens contraire à celui de Huss, et d'ailleurs à celui de Zelivsky, qui avait prévu des prédicateurs en allemand pour les éléments germaniques habitant Prague; et d'avoir orienté ce sentiment national vers un antiromanisme apocalyptique.

Car le taborisme s'identifia avec une cause militaire : en attendant les hussites d'une génération postérieure qui seront partisans de la non-violence, les taborites, animés par le souvenir des « guerres de Yahveh », répondent par la force aujourd'hui à la persécution et demain aux croisades lancées contre la Bohême. Leur armée se compose aussi bien de femmes que d'hommes; des villages entiers sont mobilisés; mais la plus stricte discipline règne dans cette troupe du Seigneur, où les jurons sont interdits, où l'on chante en marchant au combat. C'est pour ces soldats que Zizka a composé le psaume [22] :

Heureux celui
Qui meurt pour la vérité.
Que le compagnon aide son compagnon.
Veillez et tenez-vous
Chacun à votre rang,
Et poussez votre joyeux cri de guerre :
« En avant contre eux! En avant. »
Prenez vos armes, prenez-les,
Criez : « Dieu est notre maître »; frappez, tuez, n'épargnez personne.

Ce fanatisme aux sources bibliques se retrouve chez le personnage peut-être le plus représentatif du Tabor, du moins au point de vue religieux, Jean Zelivsky [23]. Cet agitateur d'un exceptionnel tempérament, doué d'une éloquence singulière, contribua plus que personne à donner au taborisme son caractère populaire. Sa prédication d'un caractère souvent très religieux, est remarquable aussi par son « agressivité » : il s'attaque avec une violence qui était, il est vrai, dans les traditions du réformisme tchèque, au pape, aux bulles, aux indulgences, aux usages, aux moines, ces attaques ayant parfois un caractère personnel [24]. Mais en même temps il frappe par le chauvinisme de ses sermons, parfois touchants : « Reste avec nous en Bohême [25]. » Jean a en outre influencé le taborisme en en faisant « la révolution des pauvres [26] ».

S'il faut éviter d'expliquer le hussisme par des causes uniquement économiques et sociales, il reste certain que, dans le cas du Tabor, ces causes jouèrent par moments un rôle prédominant. Le Tabor a surtout recruté ses adhérents dans le petit peuple, leur a proposé un évangélisme qui, en insistant sur l'égalité providentielle de tous les hommes et en condamnant les richesses, se chargeait de revendications sociales. L'hérésie a pu apparaître comme l'idéologie des pauvres, la forme, sainte et pratique à la fois, de lutte contre les abus d'un clergé féodalisé et l'affirmation d'une société fraternelle. L'expansion de l'hérésie s'est en tout cas accompagnée de

[22] Cité par E. DENIS, p. 249. Sur la vie religieuse de cette armée, *ibid.*, p. 227-228 : on y applique notamment le 4e Point. — Autres personnages importants au Tabor : Nicolas de Hus, Procope (*ibid.*, p. 221-227, 293, 345, 501).

[23] *Ibid.*, p. 205-207, 329-334.

[24] Édit. citée, p. 17, 20, 28-29, 30, 37, 45, etc...; on voit la fréquence de ces attaques dans une prédication par ailleurs pieuse; mais c'était encore une tradition reçue de Huss.

[25] *Ibid.*, p. 27. Cf. d'autres références à l'*Index*, ad v. *Bohemia*.

[26] J. MACEK, *Die hussitische revolutionäre Bewegung*, notamment p. 28 s.

soulèvements populaires, à Budweis, Taus, Beraun, etc... Ces prédicateurs ambulants, qui rappellent ceux du XIe siècle, ont diffusé dans le pays des nouvelles, des slogans et des consignes. A Prague Jean Zelivsky réalise à son bénéfice une dictature révolutionnaire. Un jour viendra aussi où certains abus et certains excès détacheront du Tabor ses alliés de Prague.

3° *Quelques autres tendances radicales.* — Ces excès — qu'il s'agisse de massacre, de vandalisme ou de fanatisme sous des formes diverses — ne doivent pas être tous attribués indifféremment à la masse des taborites. Il y eut parmi eux des éléments relativement modérés comme les « Orphelins » de Zizka. Mais il y eut par contre des mouvements de caractère « sectaire » qui sont une des curiosités de cette histoire.

C'est que, pendant quelque temps, la Bohême, seule à avoir tenu tête heureusement à Rome, apparut comme une terre de refuge, où confluèrent des non-conformistes persécutés dans leur propre pays. Sans parler des vaudois ou d'individualités comme Nicolas de Dresde ou Peter Payne, assez fortes pour pouvoir s'assimiler librement à l'utraquisme et parfois l'influencer, on vit venir par exemple les « Picards », qui devaient à leur tour être persécutés par les hussites, le jour où ceux-ci s'aperçurent que ces frères se séparaient d'eux sur l'article essentiel, la présence réelle [27]. Lorsque Aeneas Silvius passa à Tabor (1451), il fut frappé du caractère cosmopolite de cette capitale des religions :

Je ne sais quel nom donner à Tabor si ce n'est celui de citadelle ou d'asile des hérétiques. Toutes les impiétés et les blasphèmes les plus monstrueux, que l'on découvre parmi les chrétiens, s'y réfugient, y jouissent d'une complète sécurité; il y a autant d'hérésies que de personnes et on est libre de croire ce que l'on veut [28].

Mais à côté de ces sectes venues du dehors, il s'en forma d'autres, en suite d'une évolution précipitée du hussisme et des circonstances de l'époque. La diffusion tumultueuse de l'hérésie s'accompagna d'un enthousiasme millénariste : croyant à la venue prochaine de l'Antéchrist [29], au lieu d'envisager avec épouvante la fin du monde, on pense qu'en 1420 va commencer un règne terrestre de mille ans. Il n'est pas besoin de dire quel appui trouvait dans la Bible cet idéal, soit sous la forme précise du chiliasme, soit en tant que messianisme plus ou moins confus. Plus étrange encore apparaît la secte des adamites qui, à ce titre, a attiré davantage l'attention des historiens.

[27] E. DENIS, p. 194-195, 268; V.-L. TAPIÉ, *op. cit.*, p. 20.

[28] Cité par E. DENIS, p. 280.

[29] Le thème de l'Antéchrist est un des plus fréquents de l'époque, tellement qu'il est souvent difficile de savoir si l'allusion faite à son action est à prendre comme une clause de style ou comme une injure, ou si au contraire elle représente une réflexion théologique. Ce thème se trouve notamment dans le réformisme tchèque et spécialement chez Huss, qui n'a donc pas eu besoin de l'emprunter à Wyclif. Aussi les disciples de Huss à leur tour y insistent-ils : Paul KRAVAR écrit des *Sermones de antechristo* et un *De anatomia antechristi*, très hostiles tous deux à la papauté : Matthew SPINKA, *Paul Kravar a. the Lollard-Hussite Relations*, dans *Church Hist.*, t. XXV, 1956, p. 16-26; Nicolas DE DRESDE est l'auteur de la *Cortina de Antichristo :* P. DE VOOGHT, I, p. 470.

4° *Les adamites* [30]. — Les adamites s'enracinent dans une tradition médiévale, soit qu'un courant secret ait conservé jusqu'au début du XV^e siècle les idées amalriciennes, soit qu'une sorte de logique les ait fait redécouvrir dans une conjoncture analogue à celle du XII^e siècle. Il s'agit toujours d'attendre l'âge du Saint-Esprit, âge de la parfaite liberté, en pratiquant dès maintenant une spiritualité anti-nomique. Jusqu'à février 1420, où avait été annoncée l'inauguration de l'ère nouvelle, cette espérance messianique eut chez les millénaristes un caractère pacifique; à partir de cette date, selon une dialectique dont on a d'autres exemples, à l'attente d'un avènement inéluctable, succède l'appel à la violence : puisque ce monde est appelé à disparaître, il faut commencer à le détruire.

Les adamites brûlent donc les livres, détruisent les églises, incendient les villages et d'abord les leurs propres, pour se réfugier dans les montagnes, comme y avait invité le discours du Christ sur la fin des temps. En même temps, ils considèrent comme abolis les usages d'ici-bas, ne tiennent plus compte des liens de servage ou de dépendance, des lois sur le mariage ou les dettes. Revenus à l'état d'innocence, ils pratiquent le communisme des femmes, dansent nus, ont une religion entièrement en esprit et en vérité qui ne connaît plus la messe, ni la croix, ni le *Credo*, ni le *Pater*, remplacé par la simple prière « Notre Père qui êtes en nous, éclairez-nous ».

LE HUSSISME DEVANT LA CHRÉTIENTÉ

Expansion du hussisme. — L'utraquisme est essentiellement un phénomène tchèque; or, il n'est pas resté confiné en Bohême. Quelles que fussent les causes d'hostilité entre Allemands et Tchèques, du vivant même de Huss, des contacts furent pris lors de son voyage à Constance, avec le monde germanique. Ils devaient par la suite se multiplier On voit en Allemagne plusieurs réformateurs périr sur le bûcher, à Ratisbonne par exemple, ou provoquer une agitation à Nuremberg, Dresde où se fit remarquer spécialement Nicolas de Dresde, Heidelberg où périt Drändorff, Spire où fut condamné par l'Inquisition Pierre Turnow, etc... [31]. Les guerres hussites donnèrent souvent l'occasion à l'armée taborite de mener en Allemagne des contre-offensives qui permirent la diffusion de la doctrine par des soldats-apôtres : Procope le Grand est un prêtre.

[30] E. WERNER, *Taborite Chiliasm*, dans Teodora BUETTNER et E. WERNER, *Circumcellionen u. Adamiten*, dans *Forschung. z. M.-A. Gesch.*, 2, Berlin, 1959; ID., *Popular Ideologies in Late Medicv. Europe*, *Taborite Chiliasm and Its Antecedents*, dans *Comparative Studies in Soc. a. Hist.*, t. II, 1960, p. 344-363. Werner a fait dans ce travail la critique de la critique de Macek : celui-ci refusait de croire exacts les faits racontés sur les adamites, y voyant la malveillance de chroniqueurs du monde de la féodalité et du catholicisme et pensant qu'elles reflétaient l'opposition économique de ces classes à la révolution taborite, qui eut parfois un caractère communiste. Expliquant d'ailleurs lui aussi par l'économique cette littérature et ces mouvements, dont il fait une prise de conscience de la classe paysanne, Werner a pourtant bien vu les sources de l'adamisme : influence des « Picards », réminiscences joachimites. Cf. aussi R. R. BETTS, p. 509-510.

[31] J. MACEK, *Der Widerhall*, p. 11-23; à compléter par E. DENIS, p. 298, 397-399; sur Nicolas de Dresde, cf. aussi P. DE VOOGHT, I, p. 470-472, qui insiste sur la vigueur des écrits de Nicolas comparés à ceux de Huss, et fait de celui-ci « le lampiste » *(sic)*.

L'utraquisme gagna aussi en dehors du royaume : Paul Kravar, médecin de Ladislas Jagellon, le répandit en Pologne [32]. En Bourgogne, dans le Dauphiné, à Arras, à Bourges, on en voit des traces, dont il est évidemment difficile de peser l'importance. Le fait que Jeanne d'Arc ait été appelée à la rescousse contre le hussisme, soit qu'un confesseur l'ait poussée à cette démarche, soit que la lettre qu'on lui a attribuée soit un faux de la chancellerie impériale, montre suffisamment le caractère universel vers 1430, de la nouvelle hérésie [33]. Au-delà, il faut encore citer Rome, Barcelone, Paris, Cambridge, comme plus ou moins atteintes [34].

Vers un œcuménisme. — Plus curieuses furent les tentatives des hussites pour nouer des relations avec les Églises orientales, dont les rapprochait la pratique de la communion sous les deux espèces. Jérôme de Prague au cours de son voyage en Russie avait montré sa sympathie aux orthodoxes [35]. Le Concile de Bâle en 1435 non sans imprudence, compara le hussisme et l'hérésie des Byzantins. On devait même voir, en 1452, une ambassade praguoise, dirigée par Constantinus Anglicus, sans doute Pierre Payne, aller à Constantinople pour y explorer les possibilités d'union; Pierre y fut promu *didaskalos* et rapporta une lettre de Gennade Scholarios à la ville de Prague en grec et à l'Université en latin. En fait ces propositions de Gennade étaient à la limite de la fraude, car ce personnage ne représentait rien, alors que Pierre croyait avoir affaire à des interlocuteurs valables. Peut-être Pierre avait-il souhaité la venue à Prague d'un évêque oriental pour consacrer un évêque hussite et rétablir ainsi en Bohême la succession apostolique [36].

[32] M. SPINKA, *op. cit.*

[33] Sur cette lettre de Jeanne d'Arc, E. DENIS, p. 386, qui conclut à son inauthenticité; la lettre a été trouvée dans les registres originaux des archives impériales. Sur les rapports subtils du hussisme, du S. Nom de Jésus et du procès de Jeanne d'Arc, É. DELARUELLE, dans *Convegni del centro di studi sulla spiritualità mediev.*, *L'attesa dell' età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, Todi, 1962, p. 60. NIDER, dans son *Formicarius*, connaît cette lettre : Jules QUICHERAT, *Procès de Jeanne d'Arc*, t. IV, p. 502-504.

[34] Cartes, forcément sommaires, dans J. MACEK, *Die hussitische Bewegung*. Ce chapitre est assez bien connu, en raison de ce que le scandale que causèrent certains excès du hussisme, de nature à frapper les imaginations, multiplia aussi les témoignages partout où la moindre trace de contamination était constatée. Nous ne pouvons donc citer toute la bibliographie qui serait souvent d'ailleurs plus anecdotique qu'historique :

— *pour la France en général*, K. KROFTA, *Francie a ceské hnuti nabozenské* (La France et le mouvement religieux tchèque), Prague, 1936; Auguste NEUMANN, *Francouzska husitika* dans Coll. *Studie a texty*, IV, Olomouc, 1925;

— *pour les Pays-Bas*, É. DE MOREAU, *Hist. de l'Église en Belgique*, t. IV, Louvain, 1949, p. 211-217; Léon HALKIN, *L'hérésie et sa répression au pays de Liège avant la Réforme*, Tongres, 1929; cf. *supra*, p. 373;

— *pour l'Allemagne*, nombreuses précisions dans J. MACEK, *Der Widerhall*, *passim*. Cas particulier de Jean Saltzmann, *scolaris* du diocèse de Freising, qui *abjuravit heresim Wiclevistarum et Hussitarum* en 1420 : F. MILTENBERGER, *Abschwörungen v. Schisma u. Häresie in d. apost. Kammer*, dans *Röm. Quartalschr.*, t. VIII, 1894, p. 506, suivi de toute une série d'autres cas, jusqu'en 1428; ce registre est intéressant pour montrer les conditions de réconciliation;

— F. M. BARTOS, *Husitstvi a cizina* (Le hussitisme et l'étranger), Prague, 1931, a étudié spécialement les manifestes envoyés de Prague à l'étranger.

[35] Sur ce personnage, *supra*, p. 1014.

[36] A. SALAC, *Constantinople et Prague en 1452*, dans *Rozpravy ceskosl. Akad. Véd.*, t. LXVIII, fasc. 111, Prague, 1958 et le C.-R. DE V. LAURENT, dans *Rev. d. études byzant.*, t. XVII, 1959, p. 280-281.

Croisades. — Les excès des sectes taborites, vite connus en Occident, ne pouvaient qu'y décourager les partisans de la réconciliation. L'hérésie n'apparaissait plus seulement comme une atteinte au dogme, mais comme une menace pour la société tout entière. Le Cardinal Branda, légat en Bohême en 1424, en écrit : « communauté de biens; ni tribut, ni obéissance; par ces principes toute civilisation est détruite [37] ».

Dans les perspectives du temps, une croisade était le moyen normal de venir à bout de ce danger. En fait cinq durent être successivement organisées, pour aboutir à de lamentables échecs [38].

Pourparlers de paix. — Peu à peu cependant l'idée se faisait jour d'un règlement possible. Les pourparlers commencèrent pendant les croisades elles-mêmes, quitte, pour les théologiens qui acceptaient de prendre langue avec des hérétiques, à être taxés au début de laxisme en Occident [39]. Ces contacts révélèrent que l'utraquisme était très divisé et que sa tendance la plus conservatrice n'était pas tellement loin des positions catholiques. Martin V, favorable à la recherche de la paix, la facilita en évitant, lorsqu'il confirma la condamnation de Huss par Constance, de faire appel aux témoignages de ses ennemis [40]. De son côté, le concile de Bâle, de même qu'il voulut s'attribuer la gloire de la réunion de l'Église d'Orient avec celle d'Occident, entreprit des négociations avec les hussites [41].

Il ne peut pas être question d'entrer dans le détail de ces discussions et des légations successives qui de part et d'autre explorent les possibilités de rapprochement. Il faut seulement signaler le rôle joué alors par un des plus grands parmi les théologiens catholiques : Nicolas de Cues [42] faisait

[37] Cité par Jean GUIRAUD, *L'inquisition médiév.*, Paris, 1928, p. 198. Des tentatives furent faites pour ramener les hussites par la persuasion; le plus célèbre des prédicateurs fut saint Jean Capistran, envoyé en Europe centrale pendant que Jacques de la Marche partait en Bosnie prêcher aux bogomiles et Albert de Sarteano dans le Proche Orient; cf. J. HOFER, *Die an der Hussitenmission d. heil. Johannes v. Capistrano bez. Briefe i. codex 598 d. Innsbrück Univ. Bibl.*, dans *Arch. francisc. hist.*, t. XVI, 1923, p. 113-126; ID., *Der Hussitentraktat des heil. J. v. C.*, dans *Franzisk. Stud.*, t. XX, 1933, p. 223-233.

[38] *Supra*, p. 414 s. On trouvera l'histoire détaillée de ces croisades, qui n'appartient pas à un livre sur l'histoire de l'Église, dans Fr. PALACKÝ, *Gesch. von Böhmen*, t. III, II[e] partie, Prague, 1851. Ces croisades provoquèrent tout un ébranlement, en raison même de ce qu'on sentait un péril général : Philippe le Bon par exemple voulut « s'employer au reboutement des pragoys hérites » (J. TOUSSAINT, *Les relations diplomatiques de Ph. le Bon avec le concile de Bâle*, Louvain, 1942, p. 46); des troupes anglaises furent envoyées contre les hussites, qui furent finalement employées sur le théâtre français de guerre : Germain LEFÈVRE-PONTALIS, *Les sources allemandes de l'histoire de Jeanne d'Arc. Eberhard Windecke, Paris*, 1903, p. 118; cf. JEAN REGNIER, cité par Pierre CHAMPION, *Hist. poétique du XV[e] siècle*, t. I, Paris, p. 245 : s'il y a des batailleurs, qu'ils aillent « sur les boesmiens ».
Cf. aussi F. VON BEZOLD, *König Sigmund u. die Reichskriege gegen die Husiten*, 3 vol., Munich, 1872-1877.

[39] E. DENIS, p. 371, en donne des exemples.

[40] P. DE VOOGHT, I, p. 467.

[41] Là dessus la III[e] Partie du t. III de F. PALACKÝ; voir aussi E. DENIS, p. 407-432; N. VALOIS, *Le pape et le concile*, t. I, Paris, 1909, p. 127, 207, 272, n. 3.

[42] Son rôle a été mis en lumière par E. VANSTEENBERGHE, *Le card. N. de Cues, l'action, la pensée, 1401-1464*, Paris, 1920, p. 212-219, qui étudie notamment les problèmes critiques posés par les lettres de Nicolas sur le hussisme; à compléter par Paolo ROTTA, *Il card. N. di*

partie de la commission de la foi, à laquelle fut soumis le texte des « Quatre points », et il fut plus spécialement chargé d'étudier la question du calice. S'il jugeait que les utraquistes avaient tort de faire de la question du calice une question décisive — *causa schismatis*, — il n'en pensait pas moins que des concessions pouvaient être faites sur la pratique du sacrement, si elles n'étaient pas abdication de l'autorité et surtout du sens de l'Église :

Assurément dans l'unité de l'Église la variété des rites est sans danger... Avec le temps les rites sacramentels ont pu se modifier alors que la vérité reste stable... Le rite évoluant, l'interprétation doctrinale peut évoluer... Il faut donc suivre l'Église sans faute lorsqu'elle juge ce qui convient en chaque temps, car elle possède la foi et conserve le dépôt reçu même s'il devait se glisser quelque erreur dans ce jugement. L'innocent en obéissant à l'Église, même si elle a tort, obtient le salut, même privé de sacrement. Mais toute présomption contre l'Église est condamnable, ainsi que le refus d'obéir qui va jusqu'à la division schismatique.

Les négociations pourtant auraient duré longtemps encore si un événement décisif ne s'était produit sur ces entrefaites, l'écrasement du Tabor par l'armée des Calixtins à la bataille de Lipany (30 Mai 1434), défaite qui rendait possible l'accord avec Rome.

LES « COMPACTATA » Cet accord, connu sous le nom de *Compactata* [43], ne fait que reprendre les fameux « Quatre points ».

1° Il reconnaît donc la communion sous les deux espèces, pourvu que le communiant, qui doit avoir l'âge de discrétion et qui doit demander l'exercice de ce droit, sans qu'il soit désormais question d'imposer cet utraquisme à toute la Bohême, ait la foi que le Christ est tout entier présent sous chaque espèce.

2° La correction des péchés publics sera laissée à la juridiction responsable.

3° Le devoir de la prédication est rappelé au clergé, qui doit être habilité à cette tâche par la mission reçue de ses supérieurs.

4° Pour la propriété du clergé chaque clerc a droit à un minimum vital *(possidere quaecumque bona temporalia)*, et l'Église à posséder comme par le passé.

APPLICATION DES « COMPACTATA » Les *Compactata* avaient été conclus en 1436; une ère de paix aurait dû alors s'ouvrir; il n'en fut pas ainsi. La mort de Sigismond l'année suivante en compromit déjà l'exécution. Par ailleurs, le pape Eugène IV n'était pas

Cusa, La vita e il pensiero, dans *Pubbl. d. Univ. catt. d. S.-C.*, 1[re] s., XII, 1928, p. 162-176. Je cite l'une de ces lettres d'après la traduction de M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, p. 357; cf. ID., *La philosophie de N. de Cues*, Paris, 1941, p. 39.
Un autre témoin des relations avec les hussites au concile de Bâle est Jean de Raguse : cf. Aloys. KRCHNAK, *De vita et operibus Joannis de Ragusio*, dans *Lateranum*, n. s., XXVI, Rome, 1960, p. 22 s.; 53, sur l'histoire du hussisme; 60, sur l'utraquisme. Du côté hussite, F. M. BARTOS, *Orationes quibus Nicolaus de Pehlrimov, taboritarum episcopus et Ulricus de Zwojmo, Orphanorum sacerdos, articulos de peccatis publicis puniendis et libertate verbi Dei in concilio basiliensi anno 1433 ineunte defenderunt*, Tabor, 1935.

[43] Texte dans E. DENIS, p. 495-498.

a priori favorable à un accord conclu par le concile de Bâle, qui en tirait prestige; autour de lui tout un parti faisait valoir que l'acceptation du calice était un encouragement à la désobéissance obstinée des hussites. Quand de son côté le concile envoya un évêque pour administrer le diocèse de Prague, il choisit Philibert de Coutances, un saint sans doute, mais hostile à l'utraquisme. Il aurait été pourtant normal que fût désigné pour ce diocèse utraquiste un évêque du même rite et la Diète avait proposé Rokycana, d'autant plus qualifié qu'il avait participé aux débats sur les *Compactata*, et qu'il avait toujours travaillé au rapprochement des deux Églises.

Écarté du siège de Prague, Rokycana fut du moins investi par le synode de Cáslaw (août 1441) d'une autorité sur les cercles de Bohême orientale, qui donnaient toute leur force aux calixtins; il châtia les prêtres, dénonça les hérétiques. Grâce à lui, le synode de Kutná-Hora, la même année, définit la doctrine utraquiste en termes très satisfaisants pour les catholiques, mais que refusèrent les taborites. Une diète en 1444 les condamna: à la déroute militaire de Lipany succédait une défaite dogmatique; le taborisme était désormais proscrit [44]. Rokycana apparaissait comme le maître incontestable de l'Église bohémienne, maître qui, comme Huss, par ses prédications, ranimait l'idéal de la réforme spirituelle et renouait ainsi avec une tradition.

L'HÉRÉSIE COMPROMET LA RÉFORME

Trop longtemps les hussites avaient sacrifié la réforme à l'utraquisme, c'est-à-dire trahi la pensée profonde de Huss, qui n'avait jamais fait campagne pour la communion sous les deux espèces. Il était inévitable à la longue que la lassitude entraînât le compromis que furent les *Compactata*, et que les calixtins abandonnassent des revendications que les excès des taborites leur avaient montrées dangereuses: les abus de la prédication, pour aboutir à la révolution sociale et à la multiplication de sectes fanatiques, justifiaient le retour à la discipline traditionnelle de l'Église et ne permettaient pas que l'on parlât davantage de donner la parole aux laïcs; les persécutions auxquelles s'étaient livrées ces sectes, sous prétexte de correction des mœurs, faisaient renoncer au rêve utopique d'une société où chacun pourrait corriger tout le monde.

Le taborisme a été comme le mauvais génie de la Bohême, remarque l'historien tchèque Pekar [45]. Il a fait dévier la révolution hussite à partir de 1420, en l'empêchant de s'entendre avec Rome, entente que tout postulait. Il a détourné la réforme religieuse en une réforme sociale, que justifiaient sans doute des abus évidents, mais qui prit tout de suite un extraordinaire caractère de violence et occupa les esprits à l'exclusion de tout autre travail. Il a fait du hussisme une machine de guerre contre les ennemis de la Bohême et contre les autres classes sociales. Il est paradoxal que se réclament ici de

[44] V.-L. TAPIÉ, *op. cit.*, p. 24-29.
[45] J. SUSTA, dans *Rev. hist.*, t. CLXXII, 1933, p. 93-96.

Huss, que scandalisait la croisade de Jean XXIII, ceux qui firent de leur vie chrétienne une perpétuelle guerre sainte, non parfois sans grandeur.

Ainsi l'hérésie a finalement nui à la réforme. Ce mouvement réformiste de la Bohême de la fin du XIVe siècle était plein de promesses et Huss lui avait donné le prestige de son ardeur évangélique et de son désintéressement. Sa mort inaugura une période d'atroces guerres civiles, de pillages, de régression morale, de perversion de la parole de Dieu, de dégradation de l'idéal chrétien. Mais la charité, tout évangélique, avec laquelle il avait affronté son supplice et pardonné à ses ennemis, fera pourtant un jour réfléchir les meilleurs de ses disciples; ses héritiers, avec un Rokycana, seront les Frères bohêmes et Chelcicky, qui, dans la deuxième partie du XVe siècle, travailleront à l'avènement d'une société fraternelle [46].

[46] Sur les Frères bohêmes, dont l'action commença d'ailleurs plus tôt, V.-L. TAPIÉ, *op. cit.*, p. 30-35; sur Chelcicky, p. 30-36; J. Th. MUELLER, *Gesch. der böhm. Brüder*, t. I, *1400-1528*, 1922; V. HAJEK, *Kazen v Jednote bratrské* (La discipline dans l'union des Frères bohêmes), Brno, 1934; et surtout Peter BROCK, *The Political a. Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the XV a. early XVI Cent.*, dans *Slavist. drukken en herdrukken...* C. H. VAN SCHOONEVELD... Leiden, XI, 1957, définissant le rôle de Chelcicky, retraçant sa biographie énigmatique, insistant sur son idéal de non-violence qui l'opposa à Jakoubek (qui l'accusa d'hérésie pour ne pas admettre la guerre contre les croisés), dégageant ses sources et notamment le réformisme tchèque et Wyclif.

CHAPITRE V

LA RÉFORME DES ORDRES RELIGIEUX [1]

I. LES ANCIENS ORDRES.

A d'autres époques de l'histoire de l'Église, c'était des ordres religieux qu'était venue la réforme, qu'il se soit s'agi de fondations d'un style nouveau, ou qu'un travail en profondeur ait conféré à certains monastères une efficacité spirituelle plus grande. La période de 1378 à 1449 donne au contraire à ce point de vue une impression de stérilité : aucun ordre religieux important n'a été alors fondé et, pendant longtemps, c'est en dehors de l'Église régulière que l'on entend parler de réforme et que des initiatives sont entreprises pour lutter contre les abus. Notre période commence avec sainte Catherine de Sienne, qui eut une grande influence sur la réforme en Italie, mais n'était qu'une « tertiaire », et avec Ruysbroeck et Groote, tous deux séculiers, qui ont conçu leurs fondations sur un modèle nouveau, étranger aux expériences monastiques traditionnelles.

Pourtant les vieux ordres de l'Église ont bénéficié du réveil qui s'est alors produit en dehors d'eux; un ébranlement s'est communiqué bientôt d'un monastère à l'autre; par ailleurs les conciles réformateurs non seulement ont permis, par les grands rassemblements dont ils furent l'occasion, des échanges féconds d'expériences et de projets, mais encore ont mis à l'ordre du jour la réforme des monastères, et provoqué ainsi la correction de nombreux abus et des initiatives diverses.

Par ailleurs, si l'on y regarde d'un peu plus près, on constate que la situation en 1378 n'était pas toujours aussi lamentable qu'on serait d'abord porté à le croire : en divers points de la Chrétienté s'étaient amorcées des réformes partielles, ou avaient commencé des mouvements spirituels pleins d'avenir. Mais il s'agit souvent de réformes modestes, faites comme à l'écart des grands ordres, et qui pour cette raison passent d'abord inaperçues. C'est l'époque cependant où se multipliaient les chartreuses, qui, sans chercher à exercer une influence, rayonnèrent dans les régions les plus diverses; c'est

[1] Les ordres religieux ont été habituellement étudiés par leurs membres; faute d'une histoire générale synthétique au courant des travaux récents, on recourra à HEIMBUCHER, *Die Order und Kongregationen der Kathol. Kirche*, 3e éd., 1933-1934, voire à R. P. HELYOT, *Hist. et costumes des ordres monastiques religieux et militaires*, rééd. par PHELIPON DE LA MADELEINE, 8 vol., Guingamp, 1838-1842. L'Angleterre a la chance d'avoir les remarquables ouvrages de Dom David KNOWLES : *The Religious Orders in England*, t. II, *The End of the M. A.*, Cambridge, 1955; D. KNOWLES et R. Neville HADCOCK, *Medieval Religious Houses, England a. Wales*, Londres, 1953, corrigeant la 1re éd. parue à Londres en 1940 sous la seule signature de KNOWLES et sous le titre *The Religious Houses of Mediev. England;* D. KNOWLES et J. K. S. S. JOSEPH, *Monastic Sites from the Air*, Cambridge, 1952.

celle aussi de Monte Oliveto qui, au moment où les vieilles congrégations bénédictines semblent épuisées, en prend la relève et commence à les régénérer; c'est celle de sainte Catherine de Sienne dont les « fils », après s'être formés à la vie mystique dans sa *bella brigata*, s'en vont dans diverses congrégations animer des mouvements de réforme, et dont le père spirituel entreprend la réforme de l'ordre des Prêcheurs; c'est celle enfin des débuts obscurs de l'Observance franciscaine.

Tous ces mouvements vont agir les uns sur les autres, croiser et entrecroiser des influences réciproques, communier aux mêmes préoccupations de l'heure, celles du Grand Schisme et de la réforme des institutions de l'Église, mais aussi à la même spiritualité, la *devotio moderna*, qui fut pendant un siècle et plus le dénominateur commun de ces ordres, à l'origine si différents par leur spiritualité.

SECTION I. — LES CHARTREUX [1].

LES FONDATIONS

Voués à la contemplation la plus haute et à une solitude presque totale, les chartreux n'avaient pas un grand nombre de monastères quand éclata le Grand Schisme. Or, dans les années suivantes, et quoiqu'eux-mêmes fussent divisés en deux obédiences [2], on vit se multiplier les fondations: 1378, Hull; 1379, Isernach; 1380, près de Nuremberg; 1381, Danzig et Coventry; 1383, Champmol près de Dijon, où sera sculpté le fameux Puits de Moïse; 1384, Rouen; 1387, Hildesheim; de 1392 à la fin du siècle Utrecht, Clermont, Amsterdam, Poméranie, Pavie, Francfort-sur-Oder, Axelhome, Berne, Rostock, les Baléares, Strasbourg. Et le mouvement continuera dans les premières années du siècle suivant. La plupart du temps il s'agit d'une fondation pure et simple, grâce le plus souvent à l'intervention d'un prince dévot, qui accorde le terrain et les privilèges classiques — immunité, etc..., sans compter les droits de pêche dans la Tamise ou d'autres facilités; dans d'autres cas est incorporé un monastère existant, comme celui de Vallombreuse près d'Asti; ou bien des bienfaiteurs fondent des cellules qui permettront de recevoir davantage de religieux.

Parce qu'ils étaient entraînés en une sorte de surenchère, ou parce qu'eux-mêmes sentaient le besoin, en des temps troublés, de la prière des contemplatifs, les papes de Rome et d'Avignon multiplièrent eux aussi les faveurs [3]: Urbain VI s'intéresse à la chartreuse de Londres; Clément VII accorde l'immunité de toutes décimes; Boniface IX exempte de la juridiction

[1] L'ouvrage essentiel est celui de Carolus Le Couteulx, *Ann. ordinis cartusiensis*, t. VI (jusqu'à 1396), VII (1396-1429), VIII *(Indices)*, Monstrolii, 1890 s.

[2] Outre C. Le Couteulx, *passim*, très abondant, Fr. Bliemetzrieder, *Der Kartäuser-Orden u. das abendlische Schisma, zugl. z. Gesch. der Kartause Mariengarten bei Prag*, dan *Mitteil. des Vereins f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen*, t. XLVII, Prague, 1909; G. Mollat, *L'adhésion des chartreux à Clément VII, 1378-1380*, dans *Rev. du Moyen Age latin*, t. V, 1949, p. 35-42. I. Gomez, *Les Chartreux espagnols et le G. Schisme*, dans *Semaine d'études monast.*, V, Madrid, 1962. Ce fut à Seitz, en Autriche, que fut installée la Grande Chartreuse urbaniste.

[3] C. Le Couteulx, *op. cit.*, *ad an.* 1378, 1381, 1391, 1418, etc...

épiscopale; Martin V décide que les Mendiants ne peuvent quitter leur ordre que pour se rendre en une chartreuse.

La multiplication des maisons entraîna la division des provinces. L'Angleterre s'était déjà en 1368 détachée de la France et finit par s'adjoindre l'unique chartreuse d'Écosse, fondée en 1429; la Picardie fut divisée en deux provinces; une province fut créée en Saxe [4].

LA PROVINCE ANGLAISE [5]

La province anglaise est la mieux connue. Elle compta dix monastères: Kingston upon Hull fondée par La Pole, chancelier de Richard II; Mountgrace fondé par le duc de Surrey; Londres où les marchands de la ville rivalisent pour fonder des « cottages », chacun composé d'un studio, d'une chambrette, d'un oratoire, d'une salle à manger, d'un atelier et d'un jardinet, etc...

Éloignée plus qu'aucune autre de la Grande Chartreuse, qui gardait sur les autres maisons une autorité, notamment en matière liturgique, l'Angleterre ne fut pas sans témoigner parfois d'un certain esprit d'autonomie [6], se faisant reconnaître par Eugène IV, en 1441, les fêtes de saint Édouard, saint Edmond et saint Thomas [7]; marquant, dans le chant, des pauses qu'aucune autre coutume ne connaissait, résistant aux « visiteurs » qui auraient voulu lui imposer l'uniformité dans la conformité à la Grande Chartreuse. Peut-être cette originalité allait-elle plus loin encore, puisqu'il fut reproché aux chartreux anglais de se réunir pour boire ensemble, et qu'un certain nombre d'infractions graves furent parfois constatées.

Ces religieux ne se confinèrent pourtant pas dans une contemplation égoïste. Richard Love, prieur de Mountgrace, a écrit *Contre les lollards et les hérétiques*, en même temps qu'il traduisait le *Miroir de la vie du Christ*. Mais on retiendra surtout les lettres qu'un chartreux de Sheen écrit au cardinal Beaufort, son pénitent [8], pour l'inviter à faire l'aumône avec les richesses amassées si patiemment, pour le mettre en garde contre les « affections charnelles », et lui signaler que sa maison épiscopale était une maison de rapine où les officiers se laissaient acheter par des présents.

RELATIONS DES CHARTREUX ET DES AUTRES ORDRES

Si les chartreux ne sont pas toujours restés étrangers à leur monde, les chartreuses ont entretenu avec les autres maisons religieuses des rapports souvent intimes: la fondation de Danzig fut faite d'accord avec les Chevaliers Teutoniques; la chartreuse de Murbach contracte un pacte spirituel avec les chanoines de Neubourg;

[4] C. Le Couteulx, *op. cit.*, *ad an.* 1411, 1412.

[5] Elle est la mieux connue grâce à E. Margaret Thompson, *The Carthusian Order in England*, Londres, 1930, p. 133 s. — Autres monographies géographiques: É. de Moreau, *Hist. de l'Église en Belgique*, t. IV, Bruxelles, 1949, p. 275-281; Jean Régné, *La vie monastique en Vivarais au Moyen Age : la chartreuse de Bonnefoy de 1179 à 1500*, dans *Rev. Mabillon*, t. XIII, 1923, p. 104-140; et l'ouvrage de Fr. Bliemetzrieder, cité *supra*, sur Mariengarten.

[6] E. M. Thompson, *op. cit.*, p. 262 s.

[7] Outre E. M. Thompson, V. Leroquais, *Les bréviaires ms. des bibliothèques de France*, t. I, Paris, 1934, p. 111, sur le calendrier des chartreux.

[8] Citées par E. M. Thompson, p. 339-341.

deux chartreux, au nom de Benoît XIII, arbitrent en 1414 le premier chapitre général des Hiéronymites [9].

Mais les chartreux firent aussi alors figure d'initiateurs à la vie intérieure, et par suite à la réforme en profondeur de certaines congrégations. Groote fut converti à la vie parfaite par son ancien camarade de l'Université de Paris, Henri de Calcar [10], et entra dans une chartreuse avant de fonder les Frères de la vie commune et de répandre la *devotio moderna* [11]; Rode était dans une chartreuse lorsque Martin V le releva de ses vœux pour lui faire entreprendre la réforme du monastère bénédictin de Saint-Mathias de Trèves [12].

PERSONNALITÉS DE L'ORDRE [13]

L'ordre a donc compté à la fin du Moyen Age de remarquables personnalités : le cardinal Albergati [14], Denys le Chartreux, dont l'influence fut considérable sur la théologie mystique du XV^e^ siècle [15]; Ludolphe le Chartreux [16]; Dominique de Prusse et Adolphe d'Essen qui tiennent une place honorable dans le développement de la spiritualité mariale [17]; Jacques de Jüterborg [18].

C'est dire aussi que les bibliothèques des différents monastères furent souvent des foyers de culture spirituelle. Elles ont, selon les régions, leurs caractères propres : celles d'Angleterre [19] contiennent, outre les Pères du désert, les Pères de l'Église latine, les auteurs monastiques du Moyen Age occidental, les spirituels anglais, ceux notamment de l'école de Richard Rolle; celles des Pays-Bas et de Rhénanie [20] sont riches en auteurs de la *devotio moderna* [21].

[9] C. Le Couteulx, *ad an.* 1381, 1392, 1414.

[10] Henri de Calcar est l'auteur d'un *Livre des exercices* et d'autres ouvrages aux titres non moins significatifs dans le sens de la *devotio moderna*.

[11] Sur Groote, *supra*, p. 921.

[12] Sur Rode, *infra*, p. 1052.

[13] Liste des auteurs spirituels chartreux de la fin du Moyen Age dans D. Y. Gourdel, *Dict. de spir.*, t. II, c. 761-764, 773-774.

[14] Paolo de Toeth, *Il beato Cardinale Nicolo Albergati*, deux vol., s.l.n.d.

[15] K. Swenden, dans *D.H.G.E.*, t. XIV, c. 256-260; A. Stoellen, dans *Dict. de Spiritualité*, t. III, c. 430-449; Richard H. Trane, *The Reform Activities of Denis the Cartusian, 1402-1471*, dans *Hist. B.*, t. XXIX, 1951, p. 135-145; A. Stoelen, *Recherches récentes sur Denys le Ch.*, dans *Rev. d'ascét. et de mystique*, t. XXIX, 1953, p. 250-258.

[16] S. Autore, dans *D.T.H.*, t. IX, c. 1067-1070; Félix Vernet, *La spiritualité médiév.*, Paris, 1929, p. 20-22, qui étudie toute l'école cartusienne.

[17] *Cahiers marials*, 1957, p. 377, n. 54.

[18] Jacques de Jüterborg, cistercien converti à la vie cartusienne, est l'auteur de petits traités dans le goût du temps, qui furent lus en Saxe et en Thuringe : Ludger Meier, *Die Werke des Erfurter Karthäusers Jakob v. Jüterborg, † 1465, in ihrer handschriftlichen Ueberlieferung*, dans *Beitr. z. Gesch. der Philos. u. Theolog. des M. A.*, XXXVII. 5, Münster, 1955.

[19] Outre E. M. Thompson, *op. cit.*, p. 313 s., J. de Ghellinck, *Les catalogues des bibliothèques médiévales chez les chartreux et un guide de lectures spirituelles*, dans *Rev. d'asc. et de myst.*, t. XXV, 1949, p. 284-298.

[20] Outre de Ghellinck, A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, Paris, 1945, p. 68, 80, 82, 85, 242. Il faut signaler aussi la chartreuse de Vauvert, autour de laquelle se réunissait un groupe lulliste; ce fut là que Nicolas de Cues découvrit Lull : E. Colomer, *Nik. von Kues u. Raimon Lull aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin, 1961; cf. *Rev. Bénéd.*, t. LXXII, 1962, p. 188.

[21] Des chartreux, il faut rapprocher un certain nombre d'autres religieux de vocation plus ou moins érémitique. Et d'abord les reclus, particulièrement nombreux à la fin du Moyen Age. L'institution a évolué depuis les X^e^-XII^e^ siècles : il s'agit maintenant moins pour le reclus de perfection personnelle et de contemplation, que de remplir une fonction sociale : souvent il garde les portes de la ville, entretenu par la municipalité, les ponts ou les routes : Jean Hubert, dans *L'eremitismo in occidente nei sec. XI e XII, Settim. internaz.* de La Mendola, 1962, à paraître; E. Sainte-Marie Perrin, *Le reclusage en France au Moyen Age*, dans *Rev. hebdomadaire*, 1911, p. 598 s. On trouvera de nombreux renseignements sur la liturgie du reclusage dans les pontificaux de l'époque chez Louis Gougaud, *Études sur la réclusion religieuse*, dans *Rev. Mabillon*, t. XIII, 1923, p. 35 s., 84 s., etc...; Id., *La « theoria» dans la spiritualité médiév.*, dans *Rev. d'ascét. et de myst.*, t. III, 1922, p. 391, notamment sur les mystiques anglais, particulièrement nombreux et remarquables : Richard Rolle continue à être lu et c'est l'époque de Julienne de Norwich : Dom D. Knowles, *The Religious Orders*, p. 220 s. Sur les recluses parisiennes, P. Perdrizet, *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age*, Paris, 1933, p. 281. Le *Speculum inclusorum, auctore anonymo, saec. XV*, a été édité par Liv. Oliger, dans *Lateranum*, n. s., Rome, 1938.

Les ermites anglais, gardiens des ponts, ont été étudiés par J. J. Jusserand, *La vie nomade et les routes d'Angleterre au XIV^e^ siècle*, Paris, 1884, p. 74-77, notant qu'à cette date l'ermite quitte la solitude pour la route. Plusieurs allusions dans Langland.

On n'oubliera d'ailleurs pas qu'alors, comme précédemment, érémitisme et reclusage sont compatibles avec un certain cénobitisme : c'est le problème des celles : Ph. Hofmeister, *Abtei u. Zelle im Spätmittelalter*, dans *Hist. Jahrbuch*, t. LXXII, 1953.

Sur l'ordre de Grandmont à cette époque, Dom Becquet, *Bullaire de l'ordre de Grandmont*, dans *Rev. Mabillon*, t. L, 1960, p. 148 ss.; sur les Hiéronymites, articles de l'*Enciclopedia cattolica*, t. VI, c. 652 : *Ermites espagnols de saint Jérôme; Pauvres ermites de saint Jérôme de la congrégation de Pise; Observance de Lombardie; Congrégation de Fiesole.*

Sur les célestins, qui combinent pareillement cénobitisme et érémitisme, et qui eurent une faveur extraordinaire à la fin du Moyen Age, du moins en France, Joseph Duhr, *Célestins*, dans *Dict. de spirit.*, t. II, c. 382-383. Pour les célestins à Paris, P. Perdrizet, *op. cit.*, p. 140. Le plus célèbre de leurs disciples fut Philippe de Mézières; à citer encore A. Thibaut, *Les Méditations d'un célestin du XV^e^ siècle*, dans *Rev. du Moyen Age latin*, t. VII, 1951, p. 123-146 : il s'agit de Simon Bonhomme.

SECTION II. — LES BÉNÉDICTINS NOIRS [1].

§ 1. — La décadence de l'ordre bénédictin à la fin du XIV^e^ siècle.

CONSÉQUENCES DU GRAND SCHISME

Lorsqu'éclata le Grand Schisme, l'ordre bénédictin était déjà en décadence, décadence que le Schisme précipita. Il ne provoqua sans doute que rarement des dissensions à l'intérieur des monastères, car chaque maison, étant autonome fut libre de se rallier au pape de son choix [2]. En général les monastères se conformèrent au choix de l'évêque du lieu. Il leur arriva de perdre à cette occasion quelque chose de leur vieille exemption, car les évêques souvent imposèrent ici leur préférence : à Murbach l'évêque fit déposer un abbé qui avait pris parti contre son pape; ailleurs l'évêque, en raison de la gravité de l'occurrence, se réserva le droit de confirmer l'abbé

[1] Nous écrivons, comme font les historiens anglais, bénédictins *noirs*, pour les distinguer des cisterciens, dont on oublie trop souvent qu'ils ont eux aussi la règle de saint Benoît; pour nous conformer cependant à l'usage général et parce que les cisterciens constituent un ordre d'un volume considérable, nous les étudierons dans un § spécial, au lieu d'en traiter en même temps que des camaldules ou des olivétains.

Bibliographie. — Travaux. — Stephanus Hilpisch, *Gesch. des benediktin. Mönchtums*, Fribourg en Br., 1929; Patrice Cousin, *Précis d'hist. monast.*, Coll. *La vie de l'Église*, sous la direction d'E. Jarry, Paris, 1956; P. Schmitz, *Hist. de l'ordre de saint Benoît*, t. III, Maredsous, 1948, pour l'histoire extérieure; t. V, pour l'histoire économique et intellectuelle; t. VI, pour l'histoire artistique et spirituelle; t. VII, pour les bénédictines; ouvrage essentiel plus ou moins résumé par son auteur dans *D.H.G.E.*, t. VII, c. 1108 s. Cf. *Addenda*.

[2] Il y eut pourtant des communautés divisées : à Montserrat, les urbanistes durent s'exiler; il y eut deux abbés à Corvey : P. Schmitz, *op. cit.*, t. III, p. 78; cf. *infra*, p. 1036 sur le cas de Cluny dans le Schisme.

nouvellement élu. En tout cas les abbés furent par là jetés dans le tumulte des préoccupations locales, non sans dommage pour la vie régulière.

Si, dans les monastères, l'unité des moines fut maintenue autour du pape reconnu par tous, des schismes par contre se produisirent à l'intérieur des congrégations : les monastères clunisiens de Suisse et d'Allemagne reconnurent parfois le pape d'Avignon. Ce fut un nouveau coup porté à l'antique centralisation de Cluny qui jadis avait fait sa force; des provinces entières se détachèrent; vers 1450 l'Espagne lui était devenue presqu'entièrement étrangère. Le pape lui-même, qui avait été si souvent l'allié le plus sûr de Cluny, est parfois en conflit avec lui : Benoît XIII soustrait à Cluny les maisons de Savoie et du Dauphiné en 1407 [3].

LA SITUATION EN ANGLETERRE [4]

Le monachisme anglais était alors en pleine crise, surtout depuis la peste de 1375. Cette crise se manifeste par le fait que nombre de maisons disparurent [5], et par cet autre qu'aucune fondation ne compense ces pertes, preuve qu'une certaine veine est épuisée [6]. Entrés depuis longtemps dans le système féodal, les monastères bénédictins anglais s'y sont de plus en plus enfoncés; les abbés sont devenus de véritables « lords », qui ne sont plus que de riches exploitants, hostiles à tout progrès social; ils sont entourés d'une *curia* de gens de lois et de juges itinérants, contre lesquels se déchaîna en 1381 la colère populaire, dont plusieurs monastères furent alors les victimes [7].

Comme pour compenser ces pertes, le Grand Schisme permit aux abbayes anglaises d'annexer un certain nombre de maisons françaises. Il y avait en effet en Angleterre nombre de prieurés, en dépendance depuis des siècles d'abbayes françaises, principalement de Marmoutier, Sées, Boscherville,

[3] R. GRAHAM, *The Papal Schism of 1378 a. the English Province of the Order of Cluny*, dans *Engl. Histor. Rev.*, t. XXXVIII, 1923, p. 481-495, a montré que le Schisme a contribué à détacher de Cluny les maisons de sa province anglaise. J. LECLERCQ, *Cluny pendant le Grand Schisme d'Occident*, dans *Rev. Mabillon*, t. XXXII, 1942, p. 119-132, a publié un mémoire adressé à Jean XXIII en 1410 par Jean de Vincelles, procureur de Cluny près la cour de Rome.

[4] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — W. A. PANTIN, *Documents Illustrating the Activities of the General a. Provincial Chapters of the Engl. Black Monks 1215-1540*, t. III, Camden Soc., Third series, t. LIV.

II. TRAVAUX. — Sont essentiels les ouvrages de D. KNOWLES déjà cités : *Monastic Sites*, avec ses 138 planches photographiques, permet de reconnaître le plan typique et organique des monastères de chaque congrégation; *Medieval Religious Houses* donne le répertoire de toutes les maisons monastiques, sauf les prieurés ruraux, mais y compris les collèges universitaires et les hôpitaux. Cf. aussi ID., *English Monastic Life in the Later M. A.*, dans *History*, t. XXXIX, 1954. On y ajoutera R. H. SNOPE, *English Monastic Finances in the Later M. A.*, dans *Studies in Mediev. Life a. Thought*.

[5] D. KNOWLES, *The Religious Houses*, Ire éd., Londres, 1940, p. 145, compte que 26 maisons de bénédictins noirs ont disparu en Angleterre de 1350 à 1422.

[6] Un indice en est que Chaucer se moque, semble-t-il, des bénédictins noirs dans ses *Canterbury Tales*, *Prol.*, 118, 173, 190; B 1215, 1255, 3135. Mais le « monk » de Chaucer est-il un bénédictin noir? Cf. D. KNOWLES, *The Religious Orders*, p. 365-366.

Et Madame Églantine? N'est-elle pas de Stattford atte Bowe ou du monastère de S.-Léonard, près de Barking Abbey? Barking est l'abbaye chic; ses moniales portent tous les grands noms de l'Angleterre. Sur la critique de la vie religieuse à cette époque — Wyclif, Langland, etc..., — D. KNOWLES, *The Religious Orders*, p. 90-114.

[7] *Supra*, p. 970.

Évreux, Saint-Wandrille, du Bec, Fécamp, Caen, Jumièges, Saint-Benoît-sur-Loire, du Mont-Saint-Michel, etc... La guerre de Cent Ans interrompit toutes relations entre abbaye-mère et prieurés ou celles. De 1400 à 1420 environ quatre-vingts communautés se détachèrent ainsi des maisons françaises [8]. Le sort de ces établissements fut variable : les uns disparurent purement et simplement; d'autres furent annexés par des monastères anglais [9]; d'autres enfin finirent, au terme d'une évolution plus ou moins longue, par devenir eux-mêmes abbayes [10]. Il en fut de même dans le cas des monastères rattachés à Cluny ou à d'autres monastères français : une vingtaine reprirent leur liberté, en général avant 1400, en tout cas avant 1428. Ce fut ainsi que Bermondsey, prieuré de La Charité, passa sous l'autorité d'une maison anglaise vers 1381, puis devint abbaye de plein exercice vers 1399 [11]. Il y eut d'ailleurs des prieurés pour continuer à ne tenir aucun compte des événements politiques et à relever jusqu'à une date avancée des maisons qui les avaient fondés [12].

LA DÉSOLATION DES MONASTÈRES

En France. — A la même époque cette guerre franco-anglaise, qui privait des monastères français des revenus qui leur venaient de leurs prieurés anglais, entraînait des ruines de toutes sortes : c'est vraiment « la désolation des monastères [13] ». Il faut sans doute se méfier des suppliques adressées au Saint-Siège par des abbés, désireux surtout de se faire exempter de redevances à Rome. Mais ces suppliques sont souvent confirmées par ailleurs : c'est ainsi que la Daurade, pourtant richement pourvue jusqu'alors, ne peut plus nourrir ses vingt moines et quatre prébendiers, en sorte que son prieur demande que le nombre des moines soit réduit à douze [14]. Ce prieur, Raymond d'Arentes, est bien connu pour ses intrigues; et c'est dire que cette époque d'appauvrissement ne favorisa pas la vie régulière [15].

[8] Donald MATTHEW, *The Norman Monasteries a. their English Possessions*, Oxford, 1962.

[9] Arundel, qui dépendait de Sées, fut dissous dès 1380; en 1414 Henri V ordonna la suppression des prieurés français et la confiscation de leurs biens; Beadlow disparut en 1435. — Tickford, prieuré de Marmoutier jusqu'en 1426, fut ensuite rattaché à York; Pembroke, prieuré de Saint-Martin de Sées jusqu'en 1441, fut rattaché à S.-Alban, la celle de Molycourt passa à Ely en 1446.

[10] Folkestone devint indépendant en 1399; Blyth en 1409; Chepstow vers 1442. On voit dans ces mêmes années des prieurés se libérer de Bernay, Conches, Saumur, Le Bec, etc...

[11] D. KNOWLES et R. N. HADCOCK, *op. cit.*, p. 95; G. DE VALOUS, *Cluny*, dans *D.G.H.E.*, t. XIII, c. 142-143, sur la province d'Angleterre et ses rapports avec Cluny; D. KNOWLES, *The Religious Orders*, p. 158 s.; cf. R. GRAHAM, *A History of the Building of the English Province of the Order of Cluny after the Suppression of Some Priories a. the General Dissolution of Monasteries*, dans *The Journal of British Archeol. Assoc.*, t. XV, 1952, p. 13-29, avec 16 planches.

[12] C'est ainsi que Goldcliff est resté prieuré du Bec jusqu'en 1414; Cowick jusqu'en 1441; Deerhurst prieuré de S.-Denis jusqu'en 1443.

[13] C'est le titre d'un ouvrage de Henri DENIFLE, *La désolation des églises, monastères et hôpitaux de France pendant la guerre de Cent Ans*, deux vol., Mâcon, 1897 s., ouvrage fait presqu'entièrement de documents.

[14] H. DENIFLE, t. I, p. 493.

[15] É. DELARUELLE, *Daurade*, dans *D.H.G.E.*, t. XIV, c. 105.

Parfois ces réductions d'effectifs eurent d'heureux effets, en empêchant de recevoir trop de moines : à Cluny on n'accepta plus que ceux que l'on pouvait nourrir [16]. Mais ces difficultés n'empêchaient pas l'abbé de Cluny de se faire construire à Paris un hôtel princier.

En Italie [17]. — Il n'en était pas autrement en Italie, où plusieurs monastères n'étaient rien d'autre que de véritables états féodaux. Sur la route, d'une importance stratégique considérable durant le Grand Schisme, qui unit Naples à Salerne, le monastère de la Cava était devenu un petit État espagnol, où l'abbé poursuit une politique temporelle, se mêlant à des guerres dans lesquelles l'abbaye reconquerra son patrimoine, mais sera pillée. Les abbés devront, pour subvenir aux besoins du monastère, aliéner les paroisses dont ils touchaient jusqu'alors les revenus. Pour mieux tenir un point de cette importance, le Napolitain Boniface IX fit de La Cava un évêché, ce qui lui permettait de se « réserver » le choix de l'abbé-évêque (1394) [18]. Le même pape intervint pour des raisons analogues à Montevergine, déposant l'abbé Barthélemy II, nommant à sa place Pandulo Tocco, que certains moines refusèrent de reconnaître et qui céda le château de Mercogliano à Ladislas, son protecteur [19].

En Allemagne. — La situation n'était pas différente en Allemagne : les plus anciennes abbayes, en raison même des services rendus à l'Empire, avaient été comblées de privilèges. Il y avait des abbayes impériales, *Reichsklöstern*, dont les abbés étaient princes d'Empire; il en était ainsi à Saint-Gall, Fulda, Stavelot. De pareils abbés étaient indifférents à la vie régulière de l'abbaye et menaient une existence plus séculière que religieuse.

Certaines abbayes allemandes n'accueillaient que des fils de nobles, par exemple Saint-Gall, Reichenau, Fulda, Einsiedeln [20], et leur temporel ne servait plus qu'à assurer des prébendes aux fils de famille. Des religieux ainsi recrutés ne pouvaient observer la règle : à Reichenau il n'est pas question de profession; les moines quittent le monastère à leur volonté et se marient. On ne saurait non plus parler d'études; les monastères allemands de cette époque sont bien connus pour leur inculture.

Il arriva que l'on en prit assez son parti pour que parfois le monastère se fît séculariser, se transformant en collégiale, non par estime de la « vie canoniale », mais par refus de sa vocation propre.

[16] P. Schmitz, *op. cit.*, t. III, p. 152.

[17] Bibliographie. — Placido Lugano, *L'Italia benedettina*, Rome, 1929.

[18] *Ibid.* p. 153.

[19] *Ibid.*, p. 95. On pourrait rapprocher de ces cas celui de Farfa, dont l'abbé devenu prélat gouverne un petit État monastique, qui se fondit, à la fin du XIVe siècle, dans l'État pontifical. Sur l'État monastique de Disentis, associé aux Ligues des Grisons et riche de ses mines de métal, Iso Mueller, *Disentiser Klostergesch.*, t. I, Einsiedeln, 1942.

[20] Tableau de cette situation dans P. Dr. Virgil Redlich, *Johann Rode von S. Mathias bei Trier, ein deutsche Reformabt d. XV. Jts.* (*Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums* hrsg. Dom Herwegen, XI), Münster i. Westf., 1923, p. 17. L'histoire de certains de ces monastères a été écrite, par exemple W. Ehrenzeller, *Kloster u. Stadt St Gallen im Spätmittelalter*, St-Gall, 1931.

« Monastères sans idéal et sans but [21] » : c'est en ces termes qu'un historien, lui-même bénédictin, a caractérisé la vie monastique dans l'Allemagne de cette époque. Il ne fait que traduire les contemporains eux-mêmes : « l'Ordre des moines-noirs devint noir en dedans et le resta [22] ». Le concile de Bâle, quand il dressera un programme de réforme, ne portera pas sur la situation d'ensemble un jugement moins sévère.

BAISSE GÉNÉRALE DES EFFECTIFS

Quoi qu'il en soit de la situation particulière à chaque pays, quelques traits généraux se dessinent à la fin du XIVe siècle. Et d'abord une baisse considérable des effectifs, qui ne fit que s'accentuer au cours de la période que nous étudions, sauf là où la réforme réussit. Dans la deuxième moitié du siècle, il n'y a plus que seize moines à Prüm, sept à Saint-Gall. En 1416, Saint-Paul hors-les-Murs à Rome n'en a que six. En France on assiste à une chute régulière : Jumièges qui, en 1338, avait encore 55 moines, en 1380 n'en a plus que 30; à Cluny on passe de 120 à 80 puis à 60, des premières années du XVe siècle à 1420 et 1426 [23].

La conséquence était inéluctable : aucune vie commune n'était plus possible, qu'il s'agît de la table ou de la chapelle. Aussi chaque moine s'installa dans une vie privée plus ou moins personnelle. En Allemagne on alla jusqu'à adopter le système des « prébendes », les revenus du monastère étant partagés entre l'abbé pour un tiers et les moines pour les deux tiers [24]. Lorsque le monastère tient des paroisses, elles sont parfois traitées comme de simples bénéfices, au profit du desservant, comme à La Cava [25].

RUINE DU TEMPOREL

Il est faux de penser que la richesse d'un monastère soit en raison inverse de sa ferveur; il arriva même souvent qu'il en fût autrement, des moines fidèles à la règle administrant consciencieusement les biens qui leur étaient confiés, des moines sans vocation dilapidant au contraire [26]. Il est certain en tout cas que la fin du XIVe siècle voit un dépérissement général du temporel des monastères [27].

Mais aussi ce temporel, mal gardé contre les intrusions des laïcs ou d'ailleurs les convoitises des moines, devient objet de spéculations et

[21] D. Ursmer Berlière, *D. Jean de Rode, abbé de S.-Mathias de Trèves, 1431-1439*, dans *Mélanges d'hist. bénédict.*, Maredsous, 1897, p. 1.

[22] Nicolas de Siegen, cité par V. Redlich, *op. cit.*, p. 16.

[23] P. Schmitz, t. III, p. 152 s.; U. Berlière, *Le nombre des moines dans les anciens monastères*, dans *Rev. bénéd.*, t. XLII, 1930, p. 33, cherche à expliquer cette chute des effectifs : multiplication des monastères, si bien que chacun n'a plus qu'un recrutement local, souvent médiocre du fait même; concurrence des autres ordres fondés depuis le XIIIe siècle, réaction nobiliaire réservant les places libres aux nobles, etc...

[24] V. Redlich, *op. cit.*, p. 18.

[25] P. Lugano, *op. cit.*, p. 191.

[26] Cf. V. Redlich, *op. cit.*, p. 19.

[27] *Supra*, p. 301, sur le dépérissement de la fortune monastique en suite de la crise économique générale du XIVe siècle. Statistiques très abondantes et précises dans J. Ambrose Raftis, *The Estates of Ramsey Abbey, a Study in Economic Growth a. Organization, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies a. Texts*, III, Toronto, 1957.

d'ambitions. Vers 1394 Guillaume de Trébiguet cède l'abbatiat de Saint-Sauveur de Redon à Guillaume Le Roulx pour une pension viagère de 500 livres tournois, avec l'autorisation du Saint-Siège, puis le rachète; en plein consistoire le cardinal Martin de Salva montre qu'il s'agit d'un contrat simoniaque [28]. Des cas analogues pourraient être cités un peu partout.

LA COMMENDE

Ce fut souvent pour lutter contre tous ces abus et assurer une meilleure gestion du temporel des monastères que le Saint-Siège eut recours à la commende. C'est à tort qu'on l'a présentée comme inspirée de façon constante par la seule volonté d'assurer à des particuliers, étrangers à la vie monastique, les revenus d'un établissement. Elle eut souvent pour but à notre époque une volonté de réforme : abbés, moines et chapitres généraux se montrant incapables d'assurer la correction des abus, le pape « se réservait » le choix de l'abbé pour passer par dessus la tête d'un parti réfractaire qui ne se servait de la règle que pour empêcher toute réforme. Il s'y joignit souvent, il est vrai, chez le pape le désir de rémunérer ses serviteurs qu'il n'avait pas toujours d'autres moyens d'entretenir, et de mobiliser les biens oisifs de nombreux couvents en les faisant ainsi rentrer dans le circuit économique [29].

La commende est déjà pratiquée couramment à Cluny dès le milieu du XIVe siècle [30]; Saint-Maïeul de Pavie tombe en commende en 1380. A Farfa c'est nettement dans une intention réformatrice qu'elle est introduite vers 1400; il s'agit de remplacer les moines italiens par des Allemands venus pour la réforme. Des cas analogues sont ceux de Saint-Benoît de Polirone, ou put venir la congrégation de Sainte-Justine [31], et du Mont-Cassin.

Par contre, à Montevergine, la commende eut des effets déplorables : Martin V avait voulu y désigner lui-même l'abbé pour y mettre fin aux ambitions des seigneurs napolitains, mais l'abbé Palamede n'était qu'un ambitieux, qui confia le monastère à un commendataire, que le pape crut devoir reconnaître, et qui fut funeste au couvent. Il ne devait pas en être autrement à La Cava et au Mont-Gargan [32]. Ainsi le remède lui-même se changeait en poison.

[28] G. MOLLAT, dans *Études et documents sur l'histoire de Bretagne*, Paris, 1907, p. 97 s.

[29] Nous ne faisons ici qu'appliquer à notre époque les vues paradoxales sans doute mais souvent fondées, de Jacques de FONT-RÉAULX, *Apologie de la commende*, dans *Premier congrès d'hist. eccl. de la France*, Paris, 1934, p. 36. On rapprochera de la commende le cas inverse du prieur choisi en raison de sa fortune, dont il se sert pour restaurer les bâtiments monastiques : F. BARTOLONI, dans *Bull. d. Istit. stor. ital. per il M-E.*, t. LXVII, 1955, p. 181, pièce XXII.

[30] P. SCHMITZ, t. III, p. 151.

[31] *Ibid.*, p. 85, 86.

[32] P. LUGANO, *op. cit.*, p. 96. A La Cava, l'abbé choisi par Boniface IX, pour des raisons politiques et stratégiques, devenu cardinal, donna l'abbaye en commende en 1431 : *ibid.*, p. 191. Au Mont-Gargan, la commende fait son apparition en 1443 et cause la ruine de l'abbaye : Salvatore PRENCIPE, *L'abbazia benedittina di Monte Sacro nel Gargano*, dans *Daunia, Collana di monografie storiche*, V, Mattinata (Foggia), 1953.

On comprend avec quelle sévérité le cardinal protecteur des moines noirs à Rome avaient envisagé la situation dès 1378, écrivant que c'était pour l'ordre, du moins en Angleterre, une question de vie ou de mort :

On dit à la Curie que les moines ont besoin qu'on tire dessus. Ils sont occupés de gains et de négoces, ont en horreur tout ce qui est doctrine sainte; on les fait responsables du schisme qui règne aujourd'hui.

Toute la Sainte Rome, tant dans sa tête que dans ses membres, et surtout les Mendiants, à notre existence préfèreraient notre disparition [33].

Une réforme était donc non seulement nécessaire, mais urgente.

Elle va se dérouler sur deux plans successivement. D'une part il restait dans le vieil ordre des éléments plus sains : peu à peu leur influence fera tache d'huile; le Mont-Olivet a joué à cet égard un rôle capital et l'on peut dire que c'est de lui principalement qu'est née une première réforme dès la fin du XIVe siècle. D'autre part, les chapitres généraux qui n'avaient pas cessé de fonctionner, rendirent possible une réforme de caractère plus institutionnel, quand le concile de Constance décida une réforme monastique dans le cadre de la réforme générale de l'Église.

§ 2. — La réforme spontanée.

Il ne faudrait pourtant pas croire que tous les monastères étaient tombés dans une décadence irrémédiable. La décentralisation qui devait rendre si difficile la réforme de l'ordre, fut aussi la raison pour laquelle des maisons restèrent à l'abri de la décadence. Il faut donc éviter de trop généraliser le tableau de la déchéance à la fin du XIVe siècle.

RÉFORME EN EUROPE CENTRALE

En Hongrie, les monastères sont encore vivants vers 1393; la décadence n'y commencera qu'au début du XVe siècle, lorsque des étrangers y deviendront commendataires. En Bohême, l'abbaye de Brevnov est le centre d'un mouvement intense; en 1392, elle reçoit le droit de visite et de correction des abus sur les monastères de Moravie. Riche d'un temporel qu'il faut chiffrer par une centaine de villages, elle jouait par rapport à ses paysans un rôle bienfaisant quoique dussent en dire plus tard les hussites, lorsqu'ils ravageront cette Bohême bénédictine. En Pologne se produisit aussi une réforme [1].

RÉFORME EN ESPAGNE [2]

Le 27 septembre 1390 fut érigée la congrégation de Saint-Benoît de Valladolid, approuvée l'année précédente par Clément VII et patronnée par Jean Ier de Castille.

La règle bénédictine est interprétée par le nouveau monastère dans un sens très rigoriste, puisque la clôture est perpétuelle *(inclusio perpetua)*,

[33] W. A. PANTIN, *op. cit.*, n. 232.

[1] P. SCHMITZ, p. 138 s.

[2] Ouvrage essentiel de Garcia M. COLOMBAS-Mateo M. GOST, *Estudios sobre el primo siglo de S. Benito de Valladolid*, dans *Scripta et documenta*, III, Montserrat, 1954. Le vieil article de Dom BESSE, *La congrégation espagnole de S. Benoît de Valladolid*, dans *Rev. Bénéd.*,

que le silence doit être toujours gardé, que les flagellations sont fréquentes. A tous ces points de vue la spiritualité du monastère est très médiévale; non moins par l'institution des *cercadores*, moines chargés de dénoncer au chapitre les fautes contre la règle. Mais à côté de ces traits traditionnels, d'autres sont plus modernes : en marge de l'office il est fait place à la lecture spirituelle et à l'oraison mentale. Cependant en raison de la clôture, il ne peut être question pour les moines de prendre les grades universitaires.

Les débuts du monastère furent pénibles, notamment au point de vue économique; puis vinrent les donations et un recrutement assuré grâce au Père Sancho Martinez. Le monastère commença alors à étendre son influence. D'autres abbayes comme Saint-Claude de Léon acceptèrent sa réforme, sans pour autant se soumettre à lui juridiquement; des fondations furent faites, telle celle de Calabazanos, vers 1431; Valladolid fut chargé de réformer Saint-Jean de Burgos. Mais alors entrèrent en conflit deux tendances, celle de la centralisation qui allait à faire de Saint-Benoît un chef d'ordre comparable à Cluny, et celle qui assurait l'égalité de toutes les maisons dans le respect du chapitre général où toutes aussi étaient représentées. Dans une première période, la première tendance l'emporta, Valladolid pouvant déposer les prieurs des autres maisons; par la suite les monastères conquirent l'égalité.

EN ITALIE: LES CAMALDULES [3] La congrégation des camaldules continue à recevoir des maisons qu'attire sa réputation de fidélité à la règle de saint Benoît : en 1379 est admise Sainte-Pudentienne; en 1384, 1392 ont lieu de nouvelles réceptions; en 1394 elle s'unit la vieille abbaye de Valdicastro qui gardait le corps de saint Romuald; puis Saint-Benoît près de Florence et d'autres encore pendant toute la

t. XIX, 1902, p. 255-267, porte surtout sur le XVI^e^ siècle. Sur le problème particulier des relations avec Cluny qui avait là-bas de nombreux monastères, quelques lignes de G. DE VALOUS, dans *D.H.G.E.*, t. XIII, c. 148.

On n'oubliera pas le rôle considérable, au point de vue de la dévotion populaire, joué par Montserrat : *supra*, p. 801 et *Collectanea Serra Biuxo*, dans *Analecta S. Tarraconn.*, t. XXVIII, 1955. Pour le problème de la *devotio moderna* dans ce monastère, Anselmo M. ALBAREDA, *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'abad G. J. de Cisneros*, dans *Arch. hist. societ. Jesu*, t. XXV, 1956, p. 254-316, qui, malgré son titre, étudie la fin du Moyen Age.

[3] P. LUGANO, *op. cit.*, p. 229-260, fait, avant tout l'histoire des constitutions et de l'expansion; Alberico PAGANINI, *Storia dei benedettini camaldolesi, cenobiti, eremiti, monache ed oblati*, Sassoferrato, 1949, est indispensable pour l'étude monographique des divers couvents l'un après l'autre rattachés à Camaldoli. Pour l'étude des oblats, d'autant plus nécessaire qu'ils sont moins bien connus à la fin du Moyen Age, MITTARELLI, *Dissertatio de variis speciebus veterum conversorum in ordine s. Benedicti praecipue in congregatione camaldulensi*, dans *Annales camaldulenses*, t. I, Venise, 1755, Append. c. 336-453.

Sur la spiritualité de l'ordre et sa fidélité à l'érémitisme, J. CACCIAMANI, *La réclusion dans l'ordre camaldule*, dans *Rev. d'asc. et de mystique*, t. XXXVIII, 1962, p. 137-154 : jusqu'au milieu du XV^e^ siècle, toute la communauté de Camaldoli est recluse pour les « deux carêmes » sauf les deux ou quatre religieux qui doivent assurer l'office. Mais on notera qu'il faut se méfier du terme *inclusi* qui veut souvent dire tout simplement « cloîtrés » : A. PAGANINI, *op. cit.*, p. 70. C'est pour avoir abandonné cet érémitisme rigoureux que Fonte-Avellana est tombé dans la décadence, aggravée en 1392 par la commende : *ibid.*, p. 51 s.

Un dernier point important est le rôle paradoxal de Camaldoli dans la Renaissance : le personnage de Traversari est bien connu : il a une notice dans VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite*

première moitié du XV^e^ siècle. Pareille vitalité s'explique en partie par le fait que les camaldules avaient gardé leur caractère d'ermites qui les mettait à l'abri du monde extérieur et leur évitait une popularité compromettante.

MONTE OLIVETO [4] Fondée seulement au début du XIV^e^ siècle dans un désert près de Sienne, l'abbaye de Monte Oliveto n'avait encore eu le temps, en 1378, ni de s'enrichir ni de déchoir. A la fin du siècle, elle est à la tête d'une petite congrégation, qui compte une trentaine de maisons. Grégoire XI lui a fait confiance en l'appelant à San Miniato de Florence; puis c'est la fondation de Lucques en 1378; mais la plus importante de ses filiales fut celle de Rome, Santa Maria Nova, donnée aussi par Grégoire XI [5].

L'abbaye reste fidèle à toutes les traditions de l'ordre bénédictin : on y vaque à une contemplation de style liturgique, qui appelle toute une architecture monastique dont on peut encore voir au Mont-Olivet des souvenirs [6]; dans la deuxième moitié du XIV^e^ siècle s'est développée une brillante école de miniaturistes, car on attache du prix aux livres de la prière; mais aussi on veille sur la formation et la culture des moines.

Cette tradition spirituelle fut en partie renouvelée sans doute sous l'action de sainte Catherine de Sienne, dont douze lettres furent écrites à des religieux du Mont-Olivet. De cette double source s'est inspirée sainte Françoise Romaine qui, comme Catherine, resta dans le monde et semble avoir été sensibilisée aux mystères caractéristiques de la spiritualité catherinienne : l'Incarnation, la personne du Christ, en même temps qu'elle avait un directeur

di uomini illustri d. s. XV, éd. Paolo D'ANCONA et E. AESCHLIMANN, Milan, p. 243 s. GIOVANNI DA SAMMINIATO a traduit les *Moralia* de saint Grégoire : Georg DUFNER, *Die « Moralia » Gregors d. Gr. in ihren italienischen volgarizzamenti*, Padoue, 1958, p. 33; ce camaldule appartenait au cercle humaniste florentin et un de ses ms. fut écrit pour le *Paradiso degli Alberti*. Mais plus curieuse encore est l'influence exercée par les camaldules dans le domaine artistique : de nombreux artistes entrèrent en effet à Sainte-Marie-des-Anges de Florence, dont le plus célèbre est Lorenzo Monaco, le précurseur de Fra Angelico : A. PAGANINI, *op. cit.*, p. 70, 112.

Une autre congrégation érémitique célèbre à l'époque est celle de Vallombreuse : P. LUGANO, *op. cit.*, p. 305-338. Le religieux le plus caractéristique en est alors Giovanni della Celle, bien connu par ses relations avec Catherine de Sienne, son activité de réformateur et sa lutte contre les fraticelles : Pia CIVIDALI, *Il beato G. d. Celle*, dans *Atti d. R. Accad. d. Lincei*, 5^e^ s. *Cl. di sc. morali, stor. e filolog.*, XII, Rome, 1906, p. 353-477.

[4] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — ANTONII BARGENSIS, *Chronicon Montis Oliveti, 1313-1450*, éd. P. LUGANO, dans *Spicilegium Montolivetense*, Florence, 1901; P. LUGANO, *Il primo corpo di costituzioni monastice per l'ordine di Montoliveto, 1445*, Rome, 1911.

II. TRAVAUX. — P. LUGANO, *L'Italia benedettina*, p. 521-570; ID., *Origine e primordi dell'ordine di Montoliveto, commentario storico*, dans *Spicil. Montolivet.*, 1903; cf. G. M. PICASSO, *Aspetti e problemi della storia della congregazione benedittina di Monte Oliveto*, dans *Studia monast.*, t. III, 1961, p. 383-408 et D. Modesto SCARPINI, *I monaci benedettini di Monte Oliveto*, San-Salvatore, Monteferrato, 1952.

[5] Sur Santa Maria Nova, Noëlle MAURICE-DENIS et Robert BOULET, *Romée*, 2^e^ éd. Paris, 1950, p. 607. Tel des monastères rattachés au Mont-Olivet en raison de sa décadence, a été étudié : Paolo SAMBIN, *Il monastero benedettino del Venda prima d. riforma olivetana*, dans *Arch. venet.*, 5^e^ s., 1954 (1955), p. 16-25.

[6] De la reconstruction, qui se fit au Mont-Olivet à partir de 1400, on peut voir encore une tour, deux cloîtres, des sépultures anciennes entre cloître et chapelle, des fresques de 1440 représentant les moines des temps anciens : Pacôme, Paul, etc...

olivétain et fondait ses oblates dans le voisinage de Sainte-Marie-Nouvelle [7]. Ainsi toute une influence s'exerce-t-elle à partir de la règle bénédictine, retrouvée dans toutes ses exigences. Mais le Mont-Olivet devait avoir une action encore plus profonde par la réforme du Mont-Cassin et de Subiaco que lui avait confiée Urbain V.

Dès 1370 des moines du Mont-Olivet sont envoyés au Mont-Cassin, où deux d'entre eux deviendront abbés, notamment Pierre de Tartaris († 1395) [8]. Le même pape envoya deux autres religieux à Subiaco. C'est de là que va se répandre la réforme bénédictine.

LA RÉFORME À SUBIACO

L'abbé Barthélemy III, pour se débarrasser des grandes familles des environs, qui lui imposaient leurs fils et leur politique, expulsa du monastère les moines italiens qui furent remplacés par des *teutonici*, Allemands, Flamands, etc... [9] Un de ses successeurs, vers 1380, semble-t-il, composa les *Consuetudines Sublacenses*, qui devaient exercer une influence considérable sur la réforme bénédictine dans l'ensemble de l'Église [10].

Le prologue pose d'entrée de jeu comme principe que la Règle suffit; mais elle a besoin d'être rappelée et précisée en raison de la décadence monastique et des divergences de coutumes. Les *Consuetudines* ne font plus ensuite que donner minutieusement les usages qui doivent être observés de complies à complies. Ils laissent le sentiment d'un monachisme très traditionnel et ascétique, ne consentant aucune concession au relâchement du siècle : après les matines, qui commencent un peu après minuit, les moines ne se recouchent pas, mais vaquent à la lecture ou vont se confesser; les fautes sont punies de pénalités de style antique : au pain et à l'eau, verges, prostration pendant sexte, etc... Parfois même ces coutumes donnent une impression de minutie un peu extérieure, pour définir par exemple l'attitude du moine durant l'office. On relèvera pourtant qu'à l'intérieur du dortoir sont prévus des *boxes* individuels, où les moines pourront, en remontant de matines, lire ou écrire : ainsi s'insinue, dans une des plus vénérables citadelles de l'esprit bénédictin, un souffle de *devotio moderna* [11].

[7] Sur sainte Françoise Romaine, cf. *infra*, p. 1156.

On a conservé douze lettres de Catherine aux moines du Mont-Olivet : elles sont commodément groupées dans la traduction E. CARTIER, t. II, Paris, 1858, n. 118-129.

[8] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Tommaso LECCISOTTI, *Alcuni documenti sugli abbati cassinesi al sec. XV*, dans *Benedictina*, t. VII, 1953, p. 219-224; Bruno ALBERS, *Consuetudines monasticae*, t. III, *Antiquiora monumenta maxime Casinensia*, Mont-Cassin, 1907.

II. TRAVAUX. — P. LUGANO, *L'Italia benedettina*, p. 33 s.

[9] On y ajoutera des moines espagnols, comme Louis de Prades, ancien évêque de Majorque, qui ont pu exercer une influence, soit au point de vue spirituel, soit au point de vue artistique.

[10] B. ALBERS, *op. cit.*, t. II, *Consuetudines Cluniacenses necnon Sublacenses antiquiores*, Mont-Cassin, 1905, Cf. ID. dans *Rev. bénéd.*, t. XIX, 1902, p. 183-204.

[11] Cet esprit de *devotio moderna* se manifeste aussi bien dans l'aménagement du monastère [chaque moine a *fenestram pro lumine diei ad legendum et scribendum et mensulam ibique collocatam* (*Consuetud.*, art. 3)] que dans la tendance à réduire l'office, dont les *Consuetudines*, art. 37, critiquent la *prolixitas*. Cf. Dom SALMON, dans *Rev. d'hist. de l'Égl. de Fr.*, t. XLIII, 1957, p. 115. Il y aurait aussi à étudier la place des enfants dans ces coutumes, au moins dans le texte B et B I (p. 1 s.).

A la même époque, Subiaco devenait par l'autorité de Grégoire XI *abbaye nullius* et, à partir de 1388, les abbés y furent nommés directement par le pape, d'où leur nom d'abbés curiaux ou « manuels » (conduits par la main) : c'était pratiquement le régime de la commende, qui ne sera inauguré à proprement parler qu'en 1455. On ne saurait faire grief au pape d'avoir introduit ce nouveau mode de gouvernement; le but était la réforme du monastère, bien nécessaire en raison du lamentable gouvernement de l'abbé François II, tellement que la visite de la chapelle du Speco avait dû être interdite aux femmes [12].

Cette fin du XIVe siècle fut pour Subiaco une période de prospérité au point de vue artistique. Louis de Prades y fit construire la chapelle des Anges, en même temps que les Allemands édifiaient à l'entrée de Sainte-Scolastique l'arc des Prophètes. Ce fut aussi alors que la grotte de saint Benoît, le *Sacro Speco*, déjà aménagée en sanctuaire, reçut quelques fresques, importantes pour connaître l'iconographie bénédictine de ce temps.

LA RÉFORME DE SAINTE-JUSTINE [13]

Les origines. — La réforme de Sainte-Justine de Padoue révèle l'action profonde du groupe vénitien. Vers 1400 Venise est en effet un foyer particulièrement intense de réforme ecclésiastique; Giovanni Dominici venait y diriger les moniales dominicaines du *Corpus*, et nous savons que c'est là que les admirateurs de Catherine de Sienne décidèrent de saisir le public de sa canonisation [14]. Le *studium* des dominicains eut notamment pour étudiant Antoine Correr, neveu de Grégoire XII, dont la réputation de réformateur était elle-même bien attestée, et cousin de Gabriel Condulmer, le futur Eugène IV. Autour d'eux s'est formé un petit groupe résolu à la réforme et qui décide, en 1400, faute de trouver dans les institutions religieuses existantes la formule qui leur convienne, la fondation d'un chapitre de

[12] Benedetto CIGNITTI et Luigi CARONTI, *L'abbazia nullius Sublacense, le origini, la commenda*, Rome, 1956. Le gros intérêt du cas de Subiaco est dans le passage de « l'exemption passive » à « l'exemption active » avec juridiction et *cura animarum* paroissiale; c'est en 1374 qu'apparaît une nouvelle formule juridique : *quod nullius dioecesis existit*. On trouvera dans cet ouvrage deux cartes : celle de la prélature de Subiaco et celle de son patrimoine.

[13] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Tommaso LECCISOTTI, *Congregationis s. Justinae de Padua, O.S.B., Ordines capitulorum generalium*, Parte I, *1424-1474*, 2 vol., (*Miscell. Cassin.*, XVI, XVII), Mont-Cassin, 1939.

II. TRAVAUX. — Tomm. LECCISOTTI, *La congregazione benedettina di S. Giustina e la riforma della Chiesa al sec. XV*, dans *Arch. Deput. St. patr.*, t. LXVII, n. s., X, 1944, p. 451-469; et surtout Ildefonso TASSI, *Ludovico Barbo, 1381-1443*, dans *Uomini e dottrine*, Rome, 1952, avec une bibliographie critique p. X-XIV; ID., *La crisi della congregazione di S. Giustina tra il 1419 e il 1431*, dans *Benedictina*, t. V, 1951, p. 95-112.

[14] Sur le « procès de Venise », *supra*, p. 790, n. 15; sur Dominici et les Bianchi, *supra*, p. 690. Pour les autres mouvements spirituels, G. CRACCO, *La fondazione dei canonici secolari di S. Giorgio in Alga*, dans *Riv. d. st. d. Chiesa in Italia*, t. XIII, 1959, p. 70-81, montrant que Gabriel Condulmer, le futur Eugène IV, fut le véritable fondateur de S. Giorgio, et entraîna Antoine Correr, dont on faisait jusqu'à maintenant l'initiateur; il faut faire une place aussi à Dominici et Barthélemy de Rome. L'auteur résoud dans un sens négatif le problème de l'origine flamande de cette spiritualité, constatant que Laurent Justinien n'avait aucun auteur flamand dans sa bibliothèque. Sur la *devotio moderna* en Italie, *supra*, p. 937, n. 19. G. CRACCO. *Riforma e decadenza a S. Agostino di Vicenza, ibid.*, t. XIV, 1960, p. 203-234, où l'on retrouve les mêmes personnages et où grandit celui de Laurent Justinien.

chanoines séculiers à San Nicolo del Lido, dont plus tard saint Laurent Justinien prendra la direction.

Ils devenaient ainsi les voisins de Saint-Georges in Alga, prieuré aux mains de Ludovico Barbo, jeune patricien de Venise, qui avait fait ses études en droit canonique à Bologne [15]. Il offrit ce monastère pour la résidence de la jeune communauté qui s'y installa canoniquement en 1404, en attendant que Grégoire XII l'approuvât sitôt élu pape. L'idéal n'est pas alors celui des chanoines de jadis, désireux d'associer à la vie en communauté le zèle pastoral; mais on recherche la solitude, comme l'avait fait récemment Ruysbroeck. Attentif aux abus de l'époque, le chapitre évite surtout dans ses *Statuts* de s'exposer à la commende. Pour prévenir ce danger Barbo renoncera à la perpétuité de l'abbatiat; en rendant éligibles les charges claustrales, il leur ôtera le caractère bénéficial qu'elles avaient pris.

Or en 1407 l'abbaye de Sainte-Justine de Padoue, célèbre lieu de pèlerinage, fut assignée en commende par Grégoire XII, qui voulait ainsi l'empêcher de déchoir, à Antoine Correr; celui-ci fit appel, pour la gouverner, à Barbo qui renonça à la vie canoniale. Barbo fait de cette décision la date de la « résurrection » du monachisme bénédictin en Italie. Il ne songeait pas alors à une réforme générale ni à la fondation d'une congrégation; mais les succès rapidement obtenus y conduisirent. L'afflux des vocations, en raison des relations entretenues par le fondateur avec l'Université de Padoue qui fournit un nombre considérable de novices [16], permit bientôt d'essaimer : à Bassano, Vérone, Pavie, Milan, Venise, Florence où fut reprise par Barbo la fameuse Badia, Saint-Paul de Rome, etc...

N'ayant lui-même reçu aucune formation bénédictine, Barbo voulut pratiquer la Règle au sens littéral. En réalité, sans s'en apercevoir, il s'en éloignait considérablement. Ce fut par là qu'il eut justement de l'influence dans les milieux bénédictins, à une époque où les traditions et l'esprit du monachisme primitif étaient complètement perdues de vue et où aucun impressionné par la façon dont étaient centralisés les ordres mendiants. interprétation. Barbo, comme tout le monde à cette époque, avait été impressionné par la façon dont étaient centralisés les Ordres mendiants. Il donna au chapitre général annuel une responsabilité étendue. Or ce chapitre n'était pas composé des seuls supérieurs de maisons, mais comprenait encore des représentants des moines et donc était conçu sous une forme démocratique : sur neuf « définiteurs », il y a sept simples moines contre deux abbés.

La crise de la congrégation de Sainte-Justine [17]. — Dans ces conditions une crise était inévitable : elle se produisit dans les années 1419-1431 et

[15] Sur ce point nous avons corrigé l'excellente biographie de Tassi grâce à Paolo SAMBIN, *Marginalia su L. Barbo*, *ibid.*, t. IX, 1955, p. 249-258; cf. ID., *Ricerche di storia monastica medioevale*, dans *Miscell. erudita*, IX, Padoue, 1959, sur les études universitaires de Barbo.

[16] I. TASSI, *op. cit.*, p. 47, 49, 79, à compléter par P. SAMBIN, *Marginalia*, p. 255.

[17] I. TASSI, *La crisi*.

permit finalement à Barbo d'asseoir davantage son autorité. Dans les monastères bénédictins s'était peu à peu constituée une aristocratie d'abbés, pratiquement tous sortis de la noblesse; ils furent choqués d'être dans les chapitres généraux en concurrence avec de simples moines, et d'être régulièrement mis en minorité par les autres définiteurs. Les abbés des trois premiers monastères affiliés refusèrent en 1419 de se soumettre à un chapitre et préférèrent quitter la congrégation. Par là même ils laissaient la place libre à Barbo.

En effet les nouveaux *Statuts* soumirent complètement les abbés au chapitre et les transformèrent en simples agents d'exécution d'une autorité parlementaire. A l'époque où les conciles ambitionnaient de s'ériger en assemblée permanente et de réduire le rôle du pape à celui d'un exécutif, le régime bénédictin voyait donc cesser l'absolutisme abbatial. L'abbé en effet, bien loin d'être élu à vie, était désormais choisi par le chapitre pour un an; le chapitre seul pouvait l'autoriser à user des *pontificalia*. Au lieu donc d'être l'émanation d'un monastère qui se reconnaît en lui, l'abbé devient le fonctionnaire chargé d'appliquer une loi.

L'esprit nouveau à Sainte-Justine : l'humanisme. — Dans cette congrégation, si « moderne » dans sa manière de se gouverner, se révélait aussi un esprit nouveau, qui la fait contemporaine à la fois de l'humanisme et de la *devotio moderna*. Née au nord de l'Italie, qui connaissait, au contraire de la région de Subiaco, une culture nouvelle, la jeune congrégation, recrutée souvent dans les milieux universitaires, accepta facilement de faire place, dans les programmes d'études de ses religieux, à l'humanisme.

Il est intéressant à ce point de vue d'étudier les bibliothèques de ces monastères. A la Badia de Florence, grâce à l'abbé Gomez (1419-1439), est reçue la bibliothèque de l'humaniste florentin Corbin, mort en 1425, qui comportait 200 manuscrits latins, dont 100 classiques, et 80 manuscrits grecs, dont 65 classiques. En 1434 un nouvel héritage fut fait, celui de la bibliothèque de Sainte-Marie du Saint-Sépulcre, avec ses 66 manuscrits latins et italiens. Un gros effort fut consenti par l'abbé pour présenter cette bibliothèque : une salle spéciale fut aménagée, un catalogue rédigé, cependant que des achats se poursuivaient et qu'un atelier de copistes multipliait les textes [18].

Barbo et la « devotio moderna ». — Barbo n'est pas seulement un fondateur, remarquable par son réalisme et son empirisme; il est aussi un écrivain spirituel, qui se rattache au mouvement de la *devotio moderna*. On a discuté pour savoir dans quelle mesure il avait subi l'influence des Flandres : à une époque d'échanges constants entre Nord et Midi, et lorsque des bénédictins rhénans viennent diffuser en Italie l'*Imitation de Jésus-Christ*, on ne saurait

[18] Rudolf BLUM, *La biblioteca della Badia fiorentina e i codici di Antonio Corbinelli*, dans *Studi e testi*, CLV, Città del Vaticano, 1951.

écarter l'idée d'une influence plus ou moins directe des milieux dévots du Nord [19].

Toujours est-il que Barbo introduit dans l'horaire monastique la méditation. Dans sa *Forma orationis*, lui-même nous a dit quelles difficultés avait soulevées cette innovation auprès de religieux pour lesquels il s'agissait d'une pratique inhabituelle :

> ce règlement très salutaire publié dans votre chapitre général, que, à une certaine heure, dans l'église les frères vaquent ensemble à l'oraison mentale, fut trouvé onéreux par certains, car cet exercice inhabituel leur apportait une charge fastidieuse plus qu'une consolation spirituelle; pourtant depuis les débuts et sans cesse lorsque j'étais auprès de vous, je vous ai recommandé la fidélité à cet exercice de prière [20].

Dans la *Forma orationis* Barbo a écrit tout un traité de la prière et de l'oraison. A la manière des maîtres de la *devotio moderna*, il indique des méthodes pour rendre cet exercice attrayant et facile, proposant un thème pour chaque jour : dimanche la bonté et la charité de Dieu, lundi le péché, mardi la crèche, etc... Ainsi annonce-t-il saint Ignace, qui subira l'influence de Cisneros, bénédictin de la congrégation de Valladolid, en échanges spirituels avec celle de Sainte-Justine [21].

L'office divin ne suffisait donc plus au bénédictin et n'était même plus au centre de sa vie : il n'était plus qu'un moyen parmi d'autres, inférieur en tout cas à la méditation. On comprend que, dans cette même perspective, Barbo ait voulu pour ses religieux des celles individuelles à l'intérieur du dortoir commun : la vie de communauté le cède à la prière personnelle.

Que cette réforme ait été heureuse ou non, elle finit par rallier presque tous les monastères italiens [22] et en tout cas elle mit fin aux abus de la fin du XIVe siècle. Elle se répandit en dehors de l'Italie, notamment en Espagne, à Saint-Félix de Guixol et, en 1440, au Montserrat; dans la deuxième moitié du XVe siècle elle inspirera en France la congrégation de Chezal-Benoît. Mais il faudra attendre pour la France la fin de la guerre de Cent Ans qui paralysa jusqu'alors toute réforme.

[19] I. TASSI, *op. cit.*, p. 97, a nié cette influence du Nord; sur ce point-là, et quoi qu'il en soit de ce qui a été dit de Laurent Justinien, nous suivrons plutôt SAMBIN, *op. cit.*, p. 256-257. A plusieurs reprises nous avons signalé la venue en Italie d'éléments rhénans; ainsi s'explique notamment le grand nombre de ms. de *l'Imitation* en Italie du Nord : *supra*, p. 937. Cela ne va d'ailleurs pas à nier l'orientation intérieure de la spiritualité italienne au XIVe siècle : cf. I. TASSI, p. 107-118, etc...

[20] La *Forma orationis* a été éd. par I. TASSI, p. 143-152. Cf. Dom SALMON, *op. cit.*, p. 117, notant par exemple que les étudiants sont dispensés de l'office, mais non de l'oraison, que le chœur est au service des « exercices » et que la cellule, destinée elle aussi aux exercices, prend du coup une signification nouvelle (cf. cependant *supra*, p. 1044, n. 11, sur les *consuetudines Sublacenses*).

[21] *Supra*, p. 1042. Parmi les agents de transmission, auxquels on peut penser pour cette époque entre Italie et péninsule ibérique, on rappellera la personnalité du bénédictin Diaz Escobar : *supra*, p. 660; on y ajoutera celle de Dom Gomez Ferreira da Silva : cf. DE WITTE, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XLVIII, 1953, p. 706 (ce Portugais fut abbé de S.-Marie de Florence).

[22] P. LUGANO, *L'Italia benedett.*, p. 44, 71, qui a donné la liste des « présidents de la congrégation ».

§ 3. — La réforme à l'initiative du concile et par la voie des chapitres.

La *Benedictina* de Benoît XII avait divisé l'ordre en provinces et y avait prescrit la tenue de chapitres triennaux. Ces chapitres se tinrent de façon très variable selon les différents pays et selon les époques [1].

APPLICATION DE LA « BENEDICTINA » EN ANGLETERRE

L'Angleterre constituait une seule province : les chapitres s'y tinrent de façon irrégulière [2]. Les visites donnèrent souvent lieu à des conflits, en raison du caractère ambigu des monastères qui étaient en même temps chapitres cathédraux et à ce titre ne pouvaient souffrir de contrôle. Ce fut ainsi que, dès 1377, il avait été fait défense au prieur et au chapitre de Cantorbéry de recevoir en visite les « présidents de l'ordre des moines noirs » venus de Westminster, sans l'avis de l'archevêque du lieu, interdiction renouvelée le 1er juin 1378 [3] : on sent dans ce texte la vieille rivalité de Cantorbéry et de Westminster. Mais ces difficultés n'empêchaient pas l'institution de fonctionner de manière efficace dans d'autres cas puisque, la même année, le prieur de Durham écrit à l'un des « présidents » au sujet de Wyclif [4].

Urbain VI, désireux de réformer les bénédictins anglais, ne crut pouvoir mieux faire que d'ordonner l'observation de la *Benedictina* [5] et Innocent VII, en publiant cette bulle, renforça encore la constitution de Benoît XII [6], rappelant notamment que les présidents pouvaient frapper de censures *apostolica auctoritate*, et qu'au cours de ces chapitres devait être consentie par chaque maison une contribution pour les intérêts généraux de l'ordre et spécialement pour l'envoi de moines aux Universités [7]. Toujours est-il que l'on voit le chapitre de 1408 désigner le monastère de Saint-Augustin

[1] U. BERLIÈRE, *Les chapitres généraux de l'ordre de saint Benoît*, dans *Mélanges d'hist. bénédict.*, Maredsous, 4e s., 1902, p. 52-171.

[2] *Ibid.*, p. 123 : chapitres en 1379, 1400, 1403, 1420, 1422, 1423, 1426, 1429, 1441, 1444. Liste d'ailleurs incomplète, puisque W. A. PANTIN, *op. cit.*, n. 241, 242, 244 publie des textes pour 1404, 1408, 1414.

[3] W. A. PANTIN, *op. cit.*, n. 230, A et B; D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, que nous citons ici d'après la 1re éd., p. 260 : les conflits entre moines et évêques furent moins nombreux au XIVe siècle qu'aux siècles précédents, quoique, à Christchurch de Cantorbéry, l'accord de 1237 eût été remis en question en 1397; au XVe siècle cette détente s'accentua encore, d'autant que le Saint-Siège fit de plus en plus figure d'arbitre. On trouvera le texte de la visite d'un monastère-cathédral par l'évêque dans A. HAMILTON THOMPSON, *The English Clergy a. Their Organization in the Later M. A.*, Oxford, 1947, Append. VII, p. 293-297. En l'occurrence l'évêque de Durham cassa les *conjuraciones* par lesquelles les moines s'engageaient à « boycotter » la visite épiscopale.

[4] W. A. PANTIN, *op. cit.*, n. 231.

[5] *Ibid.*, n. 233.

[6] *Ibid.*, n. 241. Sur ces problèmes de codification et de législation, D. KNOWLES, *op. cit.*, p. 5 s., précisant dans quelles conditions se tient le chapitre, unique pour les deux provinces de Cantorbéry et de York, et se réunissant habituellement à leur lisière, Northampton.

[7] W. A. PANTIN a particulièrement insisté sur ce problème des Universités, en montrant comment en Angleterre le souci de l'*opus Dei* avait été comme équilibré par celui des études : cf. sa préface, définissant le nouveau type de moine qui sort des Universités et se révèle dans les chapitres.

de Cantorbéry comme visiteur dans le diocèse [8]; les présidents de 1412 procéder contre l'abbé de Chester [9]; le visiteur de 1414, empêché de remplir sa tâche par sa désignation comme envoyé à Constance, se pourvoir d'un suppléant [10].

Pendant cette période l'attention des chapitres et des visiteurs s'est spécialement portée sur les études, et ils ont veillé à ce que les moines noirs fussent envoyés aux Universités [11]. Ainsi apparaît dans l'ordre bénédictin en Angleterre un type nouveau d'homme, par opposition au clunisien, occupé de liturgie, ou au cistercien voué au travail des mains, le moine universitaire. Ainsi s'explique aussi qu'au moment même où tant de prieurés disparaissaient en Angleterre, en fussent fondés de nouveaux dans les villes universitaires : c'étaient des prieurés d'études, destinés aux moines de la région [12].

LES CHAPITRES DANS LES PROVINCES FRANÇAISES

La *Benedictina* avait divisé la France en six provinces. Les chapitres s'y sont tenus de façon très irrégulière. Dans la province de Bourges, l'abbé de Saint-Maixent expose à Martin V que les guerres en empêchent la réunion [13]. La province de Narbonne fut peut-être la moins touchée : les chapitres purent s'y tenir en 1379, 1382, 1393, 1395, 1397, 1401, 1403, 1408, 1410, 1413; il semble que par la suite, cette régularité ait été moins grande [14]. Il est difficile de dire dans quel rapport furent ces chapitres avec ceux qui étaient propres à la congrégation de Cluny [15].

[8] W. A. PANTIN, *op. cit.*, n. 242.

[9] *Ibid.*, n. 243.

[10] *Ibid.*, n. 244. Nous ne pouvons suivre davantage l'histoire de ces tentatives; il faut pourtant mentionner l'intervention d'Henri V, ému des critiques faites aux moines noirs d'Angleterre par le concile de Pavie-Sienne en 1423 : D. KNOWLES, *op. cit.*, p. 182-184.

[11] Comme le fait remarquer D. KNOWLES, *op. cit.*, p. 15-24 dans le chapitre qu'il a consacré aux relations des moines avec les Universités, il y avait pour les couvents des difficultés très graves à envoyer leurs sujets à l'Université, lorsque les études duraient parfois pendant 17 ans! Il fallait se priver des jeunes moines au moment où ils étaient les plus capables de rendre service. Par ailleurs ils risquaient de prendre, en dehors du monastère, des goûts qui leur rendraient plus difficile plus tard l'ascèse monastique; le problème était analogue pour l'Observance dominicaine : *infra*, p. 1079. Il est d'autant plus remarquable que, sauf les couvents les moins peuplés, les monastères anglais ne se soient pas dérobés à cette loi; on en vit même donner volontairement pour la construction de chambres et de bibliothèques dans les collèges réservés aux moines noirs.

L'un de ces collèges a dû sa réputation à Wyclif, qui en fut quelque temps le « gardien », et dont le « ressentiment » envers la hiérarchie s'explique peut-être par les conditions dans lesquelles il dut le quitter; c'est le collège fondé par l'archevêque Islip : *ibid.*, p. 21.

[12] Il s'agit ici des prieurés d'Oxford et Cambridge.

[13] U. BERLIÈRE, *op. cit.*, p. 137 s.

[14] *Ibid.*, p. 143. Il se peut d'ailleurs que des procès-verbaux aient disparu; nos sources sont très incomplètes.

[15] U. BERLIÈRE, *op. cit.*, n'a pas abordé ce problème : les chapitres tenus à la Daurade de Toulouse sont-ils des chapitres de la province de Narbonne prévus par la *Benedictina* ou des chapitres de la congrégation de Cluny ? Sur ces chapitres de Cluny, A. BRUEL, *Les chapitres généraux de l'ordre de Cluny*, dans *Bibl. de l'École d. Chartes*, t. XXXIV, 1873, p. 567 s.; G. DE VALOUS, *op. cit.*, t. II, chap. III, p. 70-94; éd. des textes avec statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny, Ire s., 1259-1600, cinq vol., aux éd. de la *Rev. Mabillon*, à paraître, pour reprendre l'éd. de G. F. DUCKETT, *Visitations a. Chapters General of the Order of Cluny, 1269-1529*, Londres, 1893.

Quelle était l'importance de Cluny à cette date ? Carte dans P. COUSIN, *op. cit.*, pl. IV, d'après un document du XIVe siècle; en 1377 la congrégation pouvait avoir 2440 moines :

LES PROVINCES DE GERMANIE

La *Benedictina* avait divisé l'Allemagne en quatre provinces : Cologne-Trèves; Mayence-Bamberg; Magdebourg-Brême; Salzbourg [16]; de la première relevaient 75 monastères, de la seconde 120, de la troisième 15 [17]. Mais la décadence bénédictine y était si profonde que les chapitres ne se tenaient plus. Le concile de Constance entreprit de raviver cette institution et de l'utiliser pour une réforme dont lui-même a dit toute l'urgence. De cette décision sortirent deux réformes décisives pour l'avenir du monachisme bénédictin en Allemagne et deux congrégations, celle de Melk et celle de Bursfeld.

LA RÉFORME DE MELK [18]

L'initiative de la réforme fut prise par le duc d'Autriche Albert V; l'évêque de Posen ayant fait venir à Constance Nicolas Seyringer de Subiaco, Martin V intervint pour envoyer Nicolas en Autriche en 1418.

Nicolas commença la visite par le monastère de Melk, dont il fut élu abbé, et qui devint un véritable séminaire des abbés de la congrégation. Les uns après les autres les monastères d'Autriche acceptèrent la réforme; puis ceux de Bavière. Ainsi se formait empiriquement une congrégation, cimentée par l'autorité personnelle de Nicolas, mais surtout par la pratique des mêmes *Coutumes*, celles de Subiaco. Les monastères les plus remarquables furent ceux de Salzbourg, Augsbourg, Tegernsee.

Ce ne fut pas sans difficultés que la réforme se poursuivit. D'une part elle s'accomplissait dans un pays ravagé par le hussisme; souvent les possessions de Melk eurent à souffrir des combats et durent héberger des

Rev. bénéd., 1924, p. 267. Cluny continuait de s'appuyer sur le Saint-Siège et d'en obtenir confirmation des privilèges de jadis, notamment pour garder intact son empire, menacé, nous l'avons vu, par une dissension espagnole : Ph. GASNAULT, *Une supplique originale de l'abbaye de Cluny approuvée par Martin V*, dans *Rev. Mabillon*, t. LI, 1961, p. 326-328.

Sur la réforme clunisienne dans la première moitié du XVe siècle, André LESORT, *La reconstitution des églises après la guerre de Cent Ans*, dans Victor CARRIÈRE, *Introd. aux études d'hist. eccl. locale*, t. III, Paris, 1936, p. 88-90, 99, 110, etc... On y voit notamment le chapitre général de Cluny essayer de provoquer l'intervention royale en faveur de la réforme. De son côté le pape s'était préoccupé de cette réforme : déjà Boniface IX, mais qui avait confié cette tâche à un cardinal incapable : Max JANSEN, *Papst Bonifatius IX, 1399-1404, u. seine Beziehungen zur deutschen Kirche*, Fribourg en Br., 1904, p. 181.

Pour des maisons françaises étrangères à Cluny, des indices de réforme plus ou moins profonde, sont fournis en Normandie par l'étude des bibliothèques : Geneviève NORTIER, *Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie*, dans *Rev. Mabillon*, du t. XLVII, 1957 au t. LI, 1962, avec étude de chacune des neuf abbayes, et tableau récapitulatif des auteurs inventoriés. On constate qu'autour de 1400, plusieurs abbés ont réorganisé des bibliothèques qui avaient eu parfois à souffrir de la guerre, notamment Le Roy au Mont-Saint-Michel.

[16] U. BERLIÈRE, *Les origines de la congrégation de Bursfeld*, dans *Mélanges d'hist. bénéd.*, III, Maredsous, 1901, p. 11.

[17] Les chiffres donnés ici sont ceux fournis par U. BERLIÈRE, *op. cit.*, corrigés par le même auteur dans *Les chapitres généraux*, p. 59 s.: pour la province de Cologne-Trèves : 75 monastères au lieu de 60. Il y avait en outre une province de caractère « personnel » et non territorial, celle des *Scotti*, à laquelle appartenaient les Écossais de Vienne : ID., *Les chapitres*, p. 117; Aubrey GWYNN, *Some Notes on the Hist. of the Irish a Scottish Benedictine Monasteries in Germany*, dans *The Innes Rev.*, t. V, 1954, p. 5-27.

[18] U. BERLIÈRE, *La réforme de Melk au XVe siècle*, dans *Mélanges*, I, Maredsous, 1897, p. 27-56.

garnisons. Mais d'autre part la réforme faillit se ressentir de la rivalité du pape et du concile, et de celle des princes qui se disputaient le réformateur.

Quoique astreinte aux coutumes de Subiaco, la congrégation de Melk fit preuve de vitalité dans l'ordre intellectuel : des écoles furent ouvertes dans le pays; des relations nouées avec l'Université de Vienne; un travail scientifique poursuivi notamment à Tegernsee; des ateliers de copie de manuscrits équipés; des cartulaires rédigés et des chroniques monastiques, en même temps qu'était entreprise une histoire du concile de Constance par Trenbeck, et qu'on se passionnait pour l'aréopagitisme [19].

Cette Union de Melk était en communauté d'esprit avec l'observance de Castel, en raison de ce que l'une et l'autre avaient adopté les coutumes de Subiaco. La réforme de Castel (diocèse d'Eischtaedt) avait commencé en 1404 à l'initiative de l'abbé Otton et s'était étendue en Bavière et en Souabe.

JEAN RODE [20]

Le concile de Constance ayant rendu vigueur à l'obligation des chapitres triennaux, celui de la province de Mayence se tint en 1417. Mis au pied du mur, neuf abbés préférèrent se séculariser que d'accepter la réforme. En 1422, Martin V, continuant l'œuvre du concile, convoqua le chapitre de la province de Trèves, qui porta à son tour des peines contre les abbayes absentes, présumées réfractaires à la réforme, et décida l'envoi de visiteurs. L'âme de ce chapitre fut Jean Rode, qui, dans ce mouvement complexe de la réforme bénédictine aux multiples ramifications, est la personnalité la plus complète et la plus efficace.

Né à Trèves en 1358, il appartenait à la grande bourgeoisie rhénane. la fortune de la famille était considérable et lui permettra de faire face aux grosses dépenses de la réforme dans les premiers monastères qu'il fréquentera. Il avait fait des études supérieures à l'Université récemment fondée de Heidelberg, où il étudia théologie et droit canon; ces dernières études allaient lui être singulièrement utiles dans sa carrière de réformateur qui aura à consulter les sources du droit. Il faisait déjà figure de personnage considérable dans le diocèse, étant doyen du chapitre Saint-Siméon et official, quand il se retira à la Chartreuse.

Or, en 1421, l'archevêque de Trèves, Otton de Ziegenheim, désireux de mettre en œuvre les recommandations du concile de Constance, mais n'ayant personne pour entreprendre la réforme monastique, obtint de

[19] Sur cet aréopagitisme, négligé par Berlière, G. THÉRY, *Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus, l' « Explanatio » sur la Théologie mystique*, dans *La vie spirituelle*, t. XXXIII, 1932, p. [129]-[154]. Melk a pris parti pour Nicolas de Cues contre le prieur de la chartreuse d'Aggsbach, et l'on s'est mis à y copier Scot, Sarazin, Thomas Gallus : ms. de 1447, etc...

A ces débats fut notamment mêlé le monastère de Tegernsee : Virgil REDLICH, *Tegernsee u. die deutsche Geistesgesch. im XV. Jt.*, dans *Schriftenreihe z. bayerischen Landesgesch.*, IX, Munich, 1931.

[20] U. BERLIÈRE, *Dom Jean de Rode, abbé de Saint-Mathias de Trèves, 1421-1439*, dans *Mélanges*, I, p. 1-26; ID., *Jean Rode...*, dans *Rev. lit. monast.*, t. XV, 1930, p. 197-209; V. REDLICH, *Johann Rode von S. Mathias bei Trier, ein deutscher Reformabt des XV. Jts*, dans *Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums*, XI, Münster i. Westf., 1923.

Martin V qu'il relevât Rode de ses vœux et il en fit l'abbé du monastère bénédictin de Saint-Mathias.

Réforme de Saint-Mathias. — Ce monastère était alors dans un état lamentable, soit au point de vue du temporel, soit au point de vue de la vie régulière, ruinée par la pratique des prébendes, soit au point de vue du recrutement. Les moines, inquiets de la volonté de réforme de Rode, complotèrent contre sa vie, ce qui l'obligea à faire appel à d'autres éléments. Faute d'en trouver en Allemagne, il s'adressa à Saint-Jacques de Liège, qui envoya quatre religieux avec leur *Liber ordinarius*.

Le pays de Liège était alors en plein essor spirituel, grâce à l'influence exercée par les Frères de la Vie commune [21]. A une époque où Rode était encore sans expérience de la vie bénédictine, de pareilles suggestions lui furent précieuses. Soucieux de s'informer, il visita divers monastères pour en connaître les usages, et se documenta avec soin chez les grands auteurs bénédictins ou monastiques, y compris saint Bernard. Mais on se tromperait en faisant de Rode simplement un compilateur; sa supériorité sur les autres réformateurs est au contraire qu'il a apporté à sa tâche un esprit plus libre, justement parce qu'il était entré plus tard dans la vie bénédictine, à soixante-trois ans, après avoir été chanoine et chartreux.

Idéal bénédictin de Rode. — Ses idées sur la vie bénédictine nous sont connues grâce à plusieurs de ses écrits, les *Constitutions de Saint-Mathias* (1435), le *De bono regimine abbatis*, l'*Exercice sur la Passion*, destiné aux novices, et un certain nombre de sermons. L'idée maîtresse de notre abbé est qu'il faut aller à l'essentiel; il n'hésite pas à critiquer les réformateurs qui attachent tant d'importance aux questions d'habillement ou de nourriture et vont les discuter à Bâle; il rappelle que la vie monastique est pratique des conseils évangéliques et surtout de la charité, dont le pape lui-même ne peut dispenser. Tandis que les réformes les plus récentes reprenaient la règle à la lettre, Rode recommande au contraire de l'adapter aux possibilités du pays, et de donner aux moines « bon pain et vin pur ». Il fait appel ainsi à l'idée de la dispense, secouant les minuties d'une certaine tradition.

Dans le même esprit il tient à la culture intellectuelle, fait copier les écrits des Pères dans les ateliers du monastère, fait dresser le catalogue d'une riche bibliothèque qu'il a constituée et qui comporte plus de 875 volumes, et prévoit l'envoi de moines aux Universités. Cette culture lui fait voir, au delà des intérêts immédiats du monastère et du monachisme bénédictin, ceux de l'Église tout entière pour laquelle il recommande de prier.

Le succès répondit à ses efforts. Les novices arrivèrent; les dons affluèrent, preuve de la confiance revenue d'un peuple jusqu'alors hostile aux moines.

Sa réputation était déjà assez établie pour que le chapitre provincial de Trèves et Cologne, premier chapitre réuni depuis le concile de Constance, le désignât comme un des visiteurs chargés d'appliquer dans les monastères

[21] U. BERLIÈRE, *Dom Lambert del Stache, prieur de Bertrée*, dans *Mélanges*, I, p. 57-77; ID., *Notes sur quelques écrivains de l'abbaye de Saint-Laurent de Liège*, *ibid.*, p. 82 s.

de son ressort la *Benedictina* et les Statuts de Petershausen. Dans les années suivantes il entreprit la réforme de trois monastères de Trèves : Saint-Maximin, Sainte-Marie *ad Martyres* et Saint-Martin.

En 1435 Rode promulga les *Statuts* de Saint-Mathias, déjà reçus par les abbayes qu'il venait de réformer. Ils restaient singulièrement austères : le réformateur y insistait sur la virilité, nécessaire notamment pour la célébration de l'office (le moine se levait à minuit) ; la discipline était prévue trois fois par semaine en Carême.

A cette date Rode rentrait de Bâle où il avait travaillé à maintenir la prérogative pontificale, mais aussi à poursuivre la réforme bénédictine.

Rode, le concile de Bâle et la réforme. — Le concile de Bâle se préoccupa de faire aboutir la réforme du monachisme, en reprenant l'œuvre du concile de Constance et en donnant force de loi aux *Statuts* de Petershausen. A une époque où le problème des rapports du concile et du pape ne se posait pas encore de façon critique, Rode apparaît docile à l'un et à l'autre. Il fut désigné, par une bulle du concile, le 4 juillet 1434, comme visiteur de tous les monastères, aussi bien de bénédictins que de bénédictines, dans les provinces de Cologne et de Trèves ; par la suite ces pouvoirs furent étendus à plusieurs autres diocèses. Pouvoirs extraordinaires, puisqu'il visitait sans aucune forme canonique, nommait lui-même les supérieurs, jetait l'interdit.

La réforme des moniales commença par le monastère de Marienbourg et de là gagna toute l'Allemagne, qui en sera renouvelée pour un siècle. Réforme qui n'intéresse pas seulement la vie spirituelle, mais l'art des peintres et des copistes. La spiritualité de cette vie est toute centrée sur la pensée de suivre l'Époux et l'Agneau et sur la joie de chanter Dieu. Il y a chez Rode une onction associée à une virilité, qui en fait un précurseur et par exemple de la dévotion au Sacré-Cœur. La règle était interprétée avec un mélange de rigueur et de modération, puisqu'elle ne prévoyait aucune récréation ni conversation, sauf les jours de fête, mais accordait de la viande trois fois par semaine.

L'œuvre de Rode. — Rode mourut en 1439. C'est grâce à lui que la réforme voulue et promulguée par les conciles de Constance et de Bâle et encouragée par les papes est devenue une réalité. Son œuvre littéraire, qui évite les sujets gratuits et va au cœur des problèmes du temps, lui permettra de se survivre et d'étendre son influence. On a pu dire qu'il était le véritable fondateur de la congrégation de Bursfeld, qui, à la fin du XV^e^ siècle, comptera une centaine de monastères, c'est-à-dire environ la moitié des monastères allemands.

Si Rode n'avait pas prévu la fondation d'une congrégation, il avait du moins réorganisé, à partir de Saint-Mathias, les relations spirituelles entre monastères par « rôles » de prières, créant entre maisons d'origine et parfois de mentalité différente un commun esprit. Une de ces listes contient les noms de Corvey, Gembloux, Hirsau, Maria-Laach, mais aussi de Clus et de Bursfeld, dont l'abbé Jean Dederoth fut en relations avec Rode.

JEAN DEDEROTH[22] Dederoth était un moine de Rheinhausen, qui, en 1430, rétablit l'observance au monastère de Clus, puis reçut d'Otton de Brunswick celui de Bursfeld près de Munden sur la Weser, où n'étaient alors qu'un moine et une vache! Désireux de s'informer de la vie bénédictine, Dederoth entreprit, en 1434, son tour d'Allemagne, vint à Windesheim et à Saint-Mathias de Trèves où il consulta Rode et d'où il ramena quatre moines pour établir la vie commune à Bursfeld, où furent donc introduits les usages de Saint-Mathias. Ainsi la réforme, dont Rode avait pris la responsabilité en Rhénanie, se répandait-elle jusque dans l'Est de l'Allemagne.

LA CONGRÉGATION DE BURSFELD[23] Les Statuts de Bursfeld furent bientôt adoptés à Rheinhausen et à Cisnar dans le Schleswig. Il n'était pas encore question de congrégation ; les monastères affiliés se bornaient à prendre les coutumes de Bursfeld et à en recevoir des visiteurs[24]. La mort de Dederoth n'interrompit pas le rayonnement de son monastère. Son successeur, Jean de Hagen, comprit au contraire que le moment était venu de donner au mouvement de rénovation un cadre institutionnel plus rigoureux. Appuyé par le concile, Hagen , le 11 mars 1446, obtint du cardinal légat, Louis de Sainte-Cécile, l'autorisation pour six monastères de tenir un chapitre annuel particulier[25], distinct des chapitres provinciaux qui restaient une obligation du droit. Date capitale pour la reconnaissance de la nouvelle congrégation qui se voit ainsi attribuer le pouvoir législatif.

Le premier de ces chapitres eut lieu en 1446 à Bursfeld ; y étaient présents les monastères de Clus, Rheinhausen, Huysberg, les trois premiers à s'être ralliés à la réforme. Le programme de ce premier chapitre était spécifié dans la lettre du légat[26] : règle, abus, cérémonies, chant, pénalités, recours au bras séculier, visites. Quant au bréviaire, l'abbé obtint du légat une réforme, notamment pour supprimer les textes apocryphes de l'Écriture ou des Pères : ainsi dès l'origine les monastères réformés font figure de centres d'humanisme.

Le second de ces chapitres n'aura lieu qu'en 1451. Il est d'ailleurs parfois difficile de distinguer ces chapitres des autres puisque les mêmes abbés participent aux deux cycles[27].

[22] U. BERLIÈRE, *D. J. Rode*, p. 17 ; *Les origines*, p. 19 ; V. REDLICH, *Johann Rode*, p. 64.

[23] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Paulus VOLK, *Urkunden z. Gesch. der Bursfelder Kongregation*, dans *Kanonist. Studien u. Texte*, XX, Bonn, 1951, avec une introduction faisant l'histoire de la congrégation.

II. TRAVAUX. — ID., *Die Generalkapitel der Bursfelder Benediktinerkongregations*, Münster, 1928 ; ID., *Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongregat.*, Münster, 1950 ; ID., *Die Generalkapitelsrezesse der Bursfelder Kongreg.*, t. I, *1458-1530*, Siegburg, 1955 (il s'est tenu un premier chapitre général en 1446, mais aucun procès-verbal n'en est resté).

[24] P. VOLK, *Urkunden*, p. 53.

[25] Texte dans U. BERLIÈRE, *Les origines*, p. 33-37.

[26] P. VOLK, *Urkunden*, p. 57.

[27] ID., *Die Generalkapitel*, p. 1, a reproché à Berlière de n'avoir pas suffisamment fait cette distinction. Lui-même, pour éclaircir ce point, a dressé une liste rigoureuse des couvents de la congrégation de Bursfeld. C'est Volk que nous résumons dans notre texte.

Dans cette congrégation, l'abbé de Bursfeld est « président-né » *(presidens principalis)*. Pareil rôle donné à l'abbé d'un simple monastère, et qui rappelle Cluny, entraîna à prévoir des règles spéciales pour son élection. Le premier de ces présidents fut Hagen; mais à certains égards on peut considérer que ce fut Rode [28].

Conclusion.

La spiritualité bénédictine telle que la vivaient les moines noirs avait été jadis marquée de quelques traits caractéristiques : elle était essentiellement liturgique. Or saint Bernard s'était livré à une vive critique de ce qu'il appelait « un ritualisme à la manière des juifs et qui empêche le sentiment [29] »; mais ce fut seulement à la fin du XIVe siècle que cette spiritualité bernardine pénétra chez les moines noirs. Ce fut alors une véritable invasion, qui se produisit simultanément dans diverses congrégations et divers pays, sans qu'il soit toujours possible de suivre à la trace ces courants et de détecter les influences littéraires et personnelles qui ont pu ici ou là s'exercer [30].

Toujours est-il que, aussi bien dans la congrégation de Valladolid que dans celle de Sainte-Justine ou au Mont-Olivet, la prière personnelle trouve sa place à côté de l'office, sans parler du recours à des méthodes et des « industries » qui sont celles de la *devotio moderna*. C'est donc un ébranlement général de tout le vieux monachisme bénédictin et de cette civilisation de la liturgie, à laquelle il avait donné naissance. Pareille transformation représente-t-elle une évolution naturelle et heureuse ou révèle-t-elle un manque de sens critique spirituel chez les grands abbés de ce temps? L'historien n'est pas qualifié pour le dire.

Mais il lui appartient de constater par contre que, grâce pour une part à ce sang nouveau qui a rajeuni le vieil ordre et l'a fait de son temps, capable donc d'attirer de nombreuses vocations, l'ordre bénédictin a retrouvé une vitalité qu'il avait depuis longtemps perdue.

[28] C'est le jugement de V. Redlich, *J. Rode*, p. 65. P. Volk, *Urkunden*, p. 43, y apporte une nuance en faisant remarquer que le premier cérémonial de Bursfeld est perdu, qui permettrait de juger des emprunts à Saint-Mathias. Il est possible en effet que l'influence de Rode se soit exercée plus sur la discipline que sur la liturgie. En tout cas le *Liber Ordinarius* ne sera rédigé qu'en 1448 : *ibid.*, p. 46.

[29] Article très stimulant de Steph. Hilpisch, *Chorgebet u. Frömmigkeit im Spätmittelalter*, dans *Heilige Ueberlieferung... Herwegen*, Münster, 1938, p. 263 s. Le texte de saint Bernard y est cité p. 269. Dom J. Leclercq, *Culte liturgique et prière intime dans le monachisme au Moyen Age*, dans *La Maison-Dieu*, t. LXIX, 1962, p. 48 s., a pensé qu'Hilpisch simplifiait un peu en opposant liturgie et prière personnelle, et que la spiritualité bénédictine au Moyen Age avait su unir solennité et intimité. Cf. aussi Dom Salmon, *L'ascèse monastique et la spiritualité*, dans *Supplément de la Vie spirit.*, t. VII, 1954, p. 195-240.

Ce *Gebetspensum*, dont parle Hilpisch, p. 264, se montre notamment quand il s'agit des prières pour les morts; si le fait n'est pas nouveau, il reste que les obituaires de la fin du Moyen Age révèlent à merveille comment ces prières pouvaient parfois étouffer la prière : on sait pour qui l'on prie, mais on a perdu le sens de Dieu : *ibid.*, p. 269. A Saint-Évroul, tout un système va à éliminer la psalmodie nocturne et à lui substituer les messes privées qui permettent de s'acquitter de toutes les obligations contractées : Jean Laporte, *Tableau des services obituaires assurés par les abbayes de Saint-Évroul et Jumièges, XIIe et XIVe siècles*, dans *Rev. Mabillon*, t. XLVI, 1956, p. 141-155. Le danger était tel que le Bec révisa, au début du XIVe siècle, son cahier des charges du XIIe siècle. C'est que l'usage des fraternités de prières est toujours vivant avec rouleaux des morts portés de monastère en monastère et grevant chaque fois de nouveaux « pensums » l'office des moines : L. Delisle, *Rouleaux des morts du IXe au XVe siècle*, Soc. de l'hist. de Fr., Paris, 1866, n. 76 s., pour la fin du XIVe et le XVe; le rouleau de Montivilliers comporte 222 *tituli;* ce sont donc 222 membres de la confraternité pour lesquels il faudra expressément prier. Service parfois tellement lourd qu'il justifie des suppléments de nourriture, comme déjà au XIIe siècle. L'obituaire de Saint-Claude transcrit après 1395, mentionne par exemple au 30 janvier : *et Andreas Thiebouz, pro quo fit plena refectio in pane et vino et coquina et flatonibus et magnis piscibus : Obituaires de la province de Lyon*, t. I, *Diocèse de Lyon*, 1re Partie, publ. par Georges Guigue et J. Laurent sous la direction d'H. Omont, dans *Recueil des hist. de la Fr., ... Acad.d. Inscr. et B.-Lettres, Obituaires*, t. V, Paris, 1933, p. 291. On sait que souvent les testateurs prévoyaient eux-mêmes, dans leur testament, la réfection des hommes de prière qu'ils mobilisaient : *supra*, p. 772. Cette substitution de la messe privée à la récitation du psautier permettait peut-être au monastère (est-il possible de le supposer ?) de s'assurer des ressources en accumulant les honoraires de messe, mais le mettait aussi en difficile posture, s'il se produisait une dévaluation, les charges ne pouvant être réduites et cessant d'être rémunératrices : *supra*, p. 776.

Une autre institution du monachisme, tout aussi révélatrice d'une spiritualité étrangère à la *devotio moderna*, subsiste encore à notre époque et justifie pareillement le jugement de Hilpisch : c'est la profession *ad succurrendum;* en tout cas à l'abbaye de Montier-en-Celle, près de Troyes, il n'y eut jamais autant d'oblats que dans la première moitié du XVe siècle : M.-P. Deroux, *Les origines de l'oblature bénédictine*, Ligugé, 1927, p. 122.

SECTION III. — LES CISTERCIENS [1].

DÉCADENCE DE L'ORDRE

L'ordre cistercien est, lui aussi, en décadence, lorsque commence notre période; c'est du moins ce que ne cessent de répéter les chapitres généraux, tellement débordés par les événements qu'ils renoncent à promulguer les nouveaux statuts, que cependant beaucoup réclament, et laissent aux abbés le soin de prendre les mesures nécessaires [2]. La décadence est générale, surtout, semble-t-il, au Portugal, en Espagne, dans la France de l'Ouest, mais aussi en Allemagne du Nord et ailleurs encore [3].

Comme partout cette décadence est due au Grand Schisme [4], qui a provoqué des compétitions et des ambitions, d'où résultent aussi de nombreux procès un peu partout, pour remettre l'unité dans des communautés divisées [5]; mais qui a encore donné le goût aux abbés des *pontificalia*, qu'ils ne cessent de réclamer, et dont l'introduction troubla alors l'austère liturgie

[30] C'est qu'il est souvent difficile de dater les textes : même quand on peut fixer la date de rédaction, il n'est pas exclu que ce texte ait été pratiqué auparavant : les *Usages de Valladolid*, qui datent de 1456, ont été compilés à une date antérieure.

[1] Bibliographie. — I. Sources. — Joseph Canivez, *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab a. 1116 ad a. 1786*, t. III, *1262-1400*, t. IV, *1401-1456*, Louvain, 1935 et 1936.

II. Travaux. — J. Canivez, *Cîteaux (Ordre)*, dans *D.H.G.E.*, t. XII, c. 964 s.

[2] Franz Winter, *Die Cistercienser des nordöstlich. Deutschlands, ein Beitrag z. Kirch. u. Kulturgeschichte*, III, *v. 1300 bis z. Reformation*, Gotha, 1871, p. 1-2.

[3] *Ibid.*, p. 2.

[4] Fr. Bliemetzrieder, *Der Zisterzienserorden im Gr. abendland. Schisma*, dans *Stud. u. Mitteil. aus dem Benedikt. u. Zisterziens. Orden*, t. XXV, 1904, p. 62-82; Rose Graham, *The Great Schism a. the English Monasteries of the Cisterc. Order*, dans *Engl. Histor. Rev.*, t. XLIV, 1929, p. 373-387; P. B. Griesser, *Statuten v. Generalkapiteln ausserhalb Cîteaux, Wien 1393 u. Heilsbronn 1398*, dans *Cistercienser Chronik*, t. LXII, 1955, p. 65-83 sur les chapitres généraux tenus dans l'obédience romaine, avec éd. du texte de leurs statuts.

[5] J. Canivez, *D.H.G.E.*, c. 974, avec textes de l'époque se scandalisant de ces compétitions que n'avaient pas connues, disait-on, les anciens temps.

traditionnelle [6]. Au-delà de cette cause essentielle, il faut faire une place particulière aux guerres du temps, et notamment à la guerre de Cent Ans. Elle éprouva les cisterciens plus que les moines noirs; c'est que leurs monastères étaient habituellement en pleine campagne et que peu d'entre eux étaient fortifiés [7]. Aussi les archives du temps sont-elles remplies de plaintes à ce sujet, adressées soit au roi, soit au pape [8]. Beaucoup des maisons trop petites devront être abandonnées au lendemain de la guerre, par exemple dans l'archidiaconé de Josas [9]. Ce qui est vrai de la France l'est parfois de l'Italie : la guerre des Huit saints et la révolte des Ciompi éprouvèrent à Florence le monastère de Settimo [10].

Aux guerres il faut joindre, et ici encore un peu partout, les pilleries. C'est que ces monastères cisterciens sont souvent fort riches et excitent la convoitise : en Allemagne du Nord-Est les nobles les rançonnent; l'évêque de Paderborn y enlève le bétail. Il est vrai que les abbés n'étaient pas toujours, dans la gestion de ces biens, animés d'un esprit uniquement évangélique : l'abbé de Rosswein fait brûler devant le couvent trois bourgeois [11]. A côté des brigands il y a les patrons, qui exercent leur autorité despotique sur le monastère, et parfois y imposent leur abbé. Une élection de Fountains a des dessous troublants : des joyaux du monastère disparurent, que l'on retrouva dans le trésor des Percy [12].

[6] *Ibid.*, c. 968, 978. Les papes en conflit ne pouvaient rien refuser à leurs partisans : on voit même l'abbé des Dunes se faire donner la mitre tour à tour par Urbain VI et Clément VII. Cf. Edgar KRAUSEN, *Archiv u. Literaturberichte z. Gesch. des Zisterzienserordens insonderheit der bayer. Ordenshäuser*, dans *Cîteaux in de Nederlanden*, t. VII, 1956, p. 50-61, qui signale la corrélation entre la mitre et la formule « Abbé par la grâce de Dieu ». Parmi les privilèges accordés alors par le Saint-Siège, le plus discuté par les théologiens a été celui donné aux abbés de conférer eux-mêmes à leurs religieux les trois ordres sacrés : J.-M. CANIVEZ, *D.H.G.E.*, c. 979; cf. *supra*, p. 508.

[7] H. DENIFLE, *op. cit.*, *passim*, qui a remarqué l'absence d'organisation défensive dans la plupart des monastères cisterciens. En Aragon, Santes Creus, au contraire de Poblet, refusa absolument de se fortifier : *Congrès archéolog. de France*, CXVII, Catalogne, p. 99.

[8] J. CANIVEZ, *op. cit.*, c. 966 s. De cette situation résultent de nombreuses et importantes conséquences; nécessité pour de nombreux monastères d'aliéner une partie de leur patrimoine; suppression de plusieurs communautés; difficulté pour des abbés de se rendre au chapitre, etc...

[9] Cf. J.-M. ALLIOT, *Visites archidiaconales de Josas*, Paris, 1902, p. XXVII-XXVIII qui ne distingue malheureusement pas entre prieurés noirs et granges cisterciennes. Sur les granges à cette époque, O. MARTIN-LOBER, *L'exploitation d'une grange cistercienne à la fin du XIV^e siècle*, dans *Ann. de Bourgogne*, t. XXIX, 1957. Souvent, faute de pouvoir être exploitées en faire-valoir direct, les granges durent être laissées à des métayers, d'autant que cette époque ne connaissait presque plus de convers.

[10] P. P. JONES, *Le finanze della badia cistercense di Settimo nel XIV sec.*, dans *Riv. di st. d. Chiesa in Italia*, t. X, 1956, p. 109-111. Le monastère ne se relèvera que grâce à la commende vers 1436. — Parmi les pays ravagés par la guerre étrangère ou civile on n'oubliera pas la Bohême : couvents saccagés; plusieurs moines martyrs : J. CANIVEZ, *D.H.G.E.*, c. 971 et *supra*, p. 1021.

[11] F. WINTER, *op. cit.*, p. 3-18.

[12] E. F. JACOB, *The Disputed Election at Fountains Abbey, 1410-1416*, dans *Mediev. Stud. ...to Rose Graham*, Oxford, 1950, p. 78-95. On notera qu'un des élus, Roger Frank, déclara la bulle de Jean XXIII, qui s'était prononcé pour son rival Rypon, préjudiciable au roi et au statut des *provisors;* un procès fut donc entrepris par la Couronne, au nom du *Praemunire*, en 1413, bien après Wyclif. — A Pontigny, Jeanne de Chalon, comtesse de Tonnerre, est dite « gardienne, souveraine protectresse, conservatresse de la dite église et des membres, droits et appartenances d'icelle » : V. B. HENRY, *Hist. de l'abbaye de Pontigny*, Auxerre, 1839, p. 399, pièce de 1421.

Comme toujours en pareil cas, les désordres extérieurs attirèrent la décadence morale, dont les symptômes sont multiples : les chapitres généraux doivent défendre d'aménager les dortoirs en cellules individuelles [13]; les moines d'Eaunes sont accusés d'usure et de spéculation [14]. Comme toujours encore, ces abus entraînent un déficit en vocations et certains monastères n'ont plus que des effectifs dérisoires : à Settimo neuf moines et deux convers [15]. Les désordres semblent avoir été plus graves encore chez les moniales : l'évêque de Brandebourg doit imposer la clôture, interdire de recevoir à coucher, d'avoir des soubrettes et de jouer aux masques et ordonne qu'une maîtresse des novices forme les jeunes religieuses [16]. Villon a rendu célèbre l'abbesse de Port-Royal et son amant [17].

Ce tableau appelle évidemment des précisions; les monastères cisterciens n'avaient pas partout la même figure.

MONASTÈRES FRANÇAIS

Il faut commencer par la France puisque c'est là que se trouve, avec l'abbé de Cîteaux le chef d'ordre et, agissant de concert, les quatre abbés des premières filles, l'équilibre n'étant pas toujours parfaitement assuré entre cette monarchie et cette aristocratie [18].

Clairvaux a eu la chance d'échapper à la commende et les religieux y ont donc gardé le droit d'élection. La vitalité du monastère n'est pourtant pas celle de jadis, puisqu'il faudra attendre 1434 pour qu'une fondation soit faite par la vieille maison [19]. Une réforme pourtant sera entreprise dans l'ordre, dès les premières années du XV^e siècle : Jean Soulaz, qui a la confiance des chapitres généraux, n'est pas seulement un administrateur capable de s'acquitter de tâches difficiles, mais encore un réformateur qui agit efficacement en Touraine [20]. En 1443 l'abbé de Cîteaux charge l'abbé du Val-Notre-Dame de la réforme dans les provinces de Lyonnais, Bourgogne, Berry, Poitou [21].

[13] Marcel AUBERT, *L'Architecture cistercienne en France*, 2^e éd., t. II, Paris, 1947, p. 85.

[14] M.-A. DIMIER, *Eaunes*, dans *D.H.G.E.*, t. XIV, c. 1264.

[15] P. P. JONES, *op. cit.*, p. 111. D'autres chiffres d'effectifs dans J. CANIVEZ, *op. cit.*, c. 971, d'après lequel la baisse des effectifs semble avoir été assez générale.

[16] F. WINTER, *op. cit.*, p. 32-33. Cas analogue aux Pays-Bas, où le comte de Namur envoie des plaintes au chapitre général sur des moniales; elles furent dispersées dans d'autres monastères : J.-M. CANIVEZ, *L'ordre de Cîteaux en Belgique des origines au XX^e siècle, Aperçu d'histoire monastique*, Scourmont, 1926, p. 26.

[17] P. CHAMPION, *Hist. poétique du XV^e siècle*, t. II, Paris, 1923, p. 73.

[18] R. DE GANCK, *Over de benoeming van een nieuwe rector te Nazareth in 1448*, dans *Cîteaux in de Nederlanden*, t. V, 1954, p. 45-54, a étudié cette question des rapports de l'abbé de Cîteaux et des quatre grands abbés en fonction de l'abbaye de Nazareth. — Carte des monastères cisterciens français dans P. COUSIN, *op. cit.*, pl. V, et dans l'art. cité de M. CANIVEZ, *D.H.G.E.*, t. XII, fig. 113.

[19] D. A. DIMIER, dans *Mélanges saint Bernard*, XXIV^e congrès de l'Ass. bourguign. des Sociétés savantes, Dijon, 1953, p. 252; cf. J.-M. CANIVEZ, *Clairvaux*, dans *D.H.G.E.*, t. XII, c. 1052.

[20] J.-M. CANIVEZ, *Cour-Dieu*, dans *D.H.G.E.*, t. XIII, c. 947.

[21] A. LESORT, *La reconstitution des églises après la guerre de Cent Ans*, *loc. cit.*, p. 90.

Certaines maisons sont restées des lieux célèbres de pèlerinage : Pontigny à laquelle les rois d'Angleterre continuent, en pleine guerre de Cent Ans, de prodiguer leurs présents en souvenir de saint Edme [22]; Cadouin, célèbre par son Suaire qui attire les foules, mais doit être mis en sécurité à Toulouse, ce qui porta un coup décisif à l'abbaye [23].

MONASTÈRES ESPAGNOLS

L'Espagne est, au XV^e^ siècle, en veine d'indépendance et capable de poursuivre des expériences originales. Loin de compter sur le chapitre général pour y réaliser la réforme, Martin de Vargas obtint la fondation de deux *eremitoria cum ecclesiis* qui revenaient à l'observance primitive. Les papes ne pouvaient que se réjouir et accordèrent volontiers des bulles malgré le chapitre général qui voyait en cette « Observance régulière de saint Bernard », un schisme [24]; la nouvelle congrégation réunira jusqu'à 39 maisons espagnoles.

L'idée de réforme était donc à l'ordre du jour. Les abbés de Poblet travaillent alors à obtenir des papes l'interdiction de se faire dispenser de l'abstinence. Ils étaient pourtant étroitement liés à la couronne. C'est alors en effet que Pierre IV décida de faire de Poblet, placé sous la sauvegarde royale, le panthéon de la dynastie; l'abbé Guillermo de Agullo entreprit de réaliser ce projet. Martin l'Humain se fit même construire et aménager un palais à l'intérieur du couvent, ouvrant sur le cloître. Cette confiance royale entraînait de lourdes charges pour le monastère, dont les abbés devinrent officiellement « distributeurs des aumônes royales », cependant que l'un ou l'autre moine était élevé à la dignité épiscopale. Riche, le couvent faisait largement la charité et son hôpital fut même alors agrandi [25].

MONASTÈRES ALLEMANDS [26]

Les cisterciens allemands semblent avoir été surtout remarquables par la façon dont ils développèrent les études; le Grand Schisme, qui chassa de France nombre d'étudiants et de maîtres urbanistes, et entraîna ainsi la fondation de plusieurs Universités germaniques, paraît avoir été à l'origine d'un essor des études et d'un goût remarquable du savoir. Toujours est-il que chaque monastère doit avoir un maître pour enseigner les matières élémentaires; dès 1397, à Altcelle, existe une école célèbre, qui prendra plus d'importance lorsque l'abandon par de nombreux allemands de l'Université de Prague fera sentir le besoin d'un centre sur place. Dans les Universités se multiplient les collèges : Jérusalem, à Prague, où chaque couvent doit envoyer

[22] Georges FONTAINE, *Pontigny, abbaye cistercienne*, dans *Études d'art et d'arch. ...H. Focillon*, Paris, 1928, p. 9.
[23] J. SIGALA, *Cadouin en Périgord*, Bordeaux, p. 78 s.; J.-M. CANIVEZ, *Cadouin*, dans *D.H.G.E.*, t. X, c. 120. Sur le saint Suaire, *supra*, p. 756.
[24] J. -M. CANIVEZ, *Cîteaux*, c. 970.
[25] Dom Bernardo MORGADES, *Hist. de Poblet*, Barcelone, 1948, p. 105-151; cf. Luis DOMENECH Y MONTANER, *Poblet*, dans *El arte en España*, p. 20 ss.; *Congrès arch. de Fr.*, CXVII, 1959, p. 98 s. On aura, dans le livre de Morgades, toute la chronique du monastère, notamment pour la question de la réforme de Martin de Vargas.
[26] Franz WINTER, *op. cit.*, quoiqu'il n'étudie pas toute l'Allemagne.

deux religieux et où des bourses sont fondées; Heidelberg, où Saint-Jacques se crée pour les cisterciens; Cracovie, où l'étudiant d'un monastère sera entretenu, si c'est nécessaire, par toute la province; Erfurt, qui draine une dizaine de monastères; Leipzig, où la fondation d'un collège est décidée en 1411 [27].

Si, à la fin du XIV^e^ siècle, disait l'abbé de Cîteaux, « l'Allemagne avait très peu de docteurs et de maîtres », le goût se prend désormais des grades. Chaque province doit avoir au moins un professeur de théologie; les maîtres en théologie ont des privilèges honorifiques et reçoivent le droit de visite. Ce renouvellement des études n'allait pas sans inconvénient : plus instruits, les cisterciens seront parfois nommés évêques, comme Nicolas Platow au siège de Constance.

Au point de vue économique, ces monastères allemands restent fidèles aux traditions : souvent ce sont les moulins qui donnent les meilleurs revenus; la saline de Lünebourg rapproche treize couvents; en Bavière certaines maisons ont plusieurs brasseries. Mais, dans d'autres cas, on voit les abbés aliéner plus ou moins le patrimoine du couvent, en inféodant aux paysans des environs une partie du domaine [28].

MONASTÈRES DES PAYS-BAS [29]

L'actuelle Belgique est peut-être la région où la vie cistercienne fut la plus florissante à la fin du Moyen Age : tandis qu'en Angleterre, en France et en Italie, aucun couvent ne s'est ouvert au XIV^e^ siècle, des fondations se sont ici réalisées; par ailleurs cette région eut la chance de ne pas connaître alors la commende. Il y avait pourtant des abus, ceux que nous avons rencontrés ailleurs : goût des études faisant parfois tort à la vie spirituelle; « messes vineuses », qui comportaient une substantielle « pitance »; oubli de la pauvreté individuelle; mais une réforme se dessina au XV^e^ siècle [30].

Le principal foyer de renouveau fut le Jardinet, où Jean Eustache attira, en quelques années, à partir de 1430 ou 1440, 46 moines et 35 convers; l'abbaye fournit des confesseurs à plusieurs monastères de cisterciennes, des abbés à plusieurs couvents et participa même à la réforme de Gembloux, Lobbes et Saint-Martin de Tournai, pourtant monastères noirs [31]. On comprend que Thomas a Kempis (*Imitation*, I, 25. 8) se soit proposé l'exemple des cisterciens.

Le personnage le plus représentatif de cette réforme est sans doute Matthieu Pillaerd, abbé des Dunes, près de Furnes, procureur de l'ordre à Rome, député par Charles VI à Benoît XIII en 1407, membre des conciles de Pise

[27] *Ibid.*, p. 45-65. A côté de l'école d'Altcelle, on citera celle de Saint-Urbain au canton de Lucerne : Ernst KAUFMANN, *Gesch. der Cisterzienserabtei St. Urban im Spätmittelalter, 1375-1500*, Fribourg, 1950.
[28] F. WINTER, *op. cit.*, p. 29-32. Pour les brasseries, E. KRAUSEN, *op. cit.*
[29] J.-M. CANIVEZ, *L'ordre de Cîteaux en Belgique*, Scourmont, 1926.
[30] *Ibid.*, p. 17 s.
[31] *Ibid.*, p. 24 s.

et de Constance, visiteur de plusieurs monastères français, italiens ou anglais. A son nom est lié un des plus précieux mss de l'*Imitation de Jésus-Christ*, antérieur de quinze ans à la mort de Thomas a Kempis, et qui révèle la place de la *devotio moderna* jusque dans la spiritualité cistercienne de cette époque [32].

MONASTÈRES ANGLAIS [33]

La vie économique de ces monastères est assez bien connue [34] : le fait essentiel depuis le XIVe siècle en est la disparition progressive des convers, qui mit fin à la révolution agricole où les monastères cisterciens avaient joué un rôle important. Du coup l'exploitation directe est abandonnée pour le fermage et la rente. Il ne semble pas qu'on ait songé à l'organisation d'un artisanat. Par là même en tout cas l'économie cistercienne se rapprochait de celle des moines noirs.

Quant au gouvernement, la guerre avec la France empêcha pendant longtemps les rapports normaux avec le chapitre général. Ces relations furent reprises au moins en 1410, un abbé de chaque province — il y en avait deux — allant sur le continent représenter tous les monastères et porter leur contribution. Pareille situation rendit longtemps impossible toute réforme; mais en 1427 trois visiteurs furent désignés, dont les abbés de Byland et Waverley, qui agirent avec une telle énergie que quatre abbés furent écartés de leur monastère [35].

C'est dire au total que cette époque donne une impression de stérilité. Une seule fondation est connue, mais c'est celle d'un collège à Oxford, pour éviter aux religieux, qui faisaient là-bas leurs études, de vivre en chambre particulière au grand dommage, nous est-il dit, de leur vie spirituelle [36]. Une abbaye ou deux peuvent bien être reconstruites dans leur ancienne splendeur, comme Melrose, mais c'est libéralité de princes [37]. Si l'on reste malgré tout impressionné par le nombre d'abbayes — plus de cent maisons, un millier de moines — on constate vite que cela donne pour chaque monastère des effectifs très insuffisants si l'on veut y assurer une vie conventuelle décente. Il n'en était pas autrement quand il s'agissait des couvents de femmes,

[32] P. DEBONGNIE, *L' « Imitation » de Clairvaux de l'abbaye des Dunes à l'abbaye de Clairvaux*, dans *Rev. d'ascét. et de myst.*, t. XII, 1931, p. 128-141. Ce ms. est d'autant plus intéressant qu'il nomme Thomas a Kempis comme l'auteur de l'ouvrage — cf. *supra*, p. 936-937 sur ce problème d'attribution, — et surtout qu'il donne un état de l'ouvrage encore primitif : ordre des livres, nombre des chapitres, intercalations diverses. Sur Cîteaux et la *devotio moderna*, Anselme LE BAIL, *Les exercices spirituels dans l'ordre de Cîteaux*, dans *Mélanges M. Viller*, Toulouse, 1949, p. 164-173 (= *Rev. d'ascét. et de myst.*, t. XXV, p. 260-269).

[33] BIBLIOGRAPHIE. — TRAVAUX. — Les divers ouvrages de Dom David KNOWLES, cités p. 1031, n. 1.

[34] D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, p. 125-126 : trois abbayes y sont citées comme n'ayant que de 1 à 6 convers en 1380-1381.

[35] *Ibid.*, p. 127-128.

[36] Histoire de ce collège, *ibid.*, p. 25-26 : encore fallut-il une quarantaine d'années pour réaliser ce projet.

[37] D. KNOWLES et J. K. S. SAINT JOSEPH, *Monastic sites*, p. 64. *Ibid.*, p. 70 et 102 pour les abbayes de Pluscardine et de Whalley, celle-ci achevée en 1444, mais sur plan du XIVe siècle.

une trentaine avec trois cents religieuses [38]. Cette évidente médiocrité s'aggravera si l'on considère qu'aucune personnalité de l'ordre n'a exercé alors d'influence dans quelque domaine que ce soit, y compris la vie spirituelle. C'est par ses chartreux et ses recluses que l'Angleterre du XVe siècle s'est taillé une place dans l'Église de ce temps.

[38] Chiffres donnés par D. KNOWLES et R. N. HADCOCK, *Medieval Religious Houses*, p. 105, corrigeant ceux de la 1re édition, p. 359.

CHAPITRE VI

LA RÉFORME DES ORDRES RELIGIEUX.
II. LES MENDIANTS

SECTION I. — LA RÉFORME DES PRÊCHEURS [1].

§ 1. — L'ordre au début du Grand Schisme.

Entre 1394 et 1412, le frère Laurent Pignon composa un *Catalogus fratrum spectabilium ordinis fratrum praedicatorum* [2] qui commence par un « Catalogue des saints », continue par un « Catalogue des frères promus hors de l'ordre à de hautes dignités »; puis viennent la liste des maîtres

[1] Bibliographie. — I. Sources. — Ripoll, *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, t. II, Rome, 1730; dans la collection *Monumenta ordinis fr. Praed. histor.*, publ. par l'Istitut. stor. domenicano de Rome, on trouvera notamment Bened. Maria Reichert, *Acta capitulorum generalium*, t. III, *1380-1498;* à compléter par Id., *Akten der Provinzialkapitel des Dominikanerprovinz Teutonia aus d. J. 1398, 1400, 1401, 1402*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XI, 1897, p. 293 s., et G. Meersseman, *Fragmentum actorum capituli generalis Bononiae a. 1407 celebrati*, dans *Arch. Fr. Praed.*, t. XXII, 1952, p. 196-200. En outre de nombreux documents sont publiés dans les articles de B.-M. Reichert et H. Finke, cités ci-dessous. Enfin *Registrum litterarum magistrorum generalium, 1386-1399*, éd. B.-M. Reichert, dans *Quellen u. Forschungen z. Gesch. des Dominikanerordens in Deutschland*, Leipzig 1907 s., t. VI.

II. Répertoires. — Innocentius Taurisano, *Catalogus hagiographicus ordinis Praed.*, ed. altera, Rome, 1918; Id., *Hierarchia ordinis Praed.*, Rome, 1916; A. Waltz, *I cardinali domenicani*, dans *Memorie domenicane*, 1940, avec bibliographies; Quétif et Échard, *Scriptores ordinis Praed.*, t. I, II, et *Addenda*, Paris, 1719-1723.

III. Travaux. — Manuel classique d'Angelus Walz, *Compendium historiae ordinis Praed.* ed. altera et aucta, Rome, 1948, p. 55 s. et *passim*, avec tables générales des maîtres, des, chapitres, des cardinaux, des saints; ne fait parfois que résumer l'histoire très complète du P. F. Mortier, *Hist. des maîtres généraux de l'ordre des Frères prêcheurs*, t. III, *1324-1400;* Paris, 1907; t. IV, *1400-1486*, 1909.

Les provinces allemandes ont été particulièrement étudiées par H. Fincke, *Z. Gesch. der deutschen Dominikaner im XIII. u. XIV. Jt.*, dans *Röm. Quartalschr.*, t. VIII, 1894, p. 367-392; B.-M. Reichert, *Z. Gesch. der deutsch. Dominikaner u. ihrer Reform, ibid.*, t. X, 1896, p. 299-311; Id., *Z. Gesch. der deutsch. Dominikaner am Ausgange des XIV. Jts.*, *ibid.*, t. XIV, 1900, p. 79-101; t. XV, 1901, p. 124 s. Études indispensables en raison du rôle joué alors par ces provinces. Pour la France, Marie- Dominique Chapotin, *La guerre de Cent Ans, Jeanne d'Arc et les dominicains, Étude hist. sur la province de France*, Paris, 1900, ouvrage surtout consacré à discuter la thèse de Siméon Luce, *Jeanne d'Arc à Domremy*, Paris, 1886, sur le contraste entre franciscains armagnacs et dominicains bourguignons, mais qui touche à l'histoire générale dominicaine. — Voir *Addenda*.

[2] Laurentii Pignon, *Catalogi et chronica accedunt catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum ord. Praed.*, cura G. Meersseman, dans *Mon. ord. fr. Praed. hist.*, t. XVIII, Rome, 1936. Ce souci de rassembler toutes les gloires de l'Ordre est caractéristique de l'époque et en tout cas de l'iconographie dominicaine du temps, puisqu'on le retrouve chez Fra Angelico — cf. *infra* p. 1081; chez le « Maître des portraits dominicains » de S. Maria Novella (G. Kaftal, *Saints in Italian Art*, Florence, 1952, fig. 33 et commentaire), au couvent S. Katharinenthal, du canton suisse de Thurgau (*Schweizerisches Landesmuseum in Zurich*, LM 1961, véritable arbre de Jessé dominicain qui date de c. 1400. Pour la critique de ces monuments on consultera les divers répertoires signalés dans la bibliographie.

généraux, celle des provinciaux, le « Catalogue des frères qui ont brillé par la doctrine », enfin une *Chronique* indiquant les chapitres généraux et ceux de la province de France. Ainsi le vieil ordre a-t-il pleinement conscience de son importance et de ses titres de gloire. Était-il pour autant resté fidèle à son idéal?

LE RAYONNEMENT DE L'ORDRE

Si les grandes personnalités furent au total assez rares dans l'ordre durant le Grand Schisme, son influence pourtant restait considérable; il avait acquis dans le monde chrétien des positions qui assuraient son rayonnement. A la Curie les maîtres du Sacré-Palais sont des dominicains [3]. Les Prêcheurs gardent la responsabilité d'un certain nombre de provinces inquisitoriales [4]. Surtout ils sont souvent confesseurs des rois [5] : depuis plusieurs règnes déjà le roi de France s'adresse à un Prêcheur; de même Louis Ier d'Anjou, Alphonse de Sicile et divers princes allemands. L'ordre a conscience de la chance que cela lui donne à l'occasion : le chapitre général d'Avignon en 1386 invite les religieux à persuader à leurs royaux pénitents, *principes*, *magistratus*, *duces*, *consiliarios eorum*, de travailler à la fin du schisme [6].

On pourrait même parfois reprocher à l'ordre d'avoir trop de confiance en soi : menacé d'un procès par l'Université de Paris, il fait étalage de la science de ses docteurs, de ses relations princières, de sa situation au Palais apostolique... et des 40.000 écus d'or qu'il a en réserve [7].

[3] I. Taurisano, *Hierarchia O. P.*, a consacré un article spécial à donner la liste des maîtres du Sacré-Palais, le suivant passant en revue les procurateurs de l'ordre auprès de la Curie. Le plus célèbre de ces maîtres du S.-Palais est Michel Torquemada, étudié *supra*, p. 519, 552; on peut signaler aussi Ugolin de Camerino : cf. Andrea Rovetta de Brixia, *Biblioteca provinciae Lombardiae sacri O. P.*, Bologne, 1691, ad a. 1379; — et Simone Saltarelli : cf. *Epistolario* di Pier Vergerio, éd. Leonard Smith, Rome, 1934, p. 293, n. 2.

De nombreux dominicains remplirent des tâches de caractère doctrinal considérables en ce temps : au concile de Florence, ce furent eux qui jouèrent le rôle le plus important : *supra*, p. 537, 551-552; au concile de Bâle et pour d'autres missions, il faut citer Jean de Raguse : Aloys Krchnak, *De vita et operibus Joannis de Ragusio*, dans *Lateranum*, n. s., 26, Rome, 1960. On pensera aussi à leur rôle dans plusieurs Universités : à Louvain : R. J. Martin, *Jean de Wynnynghem, le premier professeur dominicain à l'ancienne Université de Louvain, 1433-1449*, dans *Anal. O. P.*, t. XVII, 1925, *Miscell. Card. Fruehwirth*, p. 94-109; Id., *Le « Planctus religionis » de Jean de Bomal, deuxième professeur dominicain à l'ancienne Université de Louvain, † 1477*, *Études et textes inédits*, dans *Mélanges J. Gessler*, Bruxelles, 1948, p. 975-983; à Cologne, où la faculté de théologie est animée par le *studium* dominicain : G. M. Loehr, *Die Kölner Dominikanerschule v. XIV. bis z. XVI. Jt.*, Fribourg en Suisse, 1946.

[4] B.-M. Reichert, dans *Röm. Quartalschr.*, t. XIV, 1901, p. 133, a donné la liste des inquisiteurs dans la *provincia theutonica;* pour la France, J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle*, Paris, 1913, p. xxv s., a fait un travail analogue; cf. aussi C. Douais, *L'Inquisition en Roussillon, cinq pièces inéd.*, dans *Ann. du Midi*, t. IV, 1892. Le plus célèbre de ces inquisiteurs fut Nicolas Eymeric, sur lequel on n'a encore que Rocco Ricozzi, *L'inquisiteur N. E.*, dans *Positions de thèses de l'École des Chartes*, Nogent-le-Rotrou, 1936, p. 151-160.

[5] M. D. Chapotin, *op. cit.*, p. 64; B.-M. Reichert, *loc. cit.*, p. 134, où l'on voit un dominicain désigné pour confesser une comtesse, auprès de laquelle il résidera désormais; É. de Moreau, *Hist. de l'Église en Belgique*, t. IV, Bruxelles, p. 117, n. 7.

[6] *Acta*, p. 26.

[7] *Chronique du religieux de Saint-Denis*, t. I, p. 578-580.

Toujours est-il que de nombreux dominicains participent à toutes les grandes conférences de l'époque comme *oratores* des princes : Porrée, évêque d'Arras, est à Constance ambassadeur du duc de Bourgogne; André de Rhodes représente Sigismond, Ponticorona, confesseur d'Alphonse de Sicile, sera aussi son *regius orator*.

CRISE DE RECRUTEMENT

Tout ceci n'empêche pas l'ordre d'être en décadence depuis la grande peste et au-delà. Cette crise est d'abord une crise de recrutement. Autant que l'on puisse proposer des chiffres, le nombre des professions n'était plus que d'une trentaine vers 1380, d'une vingtaine vers 1400 [8]. Les chapitres se plaignent que ce soit insuffisant [9]. Ils n'en sont pas moins entraînés à de nouvelles fondations comme celle de Guérande, en 1409, pour plaire à un prince qui les protège et déférer à une invitation de Benoît XIII [10].

Pour parer à ce tarissement, l'ordre s'ouvrit à des *oblati* qui n'ont parfois que dix ans [11]. Le chapitre général de Lausanne demande qu'on veille « à la bonne éducation de ces enfants [12] » qui de fait n'avaient pas que de bons exemples sous les yeux.

SCANDALES [13]

Des textes nombreux en effet laissent entendre que les abus étaient devenus très graves, fréquents et insuffisamment pénalisés. Il est parfois question, dans les chapitres des dernières années du XIVe siècle, de femmes venues au dortoir des frères

[8] Des calculs divers ont été faits; cf. A. Walz, *Compendium*, p. 174 s.

[9] Chapitre provincial d'Ulm, 1400 : *cum conventus notabiles deficiant in personis :* B.-M. Reichert, *Akten*, p. 303.

[10] G. Mollat, *Fondation des dominicains à Guérande, 1404-1409*, dans Id., *Études et documents sur l'hist. de Bretagne*, Paris, 1907, p. 172. En Angleterre est fondée Melcombe regis en 1418 : D. Knowles, *The Religious Houses*, 1re éd., *ad locum*. Le chiffre de 60 maisons donné par cette édition doit être ramené à 52, abritant environ 650 sujets : *ibid.*, 2e éd. En Aragon, fondation de trois maisons : *Acta*, p. 51.

[11] Il en fut ainsi d'Andrea Franchi, le futur évêque de Pistoie : Innoc. Taurisano, *Il beato Franchi*, Rome, 1922; de Nicolas Galgani : Vl. J. Koudelka, *Spigolature dal memoriale di N. G., O. P., † 1424*, dans *Arch. Fr. Praed.*, t. XXIX, 1959.

[12] *Acta*, p. 2.

[13] Cette étude des scandales ne doit pas faire oublier d'autres aspects de la vie de l'ordre, que nous n'étudions pas, parce qu'ils n'appartiennent pas spécialement à notre période : les missions (*supra*, p. 588 s., où sont indiqués notamment les travaux du P. R. Loenertz; cf. Jarl Gallen, *La province de Dacie de l'ordre des Fr. Pr.*, t. I, *Hist. génér. jusqu'au Grand Schisme*, dans *Instit. hist. Fr. pr., Dissert. hist.*, XII, Helsingfors, 1946; *Acta pontif. danica*, éd. L. J. Moltesen, Copenhague, t. II, 1915); — la mystique alliée à la réflexion théologique, notamment en Allemagne (Gundolf-Maria Gieraths, *Reichtum des Lebens, die deutsche Dominikanermystik des XIV. Jts.*, Düsseldorf, 1956, qui s'essaie à définir le tempérament germanique — et notamment le *Gemüt* — et montre l'évolution et la décadence au XVe siècle); — la spiritualité propre de l'ordre et la dévotion mariale (R. J. Martin, *Le développement historique de la spiritualité dominicaine pendant la période de la restauration religieuse, 1350-1450*, dans *L'année dominicaine*, t. LIX, 1923, p. 424-439; A. Duval, *La dévotion mariale dans l'ordre domin.*, dans *Études sur la Sainte Vierge*, éd. H. du Manoir, t. II, Paris, 1952, p. 739-782).

On évoquera la vie dominicaine quotidienne à cette époque à l'aide de textes comme ceux de Nicolas Galgani ou les notices du nécrologe de Camporegio, éd. M.-H. Laurent, dans *Fontes vitae s. Catharinae Sen.*, t. XX, Sienne, 1937, p. 123 s.; ou avec des miniatures comme celles publiées dans *La vita medioevale italiana nella miniatura* par Giocchino Volpe et divers, Rome, 1960, p. 17, sans parler bien entendu des œuvres de Fra Angelico.

ou de moniales enceintes des œuvres de religieux, parfois leur confesseur [14] On comprend aussi que soient rappelées toute une série de prescriptions traditionnelles sur les permissions à demander pour sortir du couvent, sur l'interdiction de fréquenter les monastères de femmes, sur l'obligation de ne circuler en ville qu'en compagnie d'un *socius*, sur la clôture à laquelle doivent veiller les prieurs [15].

Tout cela s'accompagnait inévitablement de façons de vivre peu ecclésiastiques : les chapitres signalent des religieux sans rasure et sans habit monastique, portant des armes, se battant entre eux, châtiés pour vol [16].

C'est aussi que le principe de la vie commune et de la pauvreté avait été pratiquement abandonné. S'il avait été raisonnable jadis de permettre aux frères qui prêchaient dans un village de s'y établir pour n'avoir pas à revenir chaque soir au couvent, il s'était peu à peu produit que ces religieux s'étaient constitué, chacun dans son « terme » — c'était le mot technique pour désigner les secteurs découpés dans les « diètes » confiées à chaque couvent — une installation personnelle où il restait parfois six mois, sans revenir au couvent. Ils y acquéraient même des ressources qui leur permettaient de se faire construire, à l'intérieur du couvent, une demeure privée, qui à leur mort passait au plus offrant. Tentés par les agréments de pareille vie, les prieurs ou les professeurs eux-mêmes négligeaient leur tâche pour se faire octroyer un « terme » avantageux; il en résultait que les cours étaient assurés de manière irrégulière dans les divers *studia* et que les services essentiels de la vie commune fonctionnaient de manière défectueuse [17]. Mais surtout l'esprit de lucre avait remplacé l'idéal apostolique. Il est admis couramment qu'un frère peut avoir un patrimoine, vendre et acheter, à plus forte raison se faire donner pour son usage personnel. Le diaire de Niccolo Galgani est à cet égard spécialement intéressant : on y voit ce dominicain, par ailleurs prédicateur apprécié et soucieux d'apostolat, noter les entrées et les sorties d'argent, y compris l' « honoraire » de sa première messe, prêter diverses sommes, et se déplacer à cheval [18]. Ces usages étaient si bien entrés dans les mœurs que les chapitres, provinciaux ou généraux, ne songeaient pas à les interdire, se bornant à combattre les abus les plus graves [19].

[14] B. M. Reichert, *Akten*, p. 314 (chapitre d'Anvers, 1401); Id., dans *Röm. Quartalschr.*, t. XIV, 1901, e, ad a. 1397; le dominicain fut simplement changé de couvent; ad a. 1398 : ce confesseur coupable est privé de sa chambre dans le couvent et mis en prison; il avait été déjà puni de 5 ans l'année précédente; il fut alors spécifié qu'il ne pourrait être élu prieur.

[15] Nombreux exemples dans les ouvrages cités en bibliographie.

[16] *Acta*, p. 47-48 : chapitre général de Saragosse, 1391; B.-M. Reichert, *ibid.*, ad an. 1397.

[17] Exemples innombrables : les plus clairs sont peut-être dans H. Finke, *op. cit.*, par exemple chapitre provincial de Warburg, 1379, très abondant sur cette question des *redditus*, des *fratres terminarii*, du *cellarium speciale*. Description de l'organisation des termes dans Bruno Huebscher, *Die Kreishäuser des Zürcher Predigenkloster*, dans *Zürcher Taschenbuch*, 1955, p. 35-53.

[18] Vl. J. Koudelka, *op. cit.*, *passim*.

[19] Le chapitre provincial d'Ulm, en 1400, déclare ne pas vouloir charger la conscience des religieux par des ordonnances multiples, *cum sufficiat ad salutem vivere secundum regulam b. Augustini et constituciones ordinis nostri*. C'est tout le problème de savoir si les constitutions obligent sous peine de péché : R. Creytens, *Un « consilium» de François Zabarella et de Jacques de Piémont relatif aux observances dominicaines*, dans *Arch. fr. Praed.*, t. XXII, 1952, p. 346-380. Les réformateurs s'en préoccuperont : Id., *L'obligation des constitutions dominicaines d'après le Bx. J. Dominici*, *ibid.*, t. XXIII, 1953, p. 195-235.

L'ORDRE DOMINICAIN ET LE GRAND SCHISME [20]

Ces abus ne pouvaient que croître durant le Grand Schisme. Les deux papes en présence, ayant besoin de tous les appuis possibles, se gardèrent de se priver de leurs alliés par une rigueur excessive. Ils savaient ce qu'il en avait coûté jadis à Benoît XII de vouloir réformer les Prêcheurs [21]. Bien au contraire précipitèrent-ils encore la décadence, par exemple en accordant trop facilement des dispenses pour les gradués et en donnant la maîtrise en théologie sans garanties suffisantes. C'est qu'ils ont besoin de ces religieux instruits qui peuvent remplir des ambassades, participer à des colloques ou rédiger des apologies. Dès les premiers mois du schisme, on vit Urbain VI envoyer en mission Nicolas de Saint-Saturnin et Raymond de Capoue.

Le Schisme eut des conséquences immédiates pour l'ordre qui y perdit son unité : tout naturellement chaque province se prononça pour le pape reconnu par le prince de l'endroit. Ainsi se constituent deux obédiences qui ont chacune ses chapitres généraux et qui s'excommunient mutuellement. Le Frère Élie, maître général qui n'a plus sous son autorité que l'obédience de Clément VII, parle de l'*anticapitulum generale* de Bologne; le chapitre d'Avignon en 1386 dénonce l'*antimagister* qu'est Raymond, élu par la partie urbaniste de l'ordre [22]. Au total il y eut treize provinces urbanistes sur dix-neuf et cinq clémentines, sans parler de celles qui changèrent de camp selon les revirements du pouvoir, comme firent les dominicains de Naples lorsque Jeanne se rallia au pape de Rome, et de celles qui étaient divisées : la province de « France » comprenait la Flandre qui tint pour Urbain [23]. On devine les cas de conscience.

Il en résulte aussi non seulement que l'ordre a désormais deux têtes; mais encore deux capitales ou plutôt deux villes saintes. On sait le rôle que Bologne avait toujours joué chez les Prêcheurs en raison des souvenirs de saint Dominique qui y étaient conservés. Ce ne fut pas sans intention que le premier chapitre général urbaniste se tint dans cette ville, comme pour marquer que de ce côté du moins on restait fidèle aux traditions de l'ordre. L'obédience clémentine, privée de pareils souvenirs et d'un pareil sanctuaire, sentit sa dévotion se ranimer pour saint Thomas d'Aquin. A une époque où l'ordre n'avait que trois saints canonisés — Dominique, Pierre Martyr

[20] K. Eubel, *Die avign. Obedienz der Mendikanten-Orden sowie der Ordens der Mercedarier u. Trinitarier z. Zeit d. Gr. Schismas, beleuchtet durch die v. Klemenz VII u. Benedikt XIII... Schreiben*, dans *Quellen u. Forschungen aus d. Gebiete der Gesch... Görresgesellschaft*, I. 2, Paderborn, 1900; G. G. Meersseman, *Études sur l'ordre des Fr. pr. au début du Grand Schisme*, dans *Arch. fr. Praed.*, t. XXV, 1955, p. 213-257.

[21] L. Pignon, *op. cit.*, *Magistri ordinis*, XVI, n'a pas manqué de relever avec fierté que les dominicains avaient tenu tête à Benoît XII.

[22] *Acta*, p. 7, 23.

[23] Sur cette géographie mouvante, A. Mortier, *op. cit.*, t. III, p. 491 s.

et Thomas — il fallait bien s'adresser au troisième lorsque les deux premiers appartenaient à l'ennemi [24].

LES JACOBINS DE TOULOUSE [25]

On comprend dans ces conditions le prestige du couvent de Toulouse où furent alors achevés les travaux depuis longtemps entrepris, ce qui permit la consécration de l'église en 1385 par l'archevêque Jean de Cardaillac.

Si, en 1378, le Frère Élie se plaignait de manquer d'argent pour le simple entretien du couvent [26], on vit par la suite les Prêcheurs inviter à la générosité leur clientèle de la région et des indulgences récompenser les donateurs.

Un autre sanctuaire dominicain dans l'obédience avignonnaise était Saint-Maximin. La dynastie angevine témoignait aux Prêcheurs une confiance constante. La découverte des reliques des saintes Maries de la Mer donna au pèlerinage un plus grand éclat [27].

§ 2. — Tentatives de réforme pendant le Grand Schisme.

JEAN DE PUINOIX

Pendant longtemps cependant aucune tentative sérieuse de réforme ne fut faite dans l'obédience avignonnaise. Les chapitres généraux se bornent à répéter la nécessité de l'*observancia*, à mettre en garde contre la tentation d'aller trop facilement *ad romanam curiam* pour y faire carrière ou y chercher des privilèges, à interdire d'avoir un serviteur aux frais du couvent [1].

[24] Ce sont en effet ces trois saints, et eux seuls, qui sont énumérés dans les textes de l'époque : *supra*, p. 789 sur la distinction entre *sanctus* et *beatus*.

Voici quelques références : L. PIGNON, *Catalogus sanctorum* (qui ne fait d'ailleurs pas la distinction entre *sanctus* et *beatus*), commence par eux trois; chapitre général de Rodez de 1388, dans *Acta*, p. 32; *Disputa de l'ase :* « Des de la mort de sant Francesc, de sant Lluis de Marsella i de sant Antoni de Pàdua, que foren framenors, mai no s'és trobat en l'ordre un frare qui hagi estat sant; aixi mateix des de la mort de sant Domènec, de sant Tomàs d'Aquino i de sant Pere màrtir, que foren frares predicadors, no s'és trobat en l'ordre un frare qui hagi estat sant », chap. CX, coll. *El nostres classics*, XVIII, Barcelone, 1928, p. 40. Une gravure allemande des environs de 1500 montre encore ces trois saints groupés : dans *Estudios lulianos*, t. VI, 1962, p. 308.

Le 11 novembre 1411, à Bologne, la translation des reliques de saint Dominique dans la chapelle spécialement aménagée à cet effet se déroula avec une solennité particulière : A. MORTIER, *op. cit.*, t. IV, p. 77-78.

[25] Il n'y a pas d'histoire satisfaisante de ce monastère : il faut donc recourir au vieux Jean-Jacques PERCIN, *Monumenta conventus tolosani, O.F.P.*, Toulouse, 1693, rédigé en forme d'annales. L'histoire du monument est mieux connue grâce aux travaux récents d'Élie LAMBERT et de Maurice PRIN : cf. É. DELARUELLE, dans *Ann. du Midi*, t. 76, 1964, à paraître.

[26] J. PERCIN, ad a. 1378. Les données de Percin ne sont pas toujours faciles à utiliser, car il situe mal dans le temps l'activité du cardinal Godin qu'il place vers 1385; mais on retiendra que, pour lui, l'église ne fut terminée qu'à cette date.

[27] M.-D. CHAPOTIN, *op. cit.*, p. 64 s. Cf. *supra*, p. 794, sur le culte de Marie-Madeleine à la fin du Moyen Age, et J. H. ALBANÈS, *Le couvent royal de Saint-Maximin*, Marseille, 1880 (donne le cartulaire).

[1] Chapitres généraux de Lausanne, (1380), Avignon, (1386), dans *Acta*, p. 1-16. Le simple fait que le premier de ces chapitres se soit tenu près de Genève révèle évidemment l'influence de Clément VII.

Il en sera tout autrement avec le maître général Jean de Puinoix qui veut le retour strict aux constitutions et dont les actes montrent de l'énergie. Après le chapitre général de Burgos (1413), il entreprit la visite canonique. On a conservé les ordonnances qu'il rédigea après la visite du couvent de Vivero en Galice [2]; elles révèlent les abus qu'avaient déjà signalés les chapitres généraux de Palencia et Poitiers, mais aussi la vigueur avec laquelle le maître entendait s'y attaquer : les frères qui ont des possessions devront les vendre; le coucher au dortoir est à nouveau obligatoire; les femmes seront désormais tenues à l'écart des lieux claustraux; les concessions de chambres à l'intérieur du couvent se feront selon le mérite des frères, non au plus offrant; une prison sera construite dans le couvent.

SAINT VINCENT FERRIER [3]

Saint Vincent Ferrier est la personnalité la plus remarquable de l'ordre des Prêcheurs dans l'obédience avignonnaise. Il est surtout connu par la part qu'il prit aux événements du Grand Schisme et à la vie de l'Aragon. Il fut en effet en relations étroites avec la cour aragonaise [4] et avec Benoît XIII, dont il fut quelque temps le confesseur, ce qui le mêla à l'activité diplomatique de l'époque, toute liée elle-même à l'évolution du schisme.

Le théologien aventureux. — Mais Vincent est bien autre chose qu'un clerc mêlé à la politique. Déjà, de 1385 à 1390, il avait donné à la cathédrale

[2] R. CREYTENS, *Ordonnances du maître général Jean de Puinoix, O. P., pour le couvent de Vivero en Galice, 1413*, dans *Arch. fr. Praed.*, t. XXIX, 1959, p. 148-152.

[3] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Pour la vie, *Procès de la canonisation de saint Vincent Ferrier*, éd. P. FAGES, Paris, 1904. — Pour les écrits, ID., *Œuvres de saint Vincent Ferrier*, Paris, 1909-1911, 2 vol.; discussion d'authenticité de ces écrits dans Sigismond BRETTLE, *San Vicente Ferrer u. sein literarischer Nachlass*, dans *Vorreform. Forschung.*, X, Münster, 1924, avec réédition critique de certains textes, notamment pour l'annonce de l'Antéchrist et les sermons sur la fin du monde. Il y a des morceaux choisis : S. VINCENT FERRIER, *Textes choisis et présentés par* Bruno H. VANDENBERGHE, *Les écrits des saints*, Namur, 1956.

II. TRAVAUX. — 1° *Sur la vie :* P. FAGES, *Histoire de saint Vincent Ferrier*, nouv. éd., Paris, 1901, 2 vol., à compléter par *Notes et documents de l'hist. de saint Vincent Ferrier*, Paris, 1905, ouvrages sans critique, mais utiles par l'abondance du matériel recueilli; Mathieu-Maxime GORCE, *Saint Vincent Ferrier, 1350-1419*, Paris, 1924, livre léger, mais parfois suggestif, résumé par son auteur dans *Saint Vincent Ferrier*, coll. *Les saints*, Paris, 1935; l'ouvrage de S. BRETTLE déjà cité contient, malgré son titre restrictif, une bonne biographie du saint; cf. aussi V. CUENCE CREUS, *San Vicente Ferrer*, Madrid, 1919; ALMELA Y VIVES, *San Vicente Ferrer*, Barcelone, 1927. Les voyages de saint Vincent Ferrier (cf. *supra*, p. 639) ont donné lieu à de nombreuses monographies pour préciser les conditions du passage du saint dans chacune des villes du parcours, par exemple Antoine THOMAS, *Saint Vincent Ferrier dans le Midi de la France*, dans *Ann. du Midi*, t. IV, 1892, p. 237 s.; R. SÈVE, *Saint Vincent Ferrier à Clermont*, dans *Mélanges Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 665-671; A. DE LA BORDERIE, *La mission de saint Vincent Ferrier en Bretagne, 1418-1419*, Vannes, 1900, etc...

2° *Sur la doctrine :* La meilleure étude et la plus complète est celle de M.-M. GORCE, dans *D.T.H.*, t. XV, c. 3033-3045; on peut encore citer Vicente GENOVES AMOROS, *San Vicente Ferrer en la politica de su tiempo*, dans *Rev. de estudios polit.*, t. VI, 1943; ID., *San Vicente Ferrer apostol de la paz*, Barcelone, 1944; E. SAURAS, *La teologia del cuerpo mistico en los escritos de san Vicente Ferrer*, Valencia, 1951. Cf. aussi sur les idées de Vincent relatives à l'Église, *supra*, p. 500, 503, 513.

[4] J. E. MARTINEZ FERRANDO, *San Vicente Ferrer y la casa real de Aragon*, dans *Anal. s. Tarracon*, t. XXVI, 1953, p. 1-143, a publié 83 pièces montrant ces relations étroites et révélant chez le théologien et mystique toute une activité insoupçonnée.

de Valence des cours de théologie à l'usage des chanoines et des bénéficiers. Sans être un grand théologien, Vincent, de formation thomiste, est capable de pensée personnelle. Ce ne fut pas toujours sans risque, ni sans audace. Non seulement en effet il s'aventure à annoncer la naissance de l'Antéchrist, prédication devant laquelle Benoît exprima ses inquiétudes [5], mais il se prononça en faveur du salut de Judas, ce qui laisserait soupçonner qu'il avait été touché — on ne sait à travers quelles lectures — par l'origénisme de cette époque; mais aussi ce qui lui valut les attaques de son concitoyen et « coreligionnaire » Eymeric.

Le « Traité de la vie spirituelle ». — L'auteur spirituel est plus grand. Vincent a écrit un *Traité de la vie spirituelle*, ou « *de l'homme intérieur* [6] » qui fut très lu chez les Prêcheurs jusqu'à y être appelé « le Miroir des Frères prêcheurs », et qui remet en valeur pureté de cœur, paix en Dieu, union divine. En même temps, Vincent rappelait les conditions mêmes de toute vie religieuse et notamment dominicaine : pauvreté volontaire, obéissance aux supérieurs, travail intellectuel, esprit apostolique, notamment dans la pratique de la direction de conscience, très courante à Valence, comme en témoigne la curieuse *Disputa de l'ase*. Ainsi, au moment même où une réforme de caractère autoritaire apparaissait particulièrement nécessaire dans l'ordre dominicain, l'idéal des commencements était repensé et à nouveau présenté.

Écrit pour ses frères en religion, le petit traité a un cachet pratique qui le rendait facilement utilisable; il est d'ailleurs remarquable par sa « discrétion », d'autant plus à noter que Vincent se signalera plus tard par l'ardeur, sans doute excessive, qu'il communiqua aux flagellants qui le suivaient dans ses courses. Il donne en effet dans ce traité les signes auxquels un frère peut reconnaître qu'il a suffisamment mangé; il insiste pour que, au plus fort de la pénitence, le religieux consomme suffisamment de pain; il commente les us du réfectoire dominicain, comme il indique en quel costume dormir, compte tenu du climat aragonais.

La fin du traité, il est vrai, est d'un autre style, puisque Vincent y invite l'homme tenté à s'imaginer déjà à l'état de cadavre puant et grouillant de vers! Mais ces derniers chapitres montrent surtout à quel point la *devotio moderna* avait à cette date pénétré en Espagne; une vraie comptabilité s'y étale en effet pour chiffrer toutes les activités spirituelles : l'homme éprouve sept *affectus* envers Dieu, sept envers soi-même et sept envers le prochain; il y a trois « racines de la pauvreté », trois « parties » de l'abstinence, etc... Ce goût des exercices à faire, des méditations bien réglées, et d'une contemplation qui se porte d'abord sur les mystères de la vie du Christ pour « occuper

[5] É. DELARUELLE, *L'Antéchrist chez saint Vincent Ferrier, saint Bernardin de Sienne et autour de Jeanne d'Arc*, dans Convegni del Centro di studi sulla spiritualità mediev., III, *L'attesa del età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, 1960, Todi, 1962, p. 40 s.

[6] Éd. P. FAGES, *Œuvres*, t. I, p. 17 s. Cf. sur cet opuscule les jugements de B.-H. VANDENBERGHE, *Les Fioretti de saint Vincent Ferrier*, dans *Vie spirituelle*, octobre 1956, p. 271-283. Les ms. de ce traité sont étudiés dans S. BRETTLE, *op. cit.*, p. 24-38.

la personne dévote » une heure par jour comme si « le Christ lui-même était présent », se manifeste de même dans la *Contemplation très dévote de la vie de Jésus-Christ*. Une *Contemplation de la Passion* a de même prévu sept méditations pour les sept jours de la semaine; une autre rattache les moments de la Passion aux moments de la messe qui la « représente [7] ».

Saint Vincent Ferrier et les Juifs [8]. — Apôtre, Vincent ne s'est pas désintéressé des Juifs si nombreux en Aragon, mais il n'a pas été le premier à entreprendre leur conversion : elle avait été à l'ordre du jour depuis que la fondation de *studia* de langues orientales par les Mendiants dans le bassin occidental de la Méditerranée et une meilleure connaissance du judaïsme ancien et moderne, facilitaient les contacts entre les deux confessions. Par ailleurs l'annonce de l'Antéchrist, à la fin notamment du XIVe siècle, rappelle que la fin du monde sera annoncée par la conversion d'Israël.

Toujours est-il que, depuis le XIIIe siècle en Aragon, des prédications avaient été rendues obligatoires pour les Juifs; Benoît XIII les encouragea. Dans le même esprit il favorisa la dispute de Tortose. Parmi les controversistes catholiques se trouvait Vincent, célèbre par les conversions qu'il avait déjà obtenues à Murcie, Albacete, Valence, Séville, Tolède, etc... Sa compétence pourtant n'égale pas celle de Paul de Sainte-Marie, auquel est attribué un traité sur la question juive [9], remarquablement modéré de ton.

La dernière mission. — Le 22 novembre 1399, Vincent Ferrier, alors au comble de la gloire dans son pays natal, se mettait en marche pour une longue mission populaire qui durerait le reste de sa vie [10]. Ainsi la réforme dominicaine, telle qu'il l'avait poursuivie par ses moyens propres, s'achevait en apostolat.

SAINTE CATHERINE DE SIENNE [11]

Si Vincent Ferrier fut le saint par excellence de l'obédience avignonnaise, sainte Catherine de Sienne représente à merveille l'obédience romaine. En effet, mêlée activement à la vie de son temps, en raison d'un esprit apostolique que permettait sa condition de mantellata, elle mit ses espoirs en Urbain VI

[7] Ces divers opuscules, en catalan, ont été édités par P. FAGES, *Œuvres*, t. I, p. 5-39.

[8] Peter BROWE, *Die Judenmission i. M. A. u. die Päpste (Miscell. hist. pontif., Univers. Gregor.)*, VI, Rome, 1942; et *supra*, p. 443.

[9] Quels sont les rapports littéraires de ce traité avec celui de Jérôme de la Sainte-Foi, cité par S. BRETTLE, *op. cit.*, p. VIII, 40 ?

[10] *Supra*, p. 639.

[11] BIBLIOGRAPHIE. — I. GÉNÉRALITÉS. — Lina ZANINI, *Bibliografica analitica di s. C. D. S., 1901-1950*, dans *Miscellanea del Centro di studi mediev.*, s. I et II, *Pubbl. dell' Univers. cattol. d. S.-C.*, n. s., LVIII et LXII, p. 325-374 et 265-367.

II. SOURCES. — RAYMOND DE CAPOUE, *Vita s. Catharinae*, dans *Acta sanct.*, avril, t. III, p. 861 s.; pour les lettres, éd. partielle critique de Eugenio DUPRÉ-THESEIDER, *Epistolario di s. C. da S.*, dans *Fonti per la storia d'Italia*, Rome, 1940; éd. complète de Piero MISCIATELLI, *Le lettere di s. C. da S.*, Sienne, 1922 s., 5 vol., avec un t. VI, très important, recueillant des textes récemment édités et surtout publiant les *Lettere dei discepoli*, indispensables pour comprendre l'ambiance de la « famiglia », et donc mesurer les chances de la réforme; pour le *Dialogue*, éd. de Matilde FIORILLI, *Libro della divina dottrina*, 2e éd., revue par Santino CARAMELLA, dans *Scrittori d'Italia*, Bari, 1928; *Fontes vitae s. Catharinae Senensis*

dont elle soutint infatigablement la légitimité. En de nombreuses lettres [12], elle travaille à lui gagner des adhérents; elle l'invite à rassembler un parlement des mystiques en convoquant à Rome un certain nombre de saints personnages, tous religieux, dont elle lui donne les noms et dont le désintéressement et la foi vaudront mieux que l'habileté des politiques.

Mais l'unité de l'Église ne fut pas son seul but; cette unité n'est qu'une « note » parmi d'autres de cette Épouse du Christ à laquelle Catherine a voué le plus clair de sa vie et qu'elle veut sainte. Aussi, avant de se dévouer pour la fin du schisme, a-t-elle travaillé à la réforme de l'Église, écrivant aux divers papes [13] et leur traçant tout un programme [14].

L'échec apparent de cette vie ne doit pas dissimuler sa réussite profonde. Catherine en effet situait la réforme de l'Église avant tout sur un plan mystique, beaucoup plus que sur celui d'une transformation des structures. Nourrie de l'idéal des Prêcheurs qu'elle a reçu de ses directeurs dominicains, de certaines thèses de théologie de saint Thomas et surtout de l'évangile de saint Jean [15], c'est dans la diffusion de cette spiritualité qu'elle voit le renouveau de la vie chrétienne. Or il se rassembla autour d'elle un groupe d'admirateurs fervents, qu'elle entretint dans cette dévotion à l'Église, à une époque où certains représentants de la *devotio moderna* s'enfermaient dans l'indifférence au siècle. Ces disciples, au moment du schisme, devinrent autant de collaborateurs résolus à la disposition du pape de Rome; puis ils prirent des directions variées, en sorte que l'esprit de Catherine essaima dans les ordres religieux les plus divers, les chartreux chez lesquels entre Étienne Maconi, les ermites de saint Augustin auxquels appartenait William Flete, les franciscains eux-mêmes, sans parler des bénédictins du Mont-Olivet avec lesquels elle est en relations régulières [16]. Ainsi se diffuse un idéal de réforme.

historici, sous la direction de M. H. LAURENT et Fr. VALLI, 22 vol. annoncés, publication interrompue.

Tout ce matériel a été mis en question dans les deux ouvrages, qui restent essentiels, de Robert FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienne, Essai de critique des sources*, 2 vol., *Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 121 et 135, Paris, 1921 et 1930, qui ont donné lieu à toute une littérature, laquelle ne peut être recensée ici : cf. l'étude de L. ZANINI.

III. TRAVAUX. — Aucune biographie ne donne entière satisfaction. A citer cependant : Edmund G. GARDNER, *Saint Catherine of Siena, a Study in the Religion, Literature a. History of the Fourtheenth Cent. in Italy*, Londres, 1907; Arrigo LEVASTI, *La vie de sainte Catherine de Sienne*, Paris. L'activité politique de Catherine, si originale, a été étudiée par Noëlle MAURICE-DENIS-BOULET, *La carrière politique de sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1939; un bilan d'ensemble dans Robert FAWTIER et Louis CANET, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, 1948; l'étude la plus complète et la plus synthétique de la spiritualité et de ses sources est celle d'Alvaro GRION, *S. C. da S., dottrina e fonti*, Morcelliana, 1953. Il n'existe pas encore de travail sur la sainte à l'origine de la réforme du XV^e^ siècle et sur le caractère catherinien des activités réformatrices de ses disciples. Pour la situation de Catherine dans l'histoire du XIV^e^ siècle, on aura bientôt notre thèse *Sainte Catherine de Sienne et la Chrétienté de son temps*, soutenue sur exemplaire dactylographié en 1947 à Toulouse.

[12] Ces lettres ont été commodément groupées dans la traduction d'E. CARTIER, *Les lettres de sainte Catherine de Sienne*, t. I, Paris, 1858.

[13] *Ibid.*, n° 1 s.

[14] Sur les problèmes critiques que soulève ce programme de réforme, *supra*, p. 891 s.

[15] Il est fâcheux et surprenant que, dans son important ouvrage, A. GRION n'ait pas étudié l'influence de l'Écriture sur la pensée de la sainte.

[16] *Supra*, p. 1043.

Mais la plupart de ces disciples se sont orientés vers l'ordre des Prêcheurs, à moins qu'ils n'aient été recrutés parmi les dominicains de Sienne. C'est ainsi qu'après la mort de la sainte Barthélemy de Sienne, Jean Dominici, Thomas Caffarini, fidèles aux leçons de la « mamma », répandent partout où ils se trouvent l'esprit d'une réforme qu'il n'est pas question pour eux de définir, mais qui aspire à retrouver l'authentique vie dominicaine.

RAYMOND DE CAPOUE [17]

Raymond de Capoue est le disciple par excellence de la sainte, dont il fut le confesseur. Elle l'associa étroitement à ses préoccupations. Après la mort de Catherine, il se voua à sa mémoire, écrivant sa vie [18]. Cette *Vita* est caractéristique par la place qu'elle fait à l'idée de réforme : Raymond y raconte notamment les origines — légendaires — du tiers-ordre auquel appartenait la sainte [19].

Lorsque le schisme divisa l'ordre dominicain, Raymond fut élu maître général pour l'obédience urbaniste au chapitre général de Bologne (22 mai 1380), élection due sans doute pour une part à la sympathie que lui témoignait Urbain VI, Napolitain comme lui. Ce Raymond se révéla un tout autre homme que le personnage un peu falot que font entrevoir les lettres de Catherine. Il travailla à réorganiser l'ordre; il désigna des frères pour lutter contre Wyclif; il entreprit la visite des couvents en Italie, Allemagne, Hongrie.

Il n'hésita pas, pour mieux assurer ces visites, à se faire assister par des vicaires qui le suppléassent pour des tâches particulières. Ainsi pensait-il décentraliser ce corps énorme. En fait l'institution nouvelle ne fit que compliquer la situation : ces vicaires, munis d'attributions diverses non prévues dans le droit de l'ordre, furent l'objet de critiques pas toujours intéressées; les religieux ne savaient plus à quel supérieur ils devaient l'obéissance. Aussi fallut-il, plus tard, abolir les vicaires et revenir à l'application traditionnelle des constitutions.

Mais l'initiative la plus remarquable et la plus féconde de Raymond fut d'entreprendre la réforme morale et spirituelle — et non plus seulement juridique — de l'ordre, en fondant l'Observance.

L'Observance en Teutonie. — Il ne s'agissait plus simplement avec l'Observance de corriger quelques abus et de rappeler, dans le désert, les prescriptions anciennes touchant l'application de la Règle, mais de créer des foyers de vie

[17] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — *Raymundi Capuani Opuscula et litterae*, éd. H.-M. CORMIER, Rome, 1895; *Registrum litterarum fr. Raymundi de Vineis...*, éd. Th. KAEPPELI, t. XIX des *Monumenta ord. fr. Praed. hist.*, Rome, 1937.

II. TRAVAUX. — H.-M. CORMIER, *Le bienheureux Raymond de Capoue*, Rome, 1899, et c.-r. de J. LUCHAIRE, dans *Rev. hist.*, t. LXXIV, 1900, p. 311-317.

[18] Nous n'avons pas ici à entrer dans les discussions sur la valeur historique de cette *Vita* : cf. R. FAWTIER, *op. cit.*, t. I, p. 118 ss.

[19] *Supra*, p. 687. A l'activité de Raymond dans ce sens se rattache celle de Caffarini : A. MORTIER, *op. cit.*, t. III, p. 605, et surtout traité de Caffarini, *De ordine FF. de paenitentia s. Dominici*, dans *Fontes vitae s. C. S.*, Sienne, 1938.

dominicaine intégrale. Le maître général comprit que, dans l'état actuel des choses, il serait chimérique de prétendre assujettir du jour au lendemain des couvents entiers à l'observation totale des constitutions. Il préféra fonder des couvents d'observance où les frères qui le désireraient pourraient retrouver la tradition primitive; au fur et à mesure ces frères seraient eux-mêmes disséminés dans d'autres maisons où ils apporteraient un style nouveau et feraient prévaloir d'autres usages. Dans chaque province devait être fondé un couvent d'observants où viendraient les volontaires de toute la province. Il n'était pas question de constituer une congrégation indépendante; mais des vicaires de l'Observance — en Teutonie par exemple ou en Italie — auraient une autorité immédiate sur ces maisons qui, par ailleurs, comme les autres seraient soumises au maître général. Elles seraient en somme analogues aux couvents d'études qui avaient dans l'ordre une situation spéciale, en marge des couvents ordinaires.

La première idée de l'Observance avait été proposée à Raymond par le frère Conrad de Prusse. Conrad n'était pas le premier venu : pénitentiaire du pape, prédicateur célèbre, admiré pour son zèle apostolique; Raymond le nomma prieur du premier couvent de l'Observance à Colmar en 1389 [20]. Il eut bientôt sous son autorité une trentaine de frères; les magistrats de la ville prirent fait et cause pour le couvent réformé. Dans les années suivantes furent fondés Nuremberg et Utrecht.

Toute une opposition cependant se faisait jour : jalousies chez certains, étonnement scandalisé chez d'autres, parfois crainte d'une division de l'ordre dont l'union faisait la force; maladresses des réformés qui prétendaient faire la leçon aux frères restés dans la situation où ils se trouvaient de bonne foi depuis leur profession. Raymond louvoie parfois, évitant de trop demander aux opposants, leur accordant plus largement les dispenses qu'ils sollicitent, au risque de décevoir les partisans de la réforme. Ou bien il s'appuie sur le bras séculier pour être sûr qu'aucun incident n'éclatera entre les religieux réformés et les autres : on possède de lui une lettre aux « magnifiques et puissants proconsuls et consuls de la cité de Nuremberg » :

Bien chers amis, comme il y a longtemps vous m'avez demandé de réformer parfaitement par le ministère de Frère Conrad de Prusse, alors prieur de Colmar, le couvent de Nuremberg, selon les façons de l'Observance régulière, je suis venu personnellement en ce couvent de Colmar, et j'ai fait en sorte que Conrad soit nommé prieur de Nuremberg. J'ai assigné à ce couvent de Nuremberg de nombreux frères qui avaient été avec lui à Colmar... Je vous fais défenseurs, protecteurs et fauteurs de l'ordre (contre religieux et séculiers hostiles) en sorte que vous fassiez inscrire cette protection sur le Livre de vos Statuts municipaux [21].

[20] B.-M. REICHERT, dans *Röm. Quartalschr.*, t. X, 1896, p. 96. Sur ce couvent, Ch. WUTTMER, *L'obituaire des dominicains de Colmar, Public. d. soc. savantes d'Alsace et de Lorraine*, t. IV, 1935. Étude plus large d'Annette BARTHME, *La réforme dominicaine au XV^e siècle en Alsace et dans l'ensemble de la province de Teutonie, Coll. d'études sur l'hist. du droit et des institutions de l'Alsace*, VII, Strasbourg, 1931.

[21] B.-M. REICHERT, *ibid.*, p. 306.

Réforme en Italie. — La réforme en Italie ne tarda pas à suivre : dès 1390 fut fondé le couvent Saint-Dominique à Venise où vinrent des religieux de toute la péninsule. Jean Dominici assura les débuts de la fondation; puis partit pour Chioggia établir un essaim d'Observants, en attendant d'être nommé, dès 1393, vicaire général pour les Observants de toute l'Italie. Il avait encore sous son autorité : Lucques, Orvieto, Fabriano, Bolzano.

Boniface IX non seulement soutint à fond la réforme, confirmant comme vicaires de l'Observance Dominici et Conrad, interdisant au chapitre général de les déposer, mais encore il donna aux Observants le droit de prêcher dans toute l'Italie, rétablissant donc à leur profit la vieille institution des « prédicateurs généraux », à une époque où la prédication ne se donnait qu'à l'intérieur de la « diète » assignée à chaque maison. Ainsi se préparaient les prédicateurs populaires qui vont remuer l'Occident entier dès la fin du Grand Schisme; et la réforme, au lieu de n'être qu'une réforme de mœurs, s'orientait vers l'apostolat, retrouvant les raisons profondes de l'ordre.

LE BIENHEUREUX JEAN DOMINICI [22]

Avec Raymond de Capoue, la personnalité la plus remarquable de cette réforme dominicaine en cette première étape est Jean Dominici. Ce disciple de sainte Catherine de Sienne devait avoir une brillante carrière puisqu'il devint cardinal de Grégoire XII, à ce titre fut mêlé aux tractations relatives à la fin du Grand Schisme et reçut différentes légations, par exemple en Hongrie. Mais ses œuvres extérieures comptent peu au regard de son activité de réformateur.

En même temps qu'il établissait à Venise le premier couvent de l'Observance, Dominici y fondait le *Corpus Christi*, monastère de dominicaines, dont il ne cessa de s'occuper avec la plus grande attention, leur écrivant de longues lettres [23] dans un style un peu mignard, qui révèle le glissement de la spiritualité dominicaine, toujours si remarquable par sa virilité et son amour de la vérité, vers les facilités d'une dévotion douce au cœur. Dominici a quelque responsabilité dans le développement en Italie

[22] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Les principaux écrits de Dominici ont été publiés : les lettres dans Antomaria BISCIONI, *Lettere di santi e beati fiorentini raccolte*, Florence, 1736, p. 101 s.; et dans Arrigo LEVASTI, *Trattato delle dieci questioni e lettere a Madonna Bartolomea di B. Giov. Dominici*, dans *Testi cristiani*, Florence, 1957; son principal traité mystique, *Il libro d'amore di carità*, édité par Antonio CERUTI, Bologne, 1889; la *Lucula noctis*, très importante pour la question de l'humanisme *(infra*, p. 1114*)*, éditée par REMI COULON, dans *Opera selecta sanct. ord. Praed.*, I, Paris, 1908, éd. très défectueuse, heureusement doublée aujourd'hui par celle de B. L. ULLMANN et Edmund HUNT, dans *Public. in M. A. Stud.*, The Univers. of Notre-Dame, 1940; la *Regola del governo di cura familiare*, éditée par Donato SALVI, Florence, 1860, qui a en outre éd. en appendice, p. 190 s., divers documents et lettres. Cf. aussi la *Mostra* citée p. 1083, n. 6.

II. TRAVAUX. — Augustin ROESLER, *Cardinal Johannes Dominici, O. P., 1357-1419, ein Reformatorenbild aus der Zeit des Gr. Schismas*, Fribourg en Br., 1893; sur un point particulier de l'activité du réformateur, P. MANDONNET, *Beiträge z. Gesch. des Kard. Dominici... Konzil zu Konstanz*, dans *Hist. Jahrbuch*, t. XXI, 1900, p. 388-402. La préface de D. SALVI à son édition donne une vie utile de Dominici.

[23] Elles constituent l'essentiel de l'éd. A. BISCIONI.

de ce qu'on a appelé d'un terme sévère la « jésulâtrie », qui s'attarde en attendrissements sur l'enfant de la crèche et pousse aux émotions douce-reuses qu'offre aux âmes virginales l'amour du Bien-Aimé. Aux chères sœurs leur directeur envoie des *canzoni* de sa composition :

Jésus adoré,
Pour raviver la Loi,
A donné à son troupeau
Dominique plein de feu.
Là où le soleil a son couchant
A l'extrémité du monde,
En un chien qui aboie
Avec une grande flamme,
Jésus l'a préfiguré,
Prédicateur
Qui porte l'étoile au front [24].

Mais d'autres fois, sensible aux souffles d'une époque de renouveau, il évoque avec une fraîcheur qui annonce Fra Angelico, les charmes du printemps où l'âme s'enchante de la beauté du monde, qui la conduit à la beauté de Dieu :

Voici le printemps, où tout revient au commencement, avec l'abondance variée de ses fleurs très agréables et les chants très suaves d'oiseaux enamourés; chaque année de nouveau ils redisent le commencement du monde, de leurs voix diverses, invitant l'homme à remercier parce que toute l'œuvre de la création fut ainsi disposée par le souverain Maître avec ordre et par charité [25].

Avec cela ces lettres sont un symptôme des progrès en Italie de la *devotio moderna*, puisque Dominici y propose aux religieuses des thèmes de méditation pour chaque jour de la semaine : lundi, la suavité des choses et leurs parfums; mardi, la beauté des cieux; mercredi, les anges chantant dans la lumière et la joie le *Sanctus* [26]. La joie spirituelle est pour ce maître un fruit naturel de la prière.

C'est sans doute cette plénitude de la foi chrétienne qui a rendu Dominici assez indifférent à l'humanisme dont il ne voyait pas ce qu'il apportait à la vie religieuse; ceci lui donna l'occasion d'une controverse célèbre avec Salutati [27]. Il est aussi l'auteur d'un *Gouvernement de la vie domestique* qui est une des œuvres les plus intéressantes d'une époque riche pourtant en éducateurs de classe.

Tel quel Dominici représente à merveille l'Observance des premières années du siècle, très attachée encore aux traditions du Moyen Age, très fidèle aux exigences et à l'esprit du fondateur, se suffisant en un monde sans problèmes autres que ceux depuis longtemps résolus par l'Écriture. Son

[24] A. Biscioni, *op. cit.*, p. 101.
[25] *Ibid.*, p. 144.
[26] *Ibid.*, p. 117.
[27] *Infra*, p. 1114 : ce fut alors que Dominici écrivit la *Lucula*.

influence, due au charme de sa personnalité et à la chaleur de son affection, à la culture et à l'éloquence d'un vrai prêcheur, au prestige d'un saint religieux — quel qu'ait été l'étonnement provoqué par son élévation à la pourpre, — expliquent les caractères que l'Observance gardera ou retrouvera en Italie lorsque la fin du schisme permettra aux réformateurs d'y reprendre leur tâche.

LE PROBLÈME DES ÉTUDES [28]

Les opposants à la réforme ne s'en tinrent pas toujours à des arguments tirés des droits acquis; ils firent encore souvent valoir le détriment que l'Observance représentait pour les études; et ce ne fut pas toujours sans raison.

Traditionnellement l'ordre des Prêcheurs, dont la vocation était essentiellement doctrinale, se préoccupait de former les nombreux religieux qu'il lui fallait pour des ministères très spécialisés, comme ceux d'inquisiteur et surtout de professeur. Il s'agissait pour l'ordre non seulement d'assurer l'enseignement aux *studia* qu'il avait ouverts dans les diverses provinces, mais encore ce fournir des maîtres aux Universités. A la fin du XIVe siècle, le niveau des études n'était sans doute pas celui que l'on avait antérieurement connu; il arrivait souvent que des grades fussent donnés directement par le souverain pontife, sans tenir un compte sévère des capacités réelles des candidats. Or l'Observance, bien loin sur ce point de revenir aux solides traditions de l'ordre, tomba au contraire dans une plus grande facilité.

C'est que, aux yeux de Raymond, la grande vertu du religieux, c'est l'humilité; il doit donc se mettre en garde contre les tentations de vanité. Par ailleurs les jeunes dominicains qui quitteraient après le noviciat leur maison pour un couvent d'études, à plus forte raison pour une Université, risquaient d'y perdre les habitudes qu'ils viennent de contracter et le sens de la règle. Le plus simple était dès lors de sacrifier les études à la vie conventuelle, au risque d'oublier que les dominicains étaient avant tout des apôtres, qui devaient avoir une compétence. Raymond rappelle que saint Thomas d'Aquin lui-même a plus appris par la prière que par le travail intellectuel. Il se vante pour son compte de n'avoir jamais quitté sa province sous prétexte d'aller faire ailleurs des études. On dit alors que les grades ne doivent pas être donnés en fonction seulement de la science des candidats, mais aussi de leurs mœurs. C'est ainsi que l'on voit Pierre Engerlin d'Augsbourg fait maître en théologie par la seule autorité du pape en 1391, quitte à être comme confirmé *per rigorosum examen quatuor magistrorum in theologia.*

Il en résulta aussi que les provinces les plus attachées au renom de leurs maîtres furent parfois les plus réticentes devant les initiatives de Raymond :

[28] Quoiqu'il s'arrête à 1342, le livre de C. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Fr. pr. aux XIIIe et XIVe siècles. Première province de Provence, Prov. de Toulouse*, Paris, 1884, reste la meilleure initiation. Certains changements se marquent, au moins à Cologne : Gabriel M. Loehr, *Die Kölner Dominikanerschule v. XIV. bis z. XVI. Jt.*, Fribourg, 1946, p. 59 s. Pour l'Angleterre et la participation des dominicains aux controverses de l'époque, notamment contre Wyclif, D. Knowles, *The Religious Orders*, p. 69 s.

le chapitre provincial de Lincoln, en 1388, met des conditions à la présentation de religieux comme maîtres en théologie et déclare s'opposer aux promotions par lettres de faveur; le frère Richard, nommé maître par le pape lui-même, est mal reçu à son arrivée en Angleterre; et c'est le début d'un conflit où Raymond engage malheureusement son autorité en une épreuve de force qui, finalement, tourna contre lui.

Il fallut la disparition de Raymond pour que son successeur Thomas de Fermo pût prendre une série de mesures visant à relever le niveau des études : il y aura désormais dans chaque province une école et un maître de grammaire, dût-il être séculier — mesure qui en dit long sur la décadence intellectuelle de l'ordre; — un « terme », choisi parmi les plus productifs, sera assigné à cette école dont ses revenus assureront le fonctionnement; les chapitres généraux seuls pourront proposer des candidats aux grades et les feront contrôler par un examen.

ÉCRIVAINS ET BIBLIOTHÈQUES

Cette époque en tout cas, qu'il s'agisse de l'Observance, ou des autres couvents, ne vit paraître aucune grande œuvre. Simon de Cascina [29] qui fut professeur dans divers *studia* dominicains et à l'Université de Pise, Johannes Kreutzer de Gebwiler [30], auteur de poèmes mystiques d'une langue imagée et d'une doctrine sûre, méritent pourtant d'être signalés, sans parler évidemment des sententiaires et théologiens qui ont pu être étudiés ailleurs.

Il est plus intéressant peut-être de voir toujours fonctionner les bibliothèques qui, depuis le début de l'ordre, avaient joué un tel rôle. Le *Diaire* de Galgani est encore ici très utile par ses précisions. Il nous apprend qu'il y avait un *scriptor* professionnel au couvent de Sienne, auquel les frères pouvaient donner, à leur frais, du travail; il nous fournit d'ailleurs de multiples indications sur les conditions techniques de ce travail et sur les prix; on le voit lui-même acheter la *Tertia Pars* de saint Thomas, un Ovide, le *Contra possessionatos mendicantes* de Dominici, une collection de sermons [31]. Dans une autre province un document non moins intéressant nous est fourni par le registre du couvent de Barcelone, un des premiers de ce genre, qui contient aussi bien la liste de 61 livres assignés que des renseignements sur les achats, les échanges, les copies, les dons reçus et que les souscriptions des religieux qui ont emprunté bréviaire ou *Distinctiones Olchot* [32].

[29] Tommaso KAEPPELI, *La raccolta di discorsi e di atti scolastici di Simone da Cascina, O. P., † c. 1420*, dans *Arch. fr. praed.*, t. XII, 1942, p. 185-246.

[30] Florenz LANDMANN, *Joh. Kreutzer aus Gebweiler, † 1468, als Mystiker u. Dichter geistlicher Lieder*, I : *Der Bestand seiner Schriften u. das Hauptwerk : Auslegung v. Cant. Cant. I-II.*13, dans *Arch. de l'Église d'Alsace*, t. V, 1953-1954, p. 21-67.

[31] Vl. J. KOUDELKA, *op. cit.*, p. 123 s.

[32] C. DOUAIS, *Les assignations des livres aux religieux du couvent des dominicains de Barcelone, XIII^e-XV^e siècles*, Toulouse, 1893. L'ouvrage de Stef. ORLANDI, *La biblioteca di S. Maria Novella in Firenze dal sec. XV al sec. XIX*, Florence, 1952, contient très peu d'indications sur notre période.

MORT DE RAYMOND DE CAPOUE ET CHANGEMENT DE MÉTHODES

Le 5 octobre 1399 Raymond mourait à Nuremberg. Son œuvre ne devait pas longtemps lui survivre. Le maître général élu au chapitre général d'Udine, Thomas de Fermo, n'avait en effet jamais été un observant, tout en étant partisan d'une réforme, mais qui n'irait pas jusqu'à interdire aux religieux de posséder. Il est significatif qu'à ce chapitre aucun des protagonistes de la réforme, ni Dominici, ni Conrad, n'eurent de voix. On allait donc en revenir aux méthodes inefficaces déjà si souvent recommandées par les chapitres et les maîtres antérieurs, quand Boniface IX déclara prendre la réforme à son compte.

Un de ses premiers soins fut de révoquer Dominici comme vicaire général des Observants et de supprimer tous les privilèges qu'il leur avait jusqu'alors accordés; ils rentraient donc dans le droit commun et cessaient de constituer une branche à part de l'ordre. Mais cette résorption leur permit de mieux faire pénétrer leur idéal chez leurs frères; ce fut ainsi que Dominici introduisit la réforme à Cortone, Lucques, Fabriano, Foligno, et fonda à Fiesole un couvent entièrement pauvre qui eut pour premiers religieux Antonin et Angelico.

Mais le concile de Pise empêcha tout nouveau progrès, car il provoqua un nouveau schisme dans l'ordre. Martin V y mettra fin en imposant comme maître général de l'ordre enfin réunifié, Léonard Dati.

§ 3. — L'observance après le Grand Schisme.

LE RENOUVEAU DE L'OBSERVANCE: EN ALLEMAGNE

Reprenant les méthodes de Raymond de Capoue, Dati nomma en Allemagne un vicaire général, François de Retz, professeur de théologie à Vienne, maître du célèbre Jean Nider. Le chapitre général de Metz, en 1421, décida que chaque province aurait un couvent d'Observants à créer dans l'année qui suivrait. Les souvenirs de la réforme à Nuremberg étaient assez vivaces pour que l'influence de ce couvent aboutît à la réforme de celui de Berne. Le problème était en effet pour la réforme de se propager en fournissant, aux couvents qui en demanderaient, des religieux observants. Au milieu du siècle, un observant inconnu se lamentait sur le particularisme de trop de maisons [1].

En même temps reprenait la réforme des couvents de moniales. La maison la plus active fut Colmar — les *Unterlinden* — qui put, en quelques années, essaimer, à Bâle et Liebenau, près de Worms.

EN FRANCE

Sans y avoir la même vitalité qu'en Allemagne, ni le même passé, la réforme prit pourtant pied en France. Dans la province de « France », le premier couvent observant fut celui de

[1] B.-M. REICHERT, dans *Röm. Quartalschr.*, t. X, 1896, p. 308.

Montaigu-en-Laye, dans le diocèse de Laon. La province de Toulouse vit se fonder les couvents de Toulouse et de Castres. Mais ce fut en Provence que la réforme eut le plus d'éclat. Elle y fut favorisée par le Provençal Barthélemy Texier, élu maître général en 1426. Le foyer de la réforme fut Saint-Maximin dont l'âme était le prieur André Abellon [2], que Texier nomma vicaire général de la réforme. Les couvents d'Arles, Marseille, Aix, Avignon furent l'un après l'autre gagnés.

EN ITALIE

Le couvent de Saint-Marc. — Presque dès son avènement Dati avait donné à l'Italie un vicaire général de l'Observance en la personne de Thomas de Regno et avait rendu aux Observants le couvent de Fiesole; c'est de là que va s'épanouir une réforme qui donna en quelques années à l'Église entière un éclat extraordinaire et une influence durable. A la faveur du séjour à Florence d'Eugène IV, saint Antonin, alors vicaire des Observants de la province romaine, obtint du pape la fondation, à Florence même, à côté de Santa Maria Novella, d'un second couvent dominicain, installé dans les bâtiments évacués par les silvestrins, à Saint-Marc [3].

Le couvent de Saint-Marc put être largement construit grâce aux libéralités de Côme de Médicis qui, dès le début, s'intéressa à la fondation; il viendra régulièrement s'y reposer des soucis du pouvoir et y aura sa cellule particulière, presque aussi modeste que celles des religieux. Il mit à la disposition des Observants l'architecte Michelozzo qui sut unir les exigences intransigeantes de la pauvreté avec la sobriété élégante de la première Renaissance. S'il est aujourd'hui difficile d'évoquer ce que fut l'église primitive, du moins le cloître principal est-il intact, sur lequel ouvrent les pauvres fenêtres des cellules.

Fra Angelico [4]. — La décoration de ces cellules est inégale, car Fra Angelico dut, pour la réaliser, faire appel à des collaborateurs. Elles sont pourtant

[2] R. Coulon, *Abellon*, dans *D.H.G.E.*, t. I, c. 96-97.

[3] Henry Cochin, *Le bienheureux Fra Giovanni Angelico de Fiesole, 1387-1455*, coll. *Les saints*, Paris, 1924, p. 190 s.

[4] Bibliographie. — I. Sources. — *Documentazione storica della fama di santità di Fr. Giov. da Fiesole detto Beato Angelico*, Rome, 1956; *V Centenario della morte di Fr. Giov. da Fiesole, Mostra dei documenti sulla vita e le opere dell' Angelico e delle fonte storiche fino al Vasari*, Florence, 1956; Vincenzo Marchese, *Memorie dei più insigni pittori, scultori e architetti domenicani*, t. I, 4e éd., Bologne, 1878, a publié, p. 547-566, les rares documents que l'on possède sur ce religieux; on y remarquera que les contemporains ont vu en lui l'observant autant que le peintre.

II. Répertoires des œuvres. — Les plus abondants sont ceux de G. Bazin, cité *infra;* Paul Muratoff, *Fra Angelico*, nouv. éd., Paris, 1929, le plus complet; Édouard Schneider, *F. A. da Fiesole*, Paris, 1933; Frida Schottmueller, *Fra Angelico*, coll. *Classiques de l'art*, Paris, 1911.

III. Travaux. — On laissera ici de côté les histoires générales de l'art. La meilleure biographie est celle d'H. Cochin, *op. cit.;* Germain Bazin, *Fra Angelico*, Paris, 1941, est peut-être l'étude la plus pénétrante sur Angelico peintre religieux, quoique l'auteur fasse du peintre un « moine »! On replacera l'œuvre d'Angelico dans une tradition religieuse à l'aide de J.-C. Broussolle, *L'art, la religion et la Renaissance*, Paris, 1910 et Louis Gillet, *Histoire artistique des ordres mendiants*, Paris, 1939. Cf. aussi É. Delaruelle, *Fra Angelico théologien*, dans *Revue thomiste*, 1964 (à paraître). Sur Fra Angelico, peintre de la *sacra conversazione*, P. Régamey, dans *Cahiers de l'art sacré*, octobre 1946, p. 4-21.

toutes remarquables par la sérénité qui s'en dégage et qui tient aux couleurs employées sans doute, mais aussi aux épisodes choisis — les mystères joyeux et glorieux l'emportent en nombre sur les mystères douloureux — et à l'esprit dans lequel sont traitées les scènes tragiques elles-mêmes : en un siècle de pathétique, Angelico apporte à l'art un optimisme de contemplatif qui voit encore, dans les épisodes les plus affreux de la Passion, une épiphanie du Fils.

C'est que ce religieux est un théologien. S'il n'a pas sans doute poussé très loin ses études, il sera pourtant capable d'illustrer à Rome les décisions du concile de Florence sur la porrection des instruments, et de montrer dans l'Annonciation le mystère qui récapitule toute l'histoire religieuse de l'humanité. Mais plus qu'un théologien, il est un spirituel, le peintre par excellence de la *devotio moderna*, du moins en Italie, plus attentif à la vie intérieure de ses personnages qu'à l' « histoire » qu'il raconte. En ce sens il est inexact de ne faire de lui qu'un giottesque. Il a été, après Lorenzetti, le véritable créateur de la *sacra conversazione*, groupant les saints en colloques intimes, créant un état de « suspense », un silence mystique à l'écoute du Seigneur.

Mais ce spirituel reste un dominicain, qui se voue à la glorification de son ordre et le rappelle à ses origines. On a pu dégager de son œuvre toute une vie de saint Dominique, traitée en pièces détachées [5]. Ainsi Angelico, après Raymond de Capoue et Dominici, qui fut sans doute son véritable maître, invite-t-il à revenir aux sources. Fidèle à l'idéal de la « vie mixte », à la fois contemplative et active, tantôt il représente, avec une complaisance particulière, l'Annonciation dans les cloîtres de Saint-Marc, et tantôt il montre à l'œuvre les prédicateurs de la Parole, Laurent, Étienne, mais surtout Dominique. Idéal qui ne situe pas l'ordre des Prêcheurs en marge, mais au contraire en fait comme un microcosme de l'Église. A cet égard la grande fresque de la salle du chapitre est tout un programme : le Christ en croix y est entouré de tous les fondateurs de congrégations et des saints les plus illustres, Dominique, Thomas et Pierre le Martyr aux premiers rangs, et, parmi les festons d'un véritable Arbre de Jessé, s'exprime admirablement l'esprit dominicain, puisque les évêques sortis de l'Ordre y ont le pas sur les théologiens.

Saint Antonin [6]. — Disciple lui aussi de Dominici, dont la prédication entraîna sa conversion en 1404, Antonin, au contraire d'Angelico, est un

[5] Fr. Henri-Dominique Laval, *Saint Dominique d'après l'œuvre de Fra Angelico*, Paris, 1952 : ce travail, évidemment très artificiel, révèle du moins l'idée que Fra Angelico se faisait du fondateur.

[6] Bibliographie. — I. Sources. — *Mostra di documenti e cimeli del B. Giov. Dominici e di s. Antonino, ordinata in occasione del quinto centenario della morte dell' Angelico*, Florence, 1956; Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del sec. XV*, éd. Paolo d'Ancona et E. Aeschlimann, Milan, 1951, p. 123-153; Francesco da Castiglione, *Vita*, dans *Acta sanct., mai*, t. I, p. 317 s.; d'autres textes sont édités dans R. Morçay, cité *infra*.

II. Œuvres. — Les *Opera Omnia* de Mammachi et Remedelli, Florence, 1741 sont restées inachevées. Ont été édités en particulier : des lettres dans Antonmaria Biscioni, *Lettere di santi et beati fiorentini*, Florence, 1736; des fragments de chroniques dans R. Morçay, *Chroniques*

homme de gouvernement, appelé à remplir dans son ordre les charges les plus importantes, d'abord prieur, puis vicaire général de l'Observance, en attendant de devenir évêque de Florence en 1446.

Surnommé « l'Antonin des conseils », il fut célèbre par sa prudence et sa direction des consciences. Nous l'avons rencontré comme confesseur et auteur d'une *Summa* qui eut une influence considérable pour la formation du clergé à la casuistique [7]; mais aussi comme père spirituel de Lucrezia, femme de Pierre le Goutteux, pour laquelle il écrivit l'*Opera a ben vivere* [8]. Il fut en relations avec Côme, sans jamais se compromettre dans sa politique, créant au contraire une œuvre des pauvres honteux, où se retrouvaient les victimes d'une politique partisane.

La bibliothèque de Saint-Marc. — Sous le priorat de saint Antonin, Saint-Marc acquit, grâce à Côme de Médicis, la bibliothèque de Niccolò Niccoli mort en 1437, riche Florentin qui avait laissé ses frères poursuivre le commerce familial pour vaquer plus librement aux choses de la culture [9]. Bibliothèque particulièrement bien fournie en manuscrits grecs, que Niccolò faisait acheter en Orient, mais enrichie aussi par son travail, puisqu'il copiait lui-même. Sans doute, à cette date, il y a encore peu de Florentins capables de lire ces manuscrits; mais ils valent à Saint-Marc une réputation de foyer de culture et d'humanisme. Le temps est oublié où Dominici s'attirait, par sa *Lucula noctis*, les railleries de Salutati. Pour abriter cette bibliothèque, Côme fit de nouveau appel au talent de Michelozzo, qui construisit un noble vaisseau au centre même du cloître, comme pour mieux glorifier l'humanisme réconcilié à Saint-Marc avec la théologie et la contemplation.

La réforme dans le reste de l'Italie. — Si le couvent de Saint-Marc fut le plus remarquable de toute l'Italie, il ne faudrait pas pour autant oublier que la réforme fut encore reçue en Sicile [10], où quatre couvents, dont Messine et Catane, sont animés par une vie intellectuelle intense. Cependant qu'à l'autre extrémité de la péninsule se réforment ou se fondent les couvents

de saint Antonin, fragments originaux du titre XXIII, 1378-1459, Paris, 1913; l'*Opera a ben vivere*, trad. THIERARD-BAUDRILLART, sous le titre *Une règle de vie au XV^e siècle. La mère de Laurent le Magnifique à l'école de saint Antonin*, Paris, 1921.

III. TRAVAUX. — Les principales vies sont: R. MORÇAY, *Saint Antonin, ...archevêque de Florence, 1389-1459*, Paris, 1914; A. MASSERON, *Saint Antonin, 1389-1459*, 2e éd., coll. *Les saints*, Paris, 1926, se borne souvent à résumer Morçay; c.-r. de Morçay par É. JORDAN, dans *Rev. hist.*, t. CXVIII, 1915, p. 119-122; Piero BARGELLINI, *S. Antonino da Firenze*, 3e éd., 1947; Emilio SANESI, *La vita di s. Antonino arcivescovo di Firenze*, 1940. Cf. aussi Helius MOROZZI, *Il governo pastorale secondo s. Antonino da Firenze*, Pontif. Angelicum, Dissert. ad lauream, Florence, 1958, rééd. dans coll. *Quaderni del clero*, Éd. Presbyterium, Rome, 1961. Compléments de bibliographie dans *Bull. de théol. anc. et médiév.*, t. VII, 1960, nº 2587-2593.

[7] *Supra*, p. 659.

[8] Sur ce personnage, « l'homme de la famille », auteur de *laudi*, Robert DE LA SIZERANNE, *Les masques et les visages à Florence et au Louvre, portraits célèbres de la Renaissance italienne*, 6e éd., Paris, s. d., p. 33.

[9] Sur la bibliothèque de cet humaniste, W. WATTENBACH, *Das Schriften im M. A.*, 4e éd., Graz, 1958, p. 601.

[10] Matteo Angelo CONIGLIONE, *La provincia domenicana di Sicilia, Notizie storiche document.*, Catane, 1937, p. 15-28.

de Gênes, Ferrare, Plaisance. Le maître général veille à ce que la maison de Bologne, chef-lieu, dirait-on, de l'ordre tout entier puisqu'elle est au voisinage des reliques de saint Dominique, reste aux mains des Observants, plus fidèles à l'esprit du saint [11].

SECTION II. — LES FRÈRES MINEURS [1].

§ 1. — Ombres et lumières.

SITUATION DE L'ORDRE EN 1378

Les Frères mineurs font encore grande figure en 1378 et ne manquent d'ailleurs pas d'estimer qu'ils constituent le premier ordre dans l'Église [2]. Ils étaient répartis en trente-quatre provinces, auxquelles il faut ajouter neuf vicairies, qui sont surtout terres de mission: Valachie, Orient, Tartarie, Livonie, Tunisie, etc... [3]. Vers 1384, cela faisait 254 custodies, couvents de plein exercice et 1.639 ermitages ou petits couvents, avec environ trente ou quarante mille religieux. La sève du vieux corps n'est pas épuisée, puisqu'il continue à se fonder des ermitages — il n'y en avait que 41 dans la province

[11] Les problèmes de la réforme en Espagne sont traités dans P. V. BELTRAN DE HEREDIA, *Historia de la reforma de la provincia de España, 1450-1550*, dans *Inst. hist. fr. Praed., Dissert. hist.*, XI, Rome, 1939, dont le 1er chapitre commence en 1380.

[1] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Joannes-Hyacinthus SBARALEA, *Bullarium franciscanum*, t. V et VI, Rome, 1898, 1902; à compléter par A. MERCATI, *Complementi ad Bullarium franciscanum*, dans *Arch. francisc. hist.*, t. XLIII, 1950, p. 161-180, 335-359; publie des bulles des divers papes de notre époque et des indulgences concédées à la Portioncule et à la Verna.

II. TRAVAUX. — L. WADDING, *Annales minorum*, 2e éd., Rome, t. VIII et IX, Rome, 1932 s.

Bon manuel de Heribert HOLZAPFEL, *Manuale historiae ordinis fratrum minorum*, Fribourg en Br., 1909, qui a le grand mérite de réagir contre une histoire parfois trop en faveur des Observants. — Voir *Addenda*.

N.B. — Le sigle *A.F.H.* désignera l'*Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi.

[2] La chose est dite par Michele del Padovano, cité par R. PRATTESI, *Fr. Michele del Padovano di Firenze, teologo ed umanista francescano del sec. XV*, dans *A.F.H.*, t. XLVII, 1954, p. 350. Étant les religieux les plus élevés en perfection, les franciscains ne peuvent changer d'ordre, sauf pour entrer chez les chartreux ou les olivétains. Plus catégorique encore est Barthélemy de Pise dont le *De conformitate*, paru en 1390, fut approuvé par le chapitre général de 1399, et dont on a une quinzaine de ms. pour le XVe siècle: non seulement les franciscains sont supérieurs à tous les autres ordres, et même aux dominicains pour la doctrine, non seulement François est supérieur à tous les autres saints, mais il est à comparer avec le Christ lui-même: éd. dans *Analecta Francisc.*, t. IV, Quaracchi, 1906, qu'il faut corriger par le t. V, 1906, p. XIV, pour la carrière professorale de Barthélemy; c'est p. 395-397 que l'auteur va jusqu'à écrire: *Mirabile fuit Christum suae cruci tantam efficaciam dedisse; sed maius fuit beato Francisco stigmatizatione se totaliter dedisse.* Le frère Arnaud de Puicerda n'est pas moins convaincu, qui déclare qu'on ne peut être damné si on porte l'habit franciscain car saint François descend une fois par an au purgatoire rechercher les égarés: L. WADDING, t. VIII, p. 291.

Cette évidence de la supériorité de l'ordre était évidemment communiquée aux fidèles, d'où de nombreuses donations, notamment par testaments: exemple dans F.-M. DELORME, *Les cordeliers dans le Limousin aux XIIIe-XVe siècle*, dans *A.F.H.*, t. XXXIII, 1940, p. 68, 130. Qu'on se rappelle le frère de CHAUCER, faisant le siège de Thomas: *Canterbury Tales*, D. 1710 s.

[3] D'après H. HOLZAPFEL, *op. cit.*, p. 142-145, d'où sont aussi tirés les chiffres suivants.

de Rome vers 1384; il y en aura 51 vers 1390 — et même des couvents [4]. Il n'en reste pas moins que, dans une dizaine de provinces, le nombre de ces petits couvents est en sensible diminution, pour des raisons sans doute variées [5].

La valeur morale de l'ordre n'était certainement pas à la hauteur de ses effectifs. Il y a des scandales graves, inévitables parmi des religieux si nombreux [6], et l'on entend l'un deux parler sérieusement de frères comme d'assassins. Mais il est plus important de chercher la cause profonde de cette décadence. Il n'y a pas de doute qu'il faille l'attribuer dans des cas très nombreux à la perte de l'idéal franciscain. Cet idéal était apparu avant tout comme celui de la pauvreté évangélique. Or les franciscains se mettent à vivre (comme d'ailleurs les autres Mendiants) d'une vie séculière; il est admis qu'un frère peut posséder les aumônes qui lui sont données; qu'il peut avoir dans la clôture une chambre personnelle; qu'il a droit dans certains cas à ce que la communauté lui fournisse un domestique. On se donnait bonne conscience en obtenant du pape des « dispenses »: d'être une milice pontificale n'obligeait pas d'abord au service de l'Église, mais fournissait des facilités pour extorquer des privilèges.

C'est ainsi que les maîtres en théologie avaient les *gratiae magistrales* données par le ministre général: aller où l'on veut sans avoir à demander de permission; avoir un *socius* à son choix; détenir une chambre;

la restaurer en utilisant les aumônes reçues, l'orner avec la possibilité d'y manger avec des séculiers; déposer les aumônes reçues auprès du procureur du couvent et en jouir, etc... [7].

De pareilles dispenses mettaient de l'émulation dans les études et assuraient des primes. Aussi l'enseignement restait-il honorable [8].

[4] Par exemple en Angleterre, Aylesbury en 1380, Plymouth en 1383 : A. G. Little, *Franciscan Papers, Lists a. Documents*, Manchester, 1943, p. 209.

[5] Il y eut peut-être des regroupements; peut-être aussi le Grand Schisme joua-t-il ici un rôle; dans d'autres cas on pourrait penser à un rapprochement entre Conventuels et Spirituels amenant à supprimer des couvents qui faisaient double emploi.

[6] Le fait d'un mineur usurpant à Utrecht les fonctions épiscopales est tellement inouï qu'on ne saurait en tirer une conclusion : Mansi, t. XXVI, c. 769. Nous avons déjà fait allusion aux railleries de Chaucer : cf. aussi dans ses *Contes*, *Prolog.*, 208; D. 835, 865; également les satires populaires contre, il est vrai, tous les religieux et non seulement les franciscains, et qui peuvent donc correspondre à une tradition folklorique plus que fournir un témoignage de mœurs réelles : Brewer, *Monumenta franciscana*, t. I, p. 591, cité par Chan. Looten, *Chaucer, ses modèles, ses sources, sa religion*, Lille, 1931, p. 222.

[7] Texte cité par R. Pratesi, *op. cit.*, p. 319, *Doc.* n° 6 : le texte est de 1433. Autres abus relatifs à l'exercice d'un véritable droit de propriété dans *A.F.H.*, t. II, 1909, p. 243.

Il y eut bien pendant le Grand Schisme des bulles de réforme, mais elles ne furent pas observées : exemple dans *Bullarium franc.*, t. VII, p. 129-131. Pour mieux assurer la réforme, Innocent VII réduisit le temps de charge des provinciaux, jusqu'alors illimité, — ce qui n'allait pas sans inconvénient, — à six ans : M.-P. Anglade, *Ministres et chapitres provinciaux des franciscains de la province de Bourgogne*, dans *Rev. d'hist. francisc.*, t. VIII, 1931, p. 2; *Bullarium*, t. VII, n° 407, 555. Sur la vigoureuse réforme tentée par Zouch, A. G. Little, *op. cit.*, p. 198, et D. W. Withfield, *Conflicts of Personality a. Principle, the Politicals a. Religious Crisis in the English Franciscan Province, 1400-1409*, dans *Franciscan Stud.*, t. XVII, 1957, p. 321-362.

[8] Récemment a été étudiée la carrière de Michele del Padovano dont il sera question plus bas et qui fit ses études au couvent de Toulouse, où se forma Eiximenis : R. Pratesi, *op. cit.* p. 301 s., et *Doc.*, n° 1, p. 317. En Angleterre les études franciscaines furent particulièrement fortes et les vocations intellectuelles y étaient nombreuses; ce fut seulement vers 1400 que la concurrence des séculiers et des moines mit en question cette prééminence : J. H. R. Moorman, *The Grey Friars in Cambridge, 1225-1558*, Cambridge, 1952, A. G. Little, *op. cit.*, p. 55, qui donne les chiffres suivants : en 1377 il y a à Oxford : 70 dominicains, 103 franciscains, 57 carmes, 49 ermites de Saint-Augustin. — Erich Wegerich, *Biobibliographische Notizen über Franziskanerlehre des XV. Jts.*, dans *Franzisk. Stud.*, 1942, p. 150-197, a donné des notices sur 12 maîtres franciscains, dont 4 conventuels; le plus célèbre est Guillaume de Vaurouillon que nous avons rencontré à propos du problème du Sang du Christ : *supra*, p. 756. Il faudrait y ajouter Francesc Eiximenis : Nolasque d'El Molar, *Eximenis*, dans *Dict. Spir.* t. IV, c. 1950-1955, avec bibliographie. On vient enfin de montrer l'importance en théologie de Jean de Ripa : Joannis de Ripa, *Determinationes, texte critique* par A. Combes, dans *Textes philosoph. du M. A.*, IV, Paris, 1957; Id., J. de Ripa *Conclusiones*, dans *Études de philos. médiév.*, XLIV, Paris, 1957; Id., dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, 1957, p. 145-242.

Les maîtres franciscains se spécialisèrent dans la théologie mariale : *supra*, p. 783, pour l'Immaculée Conception; Ch. Sericoli, *De regalitate B. Mariae V.*, dans *Antonianum*, t. XXX, 1955. Les franciscains ont ainsi poussé à la dévotion mariale si caractéristique de la fin du Moyen Age et du même coup à la dévotion à saint Joseph, qui, dans leur liturgie, dès 1399, a droit parfois à neuf leçons : Victor Leroquais, *Les bréviaires ms. des bibliothèques de France*, t. I, Paris, 1934, p. cviii.

Tout cela suppose une organisation scolaire : seize « chaires » franciscaines exigent la maîtrise en théologie (décision du chapitre général de 1437) : F.-M. Delorme, *Les actes de deux chapitres tenus à Toulouse*, 1437 *et* 1518, dans *Misc. francescana*, t. XXXVIII, 1938, p. 10, n° 16 : *ordinat... quod in universo ordine sint 16 cathedre, in quibus gradus magisterii sumatur.* M. Brlek, *De evolutione juridica studiorum in Ordine Minorum ab initio ordinis, usque ad a. 1517*, Dubrovnik, 1942.

[9] O. Huetterbraueker, *Der Minoritenorden zur Zeit des Gr. Schismas*, Berlin, 1893 : K. Eubel, *Die avignonesische Obedienz im Franziskanerorden*, dans *Franziskan. Studien*, t. I, p. 170.

En Aragon pourtant Pierre IV tint tête à Urbain VI qui voulait remplacer le provincial Thomas Olzina par l'urbaniste Bernard Boll et il décida que le ministre, pour faire mutation, devrait s'entourer des représentants des deux fractions : M. Seidlmayer, *Die Anfänge des Gr. abendland. Schismas*, Münster, 1940, p. 77, 86; A. Ivars, *La « indiferencia » de Pedro IV de Aragón*, dans *Arch. ibero-americ.*, t. XXIX, 1928, p. 96, n. 14; p. 164, etc...

Bien entendu les franciscains seront présents aux grands conciles réunis pour la fin du schisme et les autres causes de l'Église : Luch. Spaetling, *Der Anteil der Franziskaner an den Generalkonzilien des Spätmittelalters*, dans *Antonianum*, t. XXXVI, 1961, p. 326-340.

[10] O. Huetterbraueker, *op. cit.*, p. 74.

[11] Exemple de Lausanne, d'où l'on écrit à Boniface IX : K. Schoenenberger, *Das Bistum Basel während des Gr. Schismas*, dans *Basler Zeitschrift für Arch. u. Altertumsk.*, t. XXVII, 1928, p. 128.

[12] M. Jansen, *Papst Bonifatius IX u. seine Beziehungen z. deutschen Kirche*, Fribourg en Br., 1904, p. 182.

AGGRAVATION DES ABUS DURANT LE GRAND SCHISME

Le Grand Schisme ne fit que dégrader encore cette situation. Il n'y a pas ici à revenir sur le mécanisme de cette décomposition; l'ordre est coupé en deux, et parfois même certaines provinces [9]. Le plus grave fut que le pape, pour s'assurer l'appui de religieux encore influents, n'hésitait pas à les détourner de leur esprit authentique, en leur accordant de multiples dispenses [10], ce qui précipita l'évolution. Ainsi s'explique, pour une part, que les luttes entre réguliers et séculiers, bien loin de se ralentir à l'intérieur de la même obédience, aient pris une vivacité nouvelle, les Mineurs se croyant sûrs de l'impunité [11]. On en voit quitter sans cesse leur couvent pour se rendre à Rome ou Avignon et s'y fixer comme chapelains, Boniface IX dénonce le fait [12]. Mais que pouvait faire un Alexandre V, lui-même franciscain, pour résister à des frères en

religion et qui l'ont fait élire? On voit donc, à mesure que les années s'écoulent, les abus s'aggraver. A cet égard le témoignage de Michele del Padovano est caractéristique : dans ses *Advisamenta pro reformatione ordinis*, présentés au chapitre général de 1455, il signale qu'on manque de frères lais; que la situation des couvents au point de vue économique est difficile, ce qui les empêche d'entretenir des hôpitaux; qu'il y a des supérieurs pour trafiquer simoniaquement des offices, voire donner de l'avancement à des frères connus pour assassinat; qu'on rend trop de visites aux clarisses [13]. C'est pour remédier à tous ces abus que, avant même le Grand Schisme, s'était fondée l'Observance. Encore faut-il, pour en comprendre les origines, se demander quel était le véritable esprit de l'ordre et s'il avait été au XIVe siècle, mieux représenté par les « Conventuels » ou par les « Spirituels ».

LA SURVIE DES « SPIRITUELS » À LA FIN DU XIVe SIÈCLE [14]

Nous n'avons pas ici à revenir sur les problèmes relatifs aux « Spirituels » au cours du XIVe siècle; mais simplement à signaler que, quelles qu'aient été certaines affirmations outrancières, si inquiétant et équivoque que paraisse parfois leur langage apocalyptique et joachimite, ces frères avaient gardé un peu partout une réputation de sainteté et d'esprit franciscain authentique, tellement que l'on continuait à copier leurs écrits. C'est ainsi qu'Angelo Clareno est encore connu — à la fin du XIVe siècle, en 1411, vers 1453, etc... — par sa traduction de Jean Climaque [16]; que l'on compose au XVe siècle un recueil de ses lettres [18] et que l'*Historia septem tribulationum* encore relue réveille en Italie l'esprit de pauvreté [17]. Le cas d'Ubertin de Casale est encore plus remarquable, puisque ce spirituel, jadis suspect, est lu par Michele del Padovano qui n'est pourtant pas un extrémiste [18] et surtout pillé par Bernardin de Sienne, dont il fut le véritable maître à penser, au moins quand il s'agit de théologie et de spiritualité [19].

C'est dire qu'il y a encore, à la fin du XIVe siècle et au début du XVe, des milieux spirituels, qu'il faut d'ailleurs soigneusement distinguer des « fraticelles » [20]. Il semble qu'il y ait eu deux foyers particulièrement actifs : Assise où ne cessent de jouer tous les souvenirs, héroïques ou charmants; Narbonne, d'où nous viennent une version occitane de la *Legenda major* de saint Bonaventure et une belle prière en provençal, dont on retrouve chez Bernardin une traduction latine [21]. Ces deux milieux étaient donc en relations l'un avec l'autre et l'on entrevoit tout un réseau d'échanges, de confidences et d'espérances, en marge de la vie de communauté seule soumise aux supérieurs légitimes. C'est dans ces milieux que bien souvent se recrutèrent les Observants.

[13] R. PRATESI, *op. cit.*, p. 352-356.

[14] Les historiens des Spirituels n'ont pas spécialement étudié cette époque; c'est à peine s'il en est question dans H. HOLZAPFEL; il y aurait pourtant place pour tout un travail. Il faudrait notamment se demander quel est dans l'ordre le prestige de saint Bonaventure. Il est curieux de constater le peu de hâte qu'ont mis les franciscains à obtenir sa canonisation; Gerson s'en étonnera en 1426; peut-être parce que le rôle joué par le ministre général entre les deux tendances de l'ordre l'empêcha d'être indiscuté : L. SPAETLING, *Tract. pro canonizatione d. Bonaventurae a F. Antonio de Vercellis conscriptus*, dans *A.F.H.*, t. XLVIII, 1955, p. 381 s.

[15] Sur cette traduction, Lydia VON AUW, *Angelo Clareno et les spirituels franciscains*, thèse présentée à la Faculté de théologie de Lausanne, 1948, p. 31 s.; Livarius OLIGER, *Expositio regulae fratrum minorum, auctore A. Clareno*, Quaracchi, 1912, p. XLI. Sur l'influence de cette traduction, A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, Paris, 1945, p. 634; t. II, 1948, p. 392 s.

[16] L. VON AUW, *Quelques notes sur Angelo Clareno*, dans *Bull. dell' Istit. stor. ital. per il medio-evo*, n. 66, Rome, 1954, p. 117.

[17] *Ibid.*, p. 20. Cf. L. OLIGER, *Spirituels*, dans *D.T.C.*, t. XIV, c. 2548.

[18] R. PRATESI, *loc. cit.* Le même Michele cite aussi Angelo Clareno. Il est d'ailleurs assez favorable au courant joachimite et cite encore Jacopone.

[19] *Supra*, p. 648; *infra*, p. 1091.

[20] Les fraticelles sont encore vivaces à la même époque : Manfred de Verceil prêche contre eux : R. CREYTENS, *Manfred de Verceil, O. P., et son traité contre les fraticelles*, dans *Arch. fr. Praed.*, t. XI, 1941, p. 173 s.; Giovanni della Celle correspond avec eux : Pía CIVIDALE, *Il beato Giov. della Celle*, dans *Atti d. R. Accad. dei Lincei*, s. 5., *Cl. di sc. morali, stor. e filol.*, t. XII, Rome, 1906, p. 396 s.; un fraticelle est condamné à Florence en 1389 : GIUSEPPE DE LUCA, *Prosatori minori del trecento*, t. I, dans *La letterat. ital., Storia e testi*, t. XII, Milan, p. 213; nombreux documents dans L. OLIGER, *Documenta ined. ad hist. fraticellorum*, dans *A.F.H.*, t. III-VI, 1910-1913.

[21] Diego ZORZI, *Testi inediti francescani*, dans *Miscell. del Centro di studi mediev.*, Ser. II, *Pubbl. dell' Univers. catt. d. S.-C.*, n. s., LXII, p. 259 s.; F. DURIEUX, *La règle des frères mineurs et le testament de saint François d'Assise en langue d'oc du XIVe siècle*, dans *Études francisc.*, n. s., t. IX, 1959, p. 204-227.

§ 2. — L'Observance.

LES DÉBUTS DE L'OBSERVANCE

L'Observance avait commencé avec le frère Paul de Trincis vers 1368. Instruit par l'expérience de la lutte entre Conventuels et Spirituels au XIVe siècle, ruineuse pour l'ordre, ce frère eut la sagesse d'éviter tout ce qui, dans le retour aux origines, risquerait de diviser. Il demande, comme tout le monde, des privilèges pontificaux, il porte les vêtements de tous; il lutte contre les fraticelles; de toutes manières il veut rester dans l'ordre. A son exemple de nombreux frères se mettent à pratiquer le même genre de vie. En 1380 il y a en Ombrie une douzaine de maisons réformées.

Mais ces maisons sont le plus souvent de toutes petites fraternités. Vers 1414, s'il y en a déjà plus de trente, elles ne comptent que deux cents religieux, presque tous laïques. C'est que Paul, comme tous les réformateurs de l'ordre franciscain, veut revenir à la vie semi érémitique des commencements. Ses frères, n'étant souvent pas prêtres, n'exercent d'autre apostolat que le témoignage de leur sainte vie. Aussi ne portent-ils ombrage à personne. Le ministre provincial ne fait donc pas de difficulté pour nommer Paul commissaire des couvents réformés, avec permission d'y recevoir des novices. On comprend aussi que les Conventuels n'aient jamais fait difficulté de céder les couvents établis en pleine campagne ou en pleine montagne : à Assise ils gardent le grand couvent, mais abandonnent la Portioncule et plus tard les *Carceri*.

Or, vers 1403, arriva en l'un de ces petits ermitages, celui de Colombaio près de Sienne, Bernardin Albizzeschi, d'une des meilleures familles de la ville. Son père était gouverneur de Massa, où l'enfant était né en 1380.

Avant d'entrer chez les Mineurs il avait fait de bonnes études de droit et s'était initié à l'humanisme. Avec lui, l'Observance allait changer de visage, attirer à elle des vocations de plus en plus nombreuses, exercer une activité apostolique, et d'autant plus que Bernardin y forma de bonne heure trois frères qui devaient devenir ses meilleurs continuateurs.

SAINT BERNARDIN DE SIENNE [1]

Qui étudie Bernardin est d'abord frappé par le charme qui s'exhale de ce personnage et qu'ont attesté tous les témoins [2], charme qui rappelle celui de François

[1] BIBLIOGRAPHIE. — I. RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES. — Une revue a été fondée en 1934, *Bolletino di studi bernardiniani*, qui a publié de Martino BERTAGNA une *Rassegna bibliografica* dans son t. X, 1944-1950 (éd. 1952), p. 175-204; la *Bibliografia storica nazionale* signale au fur et à mesure les ouvrages parus : t. I, 1939, p. 141; t. II, 1940, p. 200; t. III, 1941; p. 134; t. IV, 1942, p. 58, etc... M.-H. LAURENT, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XLVIII, 1953, p. 542-544 et 551 a donné une bibliographie des travaux les plus récents.

En même temps qu'il constitue une véritable encyclopédie des connaissances sur Bernardin, le volume collectif *San Bernardino da Siena, Saggi e ricerche, pubbl. nel V° centenario della morte, 1444-1944*, (*Pubbl. d. Univers. d. S.-C.*, n. s., VI), Milan, 1945, donne l'état des questions et met au point les bibliographies antérieures.

Vue d'ensemble sur la doctrine de Bernardin dans A. BLASUCCI, *La spiritualità di s. B. da S., O. M.*, dans *Miscell. francisc.*, t. XLIV, p. 3-67; J. HEERINCKX, *Bernardin de Sienne*, dans *Dict. Spir.*, t. I, c. 1518-1521. Nous avons déjà dit, *supra*, p. 647, que la dévotion au Nom de Jésus était essentielle chez Bernardin. On signalera comme autres dévotions : G. FOLGARAIT, *La vergine bella in s. B. da S.*, Milan, 1939.

Il est curieux d'indiquer que Bernardin intéresse aujourd'hui les économistes : il faut mettre à part sans doute Alberto TRUGENBERGER, *S. B. da S., considerazioni sullo sviluppo dell' etica economica cristiana nel primo rinascimento*, dans *Staatswissenschaftliche Studien*, n. s., t. IX, Berne, 1951, qui reproche à Bernardin d'avoir introduit l'aspect subjectif dans l'objectivisme scolastique, et se trompe en pensant que Bernardin s'est séparé de Thomas d'Aquin sur la question du prix fixé par le marché; son ouvrage témoigne en tout cas de l'intérêt porté à l'observant. Autres études : Franz Josef HUENERMANN, *Die wirtschaftsethischen Predigten des hlg. B. v. S.*, Kempen-Niederrhein, 1939; John T. NOONAN, *The Scholastic Analysis of Usury*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1957, notamment p. 71-77, 126-128, sur l'intérêt admis par Bernardin pour le *lucrum cessans* et le *damnum emergens;* livre sous l'influence de R. DE ROOVER, qui, par ailleurs, a présenté les idées de SCHUMPETER : Raymond DE ROOVER, *Joseph A. Schumpeter a. Scolastic Economics*, dans *Kyklos*, 1957, p. 115-146 (il s'agit du livre de J. A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis* éd. E. B. SCHUMPETER, New York, 1954). Schumpeter fait de Bernardin « le meilleur économiste du Moyen Age et qui prend rang parmi les plus grands économistes de tous les temps » (p. 134 de l'article de Roover que nous résumons); il est remarquable en effet par la méthode, puisqu'au lieu de s'en tenir à Aristote, il observe la réalité économique, mais aussi par ses théories : 1) de la valeur, qu'il a fait progresser en associant l'élément objectif, la *virtuositas* et la *raritas* à l'élément subjectif, la *complacibilitas;* 2) du juste prix qui est pour lui celui du marché, *secundum aestimationem fori occurrentis;* 3) de l'intérêt. A ces divers historiens il faudrait encore joindre J. M. Keynes qui félicitait les scolastiques d'avoir interdit l'usure, puisque pour lui la prospérité est liée à l'abondance de l'argent et donc à la médiocrité de l'intérêt.

De ces doctrines on rapprochera celles de saint Antonin, que Schumpeter juge moins original que Bernardin : August PFISTER, *Die Wirtschaftsethik Antonins v. Florenz*, Fribourg, 1946; LUCIANO DELLA MOLLE, *Il contratto di cambio nei moralisti dal sec. XIII alla prima metà del XVII*, Rome, 1954, étudie en fait seulement Antonin.

II. SOURCES. — 1° *La vie.* — MAFFEO VEGGIO, dans *Acta sanct.*, mai, t. V, p. 117*, avec d'autres *Vitae;* Saint JEAN DE CAPISTRAN, *Vita s. Bernardini premissa ad s. Bernardini opera*, Venise, 1745, t. I; C. PIANA, *I processi di canonizzazione su la vita di s. B. d. S.*, dans *A.F.H.*, t. XLIV, 1951, p. 87-160; VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri*, Milan, 1951, p. 135-140; B. BUGHETTI, *Documenta inedita de s. B. da S., O.F.M., 1430-1445*, dans *A.F.H.*, t. XXIX, 1937, p. 478-500; et, pour la vie posthume du saint, Ant. PANELLA, *Il più grande miracolo alla luce d. storia*, dans *Bull. d. deputaz. abruzz. di st. patr.*, s. 5., t. XII, 1950, p. 77-105, révélant la tentative de la Signoria de Sienne, en 1444, de ravir le corps de Bernardin resté à Aquila.

2° *Les œuvres.* — L'essentiel a été indiqué *supra*, p. 643 pour les sermons de Bernardin; quelques inédits dans G. POLLICINI, *Scritti giovanili ined. di s. B. da S. nel codice* 1057 *della Comunale di Trenso*, dans *Miscell. Francesc.*, t. XLIX, 1949, p. 76-122. Vue d'ensemble dans Dionisio PACETTI, *De s. Bernardini S. operibus ratio criticae editionis*, Quaracchi, 1947, qui propose des normes pour l'édition. Depuis, découverte d'un important inédit, *Postilles sur l'Apocalypse :* D. PACETTI, dans *A.F.H.*, t. LVI, 1963, p. 40-70.

III. TRAVAUX. — 1° *Biographies.* — Les problèmes généraux de chronologie, parfois difficiles, ont été traités dans D. PACETTI, *Cronologia bernardiniana*, dans le vol. collectif signalé *supra.* Les principales biographies sont par ordre chronologique : Paul THUREAU-DANGIN, *Un prédicateur populaire dans l'Italie de la Renaissance, saint Bernardin de Sienne, 1380-1444*, Paris, 1896; A. FERRES HOWELL, *S. B. of S.*, Londres, 1913; Vittorino FACHINETTI, *S. B., mistico sole del sec. XV*, Milan, 1933; U. CAGLIARITANO, *B. degli Albizzeschi apostolo senese del quattrocento*, Sienne, 1943; G. CANTINI, *S. B. da S., divinus Christi nuntius*, Rome, 1943; Piero BARGELLINI, *Saint Bernardin de Sienne*, 4e éd. Brescia, s. d.

De nombreuses monographies étudient le passage du prédicateur dans une ville ou l'autre, par exemple A. BERENGO MORTE, *S. B. da S. nelle Venezie*, Vérone, 1945. On ne peut les énumérer toutes.

2° *Doctrine.* — Le problème essentiel est celui de l'originalité de saint Bernardin. On est d'accord contre Fachinetti pour penser qu'elle est médiocre : cf. *supra*, p. 648; il est par ailleurs certain que Bernardin est étroitement disciple d'Ubertin de Casale : EMMERICH D'ISEGEM, *L'influence d'Ubertin de C. sur les écrits de s. B. de S.*, dans *Collect. francisc.*, t. V, 1935, p. 5-44; D. SCARAMUZZI, *L'influsso di Ubertino di C. su s. B.*, dans *Bull. di studi bernardin.*, t. I, 1935, p. 94-104; E. D'ISEGEM, *Encore l'influence d'U. de C....*, dans *Collect. francisc.*, t. VI, 1936, p. 57-76; cf. pour tous ces problèmes : Fr. CALLAEY, *L'influence et la diffusion de l'« Arbor vitae » d'U. de C.*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XVII, 1921, p. 533-546. Voir *Addenda.*

[2] M. STICCO, *Umanità e umanesimo di s. B. da S.*, dans *Saggi*, p. 1-23.

[3] ILARINO DA MILANO, *B. e l'osservanza minoritica, ibid.*, p. 379 s.

[4] *Supra*, p. 642 s.

[5] C. PIANA, *S. B. da S. teologo, loc. cit.*, p. 42 s.; D. PACETTI, *Gli scritti, ibid.*, p. 92-130 sur les sources de Bernardin; E. D'ISEGEM, *op. cit.* sur Ubertin de Casale et de ce point de vue; la *Silva* de Bernardin, journal de ses lectures interdit tout doute à cet égard, puisqu'on y trouve des phrases d'Ubertin mot à mot; Ubertin, suspect, n'était plus guère connu, ce qui fit prendre ses idées pour des trouvailles de Bernardin. Encore faut-il ajouter que Bernardin a refondu la pensée du maître, l'a vidée de son joachimisme, a écarté témérités doctrinales ou bizarreries.

d'Assise [3] et qui est une première donnée historique, indispensable pour rendre compte de l'efficacité de cette vie.

La personnalité de Bernardin est pourtant plus complexe que celle de François et cela tient sans doute à l'époque à laquelle il a vécu. D'une part, comme François, il avait voulu fuir le monde, selon l'idéal érémitique, et prendre d'abord comme règle l'Évangile. Il sera toujours strict sur la pauvreté, quitte à l'entendre plus selon l'esprit que selon la lettre et à éviter les exagérations des fraticelles. Mais, en même temps, il se sent une vocation impérieuse de prédicateur populaire [4]; elle le poussa à une vie errante à travers l'Italie tout entière; elle l'amena à refuser plusieurs fois l'épiscopat, sans pourtant que cette attitude parût jamais un blâme jeté sur l'Église hiérarchique ni une façon détournée de proclamer la supériorité des religieux sur les clercs à la manière de Joachim de Flore. Cette prédication, Bernardin la veut nourrie de doctrine. Il ne fut jamais un théologien désireux de recherche désintéressée et l'on se tromperait en cherchant chez lui des thèses originales; il n'en reste pas moins qu'il prépare avec le plus grand soin sa prédication et qu'il utilise pour cela des lectures sans cesse renouvelées, et avant tout Ubertin de Casale que Bernardin réhabilite par l'usage qu'il en fait [5]. Ainsi

les deux grandes traditions franciscaines se réconcilient; l'inspiration quasi-ment prophétique du vieux Spirituel alimente la réflexion de l'humaniste.

BERNARDIN ET L'HUMANISME

Car Bernardin n'a pas tourné le dos à son siècle de Renaissance. Cet homme du Moyen Age fut en relations régulières avec les humanistes de son temps, par exemple Maffeo Vegio qui écrivit sa vie, ou Vespasiano da Bisticci qui lui a fait place dans sa galerie d'hommes célèbres. Cet humanisme ne se manifesta pas seulement par les relations du franciscain, mais par les réactions du prédicateur et de l'écrivain : Bernardin est sensible au beau, proclame la *nobiltà* de l'âme et les vertus du *gentiluomo*, fait place à la raison quand il s'agit de critiquer les inspirations, veut une éducation humaine, pousse aux études et demande aux Siennois en conclusion du carême qu'il leur prêche, de fonder une Université.

BERNARDIN ET L'OBSERVANCE [6]

Bernardin a servi l'Observance d'abord en multipliant les couvents qui y étaient affiliés : on a donné le chiffre, peut-être excessif, de trois cents maisons ainsi construites ou réformées, et de plusieurs milliers de frères. Il imprime partout son esprit : il veut que l'église des Observants de Milan soit « élégante »; il attire par son rayonnement un grand nombre de vocations venues de l'aristocratie cultivée.

De ces nombreux couvents, il était naturel qu'il devînt le « vicaire général », en 1421 pour la province de Toscane. Mais dans sa pensée il ne s'agit pas d'une obédience plus ou moins étrangère aux Conventuels. Bernardin n'a jamais rêvé d'ériger les Observants en congrégation indépendante. Lui-même, du petit ermitage de Colombaio, participait à la vie du grand couvent de Sienne; lorsque Eugène IV voulut faire de lui son commissaire, Bernardin refusa obstinément de tenir compte de cette désignation et s'intitula au contraire « vicaire du ministre général », pour marquer qu'il restait dans l'unique ordre des Frères mineurs.

Les *Constitutiones Bernardini*, qu'il donna aux Observants en 1440, furent donc empreintes d'une rare modération. Bernardin évita qu'aucun article eût l'air d'une censure des Conventuels. Il abandonna le *sine glossa* des Spirituels; il accepta que les déclarations du pape fussent des normes de la vie franciscaine, proclamant que les conseils évangéliques n'étaient pas obligatoires; il garda dans le même état les couvents passés à la réforme, sans se croire tenu d'y apporter des restaurations spectaculaires; lui-même à la fin de sa vie accepte pour ses déplacements de monter un âne. Mais, au contraire des Conventuels, il se refuse à demander des dispenses; il ne veut que des couvents sans aucune propriété et où l'usage de la monnaie est interdit. Par sa discrétion, cette interprétation de la Règle devait entraîner bien des sympathies; jusqu'en 1429, les Conventuels continuent de compter

[6] ILARINO DA MILANO, *op. cit.*

dans les listes de leurs maisons les ermitages d'Observants. Cet état de paix ne devait pourtant pas toujours se prolonger.

LES COLONNES DE L'OBSERVANCE

Les vieux historiens de l'Observance ont parlé des « quatre colonnes », des « boucliers », des « flèches », des « trompettes : que furent, à la même époque que Bernardin, Jean de Capistran, Jacques de la Marche, Albert de Sarteano. Ces quatre hommes en effet non seulement ont donné à l'Observance un éclat extraodinaire par leur sainteté et leurs talents, si bien que désormais elle l'emporta de loin sur la conventualité et presque dans tous les domaines, mais encore ont participé de la manière la plus efficace au développement de la réforme en Italie.

Jean de Capistran. — Jean, né en 1385 à Capistran [7] dans l'Italie angevine — peut-être son père avait-il accompagné Louis d'Anjou lors de sa campagne, — fit ses études à l'Université de Pérouse. Ses études de droit civil terminées, il devint juge à Pérouse. C'est là qu'il connut les Observants et qu'il fit la connaissance de Bernardin.

Entré à son tour dans l'Observance, il y remplit les missions les plus délicates : prédicateur populaire à la manière de Bernardin, inquisiteur, mêlé aux affaires des « sacrilèges des Juifs : et à la préparation du concile de Florence, auteur fécond qui écrivit sur toutes les questions brûlantes de l'époque : la pauvreté du Christ, l'étude chez les franciscains, la doctrine hussite, l'Antéchrist, etc... [8], en attendant d'être chargé de missions en Bohême et de la croisade de 1456.

Albert de Sarteano [9]. — Il est nommé en second parmi les trois principaux disciples de Bernardin, dont il fut le fils préféré. Son activité s'exerça dans tous les domaines : « roi des orateurs », remarquable par sa culture classique, légat pontifical en Orient où Eugène IV l'envoya préparer le concile de Florence, « paciaire » chargé par le pape de réconcilier deux villes en lutte. Mais son rôle fut surtout considérable dans le développement de l'Observance. Modéré à la manière de Bernardin, il fut si populaire parmi les Conventuels qu'il fut élu à l'unanimité ministre provincial de leur province de Venise.

[7] Les principales pièces du dossier sont dans *Acta sanct., octobre*, t. X, p. 269-552. Livre capital de Joh. HOEFER, *Johannes von Capistrano, ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, Innsbruck, 1936; compléter par quelques travaux récents : un n° spécial du *Bull. d. deputaz. abruzz. di st. patr.*, 6e s., t. IV, 1956; n° spécial de l'*A.F.H.*, t. XLIX, 1956; U. NICOLINI, *S. Giovanni da C. studente e giudice a Perugia, 1411-1414*, dans *A.F.H.*, t. LIII, 1960, p. 39-77, avec documents inédits corrigeant sur certains points Höfer; R. PRATESI, *Due lettere di G. da Casale e s. G. da C., ibid.*, t. XLIX, 1956, p. 338-345. On trouvera des bibliographies de travaux récents dans *Franciscana*, t. XI, 1957, p. 115-117, et dans le *Bull. de théol. anc. et médiév.*, t. VII, 1960, n° 2576-2585. Plusieurs de ces travaux portent sur les sermons de Capistran, dont le nombre est ramené de plus de 400 à peut-être 300. Cf. aussi *supra*, p. 649.

[8] Capistran fut, après Bonaventure, le grand organisateur des études franciscaines par ses *Constitutiones* de 1443, car, comme Bernardin, il juge la formation théologique indispensable à un prédicateur : M. BRLEK, *I tre principali organizzatori degli studi nell' ordine d. F. M.*

[9] A. DE SERENT, *Albert de Sarziano*, dans *D.H.G.E.*, t. I, c. 1554-1556, qu'on corrigera et complètera avec les divers ouvrages indiqués à la bibliographie générale sur l'Observance, et avec R. PRATESI, *Nuovi documenti sul b. A. da S., † 1450*, dans *A.F.H.*, t. LIII, 1960, p. 78-110. Sur l'activité missionnaire d'Albert *supra*, p. 591.

Sous son action prudente, de nombreux monastères des Conventuels passèrent à l'Observance et la réforme progressa dans d'autres.

Jacques de la Marche. — Il n'est pas moins important que Jean. Remarquable par son activité intellectuelle [10], par son apostolat social en Italie centrale où il fut un « paciaire » écouté [11], par son activité en Bosnie comme prédicateur-inquisiteur qui y lutta contre les bogomiles, recteur de couvent qui développa la vie franciscaine [12].

L'UNION FUGITIVE DES CONVENTUELS ET DES OBSERVANTS

Ce furent les succès mêmes des Observants qui précipitèrent la crise, à mesure qu'ils faisaient une concurrence plus redoutable aux Conventuels. Le concile de Constance décida l'autonomie de l'Observance [13] : chaque province devait avoir un vicaire général observant qui y aurait les droits d'un provincial et dont l'élection par ses frères devrait être ratifiée par le ministre général, ce qui maintenait l'unité de l'ordre. Cette décision fut appliquée aussitôt en France, en Allemagne et ailleurs, mais non en Italie; c'est que saint Bernardin et ses frères ne voulaient en aucune façon réclamer l'exemption offerte par Constance. Mais ils avaient parfois à souffrir de brimades et ne pouvaient fonder là où les Conventuels avaient déjà une maison.

Pour mettre fin à une situation de plus en plus tendue, Martin V réunit en 1430 le chapitre général d'Assise, où se trouvèrent Conventuels et Observants. Jean de Capistran y joua un rôle décisif, et proposa des Constitutions qui furent votées d'enthousiasme par toute l'assemblée, les *Constitutions martiniennes* : les Conventuels acceptaient de revenir à la pauvreté des origines, vendant tous leurs biens immobiliers, renonçant aux rentes, promettant de ne plus solliciter de dispenses pontificales; du coup, les Observants renonçaient à demander l'autonomie. La réforme était donc accomplie.

Elle ne dura que quelques mois. Bientôt en effet le ministre général, un ancien conventuel, Guillaume de Casale, obtenait du pape la bulle *Ad statum*, qui autorisait les couvents à recouvrer les biens abandonnés et à en acquérir de nouveaux. Ce fut une stupeur [14] : les Conventuels, après avoir

[10] G. PAGANINI, *Alcuni codici d. libreria di s. Giacomo della Marca scoperti recentemente*, dans *A.F.H.*, t. XLV, 1952, p. 171-192; XLVIII, 1955, p. 131-146. — Voir *Addenda*.

[11] *Supra*, p. 649.

[12] *Supra*, p. 534, pour replacer cet apostolat dans le contexte du monde grec. Les bogomiles représentaient en Bosnie le parti de l'indépendance contre la Hongrie, jusqu'à appeler les Turcs à leur aide en 1415 : A. PALMIERI, *Bosnie-Herzégovine*, dans *D.T.C.*, t. II, c. 1043. Le roi abjura le manichéisme et envoya en 1443 une ambassade à Rome pour faire l'union; c'est le moment du concile Florence-Rome : *Concilium Florentinum, Epistolae*, nos 280, 281, 289, 290.

[13] L. SPAETLING, *Der Anteil der Franziskaner an den Generalkonzilien des Spätmittelalter*, dans *Antonianum*, t. XXXVI, 1961, p. 326 s.; cf. aussi MANSI, t. XXVII, p. 796; L. WADDING, t. IX, p. 374.

[14] Même un historien comme H. HOLZAPFEL, p. 102, qui essaie de tenir la balance égale entre Conventuels et Observants, jette ici sur les premiers l'accusation de mauvaise foi. La personnalité de Guillaume de Casale s'éclaire un peu grâce à R. PRATESI, *Due lettere*, *op. cit.* (15 et 16 mai 1432), p. 238-345, lettres ignorées d'Höfer.

solennellement juré de renoncer à toute dispense de la règle, se faisaient donc dispenser de leur serment! Et les dispenses locales de la règle étaient élargies par le Saint-Siège en loi universelle!

Les Observants n'avaient plus qu'à demander leur autonomie complète : le concile de Bâle la rendit à la France et à l'Espagne; Eugène IV obligea l'Italie à en user à son tour, malgré la résistance de Bernardin qui continuait à vouloir l'unité de l'ordre. En 1443 l'Observance fut divisée en deux « familles » : les cismontains — Italie, Autriche, Hongrie, Pologne, Orient — qui eurent pour vicaire général Capistran, et les transmontains. Les Observants eurent désormais leurs chapitres à part et leurs vicaires provinciaux. L'unité de l'ordre n'était plus assurée qu'à l'échelon le plus élevé, du fait que l'élection des vicaires généraux devait être approuvée par le ministre général : ce fut la bulle *Ut sacra* (1446), qu'avait rédigée Capistran. Mais tous ces affrontements avaient laissé dans les âmes bien des rancœurs : les Conventuels appelaient ironiquement les Observants « frères de la bulle » — qui leur accordait l'autonomie — et ceux-ci répondaient en traitant les railleurs de « frères de la bourse ».

L'OBSERVANCE EN FRANCE [15]

Tandis qu'en Italie Bernardin et ses disciples avaient poursuivi une chimérique unité, les Observants en France s'étaient de bonne heure aperçu que l'autonomie était indispensable à leur réforme. L'Observance y avait des titres très anciens puisqu'elle remonte peut-être à 1358, en tout cas à 1388, où elle commença à Mirebeau dans la province de Tours. Vers 1400 elle s'étendit à la province de France, vers 1402 à l'Aquitaine. Elle était assez forte quinze ans après pour envoyer des délégués au concile de Constance et y obtenir des vicaires provinciaux. Dès 1416 un chapitre de l'Observance pouvait se tenir à Bressuire, qui décida que les frères resteraient au couvent, sauf pour la prédication, et vaqueraient au travail manuel. Le fait que l'Observance française ne connaît pas l'érémitisme, si caractéristique de l'Observance italienne, montre assez son originalité.

SAINTE COLETTE DE CORBIE 1381-1447 [16]

A ces débats se rattache le personnage de sainte Colette. Née à Corbie dans les États du duc de Bourgogne, Colette donna d'abord l'impression d'instabilité : elle ne cesse d'expérimenter de nouvelles formes de vie religieuse, tour à tour béguine, bénédictine, clarisse urbaniste, tertiaire

[15] Sur l'état des maisons conventuelles en France à cette date, Siméon LUCE, *Jeanne d'Arc à Domremy*, Paris, 1886, *Preuves*, nos 50, 103, 141, 165. Pour l'Observance, R. PRATESI, *L'introduzione della regolare osservanzia nella Francia meridionale*, dans *A.F.H.*, t. L, 1957, p. 178-194; É. DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. IV, p. 310-317; H. TRIBOUT DE MOREMBERT, *Les frères Baudes...* [à] *Metz*, dans *A.F.H.*, t. LV, 1962, p. 501-520.

[16] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — *Les vies de sainte Colette Boylet de Corbie, réformatrice des frères mineurs et des clarisses, 1381-1447, écrites par ses contemporains le P. Pierre de Reims, dit de Vaux, et Sœur Perrine de la Roche et de Baume*, éd. UBALD D'ALENÇON, dans coll. *Arch. francisc.*, t. IV, Paris, 1911; ID., *Documents sur la réforme de s. Colette en France*, dans *A.F.H.*, t. II, 1909, p. 447-456, 600-612; t. III, 1910, p. 82-97; ID., *Lettres inéd. de G. de Casal à sainte Colette de Corbie et notes pour la biographie de cette sainte*, dans

franciscaine, recluse. Ces expériences montrent qu'à cette époque il n'y avait en France aucune institution religieuse capable de répondre aux aspirations que manifestait dès lors la jeune fille. La spiritualité de Colette est alors très médiévale : il n'est question que d'extases, de miracles, de diableries, de la Passion du Christ, et d'austérités traditionnelles [17].

Sous l'influence pourtant du père Henri de Baume, franciscain, Colette, en 1406, prit conscience d'une mission, à laquelle tout le reste de sa vie, désormais remarquablement cohérente, sera consacrée :

« qu'elle pût prendre l'état et vie évangélique, c'est-à-dire qu'elle pût entrer au second ordre que monsieur saint François institua, gardant la règle que ledit glorieux père bailla à madame sainte Claire » et qu'elle travaillât à « la réparation et réformation des ordres que monsieur saint François institua ».

Désormais Colette va mener une vie nomade, allant à travers le duché de Bourgogne pour ses fondations. Chaque fois elle a recours aux princesses sur le territoire desquelles elle veut fonder : Blanche de Genève, sœur de Clément VII, Blanche de Savoie [18], Marguerite de Bavière, femme de Jean sans Peur, Isabelle de Portugal, femme de Philippe le Bon, Bonne d'Artois, la duchesse de Bourbon, la vicomtesse de Polignac, grâce auxquelles furent fondés les monastères de Besançon, Auxonne, Poligny, Decize, Moulins, Le Puy, Vevey, Montbéliard, Pont-à-Mousson, Hesdin, Amiens, Gand. Elle ne sortit que rarement de cette aire : ce fut pour fonder Heidelberg et, à la demande de Jacques de Bourbon, son admirateur fervent, Castres et Azille. En tout, dix-sept couvents en moins de quarante ans. Une autre caractéristique de ces fondations est l'importance que Colette attache, en plein Grand Schisme pourtant, à l'approbation pontificale : elle s'entoure de bulles, allant jusqu'à en solliciter des deux papes à la fois.

Mais en même temps elle se sentait appelée à travailler à la réforme des franciscains. Le problème se posait à elle de savoir à quelle obédience elle se rattacherait : comme Bernardin, et au contraire de Mirebeau, elle ne veut rien faire que dans l'obéissance aux ministres conventuels, au risque, en 1442, d'entrer en conflit avec saint Jean de Capistran, venu organiser

Études francisc., t. XIX, 1908, p. 460-481, 668-691 ; *Inventaire des archives de l'abbaye des colettines à Gand*, par H. Lippens, dans *Franciscana*, t. XI, 1956, p. 37 s.

II. Travaux. — S. Roisin, *Colette de Corbie*, dans *D.H.G.E.*, t. XIII, c. 239-246 ; Jeanne Ancelet-Hustache, dans *Les clarisses*, Paris, 1929, p. 63-98 ; Peltier (Chan.), *S. Colette de C., notes de bibliographie et de chronologie*, dans *Bull. trim. Soc. Antiq. Picardie*, 1947, p. 132-139 ; H. Lippens, *Henry de Baume, coopérateur de sainte Colette*, dans *Sacris erudiri*, I, 1948, p. 232-276. A l'occasion du cinquième centenaire de la mort de la sainte, bibliographie dans *Franciscana*, octobre 1947.

[17] Un signe qu'elle est bien de son temps est aussi que son monastère du Puy prit le nom d'*Ave Maria*, en souvenir de l'Annonciation particulièrement honorée en ce sanctuaire, mais aussi à une époque où les mystères joyeux reprennent leur attrait. Ainsi s'explique pareillement que l'Annonciade, née sous l'influence de la réforme colettine, s'appelle la religion des dix plaisirs de la Vierge.

[18] Il faut peut-être faire une place spéciale aux influences savoisiennes : les princes y ont l'esprit franciscain et y favorisent l'observance ; Amédée VIII était peut-être tertiaire franciscain ; Henri de Baume avait des attaches avec le couvent de Chambéry. Cf. B. Secret, *La Savoie franciscaine*, dans *Le Rosier de saint François*, t. XLIII, 1942, p. 153 s.

l'Observance en France. Sept couvents de frères se réformèrent sous son influence, sans compter la réforme diffuse qui résultera des contacts pris par les uns et les autres avec la fondatrice.

De fait, la France donne alors l'impression d'être une France franciscaine. Les franciscains y sont partout. S'il ne faut pas penser avec certains historiens qu'ils furent toujours du côté du roi de Bourges, pendant que les dominicains étaient du côté bourguignon [19], il est sûr qu'ils furent nombreux dans l'entourage d'Yolande d'Aragon, à une époque où l'Aragon lui aussi passait à l'Observance. Ainsi peut s'expliquer la diffusion des thèmes de saint Bernardin, tels qu'on les retrouve chez une Jeanne d'Arc [20].

L'OBSERVANCE EN ESPAGNE ET AU PORTUGAL [21]

Tandis qu'en Italie l'Observance prenait de très bonne heure, et surtout avec saint Bernardin, un caractère institutionnel et centralisé, on voit en Espagne la réforme s'accomplir dans les foyers les plus divers. Il est d'ailleurs difficile de définir là-bas ce mot d'Observance : s'il a en Italie un sens précis, il est longtemps employé en Espagne dans un sens assez général, pour parler de l'interprétation de la règle, sans que l'on sache toujours jusqu'où va cette interprétation. Aussi les différents historiens font-ils commencer l'Observance espagnole aux dates les plus variées.

Le premier caractère de cette réforme espagnole est d'être indépendante des autres réformes, et notamment de la réforme italienne. De fait c'est à l'initiative du Saint-Siège qu'elle commença canoniquement en 1373, lorsque Grégoire XI envoya des visiteurs apostoliques, bien nécessaires, car le relâchement était général et ils durent déposer le provincial de Castille. Le terme même d'Observance n'apparaît qu'en 1415 de manière officielle, pour désigner la situation résultant d'une réforme dans le sens de l'observation littérale de la règle. La preuve que le mouvement est vraiment autochtone est qu'il surgit simultanément dans les trois provinces.

Il commença dans celle de Santiago autour de 1390. Il faudra environ cinquante ans pour que Capistran obtienne d'Eugène IV une bulle y rendant les Observants indépendants des Conventuels ; leur premier chapitre se réunit en 1447 à Saja. En Aragon Doña Maria de Luna favorisa la fondation de San Esperitu del Monte, pour laquelle le pape proposa Eiximenis comme gardien ou vicaire [22]. Si l'expression d' « ermitage » ne doit pas trop retenir l'attention, car elle ne désigne pas alors nécessairement la vie solitaire, on retiendra pourtant que le monastère était fondé « au désert » ; d'autres ermi-

[19] C'est un peu la thèse de S. Luce, *op. cit.*, combattue, avec parfois de bons arguments, par Marie-Dominique Chapotin, *op. cit.*

[20] *Supra*, p. 651.

[21] Ouvrage essentiel de l'*Archivo ibero-americano*, 2e s., t. XVII, 1957, n° extraordinaire pour le Ve centenaire de saint Pierre Regalado, 1456-1956, *Introdución a los orígenes de la observancia en España, Las reformas en los siglos XIV y XV*. Nous ne ferons que le résumer, quitte à faire appel, sur un ou deux points particuliers, à d'autres travaux.

[22] Nous avons déjà remarqué que la dynastie aragonaise est spécialement dévouée aux franciscains : *supra*, p. 649, 783. La bulle est traduite dans *Archivo*, p. 104.

tages suivront, en sorte qu'une bulle de 1424 pourra constituer une première province observante. En Castille enfin le nom le plus célèbre est celui de La Rabida [23]. Un accord entre Observants et Conventuels en 1427 y décida que les religieux ne sauraient selon leur fantaisie passer d'un régime à l'autre; mais il faudra encore du temps pour que se fixe la loi des rapports entre les deux communautés, les Observants dépendant à certaines époques à la fois de leur vicaire et du provincial conventuel.

PIERRE DE VILLACRECES

L'observance espagnole a connu deux personnalités remarquables: saint Pierre Regalado, mais surtout Pierre de Villacreces (1362-1422). Cet étudiant de Salamanque, Toulouse et Paris, est devenu, à son retour en Castille, un prédicateur célèbre; mais il quitte alors le monde pour se retirer à La Salceda, où il implante l'esprit de la réforme, en attendant de faire diverses fondations. En quoi consiste cet esprit? C'est celui des premiers disciples de saint François: ermitages, pauvreté extrême du logement, qui n'a rien d'un couvent traditionnel, de la nourriture, des églises qui sont en torchis; silence et obéissance mêmes sont rattachés à cette pauvreté [24], qui constituerait le centre de cette existence si elle n'était d'abord occupée par une douzaine d'heures de prière quotidienne. Villacreces connaît les tendances de la *devotio moderna* et fait place à l'oraison dans l'horaire; il n'en reste pas moins que c'est surtout par leur office que les religieux vaquent à la contemplation.

Les études seront donc très modestes. Il faudra savoir avant tout la règle et les ordonnances de la congrégation; les religieux de chœur devront savoir bien lire, composer et conduire l'office dominical du chœur comme de l'autel, en faisant comprendre aux autres les mots et la signification de l'office, mais le plus simplement possible et sans intervention de la grammaire ou de tout autre art libéral [25].

Même pour les prêtres il n'est pas question d'étude poussée, mais de savoir dire le bréviaire; c'est à titre exceptionnel qu'on prévoit que certains religieux pourront lire la Bible et quelque manuel théologique.

A côté de cette réforme autochtone, il faut faire une place à l'observant sicilien Mathieu d'Agrigente [26] qui, à la faveur des relations politiques entre Italie et Aragon, put venir en 1427 et 1430 prêcher dans ce dernier pays.

[23] La Rabida doit au souvenir de Colomb d'avoir été très étudiée : *Historia de América, La Iglesia... en la empresa de Indias*, t. I, Barcelone, 1954. On a plusieurs bulles pontificales pour ce couvent; le cloître était un exemple du mudéjar andalou.

[24] Le volume de l'*Archivo* est enrichi de la publication de nombreux textes : le *Memorial de la vida y ritos* a pour premier chapitre : « de la pauvreté », p. 714. Il faut d'ailleurs avouer que l'interprétation de Villacreces apparaît ici d'abord un peu étroite et rappelle parfois fâcheusement l'épluchage des textes par les « spirituels ».

[25] *Memoriale*, cité *ibid.*, p. 603.

[26] A. AMORE, *La predicazione del b. M. d'Agrigento a Barcellona e Valenza*, dans *A.F.H.*, t. XLIX, 1956, p. 255-335; ID., *Nuovi documenti sull' attività del b. M. d'A. nella Spagna ed in Sicilia, ibid.*, t. LII, 1959, p. 12-42, avec nombreux documents inédits.

Il y bénéficia de l'appui des souverains et surtout de la reine Marie qui lui écrit d'innombrables lettres, veille sur sa santé et, lorsqu'il a prêché sur la mode, se hâte de faire couper la queue de sa robe et de renoncer à tout fard. Il peut ainsi fonder un couvent observant — cette fois au sens bernardinien du terme — à Barcelone, où les cinq premières pierres, selon l'usage local, sont posées par le roi, la reine, l'évêque, un conseiller municipal et un gouverneur, couvent construit pour soixante-dix frères et qui devint le centre de l'Observance en Espagne; un autre couvent fut fondé par lui à Valence, non sans l'opposition des conventuels, soutenue par le conseil municipal de la ville.

L'OBSERVANCE DANS LES AUTRES PAYS

D'autres pays encore ont connu l'Observance: la Hongrie, la Pologne, l'Allemagne, où le vicaire général André Malvanda travaille à la faire consolider par le concile de Bâle [27], les Pays-Bas où Brugman se fit une réputation de grand prédicateur [28].

RELATION DES FRÈRES MINEURS ET DES PRÊCHEURS

Des conflits opposèrent souvent les deux grands ordres qui se disputaient la même clientèle, le clergé séculier s'alliant tantôt à l'un et tantôt à l'autre. En 1387 les maîtres de Paris s'émurent de voir le dominicain Pierre de Montson prendre parti contre l'Immaculée Conception [29]; la question du Nom de Jésus fut un autre sujet de controverse en Italie, en Aragon, mais aussi en Allemagne, où Nicolas de Torgau, gardien de Breslau, en défend la dévotion contre Pierre Wichmann [30].

Il ne faudrait pourtant pas imaginer une inimitié systématique : Catherine de Sienne eut pour disciple le franciscain Lazzarini [31]; le chapitre général des Mineurs en 1437 invite les couvents franciscains à entretenir de bons rapports avec les Prêcheurs [32]. Les deux ordres mendiants avaient d'ailleurs

[27] C. PIANA, *Silloge dei documenti... Bologna*, dans *A.F.H.*, t. L, 1957, p. 33, n° 2. Sur la vie franciscaine en Allemagne en dehors de l'Observance, L. SPAETLING, *De documentis franciscalibus monacensibus*, dans *Antonianum*, t. XXX, 1955, p. 489-502. Sur la réforme franciscaine à Heidelberg, sous Louis III et plus ou moins à son initiative, Richard LOSSEN, *Staat u. Kirche in der Pfalz im Ausgang d. M. A.*, dans *Vorreform... Forschungen*, III, Münster, 1907, p. 153; l'auteur y étudie en même temps les autres Ordres religieux, y compris la Vie Commune.

[28] Sur ce personnage, *supra*, p. 652.

[29] *Supra*, p. 473; Gilbert OUY, *La plus ancienne œuvre retrouvée de J. Gerson, le brouillon inachevé d'un traité contre Juan de Monzon*, dans *Romania*, t. LXXXIII, 1962, p. 433-492.

[30] *Supra*, p. 647; F.-M. DELORME, *L'apologie de la dévotion au Saint Nom de Jésus par le P. N. de Torgau, O. F. M.*, dans *A.F.H.*, t. XXXIV, 1941. Autres exemples de cette rivalité dans A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères prêcheurs*, t. IV, p. 187; PERCIN, *Monum. conventus tolosani, ad a. 1430*. Les exemples sont innombrables. On pourrait d'ailleurs citer des conflits entre les autres Ordres mendiants, par exemple à Toulouse entre dominicains et carmes à propos de saint Thomas : J.-M. VIDAL, *Bullaire de l'inquisition française au XIV^e siècle*, Paris, 1913, n° 334.

[31] A. LEVASTI, *op. cit.*, p. 96.

[32] F.-M. DELORME, dans *Miscell. francesc.*, t. XXXVIII, 1938, p. 9, n° 6.

intérêt à se concerter pour défendre leurs privilèges contre les séculiers [33], et en Angleterre pour faire front contre Wyclif [34].

CONCLUSION

Au total les ordres religieux n'ont plus la vitalité qui les avait caractérisés aux siècles précédents [35]. Si les satires où ils sont moqués ne sont pas toujours des documents concluants — le fait seul que tous sont également visés montre qu'elles sont souvent du genre fabliau, — il reste que des documents indiscutables révèlent assez la gravité de la crise à la fin du XIVe siècle, crise que le Grand Schisme ne fit qu'aggraver, les mêmes causes produisant pour tous les ordres les mêmes conséquences. Mais partout aussi on constate des tentatives de réforme. Ces réformes sont très souvent calquées les unes sur les autres, en raison même de ce que ces ordres, en relations continuelles entre eux, ne cessaient de se faire concurrence ou de s'imiter, pour le meilleur ou pour le pire. Partout ces réformes sont caractérisées par l'idéal de « l'Observance », c'est-à-dire du retour aux anciens usages, plutôt que par le désir de reconsidérer les raisons d'être de l'ordre; en ce sens ces ordres sont encore des témoins du Moyen Age et ne représentent pas une volonté claire d'adaptation. Mais partout aussi ces ordres sont touchés par l'esprit de la *devotio moderna*, et partout on y respire des souffles d'humanisme. On comprend dès lors à la fois les préventions des humanistes italiens devant des religieux qui leur paraissent représenter un passé mort, et les bonnes relations qui existèrent souvent entre les deux milieux.

[33] A. MORTIER, *op. cit.*, t. IV, p. 28, 72; mais surtout Hugolin LIPPENS, *Le droit nouveau des Mendiants en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier du concile de Vienne à celui de Trente*, dans *A.F.H.*, t. XLVII, 1954, p. 241-292, qui a étudié de près les bulles successives et leurs diverses interprétations. Exemples de ces accords entre Mendiants dans G. MEERSSEMAN, *Concordia inter quatuor ordines mendicantes*, dans *Arch. fr. Praed.*, t. IV, 1934, p. 75-98, avec exemples de 1411, 1435, etc.

[34] *Supra*, p. 963. — Sur les conflits entre Mendiants et séculiers quelques indications données par Mgr G. MOLLAT, dans F. LOT et R. FAWTIER, *Histoire des institutions françaises au Moyen Age*, t. III, *Institutions ecclésiastiques*, Paris, 1962, p. 399-402.

[35] Il faut pourtant faire exception pour les chartreux et les célestins. D'une manière générale, cette fin du Moyen Age est caractérisée par un certain retour à l'érémitisme : cf. encore l'Observance franciscaine et, à la limite, les nombreux reclus.

NOTE ADDITIONNELLE

LES AUTRES ORDRES RELIGIEUX

1° LES AUTRES ORDRES MENDIANTS. — Le livre général de Félix VERNET. *Les Ordres mendiants*, Paris, 1933, permet de les définir et de les situer; mais contient, pour notre époque, peu de renseignements. On rappellera les ouvrages cités de HÉLYOT, Max HEIMBUCHER, David KNOWLES.

Ermites de Saint-Augustin. — Article de M.-Th. DISDIER, *Augustin (ordre dit de Saint-Augustin)*, dans *D.H.G.E.*, t. V, c. 502 s. Des quatre provinces, la plus importante est alors celle d'Italie, qui comporte plusieurs congrégations et une remarquable diversité de coutumes. Vers 1385 fut fondée la congrégation de Leceto, qu'illustra, au temps de sainte Catherine de Sienne, l'anglais William Flete : M.-H. LAURENT, *De litteris ineditis fr. W. de Flete*, dans *Anal. Augustin.*, 1942, p. 303-327. Un autre personnage éminent est Jérôme de Sienne : Pietro BROCARDO, *Girolamo da Siena, O.S.A., 1340-1420, la vita, le opere, la dottrina spirituale*, dans *Salesianum*, t. XIII, 1951, p. 457-496. La congrégation de Lombardie fut fondée seulement vers 1430, mais devint ensuite la plus nombreuse. Une réforme dans la province d'Espagne aboutit, en 1430, grâce à Jean d'Alarcon. Pour la province anglaise, Aubrey GWYNN, *The English Austin Friars in the Time of Wyclif*, Oxford, 1940; D. KNOWLES, *The Religious Orders*, p. 148 s.

Carmes. — Au début du Grand Schisme, le maître général de l'ordre était Bernard Oller : P. FERDINAND, *Bernard Oller*, dans *D.H.G.E.*, t. VIII, c. 710. Il avait à faire face à une situation difficile, non seulement en raison du schisme, mais parce que l'ordre était en décadence : recrutement trop estudiantin, agitation politique et religieuse, préoccupations scolastiques parfois étrangères à la contemplation. Surtout l'ordre était tiraillé entre deux tendances : l'esprit d'érémitisme et de contemplation, le désir d'apostolat. Des efforts furent faits pour en définir l'esprit authentique en fonction de la personnalité du prophète Élie : R. HENDRIKS, *La succession héréditaire, 1280-1451*, dans *Études carmélitaines, Élie le prophète*, t. II, 1956, p. 34 s. La tentative la plus remarquable fut celle de Philippe Ribot, auteur du *Liber de institutione primorum monachorum*, jadis daté d'une époque bien antérieure : extraits dans R. HENDRIKS, *op. cit.*, p. 76-81, trad. dans *La vigne du Carmel. Les plus vieux textes du Carmel*, Paris, 1944, p. 99 s. Ce livre eut un succès extraordinaire et durable dans tous les monastères; il présentait Élie comme le modèle des moines et non comme un apôtre. Désormais le carme sera plutôt un contemplatif et abandonnera les tâches apostoliques.

L'activité apostolique se poursuivit pourtant, notamment en Angleterre, où les carmes font particulièrement bonne figure au XVe siècle, ayant grand nombre de religieux dans les Universités et confessant le roi : D. KNOWLES, *The Religious Orders*, p. VII et p. 144 s., et participant avtivement à la lutte contre Wyclif; le plus remarqué de ces apologistes fut Thomas Netter : *supra*, p. 984. Il arriva d'ailleurs que certains carmes étonnèrent, comme Thomas Scrope, par l'étrangeté de leur apostolat qui empruntait aux manières italiennes : ÉLISÉE DE LA NATIVITÉ, *Les carmes imitateurs d'Élie, 1370-1688*, dans *Études carmélitaines, ibid.*, p. 82 s. On connaît de même en France un prédicateur de pénitence, Thomas Cœtte : *supra*, p. 651; cependant qu'à Pont-l'Abbé, les carmes, qui s'installent en 1383, organisent un hôpital :

René COUFFON, *Pont-l'Abbé, Notre-Dame du Mont-Carmel*, dans *Congrès arch. de Fr.*, CXV, 1957, p. 258.

En Italie, une réforme commença dès 1412-1413, lorsque se fonda la congrégation de Santa Maria d. Selve, près de Florence, qui s'étendit à Mantoue : Ludov. SAGGI, *La congregazione mantovana dei carmelitani sino alla morte del beato Batt. Spagnoli (1516), Textus et studia hist. carmelit.*, I, Rome, 1954. Eugène IV soutint la réforme; par la suite elle sera encore étendue par Jean Soreth, vers 1450.

Le Carmel a eu, pendant ces trois quarts de siècle, des écrivains très estimables : *De scriptoribus scholasticis saec. XIV ex ordine carmelitarum*, Luvaina, 1931. Il faut mentionner notamment l'Aragonais Francesc Marti : Bartomeu F. Maria XIBERTA, *Francesc Marti, O.C., i el cisma d'occident*, dans *Homenatge ...a Rubio y Lluch*, t. II, Barcelone, 1936, p. 383-393; ID., *Fra F. M., carmelita de Barcelona i el dogma de la Immaculada*, dans *Paraula crist.*, t. X, 1929, p. 420-428.

Sur la liturgie, Pascal KALLENBERG, *Le culte liturgique d'Élie*, dans *Étud. carmélit., op. cit.*, p. 139 s. : alors qu'Élisée est vénéré comme un saint, notamment à l'invitation du chapitre général de Florence en 1399, Élie ne jouit d'aucun culte chez les carmes : c'est qu'il est encore un vivant. Sur son iconographie, Louis RÉAU, *Iconographie d'Élie, ibid.*, t. I, p. 251 s.; ID., *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, 1955-1959, 6 vol., t. III/1, p. 414.

N. B. — Le P. B. DE GAIFFIER, *Carmelitana*, dans *Analecta Bolland.;* t. LXXXI, 1963, p. 273-284, a signalé un certain nombre de publications et éditions récentes sur notre période : liturgie hagiographie, iconographie, plusieurs de ces études touchant à des problèmes d'intérêt général comme le culte de Marie.

Jésuates. — Fondés depuis peu (1367), les jésuates restèrent quelque temps sans règle, « la charité répandue dans les cœurs de tous étant leur seule loi »; par la suite ils prendront la règle de saint Augustin; sur ces problèmes, la meilleure étude est peut-être celle des bollandistes : *Acta sanct.*, juillet, t. VII, p. 344. Martin V les définit : *pauperes Christi (Bullarum collectio*, éd. de 1741, Rome, t. III, p. 460-461). Le nom de jésuate leur vint de ce qu'ils avaient toujours à la bouche le nom de Jésus, annonçant ainsi la dévotion propre à saint Bernardin. D'abord laïcs ils recevront plus tard le sacerdoce et deviendront un *ordo clericorum apostolicorum.*

Sous Martin V ils sont déjà répandus dans toute l'Italie; vers 1430 ils arrivent à Vicence : G. CRACCO, *L'introduzione dei gesuati in Vicenza nella metà del quattrocento*, dans *Riv. di st. d. Chiesa in Italia*, t. XI, 1957, p. 407-422. Ils sont même connus en dehors de l'Italie; il y en a à Toulouse dès 1425.

Ils ont quelques personnalités remarquables : Feo Belcari, qui rassemble, vers 1449, des matériaux pour écrire la vie de Jean Colombini : *Acta sanct., ibid.;* le poète Bianco da Siena, auteur de *laudi* de caractère presqu'exemplaire et qui y exprime à merveille l'idéal d'amour de la première génération jésuate : Nat. SAPEGNO, *Il trecento*, dans *St. letter. d'Italia*, 5e éd., Milan, 1948, p. 515-517; textes dans *La letterat. ital., St. e testi*, t. X, 1952, p. 1115-1134; Giovanni da Tossignano, docteur en droit de Bologne, auteur d'une traduction des *Moralia* de saint Grégoire, évêque de Ferrare et qui participa comme tel au concile de Florence : Georg DUFNER, *Die « Moralia » Gregors d. Gr. in ihren ital. Volgarrizzamenti*, Padoue, 1958, p. 81-111; Antoine Correr, un des animateurs du foyer vénitien spirituel.

Servites. — Est essentiel Alessio Maria ROSSI, *Manuale di storia del l'ordine d. servi di Maria, 1233-1954*, Rome, 1956; il y a en outre des *Studi storici dell' ordine dei servi di M.*, 1939 s., où ont paru notamment G. POLLICINI, *Il maestro Ambrogio Spierataro, 1413-1455*, t. IV, 1942, p. 5-77; G. M. BESUTTI, *Appunti preliminari per una biblioteca servitana*, t. XII, 1953, p. 149-183. Les servites avaient à Florence l'église de l'Annunziata.

Comme dans plusieurs des ordres mendiants, une congrégation de l'Observance fut fondée dans l'ordre, au Monte Senario, en 1411; il y avait aussi un tiers ordre de « mantellate » approuvé en 1424. L'ordre avait une dévotion spéciale à Notre-Dame des Sept Douleurs, très caractéristique de l'époque.

2° CHANOINES RÉGULIERS. — A. SMITH, *Chanoines réguliers* dans *Dict. Spir.*, t. II, c. 470 s; Ch. GIROUD, *L'ordre des chanoines réguliers de saint Augustin et ses diverses formes de régime interne*, Martigny, 1961.

Chanoines de Saint-Augustin. — Aloïs VAN ETTE, *Les chanoines réguliers de Saint-Augustin, aperçu historique*, Cholet, 1953. L'auteur constate une décadence au XIVe siècle, sauf en Europe centrale.

On ne fera que rappeler le cas de *Windesheim*, déjà étudié, *supra*, p. 924.

Le plus célèbre peut-être des monastères, est celui de *Saint-Victor de Paris :* FOURIER-BONNARD, *Hist. de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, t. I, *1113-1500*, Paris, s. d. Une réforme y fut entreprise en 1384 pour le retour à la vie commune, par Pierre Le Duc; il faut aussi signaler l'activité du bibliothécaire-écolâtre Lamasse, qui rassembla de nombreux ms. : André COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, Paris, p. 91 s.

Sur la congrégation du *Latran*, WIDLOECHER, *La congregazione dei canonici regolari lateranensi*, Gubbio, 1929. Un renouveau se produisit grâce au prêtre romain Bartolomeo, que Martin V approuva par la bulle *Sollicitudinis pastoralis.*

A *S. Agostino de Vicence*, alternances, pendant toute cette époque, de décadence et de réforme; Bartolomeo s'y retrouve dans un groupe où l'on voit aussi Laurent Justinien et Gabriel Condulmer : G. CRACCO, *Riforma e decadenza a S. Agostino da Vicenza*, dans *Riv. di st. d. Chiesa in It.*, t. XIV, 1960, p. 203-234. Ce groupe est celui de la réforme vénitienne : Venise joua en effet sur le plan spirituel à cette époque un rôle analogue à celui de Florence au point de vue de l'humanisme. La fondation la plus importante y fut celle de *S. Giorgio in Alga*, où l'on retrouve l'ancien jésuate Antoine Correr; mais il semble que Gabriel Condulmer fut le véritable animateur : G. CRACCO, *La fondazione d. canonici secolari di S. Giorgio in Alga, ibid.*, t. XIII, 1959, p. 70-81. San Giorgio prit bientôt la tête d'une congrégation, qui se répandit dans toute « la Vénétie et au-delà ». Sur les relations avec la spiritualité flamande, *supra*, p. 937, 1078; avec Barbo, *supra*, p. 1047. Dans quelle mesure la spiritualité de pur amour de cette maison révèle-t-elle une influence jésuate, comme G. Cracco l'a suggéré? Ou l'influence de Dominici?

Prémontrés. — L'excellente revue *Analecta Praemonstratensia*, 1924 s. permet de répondre à la plupart des problèmes que pose cette congrégation, qui compte alors des centaines de maisons. Notons entre autres : pour la liturgie : P. LEFÈVRE, *Un collectaire prémontré de l'abbaye de Grimbergen du début du XVe siècle*, t. XXXIII, 1957, p. 330-334; E. BROUETTE, *Obituaire*

de l'abb. de Bonne-Espérance, t. XXXVI, 1960, p. 287-316; pour la vie intellectuelle, P. LEFÈVRE, *L'ancienne bibliothèque de l'abb. d'Averbode*, t. XXXVI, 1960, p. 62-112; L. SANTIFALLER, éd. de Nic. LIEBENTHAL, *Kopiabücher des Prämonstratenserstifts z. Hl. Vinzenz in Breslau*, dans *Mitteil. d. Inst. f. oesterr. Geschichtsforschung.*, t. 1947, sur divers cartulaires; sur les problèmes d'organisation et les relations avec le Saint-Siège, L. GEYSSENS, *L'impasse de la bulle « In eminenti » dans les années 1442-1449*, t. XXXI, 1955, p. 227-252; sur l'économie d'un monastère, P. LEFÈVRE, *Documents relatifs à la gestion d'Arnould de Tuldel, abbé d'Averbode de 1368 à 1394*, t. XXXI, 1955, p. 292-343, avec une documentation tellement riche et rare que l'article devra être lu pour une meilleure connaissance de la vie économique de tout monastère à cette époque.

Il y a diverses monographies d'abbayes, comme P. S. SAUVY, *Hist. de l'ancienne abbaye de Bellelay*, dans *Biblioth. jurass.*, rééd. 1959. Mais surtout H. M. COLVIN, *The White Canons in England*, Oxford, 1951, qui, outre des notices pour chaque monastère, a des chapitres sur les problèmes généraux de l'ordre; et notamment sur le problème propre aux prémontrés, celui de la responsabilité paroissiale.

3° ORDRES MILITAIRES. — *L'Hôpital.* — Le grand événement des années 1400 est que cet ordre, jusqu'alors plus ou moins sous direction française, a passé sous l'influence aragonaise : C. MARINESCO, dans *C.-R. de l'Acad. des Inscr. et B.-L.*, 28 juin 1946. Cette influence est en fait celle de l'extraordinaire personnalité que fut Juan Fernandez de Heredia, grand seigneur, érudit et humaniste, fastueux, politique, auquel on a même prêté un rôle prédominant dans la politique pontificale : Karl HERQUET, *J. F. de H., Grossmeister des Johanniterordens, 1377-1396*, Mulhouse, 1877, et surtout José VIVES, *J. F. de H., gran maestre de Rodas, vida, obras, formas dialecticas*, Barcelone, 1927, dans *Bibl. hist. de la Bibl. Balmes*, 1ère s., t. II, extrait de *Anal. s. Tarrac*, t. III, 1927, p. 121-192, avec publication de documents.

Monographie de DU BOURG, *Histoire du grand prieuré de Toulouse*, 2e éd., Paris, 1883, à consulter avec précaution : pendant qu'en Orient les frères participent à la croisade, le prieuré de Toulouse reste fidèle à la tradition primitive, puisqu'il fonde un hôpital pour pèlerins de Saint-Jacques. Sur les Johannites de Strasbourg, *supra*, p. 912. Sur l'ordre à la croisade, J. DELAVILLE LE ROULX, *Les hospitaliers à Rhodes, 1310-1421*, Paris, 1913.

L'ordre a des intérêts au nord de l'Europe : Boniface IX élargit ses privilèges dans les royaumes scandinaves : *Acta pontificum danica, 1316-1536*, éd. L. Jersen MOLTESEN, t. II, Copenhague, 1915, n° 1021. L'ordre eut aussi un protecteur attentif avec Alexandre V, qui, candiote, s'inquiétait de l'avance turque : Hermann JUNGHANNS, *Z. Gesch. der engl. Kirchenpolitik v. 1399-1413*, Fribourg en Br., 1915, p. 62.

Le plus célèbre des théologiens de l'Ordre a été replacé dans la conjoncture de l'exégèse à Paris : Beryl SMALLEY, *Jean de Hesdin, O. Hosp. S. Joh.*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XXVIII, 1961, p. 283-330; Jean, † c. 1379, fut correspondant de Pétrarque.

Les Teutoniques. — Nous connaissons déjà cet ordre par son esprit de croisade et les accusations de génocide qui tombèrent sur lui au concile de Constance : *supra*, p. 584 et nous avons rencontré plusieurs de ses écrivains : p. 627, 763, n. 13, 912. Documents sur son organisation et son histoire intérieure dans E. Joachim W. HUBATSCH, *Regesta historico-diplomatica ordinis Sanctae Mariae Theutonicorum, 1198-1525*, t. I, *Regesten z. Ordensbrief-archiv* en 2 vol.; t. II, *Regesta privilegiorum; Anhang, Papst u. Konzilsurkunden*, Göttingen, 1948. Mise en œuvre de la documentation financière d'un bailliage et de ses commanderies avec K. O. MUELLER, *Beschreibung der Kommenden der Deutschordensballei Elsass-Schwaben-Burgund im J. 1393*, dans *Veröffentlichungen d. Kommiss. f. geschichtl. Landeskunde in Baden-Würtemberg, A. Quellen*, Stuttgart, 1958. Vue d'ensemble de Marian TUEMLER, *Der Deutsche Orden im Werden, Wachsen u. Wirken bis 1400*, Vienne, 1955. Karol GORSKI, *L'Ordre Teutonique : un nouveau point de vue*, dans *Rev. Hist.*, 1963, t. CCXXX, p. 285-294, rend compte de M. HELLMANN, *Bemerkungen zur sozialgeschichtlichen Erforschung des Deutschen Ordens*, dans *Hist. Iahrbuch im Auftrag des Görres-Gesellschaft hsg. v. Joh. Spoerl, 80 Jg.*, Munich, 1961, qui explique le comportement des Chevaliers en Europe orientale par leur origine sociale.

La correspondance de Cues avec le grand-maître n'intéresse pas notre période : Erich MASCHKE, *N. von Kues u. der Deutsche Orden, der Briefwechsel des Kardinals mit dem Hochmeister, Cusanus-Texte*, IV. 4. *Sammlung*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberg Akad. der Wissenschaften, Philol.-hist. Kl.*, 1956, I.

4° DIVERS. — M. VINCKEN, *Croisiers*, dans *Dict. de spir.*, t. II, c.2561 s.; *750 jaar Orde van het Heilig Kruis, 1211-1961*, Amersfoort, 1961, est le catalogue d'une exposition sur les Croisiers; G. Card. MERCATI, *Due ricerche per la storia degli Umiliati*, dans *Riv. di st. d. Chiesa in It.*, t. XI, 1957, p. 167-194. — Hans CNATTINGIUS, *Studies in the Order of St. Bridget of Sweden*, t. I, *The Crisis in the 1420's*, dans *Acta Univ. Stockholm, Stockholm Studies in History*, 7, Uppsala, 1963, important pour les monastères doubles, la diffusion de l'Ordre et l'histoire du Paradiso, le fameux monastère brigittin de Florence.

CHAPITRE VII

RÉFORME ET RENAISSANCE [1]

Il peut d'abord sembler hardi d'associer ces deux termes, comme si la Renaissance était un mouvement de même essence que ceux étudiés dans les précédents chapitres. C'est pourtant un fait que les personnages les plus représentatifs de cette Renaissance ont été souvent mêlés aux préoccupations de leur temps et spécialement à ses préoccupations religieuses. Ils écrivent sur le Schisme [2]; ils critiquent ou approuvent certaines des institutions de leur temps [3], ils jugent les papes ou les cardinaux en fonction de l'idéal chrétien [4]; mais aussi ils se prononcent pour tel ou tel article du programme présenté par les innombrables réformateurs de l'époque.

HUMANISME ET CURIE

C'est aussi que nombre de ces humanistes sont des curialistes [5] et sont par là au cœur des problèmes. Pour mettre en train les réformes promises, pour correspondre avec le concile de Bâle, pour mener les négociations d'union avec les Églises orientales séparées, pour traiter quotidiennement avec les républiques, les princes et les *condottieri* italiens, il faut des « secrétaires » de plus en plus nombreux et initiés à des problèmes souvent nouveaux. Plusieurs humanistes font donc carrière auprès du Saint-Siège. Le cas le plus significatif fut celui de Leonardo Bruni, qui abandonna, de 1405 à 1414,

[1] Pour la bibliographie générale, voir la n. additionnelle à la fin du chap.,p. 1131. Le sigle *op. cit.* s'entend des travaux cités dans cette note.

[2] Par exemple C. Salutati, auquel répond VERGERIO : éd. SMITH, *Epist.* 107. On a de ce même Vergerio un discours au conclave de 1406 : *ibid.*, p. 326, n. 1; cf. aussi *supra*, p. 91.

[3] VERGERIO, *Epist.* 109, loue Innocent VII d'avoir réformé la Curie; il est soucieux des problèmes religieux : *Epist.* 32, 33, 40, 43; il finit même par entrer dans l'état ecclésiastique.

[4] Par exemple L. BRUNI, *Préface* à la traduction du *Phédon*, dans éd. H. BARON, *Humanistisch...*, p. 3; ALBERTI : cf. P.-H. MICHEL, *op. cit.*, p. 542.

[5] Il y aurait toute une étude à faire sur l'influence de ces humanistes dans le domaine du latin de la Curie : cf. Noël VALOIS, *Étude sur le rythme des bulles pontificales*, dans *Bibl. de l'École des Chartes*, t. XLII, 1881 p. 161-198, 257-272. Faut-il opposer la curie romaine à la curie avignonnaise, et le *Bugiale* de POGGIO à la confrérie des secrétaires apostoliques d'Avignon? Mais en réalité le type du curialiste et du *cortegiano* est apparu avant le retour du Saint-Siège à Rome : sur le personnage de Moccia, A. COVILLE, *La vie intellectuelle*, p. 369; cf. É. DELARUELLE, *Avignon capitale*, dans *Rev. géogr. des Pyrénées et du Sud-ouest*, t. XXIII, 1952, p. 249 s. On ne peut oublier Pétrarque, dont Urbain V avait voulu faire un secrétaire apostolique. Il reste que, de plus en plus au XV^e^ siècle, l'humaniste devient un professionnel et que sa culture est désormais celle d'une classe sociale : Ephraïm EMERTON, *Humanism and Tyranny*, Cambridge, 1925, p. 26. Sur ces humanistes curialistes, Jean GUIRAUD, *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*, 5^e^ éd., Paris, 1921, p. 97-106, 135-170. Il vaudrait la peine de comparer ce type à celui que l'on trouve dans les autres chancelleries, Florence, Prague, (celle-ci bien connue depuis K. BURDACH).

la Chancellerie de Florence pour celle de Rome [6]; non seulement il y est apprécié pour son style, mais il s'y intéresse aux questions proprement religieuses du Schisme. Grégoire Correr, Maffeo Vegio, Flavio Biondo, Poggio, Francesco da Fiano, Giovanni Aurispa, Antonio Loschi sont dans des cas analogues.

Par leurs fonctions de pareils hommes sont voués à un certain conformisme religieux; mais rien ne prouve qu'il leur ait toujours pesé. C'est ainsi que Bruni dédicace plusieurs de ses ouvrages aux papes de son temps [7]. Il n'en est d'ailleurs pas autrement du gouvernement des républiques de l'Italie centrale, à la fois parce qu'elles sont sans cesse en relations avec le Saint-Siège pour une politique commune, mais aussi parce que l'idée de laïcité est absolument étrangère à des villes où la Seigneurie elle-même invite les grands prédicateurs et affiche sur la façade de son palais le monogramme recommandé par saint Bernardin [8]. Dans l'Italie du Nord et dans le royaume de Naples, la religion n'est pas moins présente.

Est-ce à dire que cette religion soit autre chose qu'une coutume sociale? Garde-t-elle assez de vitalité pour animer une civilisation ou susciter une culture? Fut-elle présente à cette Renaissance, à ses aspirations, à ses idées nouvelles, à sa conception de l'homme et de la société?

HUMANISME ET MOYEN AGE

Il y a longtemps que les historiens de cette époque critique ont renoncé à opposer Renaissance et Moyen Age, et à faire de l'humanisme un mouvement de libération des esprits par rapport aux vieilles disciplines [9]. Si novateurs

[6] H. BARON, *The Crisis*, p. 220 s.

[7] La *Préface* de la traduction du *Phédon* est dédicacée à Innocent VII; celle de l'*Éthique* d'Aristote à Martin V; celle de la *Politique* à Eugène IV : éd. H. BARON, *Humanistisch...*, p. 3, 70, 75. — Sur Maffeo Vegio, VESPASIANO DA BISTICCI, *op. cit.*, p. 304.

Nous rencontrons ici le cas de Pogge : L. PASTOR et, après lui, J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 152 s., ont tendance à exagérer son immoralité, qui ne fut sans doute pas plus grande que celle de beaucoup de prélats du temps : cf. le jugement favorable de VESPASIANO, *op. cit.*, p. 291 s. Quant aux *Facéties*, dont il ne saurait être question de faire un livre édifiant, elles sont à interpréter comme tant de fabliaux du XV^e^ siècle — les *Quinze joies de mariage* sont peut-être d'un très digne ecclésiastique — et dans la perspective d'un certain milieu social, celui du *Bugiale*, qui a ses usages, ses « scies » (sur les mœurs de ce milieu, J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 297-308), milieu souvent plus païen que chrétien, et d'un anticléricalisme agressif. Au vrai, Pogge est un « goliard », et l'on n'oubliera pas qu'il y a en Italie à cette époque un « genre littéraire » de la « facétie » : V. ROSSI, *op. cit.*, p. 208; Ph. MONNIER, *op. cit.*, t. II, p. 146 s.; *infra*, p. 1144. — Les *Facéties* de Pogge ont été traduites en français par Pierre des BRANDES, *Les Facéties de Pogge florentin*, Paris, s. d. On rapprochera de cette littérature le *De miseriis curialium* d'AENEAS SILVIUS PICCOLOMINI.

Autre cas jadis controversé, celui d'Alberti : l'ouvrage cité de P.-H. MICHEL interdit désormais tout doute sur ses sentiments intimes; Alberti dans son œuvre a fait place à la prière, il a un « profond respect de la religion et des institutions religieuses », plaçant même la foi « au dessus de tout » : p. 103, 539-548. Il était lui aussi abréviateur à la Curie.

[8] *Supra*, p. 647-648., où l'on verra que ces pratiques provoquèrent les sarcasmes de Pogge.

[9] Nous avons dit tout ce que l'on peut encore trouver dans le vieil ouvrage de J. BURCKHARDT; mais aussi laissé entrevoir qu'il est aujourd'hui complètement abandonné en sa thèse essentielle d'opposer absolument Moyen Age et Renaissance, et par suite christianisme et Renaissance. Il n'en est pas autrement de Georges VOIGT, trop complet et honnête pour n'avoir pas aperçu les contradictions dans lesquelles il s'est enfermé en déclarant que « au total l'humanisme fut sans aucun doute ennemi né de l'Église » (t. II, p. 212), quitte à s'apercevoir ensuite que l'on trouve des humanistes dans les couvents et que d'autres sont croyants : p. 467. On fera des réserves analogues pour Ph. MONNIER, *op. cit.*, t. I, p. 124, 258-262, qui définit la Renaissance par le paganisme, non d'ailleurs sans embarras.

que soient certains des hommes de ce temps, ils puisent pourtant dans un fonds commun, riche de traditions et de sentiments religieux [10] et dont, depuis longtemps, on a pu faire l'inventaire. En ce sens l'humanisme de 1378 à 1449 a un caractère encore médiéval. Une des premières académies florentines se réunit chez les ermites de Saint-Augustin à Santo Spirito [11]. C'est ainsi encore que le *Paradiso degli Alberti*, qui fait pourtant à certains égards figure de manifeste d'une nouvelle école, est encore « gothique » par sa « courtoisie », le charme qu'il accorde aux *donne pulcellette*, la place qu'il fait aux théologiens, appelés à dire leur mot sur toutes les questions, et l'horaire d'une journée qui commence nécessairement par la messe [12].

PERSONNALITÉ RELIGIEUSE DES HUMANISTES

Il serait facile d'énumérer les œuvres proprement religieuses produites par les hommes les plus représentatifs des nouvelles tendances. Sacchetti a écrit des *Sermoni evangelici* [13]; Giovanni Aurispa, s'il a surtout rapporté de Byzance des manuscrits profanes, en est aussi revenu avec des *Lettres* de saint Grégoire de Nazianze, un discours de saint Jean Chrysostome et les *Vies des saints* de Métaphraste [14]; Sicco Polenton, auteur d'une des premières histoires de la littérature latine antique, a composé plusieurs *Vies* de saints et écrit un *De confessione* [15]; Gregorio Tifernas traduit, à la demande de Nicolas V, les *Homélies* de Chrysostome, mais la preuve de la sincérité de sa foi est que, même après avoir quitté la cour pontificale, il compose une *Hymne* à la Trinité [16].

Dans la bibliographie, nous signalons de nombreuses études soulignant au contraire la continuité entre Moyen Age et Renaissance : K. BURDACH, W. GOETZ, surtout dans le t. II, G. WEISE, etc... Cf. aussi B. L. ULLMAN, *Studies*, p. 11-23, 27-40, sur le concept et les origines de la Renaissance; et les chroniques d'André CHASTEL dans *Humanisme et Renaissance*, notamment t. VII, 1945, p. 7-61, t. XVI, 1954, p. 375 s.

[10] B. L. ULLMAN, *op. cit.*, p. 41-53, notamment sur le problème des bibliothèques et, à cet égard, l'apport de la Sorbonne; cf. aussi A. TILLEY, *op. cit.*, p. 20 sur cette continuité, en réaction contre PASTOR; R. MORGHEN, *Medioevo e Rinascimento*, dans *Bull. dell' Istit. stor. per il medioevo*, n° 66, 1954, p. 1-19.

[11] *Pétraque, Boccace et les débuts de l'humanisme en Italie d'après la « Wiederbelebung des classischen Alterthums» de George Voigt*, trad. sur la 3^e^ éd. allem. par M. A. LE MONNIER, 1894, p. 184-188.

[12] Sur les problèmes de date, essentiels pour savoir de quelle époque ce livre témoigne, H. BARON, *The Crisis*, p. 67, 251, 297.

[13] Exemples divers de la piété et la foi de plusieurs de ces humanistes dans N. SAPEGNO, *op. cit.*, p. 427 s.; V. ROSSI, *op. cit.*, p. 58.

[14] *Lettres* 7, 8, 53, 54 et p. XX de l'édition citée.

[15] Alfredo DALMASO, *Note sull' attività letteraria dell' umanista Sicco Polenton*, dans *Studi trentini di sc. stor.*, 1955, p. 3-27, 236-264; 1956, p. 22-48.

[16] Louis DELARUELLE, dans *Mélanges d'arch. et d'hist.*, t. XIX, 1899, p. 16, 33. Ph. MONNIER, *op. cit.*, t. II, p. 173, a dressé une liste sommaire de ces œuvres religieuses d'humanistes.

HUMANISME ET « RENOVATIO »

Au-delà de cet échantillonnage, on notera que, quoi qu'il en soit des convictions personnelles de chaque humaniste [17], l'humanisme comme tel s'inscrit dans un mouvement plus vaste. Il n'y a pas ici à définir des termes singulièrement complexes — *umanità*, *studia humanitatis*, etc..., — ni à y faire la part de la rhétorique [18], mais à constater que cet humanisme est un aspect parmi d'autres d'une volonté de renouvellement. La Renaissance est *renovatio*, *reformatio*. La fin du Moyen Age ne remet en question l'acquis de plusieurs siècles et ne reconsidère les usages religieux eux-mêmes que parce qu'elle vit dans l'attente d'une ère nouvelle, au cours d'une histoire providentielle [19] qui progresse comme un « mystère ». En ce sens la Renaissance relaie le franciscanisme [20], le joachimisme et la *Divine Comédie* [21].

Tout au long d'une pareille histoire il faudrait distinguer plusieurs générations : comme on oppose Masaccio et Uccello, il y a une évolution de Salutati à Bruni et de Bruni à Laurent Valla [22]. Il faudrait aussi distinguer

[17] Il est certain que plusieurs d'entre eux ne sauraient faire figure de champions de la foi, par exemple Francesco da Fiano : cf. *infra* p. 1114. Nous avons rencontré le cas de Pogge ; nous verrons celui de Valla. C'est le problème de savoir s'il faut, après L. PASTOR et d'autres, distinguer une Renaissance chrétienne et une Renaissance païenne, problème différent évidemment de celui des origines. On trouvera les jugements de Pastor sur la moralité et les convictions religieuses de ces humanistes que nous venons de nommer, p. 6-7, 22-23, 34, 37, 49 ss., 62, 181 s. de la 2e éd. franç., Paris, 1901. Le même point de vue se retrouve dans J. GUIRAUD. Avec plus de nuances, P. MESNARD dans *Rev. thomiste*, t. LV, 1955, p. 159-176, distingue la critique ruineuse de Valla et son intention d'orthodoxie.

[18] Le vocabulaire autour du mot *umanità* est considéré comme essentiellement rhétorique, et donc sans intérêt religieux par O. KRISTELLER, *Classics a. Renaissance Thought*, dans *Martin Classicals Lectures*, t. XV, Harvard Univ. press, Cambridge (Mass.), 1955.

[19] Sur l' « attente » à la fin du Moyen Age, cf. le congrès de Todi, 1960, organisé par le Centro di studi sulla spiritualità medievale, et notamment E. GARIN, *L'attesa dell' età nuova e la « renovatio »*, p. 9-35. Un aspect de cette attente est à rechercher dans l'origénisme de cette période : par exemple *supra*, p. 623, n. 30, 1072.

[20] Sur l'attitude de saint Bernardin devant la Renaissance, M. STICO, *Umanità e umanesimo di s. Bernardino*, dans *S. B. da S., Saggi*, dans *Pubbl. dell' Univers. catt. d. S.-C.*, n. s., VI, Milan, 1945. R. MORGHEN a vu dans le franciscanisme vivant du XVe siècle, par exemple chez un Bernardin, le maillon qui rattache le Moyen Age à la Renaissance : réconciliation de la nature, de l'art, de la douceur de vivre, etc... : *Francescanesimo e Rinascimento*, dans *Jacopone, da Todi e il suo tempo, Convegno del centro di st. sulla spirit. med.*, t. I, Todi, 1959, p. 13-36.

[21] Ce sont en somme les thèses de THODE et W. GOETZ ; ainsi l'Italie s'intègre dans le « monde gothique », problème qui préoccupe un WEISE ; cf. A. CHASTEL, dans *Humanisme et Renaissance*, t. XIX, 1957, p. 370. Ce dernier auteur, *Le profane et le sacré, la crise de la symbolique humaniste à Florence au XVe siècle*, dans *Arch. di filosofia*, 1957, p. 143-153, pense que l'art florentin d'alors n'a jamais été un art païen, mais a mis en œuvre l'iconographie traditionnelle selon une symbolique nouvelle.

Dante est sans cesse présent aux humanistes de cette époque : L. BRUNI a écrit sa vie : H. BARON, *Humanistisch...*, p. 50 ; le *Dittamondo*, antérieur à notre période, mais qui exerce alors son influence, voit en lui un encyclopédiste et fait passer dans le public un certain nombre des critiques de Dante contre une Église trop sécularisée : Achille PELLIZZARI, *Il « Dittamondo » e la « Divina Commedia », saggio sulle fonti del « Dittamondo » e sulla imitazione dantesca nel sec. XIV*, Pise, 1905, par exemple p. 67, 75. Le commentaire de GUILLAUME CAPPELLO sur le *Dittamondo* fut achevé en 1437 : *ibid.*, p. 123. L'influence de Dante sur la Renaissance a été étudiée notamment par A. RENAUDET, *Dante humaniste*, Paris, 1952.

[22] Sur ces distinctions entre générations, A. TILLEY, *op. cit.*, p. 14 s., distinguant la génération de Bruni et celle de Valla ; il est vrai que cet historien retombe dans la vieille thèse de Pastor sur Renaissance chrétienne et Renaissance païenne ; G. WEISE, *Der Humanismus*,

selon les pays, à une époque qui est celle des nationalismes politiques et où chaque église prend figure à l'intérieur de la même Chrétienté [23], si l'Italie n'avait pas en ces domaines — et du moins pour cette époque [24] — une incontestable prééminence. Mais, même en Italie, des différences sont sensibles d'une ville à l'autre [25]. Il reste que les brassages dûs à l'histoire générale de l'Église de ce temps — rencontres de toute sorte durant le Schisme, grands conciles, négociations internationales et médiations pontificales, venue de Grecs réfugiés en Occident, échanges de professeurs d'un *studio* à l'autre — ont favorisé les relations personnelles entre humanistes et permis la formation d'une « Europe des lumières », en laquelle se retrouvent les mêmes problèmes séculaires, mais pour y recevoir des solutions nouvelles.

§ 1. — Renaissance et théologie.

Si cette époque et ces méthodes humanistes n'ont pas fourni de grands théologiens et ont été moins créatrices que d'autres, il n'en reste pas moins que les théologiens sont présents dans les cénacles qui se multiplient, aux réunions du *Paradiso degli Alberti*, où Luigi Marsili se fait apprécier [1] ; où dans l'entourage de Frédéric d'Urbin où l'on mène de front théologie et « études d'humanité [2] ». Quelle est cette théologie ?

LE PROBLÈME DES SOURCES L'ÉCRITURE SAINTE

La Renaissance est en continuité avec le Moyen Age par la place qu'elle fait à l'Écriture Sainte, source essentielle de la connaissance religieuse. Dans sa lettre à Dominici, écrite par un humaniste heureux de citer ses classiques et de relever les barbarismes de son correspondant, Salutati

p. 295-296, distingue à son tour la génération stoïcienne de Salutati et la génération épicuriste de Valla.

C'est peut-être ce manque de distinction qui affecte le plus cruellement le livre de G. VOIGT, pour lequel l'humanisme est un tout indissociable.

Pour la distinction de ces générations se repose le problème de la date du *Paradiso degli Alberti* : si l'on maintient avec WESSELOFSKY, dans son édition, que l'ouvrage est un témoin fidèle des années 1389, l'augustin Luigi Marsili prend figure de grand initiateur de la Renaissance et du coup celle-ci revêt un caractère plus religieux encore qu'on ne croyait : H. BARON, *Venice*, p. 20. ID., *The Crisis, passim*, représente une tentative intéressante pour proposer une nouvelle périodisation de la Renaissance à partir des critères politico-culturels. Il est évident, cet exemple le montre à merveille, que cette périodisation n'aura pas les mêmes phases selon les points de vue qu'adopteront les divers historiens : morale, théologie, art, etc... Cf. D. CANTIMORI et E. F. JACOB, *La periodizzazione dell' età del rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa*, dans *X Congresso intern. di sc. stor.*, Rome, 1955, *Relazioni*, t. IV, p. 307 s. et, pour la discussion, *ibid.*, *Atti*, p. 536 s. ; Felix GILBERT, *Cultural History a. Its Problems*, dans *XIe congr. int.*, Stockholm, 1960, *Rapports*, I, p. 41-49.

[23] Cf. notre bibliographie pour l'humanisme dans les différents pays.

[24] Quoi qu'il en soit de l'avance de la France au XIVe siècle, du moins jusqu'à Pétrarque.

[25] Ph. MONNIER, *op. cit.*, t. I, p. 133 s. a bien montré la diversité des foyers : Rome, Naples, Milan, Florence, Venise, etc...

[1] G. VOIGT, dans *Boccace, Pétrarque, loc. cit.* a énervé ce mot de théologien dans le cas de Marsili, sans aucun fondement : cf. au contraire Ugo MARIANI, *Il Petrarca e gli agostiniani*, Rome, 1946, p. 73-96. Le jugement de G. VOIGT, *ibid.*, p. 188-207, sur les sentiments religieux de Salutati est tout aussi peu motivé.

[2] VESPASIANO DA BISTICCI, *Federico duca d'Urbino*, XXII s., p. 206 s. On voit comme était fausse l'opposition instituée par A. THOMAS entre humanistes et théologiens, incarnés en Jean de Montreuil et Gerson, et dénoncée par André COMBES, *op. cit.*

rappelle au passage la thèse bien connue que l'Ancien Testament est la figure du Nouveau [3].

Mais cette Écriture du théologien est aussi celle de l'humaniste. Dominici a consacré à cette question les premiers chapitres de sa *Lucula noctis* [4]. Non seulement il est permis au chrétien d'utiliser les lettres profanes, mais c'est pour lui une nécessité. La méditation et l'étude de l'Écriture sont en effet pour tout fidèle une obligation, dont il ne peut s'acquitter qu'à l'aide de la grammaire et des arts libéraux qui lui permettent d'interpréter tropes et figures. Il ne fait ainsi qu'imiter les Pères et que se conformer à la consigne évangélique : « Soyez parfaits », en étudiant toute vérité. « La grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne. »

Le point de vue de Dominici est encore très apologétique et didactique; sa manière reste scolastique, recourant même au syllogisme. Tout autre est celle de Laurent Valla. Pour lui le vrai chrétien n'est pas le scolastique :

> Beaucoup sont convaincus qu'on ne peut devenir théologien sans connaître les préceptes de la dialectique, de la métaphysique et de toute philosophie... Je loue en saint Thomas l'extrême subtilité de l'expression... Mais je n'admire pas autant la soi-disant métaphysique, connaissances encombrantes qu'il vaudrait mieux ignorer parce qu'elles empêchent de connaître des choses meilleures [5].

Valla est donc favorable à une théologie biblique; pour lui le vrai théologien est saint Paul et il prône un retour aux sources, débarrassées de leur commentaire philosophique et fallacieux.

RETOUR AUX PÈRES

Ce retour à l'Écriture s'accompagne d'un retour aux Pères, qu'avait déjà amorcé Pétrarque, admirateur de saint Augustin. Ce Père est alors partout [6]. Salutati connaît son *De doctrina christiana* et son *De civitate Dei* [7]; Bruni le cite, quitte d'ailleurs à lui préférer le style de Lactance [8]. Mais on goûte aussi saint Jérôme, que l'on rapproche de Virgile [9]. Le XVe siècle est encore celui la redécouverte de saint Grégoire, qui bénéficie même de plusieurs traductions

[3] Texte en traduction anglaise dans E. EMERTON, *Humanism*, p. 46-77. Le travail, à ma connaissance, n'a pas été fait de relever les diverses thèses auxquelles les humanistes font allusion, ni les textes scripturaires qu'ils citent.

[4] Nous en résumons les chap. I-VII, éd. R. COULON. Parmi les disciples de Dominici, il faut citer saint Antonin : Emilio SANESI, *S. Antonino e l'Umanesimo*, dans *Rinascita*, t. III, 1940, p. 105 s.

[5] *Encomium sancti Thomae*, donné à la Minerve, le 7 mars 1457, trad. franç. par P. MESNARD, dans *Rev. thomiste*, t. LV, 1955, p. 159-176. P. Mesnard est assez sévère pour la théologie de Valla.

Sur cette révolution paulinienne, dont on comprend qu'elle ait plu à Érasme, G. RADETTI, *La religione di L. Valla*, dans *Medioevo e Rinasc.*, p. 607-608.

[6] Cette présence d'Augustin se manifeste à cette époque sur le plan spirituel : Maffeo Vegio est entré à Santo Agostino de l'Observance par admiration pour le saint; elle s'étendait à sainte Monique, dont il composa la vie et prépara la translation : VESPASIANO DA BISTICCI, p. 304.

[7] Cf. la première lettre à Zonarini, dont E. EMERTON, *op. cit.*, p. 90-300 a donné des extraits.

[8] *De studiis et litteris liberis*, dans éd. H. BARON, *Humanistisch...*, p. 6-8.

[9] E. EMERTON, *loc. cit.*

italiennes, produit des cercles spirituels les plus divers [10]. Aux Pères latins il faut de plus en plus joindre les Pères grecs, diffusés par plusieurs traductions [11].

APPEL AUX ANCIENS

Tout cela n'était pas toujours nouveau. Le recours aux Anciens l'est davantage. Dominici lui-même dans la *Lucula*, où l'on voit parfois, de façon d'ailleurs excessive, un manifeste du conservatisme théologique et médiéval, déclare catégoriquement (ch. II, IX, X, XI), que les païens enseignent des vérités que l'on ne trouve pas dans l'Écriture; que « toute la philosophie honore le Christ », et parfois déjà le prophétise. On ne saurait reprocher à cette philosophie son paganisme, car Job était païen, ni ses contradictions, car il y en a dans l'Écriture.

Parmi les philosophes, Platon a semblé à ces humanistes le plus sûr allié, et la découverte de certains de ses traités fait date pour caractériser la théologie des humanistes dès le début du XVe siècle [12]. Dans sa dédicace du livre X de la *République*, Pier Candido Decembrio le proclame supérieur aux autres philosophes, parce qu'il a démontré l'immortalité de l'âme, le paradis et l'enfer, la résurrection. De son côté Bruni a traduit le *Phédon* et vu dans ce dialogue un *De immortalitate animorum*, où trouver maints passages utiles au salut *(salubriter dicta)* et qui « confirment la vraie foi, encore que la doctrine chrétienne n'ait besoin d'aucune aide » [13].

ENTRE VIRGILE ET L'ÉCRITURE

Est-ce à dire que le chrétien pouvait lire n'importe quel ouvrage de l'Antiquité? Certains poussèrent la bienveillance envers la pensée antique jusqu'à un concordisme qui, à d'autres, parut excessif : Francesco da Fiano dans son *Contra detractores poetarum* (vers 1400) [14] met le paganisme et le christianisme à égalité : le héros fait pendant au saint. On comprend que, devant de pareilles outrances, on se soit ému de divers côtés. Les controverses qui se produisirent alors nous ont valu un précieux dossier, qui révèle les oppositions d'école et les diverses interprétations historiques et doctrinales [15].

Elles commencèrent en 1378, lorsque Salutati demanda à Guillaume Zonarini, de la chancellerie de Bologne, un Virgile, s'attirant la réponse qu'il

[10] Georg DUFNER, *op. cit.*, p. 57, 71, 74. Un de ces traducteurs appartenait au cercle humaniste florentin, où les Moralia étaient connus de Salutati et de Côme de Médicis. Un des manuscrits fut écrit pour le *Paradiso d. Alberti*.

[11] *Supra*, p. 1109.

[12] Eug. GARIN, *Ricerche*, p. 356; Franca DE MARCO, *Un nuovo codice delle lettere di Platone tradotte da Leonardo Bruni*, dans *Aevum*, t. XXXI, 1957, p. 537 s.

[13] L. BRUNI, éd. H. BARON, *Humanistisch...*, p. 3.

[14] H. BARON, *The Crisis*, p. 272 s. — Les poésies religieuses de FR. DA FIANO, récemment retrouvées témoignent parfois d'une vraie sincérité : R. WEISS, *Poesie religiose da F. da Fiano*, dans *Arch. ital. d. pietà*, t. II, Rome, 1959, p. 199-206. — Sur Pléthon et son platonisme, *supra*, p. 531; d'après Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956; cf. B. KNOESS, *Gémisthe Pléthon et son souvenir*, dans *Bull. de l'Ass. Guill. Budé*, mars 1950, p. 97-105.

[15] Étude générale des faits dans R. COULON en introduction à son éd. de la *Lucula*, p. XIII-XCVIII; lettres de Salutati éd. en partie dans E. EMERTON, *op. cit.*, p. 290-377, et, au complet, dans Fr. NOVATI.

y perdrait son temps et ferait mieux de lire l'Écriture. Salutati répliqua par un éloge de Virgile, poète chrétien. Une deuxième joute se déroula entre Salutati et le camaldule Fra Giovanni da San Miniato [16] le religieux voulant persuader son ami de renoncer à la lecture des poètes. En 1397 Carlo Malatesta ayant fait jeter au Mincio la statue de Virgile, lors de la prise de Mantoue, et traité les poètes d'histrions, Vergerio et Salutati protestèrent par des *Invectives*. Enfin, en 1403, Giovanni da San Miniato fit appel à Dominici, alors lecteur d'Écriture-Sainte au *studio* de Florence, pour répondre à une lettre-traité de Salutati sur la lecture des poètes. Le dominicain écrivit alors la *Lucula*, qui fut achevée en 1405, et à laquelle Salutati répondit à son tour.

LA «LUCULA NOCTIS»

La *Lucula* n'est pas sans mérites et le lecteur du XX^e^ siècle donnerait souvent raison à Dominici, par exemple quand il dénonce un danger pour de tout jeunes gens à la lecture d'Ovide (XV), quand il fait la psychologie de la foi, qui met du temps à devenir adulte, et peut, en attendant, facilement être troublée (XX), quand il conteste certaines interprétations de Salutati qui faisait du verbe de Platon un dieu personnel, et quand il défend le sens littéral de l'Écriture (XXIII). Mais les lettres de Salutati sont plus intéressantes encore, car elles proposent toute une doctrine, doctrine appliquée d'ailleurs dans le *De laboribus Herculis* [17], qui fut le livre d'une vie.

SALUTATI: LE POÈTE COMME PROPHÈTE

Pour Salutati, Dieu ne s'est pas révélé seulement dans la Bible, mais encore dans les autres religions. Son attitude devant les manifestations de foi qu'il rencontre chez les païens, est donc d'abord de bienveillance. Il cherche d'ailleurs cette foi moins dans les documents officiels, théologiques ou liturgiques, comme le ferait un historien d'aujourd'hui, que chez les poètes. Le poète est un *vates*, notamment Virgile, qui annonça l'Incarnation : *redit et virgo...*, et chez lequel on trouve la Trinité, comme on trouve la résurrection du Christ chez Sénèque.

On ne saurait s'étonner des obscurités du langage poétique, ni se scandaliser de l'érotisme de cette littérature : il n'en est pas autrement de la Bible, dont le langage est anthropomorphique. La forme donnée par les Anciens à leur foi religieuse et à leur attente d'une révélation plus complète est donc celle qui se rapproche le plus de la forme choisie par Dieu pour sa parole : « frontières de la poésie »; toute poésie véritable est plus divine qu'humaine.

Le problème du salut des infidèles se pose dès lors en termes nouveaux et Cino Rinuccini a pu s'inquiéter ici du libéralisme doctrinal de Francesco da Fiano qui refuse de damner les infidèles, les laissant au jugement de Dieu :

[16] Nous avons déjà rencontré ce camaldule à propos d'une traduction de Grégoire le Grand : G. DUFNER, *op. cit.*, p. 33.

[17] Éd. B. L. ULLMAN. La thèse du poète *vates* a été reprise par L. Bruni dans la *Préface* de son *De studiis*, qui trace un programme d'études; éd. H. BARON, *Humanistisch...*, p. 14-19; ici Bruni fait figure de disciple par rapport à Salutati.

Donc si cette durée des longs siècles à venir a empêché les poètes anciens d'avoir la connaissance du Christ, est-il juste, alors que les lois et les canons ne prévoient pas la punition d'un délit à venir, ou est-il inique qu'à cause de leur péché à venir ils soient jetés aux enfers, je le laisse au jugement plus étudié et à l'équité plus mûre d'Augustin et d'Origène et des autres catholiques [18].

LA QUESTION DU PÉCHÉ ORIGINEL

C'était soulever la question du péché originel. Dante déjà, dans son admiration pour les Anciens, en faisait assez bon marché [19], ce qui lui valut un jugement sévère de saint Antonin [20]. Dans le même sens la théologie des humanistes est une théologie optimiste, qui n'a pas l'angoisse du péché, ne connaît donc pas « la crainte et le tremblement » devant un Dieu justicier, ni même la contrition aux pieds d'un Sauveur. Le Christ tient peu de place au total dans ces essais, beaucoup moins qu'il n'en tiendra chez Érasme.

Une autre manifestation de cet optimisme est la place faite, sous l'influence de Platon, à l'enthousiasme, opposé à l'imitation [21]. La théologie humaniste est ouverte, nous l'avons vu, à l'attente d'un renouveau et y travaille avec élan. Comme il y eut un Donatello dionysiaque, à côté d'un Donatello *popolano*, les humanistes associent parfois à leur goût de la *Wirklichkeit* [22] — Salutati est un juriste, Bruni un sociologue — une généreuse puissance d'illusion en leur espérance d'une ère nouvelle.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE ET « MIRABILIA »

On a dit que les humanistes avaient sécularisé l'histoire en la libérant de ses justifications théologiques [23]. Cette affirmation devrait être nuancée : s'il est exact que les chroniqueurs italiens, sauf saint Antonin [24], cessent de raconter *ab orbe condito*, à une époque où les humanistes allemands restent *Spät-Mittelalter*, un Salutati, dans sa deuxième Lettre à Zonarini [25], accepte de bon gré la thèse traditionnelle des âges du monde, tels que les déroule l'Écriture, quitte à les scander de vaticinations poétiques : *Magnus ab*

[18] H. BARON, *The Crisis*, p. 563, n. 29; cf. p. 269-281.

[19] Louis CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*, nouv. éd., Toulouse, 1934, p. 206-212. Cf. É.-G. LÉONARD, dans son c.-r. d'A. RENAUDET, *Dante humaniste*, dans *Rev. hist.*, t. CCXIII, 1955, p. 107-111.

[20] Cf. E. SANESI, *loc. cit.*

[21] Cette imitation des modèles établit évidemment une continuité avec le Moyen Age, par exemple quand il s'agit des techniques littéraires : A. BUCK, *Italienische Dichtungslehren*. et le c.-r. d'A. CHASTEL, dans *Human. et Renaiss.*, t. XVI, 1954, p. 258-259.

[22] W. GOETZ, t. I, p. 3 s. a insisté sur cet aspect.

[23] W. GOETZ, *«Translatio» imperii, ein Beitrag z. Gesch. des Geschichtsdenkens u. der polit. Theorien im M. A. u. in d. früheren Neuzeit*, Tübingen, 1958, p. 237-245. Le cas de Dietrich de Niem comme historien a été particulièrement étudié : Hermann HEIMPEL, *Dietrich v. Niem*, Münster, 1932, p. 217 s. Il se peut que, parmi les historiens de ce temps, il faille compter l'humaniste Pogge, qui serait l'auteur des *Vitae quorumdam pontif.*, éd. par L. DUCHESNE, en appendice du *Liber pontificalis*, p. 546-560, (C. DI CAPODIMONTE, dans *Riv. di st. d. Ch. in Italia*, t. XIV, 1960, p. 27-47). Sur Bruni historien, B. L. ULLMAN, *op. cit.*, p. 329 s.

[24] Raoul MORÇAY, *Saint Antonin, archevêque de Florence*, Paris, 1914, pp. 322, 329.

[25] Le passage auquel nous faisons allusion est traduit dans E. EMERTON, *op. cit.*, p. 302-306.

integro... L'humanisme a hérité, peut-être ici à son issu, de tout un joachimisme; en tout cas l'Esprit-Saint y conduit le sens de l'histoire [26].

Salutati accepte même que des miracles marquent les divers âges du monde. C'est pourtant sur ce point-là que la novation est la plus sensible : l'histoire cesse d'être un recueil de *mirabilia* pour acquérir causalité et explicabilité [27]. Mais cette histoire reste un recueil d'*exempla*, où l'on puise pour justifier les choix récents [28] et donc une maîtresse de vie morale [29]. C'est justement parce qu'elle est continuité; elle permet ainsi un renouvellement profond par un retour aux sources, Florence revenant à ses origines romaines pour y redécouvrir sa vocation à la liberté [30], dans une histoire qui manifeste au chrétien « entre les règles qui disciplinaient la cité antique et l'éthique des théologiens catholiques, certaines concordances mystérieuses [31] ».

Il est donc permis de chercher un sens de l'histoire : pour les collectivités il est liberté, pour les personnes intériorité. Sur le premier point nous entendrons plus loin Leonardo Bruni; sur le second écoutons Laurent Valla.

LAURENT VALLA

Ce personnage, durement traité par Pastor, bénéficie actuellement d'une réhabilitation qui fait de lui l'Érasme de la première moitié du XV^e^ siècle [32]. Si Valla fut accusé d'hostilité au christianisme par plusieurs de ses contemporains, comme Pogge, témoin qui n'est pas particulièrement qualifié, il fut défendu par Nicolas de Cues et Maffeo Vegio. Valla a conscience d'être un novateur à une époque de réforme morale et spirituelle. Il oppose à un christianisme très extérieur, s'exprimant en une Église enrichie grâce à la pseudo-Donation de Constantin, un christianisme plus personnel, celui même de saint Paul, christianisme de la foi et de la liberté intérieure :

Il est en vain de vouloir connaître par la raison le secret de Dieu :

Je dirai que ni les hommes ni les anges ne connaissent le motif pour lequel la divine volonté endurcit l'un dans le mal et a pitié de l'autre. Or, si l'ignorance de ceci et beaucoup d'autres choses ne refroidit pas l'amour des anges pour Dieu, s'ils n'en vont pas moins à leur ministère et si leur béatitude n'en est pas diminuée, pourquoi ces mêmes causes nous feraient-elles perdre la foi, l'espérance et l'amour? Et alors qu'aux sages nous accordons notre confiance sans raison, en vertu de leur seule autorité, nous ne l'aurions pas à l'égard du Christ, vertu de Dieu et sagesse de Dieu [33]?

Ici Valla revient, si l'on veut, à l'attitude des Pères à l'âge antéscolastique : se garder de toute spéculation philosophique et même théologique, se contenter de la foi. On ne la prouve pas; on en persuade, soit qu'on la prêche, soit qu'on la vive dans la pratique de la charité, la grande vertu chrétienne.

Nous aurons à reparler de la morale de Valla, de sa condamnation des vœux, de son éloge du mariage et de la vie active, tout ceci d'une cohérence parfaite dans une doctrine qui est essentiellement un naturalisme.

Mais cette nature, capable de plaisir, est aussi capable d'effort. La vie consiste à vouloir jouir du plus haut. Là, plus qu'en des vœux, est le fondement de toute ascèse, qu'exige l'appétit même du plus haut bonheur. C'est dire que l'homme est libre : Valla est l'auteur d'un *De libero arbitrio*, dédié à l'évêque de Lerida et qui critique le volontarisme de Boèce. Laissons les explications sur la prescience divine; il est plus important de noter l'appel final à l'humilité de l'esprit devant le mystère de la Providence.

VALLA ET LA « DEVOTIO MODERNA »

A la fin du *De voluptate*, Valla célèbre Dieu notre vrai bien. Sans doute cette *delectatio*, dont l'homme jouira, sera-t-elle un jour celle du corps — *ita ut nulla Venus nec comparanda sit, nec requiratur*, déclare-t-il sans délicatesse, — mais son enthousiasme exalte avant tout la céleste Jérusalem, ses triomphes, la Vierge et Jésus-Christ. Faut-il douter de la sincérité de l'humaniste ou croire qu'il aspira lucidement à une religion plus intérieure que celle dont la Curie donnait trop souvent le spectacle? Il aurait alors représenté en Italie une certaine *devotio moderna*, dépouillée des méthodes du Nord, moins ascétique, invitant à un vouloir-vivre chrétien, éclairé par le retour à l'Écriture et surtout au Nouveau Testament. Tel le verra Érasme.

§ 2. — La Renaissance comme réforme morale. Promotion du laïcat.

LA MORALE DES HUMANISTES

Si les humanistes ont reproché aux scolastiques d'avoir transformé le christianisme de l'Évangile en une philosophie, ils ont évité pour leur compte de s'attarder en spéculations sur Dieu ou sur l'homme, qui leur paraissaient vaines. Par contre, aucun ne se lasse de traiter les problèmes de la morale, quitte à les prendre dans leur plus grande dimension et à les rattacher à toute une anthropologie et à un style de vie.

[26] Salutati, cité *ibid.*, p. 302, faisant du poète un *vates*, le place sous la conduite du Saint-Esprit.

[27] Nous sortirions de notre sujet en développant ces indications : cf. seulement J. SCHORN, *Die Quellen z. den « Vitae pontificum romanorum » des Bart. Platina*, dans *Röm. Quartalschr.*, t. XXVII, 1913, p. 3*-19*, qui montre « comment un humaniste conçoit son travail ».

[28] H. BARON, *The Crisis*, p. 38 s., 121 s., etc...

[29] L. BRUNI, *De studiis*, éd. H. BARON, *Humanistisch...*, p. 13 : Bruni y dit expressément que l'histoire fournit des « exemples »; il n'est d'ailleurs sur ce point que l'écho de Pétrarque : cf. A. RENAUDET, dans son recueil *Human. et Renaiss.*, Paris, 1958, p. 94; mais on se rappellera surtout ce qu'étaient alors les recueils d'*exempla*, qui comprenaient nombre d'épisodes historiques retenus pour leur portée morale.

[30] H. BARON, *ibid.*, p. 79 ss., 168 s.

[31] A. RENAUDET, *op. cit.*, p. 95.

[32] Cleto CARBONARA, *op. cit.*, p. 51-80, 90-105; F. ADORNO, *Di alcune orazioni e prefazioni di L. V.*, dans *Rinascimento*, t. V, 1954, p. 191-225 et surtout Giorgio RADETTI, *La religione di L. V.*, dans *Medioevo e Rin.*, p. 597-620; cf. *supra*, p. 1112, sur l'*Encomium s. Thomae;* la dernière étude sur la thèse de Valla concernant la Donation de Constantin aboutit aussi à une réhabilitation au moins partielle, en montrant que Valla a été poussé à intervenir en ce sens par son protecteur d'alors, Ferdinand de Naples : G. ANTONAZZI, *L. V. e la donazione di Costantino nel sec. XV*, dans *Riv. di st. d. Ch. in Italia*, t. IV, 1950, p. 186-235.

[33] *De libero arbitrio*, cité par E. GARIN, *La letteratura ital.*, p. 560.

Cette recherche prend volontiers le caractère d'abord d'une critique des abus, et c'est cela qui souvent lui a donné un caractère agressif et stérile. Mais il arrive aussi que la satire prenne un caractère moralisant : l'ancien camaldule Gaspare Veronese, premier commentateur de Juvénal, compare dans la VI[e] *Satire* la valeur morale des satiriques et celle de prédicateurs comme Bernardin [1]. Et souvent il s'agit d'une morale qui n'est pas seulement casuelle et casuistique, mais capable de réflexion.

Ces humanistes sont en somme unanimes à accepter, au moins sur le plan théorique, la morale chrétienne [2]. Mais de cette morale ils donnent une interprétation à bien des égards nouvelle, la fusionnant avec telle ou telle des morales antiques en cours de redécouverte. Pareille fusion était dans l'esprit du Moyen Age, qui avait essayé d'assimiler la morale d'Aristote, jusque sous sa forme la plus hédoniste, en désaccord presqu'insolent avec l'ascétisme traditionnel répandu par les spiritualités monastiques — que l'on se rappelle le scandale produit au XIII[e] siècle par le traité de Boèce de Dacie; — l'alliage pourtant qui fut fait au XV[e] siècle de ces deux génies différents a conféré parfois à la morale des humanistes des aspects originaux.

CHRISTIANISME ET STOÏCISME

La fin du XIV[e] siècle fut caractérisée par l'influence du stoïcisme [3], dont le représentant le plus marquant est sans doute Salutati. Cette préférence est révélatrice des préoccupations morales de la Florence de cette époque, éprise d'idéal héroïque. Salutati fréquente les cercles monastiques et spirituels, si nombreux à l'époque, et rappelle les camaldules à l'observation de leur règle [4]. Il apprécie dans la morale stoïcienne une morale de l'énergie et du renoncement, par avance accordée aux plus hautes exigences de l'ascèse chrétienne. L'intelligence est supérieure aux instincts et doit dominer en l'homme.

Peut-être l'*Epistolario* de Vergerio est-il encore plus remarquable. Cet humaniste a écrit un *Ad juvenum mores corrigendos* et un *De ingenuis moribus;* il déclare à Salutati qu'il lui importe davantage de « devenir bon et libre pour sentir droit et vivre droit, que de devenir lettré » (ep. XXVIII). Son maître est Sénèque « source des bonnes mœurs, fleuve d'honnêteté et de vertu » (IV), avec Cicéron qui enseigne la sagesse supérieure à l'argent (XL). Chez certains de ces stoïciens l'ataraxie régnera, ce qui a parfois fait définir la Renaissance comme le temps de la sérénité retrouvée après l'angoisse chrétienne du péché et du salut [5].

[1] E. M. SANFORD, *Gaspare Veronese, Humanist a. Teacher*, dans *Transactions a. Proceedings of Americ. Philos. Assoc.*, t. LXXXIV, 1953, p. 190-209.

[2] Nous ne parlons bien entendu que de ceux qui traitent ces problèmes de façon méthodique et non des écrivains divers qui, dans une œuvre plus ou moins romanesque, s'inspirent d'une éthique toute païenne, comme le Panormitain Beccadelli.

[3] G. WEISE, *Der Humanismus*, p. 296, a clairement distingué sur cette question la génération de Salutati et celle de Bruni, Pogge et Filelfe.

[4] Cf. dans la *Lucula* de DOMINICI, éd. R. COULON, p. LIII.

[5] Cf. C. CARBONARA, *op. cit.*, p. 11, 39.

Bientôt pourtant cette doctrine parut trop austère et contraire à l'*umanità* qui définissait le nouvel esprit : c'est en tout cas le reproche que lui font Bruni et Valla; mais ces deux humanistes, d'accord sur la critique, ne proposent pas la même doctrine de remplacement; Bruni se prononce pour l'aristotélisme traditionnel, Valla pour l'épicurisme.

CHRISTIANISME ET ARISTOTÉLISME

Auteur d'une *Vita Aristotelis*, Bruni nous a fait connaître ses idées sur la morale aristotélicienne dans les *Préfaces* à ses traductions de la *Politique* et de l'*Éthique* [6]. La morale des païens, explique-t-il à Eugène, est semblable à la morale chrétienne et par exemple recommande les mêmes vertus [7]; c'est seulement quand il s'agit de la « fin » que païens et chrétiens divergent. En chemin Bruni ne manque pas de faire une place à la théorie de la distinction des vertus intellectuelles et des vertus morales, les premières qui permettent la vie contemplative, les secondes la vie active. Peut-être, derrière ces considérations, se cachait la vieille thèse aristotélicienne que la vertu est un juste milieu, thèse qui satisfaisait plus que le stoïcisme au désir d'une humanité équilibrée et heureuse.

CHRISTIANISME ET ÉPICURISME

C'est le même esprit de modération que l'on retrouve chez Laurent Valla [8], pour qui l'épicurisme est bien autre chose que la liberté laissée aux « pourceaux » Valla propose une sagesse, et une sagesse non seulement humaine mais divine, car elle se fonde sur une thèse créationniste d'un optimisme résolu.

La Providence a donné à l'homme une nature qui est bonne; il faut donc en suivre les lois; le plaisir lui-même en est une — il y avait déjà chez saint Thomas un hédonisme — pourvu qu'il soit réglé et donc soumis à un ascétisme pratique. Pour Valla l'épicurisme est plus près du christianisme que le stoïcisme, qui est animé d'un orgueil incompatible avec l'humilité évangélique.

L'humanisme ici n'est pas seulement philologique; il va jusqu'à entrer dans l'âme antique pour en pressentir les aspirations et les justifications les plus secrètes, et pour juger de leur compatibilité avec la conscience chrétienne. La préface du *De voluptate* explique peut-être certaines outrances de l'œuvre : Valla en a au stoïcisme et juge qu'il compromet la thèse du salut avec celle du bonheur. On a pu dire que chez Valla « la nature selon Épicure, passée à travers le filtre d'une conscience chrétienne, s'est spiritualisée [9] ».

[6] H. BARON, *Humanistisch*, n[os] IV, VI, VII.

[7] Cet exposé sur les vertus se retrouve plus développé dans la *Préface* à l'*Isagogicon : ibid.*, n° III.

[8] Bibliographie, *supra*, p. 1116. Cet épicurisme n'est pas propre à Valla; on le retrouve par exemple chez Filelfe : C. CARBONARA, *op. cit.*, p. 86-90; autres exemples dans G. ANTONAZZI, *op. cit.*, p, 211.

[9] C. CARBONARA, *op. cit.*, p. 93. On trouvera *ibid.*, p. 91-105, un résumé du *De voluptate*. Sur la manière dont Valla conçoit les jouissances sensibles du ciel (*supra*, p. 1117), et sur les idées de ses contemporains, et notamment d'Antonio da Bitonto, Alberto TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, 1957, p. 195 s. MANETTI, cité par E. GARIN, *op. cit.*, p. 422 s., dans un ouvrage dédié à Ferdinand de Naples, a pareillement célébré la béatitude de l'homme dans une perspective hédoniste.

Il est très difficile de juger exactement de la pensée de Valla, la forme du dialogue, qu'il a adoptée, ne permettant pas toujours de savoir lequel des deux interlocuteurs l'exprime. Mais ce naturalisme reste caractéristique d'une époque où l'on redécouvre le monde et l'homme.

CHRISTIANISME ET PLATONISME

Si cette pensée était profondément d'accord avec tout un aspect de la Renaissance, qui rendait les hommes de ce temps plus attentifs au monde dans lequel ils vivaient [10] et plus sensibles à ses charmes, elle passait pourtant à côté d'une autre exigence réveillée par la lecture de Platon [11]. Dans le prologue au livre VIII de sa traduction de la *République*, Pier Candido Decembrio écrit :

Cette vie dont nous nous réjouissons est pourtant glissante et brève. ... Et les richesses et les honneurs et les autres biens de fortune apportent très peu pour vivre bien et heureusement.

VERTUS MONASTIQUES ET VERTUS LAÏQUES

Ces débats ne pouvaient qu'avoir de graves conséquences : ils obligeaient à reconsidérer la table des valeurs que le Moyen Age avait acceptée presque sans discussion, sauf à l'époque averroïste, et qui mettait par exemple au-dessus de toutes les vertus naturelles les conseils évangéliques, ou disait la vie contemplative supérieure à la vie active. Toute une réflexion se poursuit au contraire dans le milieu humaniste autour de ces problèmes, qui aboutit à définir, mieux que jamais dans le passé, la condition morale du laïc.

Cette réflexion sur les vertus remettait en effet en question toute une conception de la vie, qui était à l'époque celle des réformateurs des ordres religieux, d'un Raymond de Capoue, maître de Dominici, ou d'un Bernardin de Sienne, lié d'ailleurs à plusieurs des humanistes du temps. Les vertus monastiques traditionnelles et les conseils évangéliques n'apparaissent plus comme définissant toujours la perfection du chrétien. Cette critique, quand il s'agit de Laurent Valla, a été jusqu'à douter de la valeur en soi des vœux [12] et jusqu'à déclarer que le laïc, qui vit dans la liberté de sa conscience, est plus parfait spirituellement que le moine soumis à ses vœux; mais en général les humanistes ne déprécient pas systématiquement la vie religieuse — ils fréquentent au contraire volontiers les moines et ceux-ci sont présents dans nombre d'œuvres littéraires de l'époque, le *Paradiso degli Alberti* par exemple; — ils se bornent à penser qu'à côté de la vie religieuse il y a place pour d'autres formes de la perfection chrétienne. Véritable révolution qui devance celle de saint François de Sales : au lieu que le laïc soit invité à calquer seulement son existence sur celle du moine, il lui est proposé un style de vie original et authentiquement chrétien, car ces valeurs profanes sont don

[10] Sans parler de la *Wirklichkeit*, dont il a été déjà question d'après GOETZ, on rappellera comme l'homme de la Renaissance est intéressé par l'actualité : C. CARBONARA, *op. cit.*, p. 35, etc...

[11] E. GARIN, *Ricerche*, p. III, sur la traduction de la *République* par PIER CANDIDO DECEMBRIO.

[12] Ainsi dans le *De professione religiosorum* : C. CARBONARA, *op. cit.*, p. 70-72; G. RADETTI, *op. cit.*, p. 613-615.

de Dieu pour l'accomplissement de tâches tout aussi providentielles que celles poursuivies par les clercs.

ASCÉTISME ET HÉDONISME. PAUVRETÉ ET RICHESSE

La redécouverte d'Épicure, et peut-être aussi la relecture d'Aristote et saint Thomas, ont conduit à penser que la mortification n'est pas la condition constante de l'homme sur terre. Le plaisir est voulu par le Dieu créateur dans un monde finalisé, ordonné par Lui-même à la béatitude.

Du même coup est posé le problème de la pauvreté. On sait l'influence prodigieuse de saint François d'Assise sur la civilisation italienne et sur les débuts de la Renaissance, soit qu'il s'agisse de la vie personnelle des individus (que la lecture d'Horace amène à goûter la *mediocritas*), soit qu'il s'agisse de l'Église qu'a moralement compromise la funeste Donation de Constantin [13]. Entre 1404 et 1409, Antonio da Romagno écrit une *Apologie pour la pauvreté*, où il juxtapose l'idéal stoïcien et celui de saint François [14]. Paolo Vergerio ne pense pas autrement, voyant d'ailleurs dans la pauvreté un moyen d'indépendance.

Or, au début du XV^e^ siècle, le point de vue est inversé : Francesco Barbaro, le premier, déclare bonne la richesse qui permet la bonne éducation; Leonardo Bruni à son tour fait l'apologie de la fortune, condition du pouvoir, et célèbre la vertu de munificence. L'homme, en effet, n'est pas seulement chargé de son salut personnel, mais il est engagé dans une société dont ce sociologue étudie, à partir des *Économiques* d'Aristote, le comportement, et qui exige de ses membres d'autres vertus que celles de l'individu occupé de son seul salut. Ces idées firent fortune : on les retrouve chez Porcari, Palmieri, Alberti, Aurispa, Valla, Pier Candido Decembrio, et même à la Curie, où l'on sait qu'étaient nombreux les secrétaires d'origine florentine.

C'est à la Curie que les deux thèses en présence furent présentées avec le plus de force et de justesse par Pogge dans son *De vera nobilitate* (1440), dialogue entre un sage et un citoyen, au cours duquel s'affrontent les points de vue du stoïcien, de l'épicurien et du péripatéticien [15]. Voici comment, à son tour, s'en exprime Palmieri :

D'autres choses enfin sont choisies non en raison de leur utilité ou de leur bonté de nature, mais par commodité et souci de dignité, comme sont les maisons magnifiques, les meubles précieux, les domestiques, les chevaux

[13] N. SAPEGNO, *op. cit.*, p. 463, 468, 592, 598 a signalé quelques-uns des traités consacrés à ces problèmes; mais surtout H. BARON, *Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought*, dans *Speculum*, t. XIII, 1938, p. 1-37.

[14] Le thème de la pauvreté est constant à l'époque : chez les auteurs spirituels, Barthélemy de Pise, Bernardin de Sienne : *supra*, p. 646, saint Antonin, qui médite sur la pauvreté de Bethléem (cité par PH. MONNIER, *op. cit.*, t. II, p. 185); chez les moralistes, qui se posent le problème de l'usure : cf. *supra*, p. 262 et F. ENGEL-JANOSI, *op. cit.*, p. 10-36; chez les réformateurs et les penseurs politiques à propos des richesses de l'Église; d'où toute une réflexion sur la Donation de Constantin, les humanistes ne faisant souvent que reprendre les textes des « spirituels » et de Dante, en attendant que Valla et Nicolas de Cues fassent la démonstration de l'inauthenticité du célèbre document : *supra*, p. 892, 957 s., 1005, s. 1116, n. 32.

[15] Cité par H. BARON, *op. cit.*, p. 12-13 : ce dialogue est inédit.

et ces choses qui font vivre splendidement, choses recherchées par des esprits réputés entendus et sages, et non utilisées pour des choses blâmables, en sorte que nous estimons que quelque utilité secrète est en elles, comme la réputation, l'estime populaire, l'admiration ou autre. Celui donc qui, sans nuire à personne, par de bonnes industries, accroît son patrimoine, mérite louange [16].

HUMILITÉ ET « NOBILTÀ »

Les scolastiques connaissaient déjà la *magnanimitas;* le mot va être familier aux humanistes [17], qui sans doute l'ont d'abord trouvé chez Dante et qui ont poursuivi toute une réflexion sur la vraie noblesse. Son fils lui ayant demandé s'il était noble ou plébéien, Lapo da Castiglionchio lui répondit par tout un traité [18] : « Je dis qu'il est plus utile de naître plébéien que noble », parce qu'on a des mérites qui vous sont personnels. Il faut estimer davantage la « noblesse de la vertu que celle de la naissance ». Socrate, Euripide, Démosthène, Cicéron, Marius étaient des plébéiens. Le Christ a d'ailleurs mis en garde contre tout orgueil et recommandé au contraire l'humilité : « Qui s'humilie sera élevé. » Suivent de longues considérations sur le sens du mot *degnità;* appuyées de textes de l'Écriture, de saint Thomas, Dante et Bartole.

L'humilité laisse donc place à la dignité. On comprend qu'un historien comme Cassirer [19] ait défini l'humanisme italien par ce sentiment de dignité, sentiment associé à celui de liberté, l'un et l'autre entraînant l'idée d'un homme situé au centre du monde, qu'il recrée en soi par le travail de l'esprit.

Cette réflexion ne fut pas le fait des seuls Italiens. Il faut se rappeler Nicolas de Cues, qui enrichit d'ailleurs cet humanisme de toute l'expérience religieuse des pays du Nord [20]. Il faudrait aussi sans doute faire dans ce tableau

[16] M. PALMIERI, *Della vita civile*, IV, éd. G. VARESE, *op. cit.*, p. 362 s.

[17] Par exemple dans l'*Isagogion* de Bruni : éd. H. BARON, *Humanistisch...*, p. 20, associé à *liberalitas, fortitudo*. Cette grandeur d'âme n'est pas seulement l'apanage de quelques-uns; elle peut définir tout un peuple et par exemple le peuple florentin, remarquable par sa *magnitudo animarum*: H. BARON, *The Crisis*, p. 173. On voit ici que l'esprit de la Renaissance ne saurait être ramené au seul individualisme, comme on l'avait dit longtemps.

BUONACCORSO DA MONTEMANGO a étudié la *nobilità* : E. GARIN, *La letteratura*, p. 142-165; MANETTI la *dignità : ibid.*, p. 422; POGGE a écrit un *De vera nobilitate* : H. BARON, *Poverty*, p. 32. Cf. Ph. MONNIER, *op. cit.*, t. I, p. 44-49; V. ROSSI, *op. cit.*, p. 132 s. Au sujet de M. Palmieri, VESPASIANO DA BISTICCI, *op. cit.*, p. 302, écrit : *nacque di parenti di mediocre condizione, dette principio alla casa sua e nobilitolla per le sue singulari virtù.*

É. GILSON, *Humanisme médiév. et Renaiss.*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 190-191, a montré l'accord de ces deux mouvements sur ce thème du *magnificus* et de la *magnanimitas*, et remarqué que saint Thomas a peut-être été au fond le grand maître, plus ou moins méconnu, de la Renaissance, lui qui avait réhabilité la nature humaine. Cf. aussi F. ENGEL-JANOSI, *op. cit.*, p. 26 s., sur la façon dont les moralistes définissent alors *liberalitas, magnificentia, avaricia.*

[18] *Epistola*, p. 1-130.

[19] Il va de soi que la thèse de Cassirer est plus complexe : l'homme de la Renaissance apparaît d'abord en Nicolas de Cues; on le retrouve ensuite chez les laïcs plus peut-être que chez les clercs, et notamment chez les artistes et les techniciens qui éprouvent ce besoin intérieur de création, le monde de l'expérience apparaissant désormais comme une création de l'esprit humain.

[20] Cassirer fait grande place à Nicolas de Cues qui semble un des personnages les plus représentatifs de la Renaissance; c'est évidemment admettre que cette Renaissance n'est pas spécifiquement ni uniquement italienne, et du même coup insister sur les éléments religieux venus des pays du Nord, qu'avait déjà signalés Burdach. On retrouve ici le problème de la *devotio moderna* et de son influence en Italie.

une place à la Renaissance bohémienne [21] : dans le milieu de la chancellerie, sous l'influence de Jean de Neumarkt et plus encore peut-être de Charles IV, s'était développé un humanisme qui ne consiste pas seulement à traduire les Anciens, ni à découvrir le monde, mais qui exalte l'individu et fait place dans la morale au sentiment de la gloire.

CLÔTURE ET AMITIÉ; OBÉISSANCE ET LIBERTÉ

Les rapports des hommes entre eux, dans le cas des moines, mais aussi des tertiaires, étaient définis par une règle, qu'interprétait un supérieur. Les réformes de la fin du XIV^e^ et du début du XV^e^ siècle avaient rappelé l'idéal du silence, les exigences de la clôture et remis en honneur, notamment chez les franciscains, un certain érémitisme. Cet érémitisme était d'autant plus tentant qu'il rappelait aux humanistes le *De vita solitaria* de Pétrarque et s'enracinait dans une tradition spirituelle et littéraire singulièrement riche, surtout en Italie.

Or, au XV^e^ siècle, un nouvel idéal se fait jour qui apparaît dans toute sa logique avec les *Vite* de Vespasiano da Bisticci : *umano con ognuno* [22]. L'homme a une vie de relations qui est partie de sa vie morale; il y a donc place pour ce type d'homme que plus tard Castiglione appellera le *cortegiano* et, à l'intérieur de la morale, pour un savoir-vivre chrétien.

De cette *umanità*, à la fois délicate et réservée, intime et épanouie, le *Paradiso degli Alberti* [23] nous a laissé de jolis tableaux, en attendant ceux des *Colloques* d'Érasme : dans un cadre de jardins et sur le fond sonore de l'orgue ou des chants, théologiens, gracieuses dames, jeunes « cavaliers », vénérables érudits discutent des grands problèmes de l'homme et de leur « glorieuse cité », dans une ambiance de courtoisie, de joie et de foi; n'est-ce pas déjà Thélème? Vergerio [24] a fait l'éloge d'une pareille amitié, disant qu'elle est la vie même et sans se priver de citer Cicéron. Chez Valla elle ne tient pas une moindre place : sa morale s'attache à la question des relations humaines et donc à celle du langage [25], auxquelles se rattachent les *litterae humanae*.

CONTINENCE ET MARIAGE

La question de la courtoisie et du mariage est à l'ordre du jour en France dans le milieu humaniste du XV^e^ siècle, qui se passionne pour le *Roman de la Rose*, que condamnent au contraire les théologiens comme Gerson et des moralistes comme Christine de Pisan [26]. C'est l'occasion pour les esprits les plus cultivés

[21] K. BURDACH, *Von Mittelalter z. Reformation*, t. I, p. 67 s.

[22] C'est G. WEISE, *Der Humanismus*, p. 284, qui a le premier attiré l'attention sur ce passage de Vespasiano; il en rapproche les mots non moins significatifs de Bembo : *mansueto, riverente, discreto, civiltà, benignità, cortesia*, etc...

[23] On en rapprochera le *Saporetto* de SIMONE PRUDENZANI, consacré à des dialogues analogues sur les sujets parfois les plus théologiques : N. SAPEGNO, *op. cit.*, p. 446.

[24] *Epist.* 7.

[25] F. ADORNO, *loc. cit.;* K. Burdach n'a pas moins insisté sur la question de la langue; cf. de même tout l'ouvrage de Ph. MONNIER!

[26] *Supra*, p. 847; cf. notamment L. THUASNE, *Le Roman de la Rose*, Paris, 1925, p. 53-74.

de ce temps de rappeler les amours d'Abélard et Héloïse, qu'ils firent connaître à leurs amis italiens [27]. Mais en France ces débats restent dans la tradition, souvent gauloise, des cours d'amour et des romans courtois, sans qu'il soit question de replacer le problème de l'amour dans celui, plus général, de la vie laïque et des rapports de la nature et de l'Évangile. Les humanistes italiens au contraire, tout en pratiquant à l'occasion le genre grivois qu'avait illustré Boccace, sont capables de s'élever au-dessus de ces facilités, et de traiter en philosophes et en théologiens la question de la virginité et du mariage [28].

On devine déjà le point de vue de Valla [29], dans la logique profonde d'un « épicurisme chrétien » qui réhabilite le mariage. Mais Valla n'est pas un isolé : dans une de ses lettres, Paolo Vergerio [30] montre l'homme entre le vice et la vertu; après avoir, conformément à la tradition ascétique et franciscaine, dénoncé l'appétit du gain chez les jeunes, il les invite, plutôt qu'à se réfugier au cloître, à choisir le mariage et à avoir de nombreux enfants.

Il est pourtant permis d'hésiter lorsque, continue Vergerio, on redoute que le mariage n'oblige à interrompre ses études; Vergerio regrette que des hommes, doués pour la vie intellectuelle, lui aient préféré en se mariant les douceurs de l'existence. Ainsi la question est posée en termes à la fois d'humaniste et de chrétien : « Ce n'est pas en des fils qu'il faut chercher une postérité, mais en la vertu. »

Vergerio ne cachait pas l'étonnement des siens devant pareil genre de vie. Cino Rinuccini, quelques années plus tard, s'inquiétera d'une telle désertion [31] :

> De la vie quotidienne et de ses questions ils ne se préoccupent pas, mais dépréciant le mariage, ils vivent follement sans règle, sans souci de l'honneur du père, de l'intérêt des fils, dignes du jugement de Camille et Postumius censeurs de Rome, qui ordonnèrent de confisquer l'avoir de deux hommes restés célibataires jusqu'à la vieillesse, au profit de tous. En politique ils ne savent quel est le meilleur régime; ... ils s'évitent toute peine, déclarant que qui sert le bien commun ne sert à rien [32],

cependant que Manetti fait un mérite à Niccolo de son indifférence à la vie de famille [33] ». Le sage doit-il donc préférer la *vita solitaria* de Pétrarque, ou du moins « vivre comme un ange », sacrifier le *negotium* à l'*otium?*

[27] Sur la façon dont MOLINET rapproche le *Roman de la Rose* et Héloïse, L. THUASNE, *op. cit.*, p. 73. Un des manuscrits de la correspondance d'Abélard et Héloïse fut demandé à Jean de Montreuil par Col. Salutati en 1395 : É. GILSON, *Héloïse et Abélard*, Paris, 1938, p. 3. Sur J. de Montreuil humaniste, A. COMBES, *op. cit.* p. 595-609.

[28] On aura une bonne idée de la façon dont ces questions étaient parfois traitées à la fin du Moyen Age, par les écrits de l'humaniste Moccia, pourtant secrétaire apostolique à Avignon, tout occupé à raconter ses amours : *supra*, p. 1107, n. 5. Il n'y a pas lieu ici de signaler la littérature proprement érotique de l'Italie du quattrocento : cf. Ph. MONNIER, *op. cit.*, t. I, p. 194 s., 301 s. sur Boccadelli, etc...

[29] G. RADETTI, *op. cit.*, p. 614. Le caractère élevé, sinon chrétien, de cet épicurisme, a déjà été noté par E. R. LABANDE, *L'Italie de la Renaissance*, Paris, 1954, p. 330.

[30] *Epist.* 59, à Giocanni de Bologne, entre 1389 et 1395, éd. L. SMITH, p. 131.

[31] H. BARON, *The Crisis*, p. 285-292.

[32] *Invettiva* citée *ibid.*, p. 567, n. 47.

[33] *Ibid.*, p. 571, n. 60.

La solution du problème pouvait être de faire évoluer la femme dans un sens qui la rendrait douce et utile à l'humaniste. Non plus la femme coquette et sensuelle dont se moquent les fabliaux; mais une compagne capable de partager les loisirs délicats de l'homme de la Renaissance. C'est l'idéal qu'a entrevu Bruni lorsqu'il trace un programme d'études et de vie à Baptista de Malatesta [34]. Après avoir loué sa culture et l'avoir invitée à une plus grande *litterarum peritia*, il lui définit sa vocation de femme; qu'elle laisse à l'homme ce qui est de la guerre, et se donne à ce qui touche à la religion et à la morale. La « femme chrétienne » doit étudier les lettres sacrées, mais aussi les sciences profanes comme la philosophie, qui nous instruit des vertus et de la vie bienheureuse, l'histoire qui montre le progrès des peuples libres, et les poètes, car toute poésie élève. Il y aura place dans cette existence pour la musique; il suffit de penser aux hymnes chrétiennes, l'*Iste confessor* ou le *Ut queant*, pour mesurer tout ce qu'elles apportent à l'âme. La comparaison avec l'*Opera a ben vivere* de saint Antonin montrerait à l'évidence ce que ce programme humaniste a de propre par rapport aux méthodes traditionnelles d'éducation spirituelle du monde féminin [35]; l'Amour sacré et l'Amour profane ont cessé de s'opposer.

§ 3. — La Renaissance comme réforme politique.

VIE CONTEMPLATIVE OU VIE ACTIVE?

Ces choix successifs, faits par les humanistes en morale, se résument en un choix plus profond, celui de la vie active préférée à la vie contemplative. On sait comment l'aristotélisme avait défini l'homme avant tout comme une raison et comme « capable de devenir toutes choses ». C'est en termes philosophiques que les humanistes reprennent ce vieux débat lorsqu'ils se demandent si l'homme est essentiellement connaissance ou volonté : Salutati pour son compte dit la volonté supérieure à l'intellect [1]. Cette thèse en entraînait une autre : la vie active est supérieure à la vie contemplative; on la retrouve sans cesse chez les humanistes de ce temps :

> Quoique la vie solitaire soit réputée donner davantage de sécurité, il n'en est rien; s'occuper d'affaires honnêtes et honnêtement est saint et peut-être plus saint que rester en un loisir solitaire, sainte rusticité qui ne sert qu'à soi... alors que la sainteté active profite spirituellement à beaucoup [2].

Quel sera le point d'application de cette vie active? Dire la valeur chrétienne de la vie laïque c'est déjà faire place aux techniques et, nous l'avons vu, au génie créateur [3]. Mais c'est plutôt du côté de la vie civique et de la

[34] Dans H. BARON, *Humanistisch...*, nº II, p. 5 s.

[35] *Supra*, p. 664; cf. p. 838 s.

[1] Cité dans H. BARON, *The Crisis*, p. 92; cf. la *Lucula, prologue*, ch. XXVI, etc...

[2] COL. SALUTATI, *Epist.* VIII, 18. Il n'est pas besoin de faire remarquer l'intérêt de ce texte pour la question d'*otium* et *negotium*.

[3] C'est pourtant seulement vers 1480 que l'on aura à Florence les premières *Géorgiques* en langue vulgaire : MICHELANGELO TANAGLIA, *De agricultura*, éd. RONCAGLIA et DE MARINIS, Bologne, 1953.

part que le chrétien doit y prendre, que la réflexion s'est orientée [4]. Elle ne trouva pas dans l'Écriture de nombreux appuis [5]. Mais il y avait toute une tradition littéraire pour tourner l'attention des humanistes vers les problèmes de la cité que Dante avait associés à ceux du salut; ou vers ceux de l'univers sur lesquels s'était penché Pétrarque, en évoquant les grands hommes de l'histoire [6].

C'est aussi que de nouveaux thèmes de réflexion étaient fournis à la pensée humaniste par la traduction de la *Politique* d'Aristote et par la révélation de Platon, connu jusque là surtout comme philosophe du *cosmos* et dont on découvre soudain la *République* [7].

Il fallut en tout cas choisir lorsque la politique dressa les uns contre les autres tyrans et républiques. On vit alors les humanistes se poser pour la première fois clairement et complètement la question des rapports de l'humanisme et de la politique; de nombreux traités *De tyranno* en sont le témoignage [8].

LES HUMANISTES DEVANT LA TYRANNIE

Supposant connu le phénomène si caractéristique en Italie de la tyrannie, nous avons seulement à nous demander comment les humanistes ont jugé pareille institution au nom de la culture et de la foi.

Comment se fait-il que Salutati, dont le dévouement à la République est bien connu, se soit prononcé pour le tyran? Certains historiens n'ont vu dans son traité qu'une œuvre de rhétorique [9]; quoi qu'il en soit, il est indiscutable que le livre est né des controverses qui se développèrent à l'occasion de la guerre entre Milan et Florence [10].

Après une entrée en matière qui situe l'ordre civique par rapport aux choses du salut, Salutati s'essaie à définir le tyran et à résoudre la question de la légitimité du tyrannicide. Il se prononcerait pour la solution traditionnelle, celle que discutaient alors les théologiens autour du « cas » posé par Jean Petit, s'il ne songeait à César et à Brutus. César fut-il un tyran? Dante a-t-il raison de jeter Brutus en enfer? Salutati ne put se résoudre à abandonner Dante.

[4] Luigi Marsili a écrit une *Divotissima e utilissima confessione*, examen de conscience pour un riche marchand qui remplit des offices publics : Ugo Mariani, *op. cit.*, p. 95.

[5] Lapo da Castiglionchio, IX, cite le *Nisi Dominus custodierit civitatem* et sait qu'il y a un ciel pour les bons citoyens; G. Dominici, *Lucula*, IV, montre que les livres historiques de l'Ancien Testament éduquent et exaltent les vertus militaires.

[6] A. Renaudet, *Humanisme, histoire et politique au quattrocento*, dans son recueil *Humanisme et Renaissance*, Genève, 1958, p. 91-93.

[7] Les traductions successives de la *République* ont été étudiées par E. Garin, *Ricerche*, p. 341-371 : la première, œuvre de Chrysoloras et Decembrio le père, date des environs de 1400.

[8] L'article d'E. Emerton, déjà plusieurs fois cité, est consacré à ce problème et donne — malheureusement en traduction — plusieurs de ces traités.

[9] C'est la thèse de H. Baron, *The Crisis*, p. 85 : le *De tyranno* est destiné à défendre Dante; il est l'œuvre d'un humaniste et non du chancelier de la république.

[10] *Ibid.*, p. 109 s.

Par là même Salutati trahissait la cause républicaine; elle allait être soutenue par Bruni, qui, en cette affaire, associe la réflexion du philosophe à la conviction du chrétien pour lequel le sens de l'histoire est celui de la liberté.

LE NÉO-GUELFISME DE LEONARDO BRUNI

Bruni, fils d'un guelfe, partagea sa vie entre le service de la république de Florence, dont il fut chancelier, et celui du Saint-Siège [11], qui lui offrit un siège épiscopal que l'humaniste refusa.

L'originalité de Bruni est de présenter une synthèse où sont associées la philosophie de l'histoire des humanistes, la connaissance qu'ils viennent d'acquérir du passé romain — auquel Leonardo rattache Florence, fondée par Rome et dont la mission historique consiste à retrouver le vieux génie de la République [12], — et toute une réflexion philosophique, politique et morale. Ainsi l'humanisme, bien loin de se confiner dans des recherches érudites ou dans un formalisme aride, bien loin encore de préférer la *vita solitaria* et la contemplation désintéressée, fusionne chez lui avec l'esprit civique : c'est ce qui confère à l'œuvre de Bruni sa signification et lui assure une place importante dans la pensée chrétienne au début du XV^e^ siècle.

Quel est le contenu de ce guelfisme? Il est un anti-impérialisme et par là reste fidèle à ses origines historiques. Du même coup est abandonnée la politique dantesque. Bruni, habituellement disciple de Salutati, n'hésite pas sur ce point particulier à se séparer de son maître : il est pour Cicéron contre César; la fondation de l'Empire fut le malheur de Rome [13].

En second lieu ce guelfisme veut dire liberté, un des mots les plus fréquents sous la plume de Bruni à une époque où, en face d'abord de Visconti, et ensuite de Ladislas, se joue en effet le destin de Florence. Ici encore ce guelfisme est dans une tradition, celle des Communes qu'appuyait le Saint-Siège. Bruni connaît mal cette histoire; mais la liberté est pour lui un mythe puissant, chargé d'ailleurs d'observation sociologique et de réflexion sur son temps : elle veut dire le régime de la vertu, la noblesse du mérite et non du sang, l'égalité de tous les citoyens devant la loi [14].

[11] Sur cette carrière de Bruni, *ibid.*, p. 208 s.; c'est aussi de cet ouvrage que nous tirons ce que nous écrivons sur le guelfisme de Bruni.

[12] Sur cette manière d'écrire l'histoire, outre H. Baron, consulter H. Butterfield, *The History of the Writing of History*, dans *Com. intern. d. sc. hist., XI^e^ Congr. intern.*, Stockholm, août 1960, p. 31 s. et n. 14; B. L. Ullman, *Studies*, p. 329, 335-336, 341-342. Il résulte de cette façon de montrer la continuité entre l'histoire de Rome et celle des sociétés d'aujourd'hui que l'Église apparaît à Fl. Biondo comme l'héritière de la République romaine : le pape est consul, les cardinaux sont le Sénat, Saint-Pierre est le prétoire : Ph. Monnier, *op. cit.*, t. I, p. 78.

[13] H. Baron, *The Crisis*, p. 44-53, 79 s., 168. Sur l'anti-impérialisme de Florence à l'époque de Salutati, cf. E. Emerton, *op. cit.*, p. 52, qui parle aussi de guelfisme. Il y a de nombreuses mentions du guelfisme dans les textes de l'époque : *Paradiso d. Alberti, Dittamondo*, qui est antiguelfe (A. Pellizzari, *op. cit.*, p. 67); Bernardin de Sienne a tout un sermon sur les luttes entre guelfes et gibelins.

[14] Tout cela dans une lettre inédite de L. Bruni, citée par H. Baron, *Humanistic a. Polit.*, p. 182; texte analogue, p. 623, n. 21; Id., *The Crisis*. Cf. *ibid.*, p. 362-365.

VERS L'UNITÉ ITALIENNE

La guerre milanaise, et plus tard l'invasion de Ladislas, provoquèrent un ébranlement général dans toute l'Italie centrale et septentrionale, et un élan patriotique. Bruni appelle à l'alliance contre le tyran les « peuples libres », républiques d'Italie centrale, et Venise; on parle de *libertas Italiae;* on s'exalte au souvenir de la *virtus romana* prête au sacrifice suprême, car la liberté est meilleure que la vie, et l'on évoque la foi héroïque de Josué; on parlera même plus tard d'une Sainte-Ligue, en laquelle inclure le pape. En tout cas la *parte guelfa* et le Saint-Siège font toujours cause commune, car ils forment le parti de la liberté :

> La *parte* guelfe, si tu la considères du point de vue religieux, tu la trouveras associée avec l'Église romaine; si tu considères celle-ci du point de vue humain, avec la liberté, cette liberté en dehors de laquelle notre république ne peut exister [15].

En concevant ainsi la politique, Bruni lui a donné non seulement une grandeur mais aussi une nouveauté, puisqu'il cesse d'en faire le travail d'hommes d'État ignorants de la philosophie, ainsi que la concevait au contraire Dominici [16], dont la culture et la sagesse sont encore toutes traditionnelles.

LA RENAISSANCE COMME ÉDUCATION

Au total, cette époque apparaît caractérisée par un désir d'éducation. La pensée des jeunes à instruire est constante chez nombre des écrivains que nous avons rencontrés, Dominici, Vergerio [17]. Ce souci commande la solution de nombreux problèmes : les richesses par exemple sont justifiées par les nécessités de l'éducation [18]. De nombreuses lettres de ce temps, qui voit se constituer une société de beaux esprits, rattachés les uns aux autres par un commerce épistolaire, et heureux de marquer les liens de dépendance vis-à-vis d'un maître respecté, ne sont rien d'autre que la leçon d'un ancien à un plus jeune [19]. On dirait qu'à une époque où l'on remet en question la vertu monastique d'obéissance, on revient au thème augustinien du *magister* initiant lentement à la vérité.

[15] Cité par H. BARON, *The Crisis*, p. 445, n. 8. La *parte* est définie les *devoti di santa Chiesa: ibid.*; cf. p. 324-350. Ces sentiments n'étaient pas également nouveaux : déjà, en face des compagnies étrangères, les Italiens avaient pris conscience d'une certaine unité nationale; les *Epist.* 27, 34, 35 de VERGERIO en 1391 célèbrent la *virtus italica;* FL. BIONDO remarque que Rome est libre depuis que les papes sont souverains de l'Italie centrale : cité par W. GOETZ, *Translatio*, p. 241.

[16] *Lucula*, XVIII; il est vrai que, chap. I, Dominici avait déclaré que les *rectores* devaient être des hommes cultivés « en les sciences du siècle ».

[17] Il faut citer la *Lucula* tout entière; l'*Epist.* I de Vergerio.

[18] H. BARON, *Poverty*, p. 18, 22.

[19] Nombreux exemples dans la correspondance de Salutati.

[20] Eug. GARIN, *L'educazione in Europa*, Bari, 1957, commence en 1400; cf. M. STICCO, *Umanità e umanesimo*, dans *S. Bernardino da S.*, p. 9 s.; Fr. ENGEL-JANOSI, *op. cit.*, p. 53-67. Fr. COGNASSO, *Lo scisma d'Occidente. Avviamento agli studi di storia mediev.*, Turin, 1951, p. 350-352, a parlé à cet égard de tendances érasmiennes avant la lettre, les humanistes ambitionnant de gouverner l'Église.

Il est donc loisible de définir la Renaissance des années 1400 comme étant essentiellement une pédagogie [20]. On s'y pose le problème des sources, celui des livres à lire ou ne pas lire, le problème des méthodes et des *artes*, celui des meilleurs initiateurs à la vie de la pensée — Aristote, Sénèque, Épicure, Platon —. C'est donc aussi le moment où s'enrichissent et se réorganisent les bibliothèques [21], dont le visage se renouvelle entièrement; où se créent de nouvelles institutions d'enseignement, comme pour doubler les Universités qui n'ont pas sur tous les points répondu aux besoins de l'époque : chaires pour l'enseignement du grec en diverses villes d'Italie [22], conférences consacrées à la *Divine Comédie*, sans parler de ces colloques de caractère amical qui ont favorisé la multiplication d'innombrables petits cénacles, caractéristiques de cette Renaissance.

Mais pareils soucis rejoignent ceux des réformateurs. Un Gerson pense que, dans le désordre de l'Église de ce temps, c'est aux enfants qu'il faut aller, car il est trop tard pour convertir les adultes; un saint Bernardin, qui recommande la fondation d'une Université à Sienne, est en relations avec plusieurs des humanistes et des pédagogues de ce temps. Ainsi la Renaissance sur ce plan encore s'inscrit dans un mouvement plus vaste, et du consentement des humanistes eux-mêmes.

Il était inévitable qu'une pareille révolution intellectuelle et morale provoquât une opposition entre « anciens » et « modernes ». Ce fut particulièrement sensible à Florence [23], où les vieilles traditions paraissaient remises en question. Il n'y a donc pas non plus à s'étonner si certains hommes d'Église se sont inquiétés d'une évolution qui leur paraissait compromettre un équilibre difficilement acquis et d'ailleurs instable. Le couvent de Saint-Marc, à certains égards, a représenté cette opposition. Il en est résulté des controverses qui ont pu prendre un tour acerbe, selon parfois le genre littéraire de l'« invective », et d'autant plus que derrière certaines d'entre elles se dessinaient de violentes prises de positions politiques. Le résultat fut que

[21] Sur la bibliothèque du Vatican, J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 167-169 et *infra*, p. 1145; cf. L. H. LABANDE, *Les manuscrits de la Bibl. d'Avignon provenant de la librairie des papes du XIV^e siècle*, dans *Bull.* du Comité des trav. hist., 1894, p. 145-160; A. COVILLE, *La vie intellectuelle*, p. 546 s.; L. CAROLUS-BARRÉ, *Biblioth. médiév. inéd. d'après les arch. du Vatican. Inventaire des livres de... Pierre Corsini, arch. de Florence, Avignon, 1405*, dans *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, t. LIII, 1936, p. 348-372, bibliothèque remarquable par l'abondance des auteurs de l'Antiquité profane et la présence des œuvres de Boccace et Pétrarque; R. SABBADINI, *N. d. Cusa ed i conciliari di Basilea alla scoperta dei codici*, dans *R.-C. d. R. Accad. d. lincei*, 5^e s., t. XX, p. 1-40; ID., *Le scoperte d. codici latini e greci n. sec. XIV e XV*, Florence, 1905, 2 vol.; Élisabeth PELLEGRIN, *La biblioth. des Visconti et des Sforza, ducs de Milan au XV^e siècle*, Paris, 1955; Paolo SAMBIN, *Ricerche per la storia della cultura nel sec. XV. Cristoforo Barzizza e i suoi libri*, dans *Bollett. del Museo civico di Padova*, t. XLIV, 1955, (c'est surtout une bibliothèque de médecins, ce personnage étant professeur de médecine à l'université de Padoue); M.-H. LAURENT, *Fabio Vigili et les bibliothèques de Bologne au début du XV^e siècle d'après le ms. Barb. lat.* 3185, dans *Studi e testi*, t. CV, 1943; pour S. Marc, *supra*, p. 1084.

[22] Quelques indications sur l'évolution des Universités italiennes dans P. Oskar KRISTELLER, *Die italien. Universitäten der Renaissance*, dans *Schrift. u. Vorträge des Petrarca-Instituts Köln*, I, Crefeld, p. 23 s. et St. D'IRSAY *op. cit.* p. 459.

[23] H. BARON, *The Crisis*, p. 249.

des écrivains, doués pour la lutte et pour la satire, durcirent des thèmes ou furent accusés de graves erreurs religieuses. C'est à l'historien d'aujourd'hui de rétablir les choses, de discerner s'il le faut derrière une affirmation outrancière une intention polémique — et par exemple derrière le *De voluptate* de Valla la critique du stoïcisme —. Mais, quoi que l'avenir doive faire de ces propos excessifs, il ne semble plus permis, depuis les travaux de ces dernières années, de voir dans la Renaissance italienne de la fin du XIVe siècle et de la première moitié du XVe, cette volonté de rupture avec le Moyen Age et la civilisation chrétienne qui lui fut longtemps prêtée [24].

Il semblerait plus juste de replacer la Renaissance dans le courant de pensée séculaire qui confronte perpétuellement le christianisme avec les problèmes du temps. Au total ces humanistes ont apporté l'idée, méconnue habituellement par le Moyen Age, que l'homme, étant fait pour vivre en ce monde, devait l'assumer et y déployer son activité joyeuse de création artistique, de mise en valeur des richesses latentes, de travail, d'aménagement d'une cité heureuse et libre, plus soucieux d'efficacité technique que de pénitence ou de charité. Si ce programme comportait le risque de chercher ici-bas aussitôt la béatitude, il révélait au chrétien sa vocation de laïc, tirant du thomisme ses dernières conséquences et devançant l'*Introduction à la vie dévote*.

[24] Il n'en reste pas moins que, dès le milieu du XVe siècle, des critiques furent faites à ces humanistes par un des leurs, Nicolas de Trèves, alias de Cues, dans son *Idiota: Œuvres choisies*, éd. M. DE GANDILLAC, p. 214.

NOTE ADDITIONNELLE

ÉTAT DE LA QUESTION.

Excellente bibliographie, complète et méthodique de Cleto CARBONARA, *Il sec. XV*, Milan, 1943 dans *Storia della filosofia italiana*, t. VI.

I. SOURCES. — *A) Recueils généraux.* — Dans *La letteratura italiana, Storia e testi*, les t. XIII et XIV : Eugenio GARIN, *Prosatori latini del quattrocento*, Milan, 1952; Claudio VARESE, *Prosatori volgari del quattrocento*, 1955; Union académique internation., *Catalogus translationum et commentariorum, Mediev. a. Renaiss. Latin Translations a. Commentars*, t. I, sous la direction de P. O. KRISTELLER, *The Catholic Univ. of Americ. Press, Washington*, 1960; cf. le c.-r. d'*Humanisme et Renaiss.*, t. XXIV, 1962, p. 484-488.

B) Principaux auteurs. — Par ordre alphabétique : AENEAS SILVIUS PICCOLOMINI, éd. R. WOLKAN, Vienne, 1909-1918, 4 vol., dans *R.F.A.*, t. LXI, LXII, LXVII, LXVIII; sur cette édit. et quelques autres lettres cf. DAHLMANN-WAITZ, 1931, n° 7799. On a discuté sur les dates et la portée de certaines de ces lettres, interprétées différemment par L. SCHREITER ou GENZSCH : cf. *Jahresberichte*, t. VIII, 1932, p. 191; Leone-Battista ALBERTI, *Opere volgari*, éd. A. BONUCCI, Florence, 1843-1849, 5 vol.; *Opera ined. et pauca separatim impressa*, éd. G. MANCINI, Florence, 1890; pour les éd. plus récentes, cf. Paul-Henri MICHEL, *Un idéal humain au XVe siècle, la pensée de L.-B. Alberti*, Paris, 1930, avec une très riche bibliographie; *Carteggio* di Giovanni AURISPA, éd. Rem. SABBADINI, dans *Fonti per la storia d'Italia, Epistolari, sec. XV*, Rome, 1931; Leonardo BRUNI ARETINO, *Humanistisch-philos. Schriften*, éd. Hans BARON, dans *Quellen z. Geistesgesch. d. M. A. u. der Renaiss.*, I, Leipzig, 1928; LAPO DA CASTIGLIONCHIO, *Epistola... colla vita del medesimo*, éd. L. MEHUS, Bologne, 1753; PIER CANDIDO DECEMBRIO, *De vitae ignorantia*, éd. E. DITT, dans *Memorie del R. Istituto lombardo di sc. e lett.*, t. XXIV, 1931; Beati JOH. DOMINICI, « *Lucula noctis* » *texte latin du XVe siècle, précédé d'une introduction*, dans *Opera selecta script. O. P.*, t. I, Paris, 1908. [Cette édition Coulon a été jugée très sévèrement par B. L. ULLMAN, *Studies* citées *infra*, p. 259-260, qui a étudié *ibid.*, p. 257-283, le texte de la *Lucula* d'un point de vue surtout philologique. Ullman a orienté la publication d'une nouvelle édition de la *Lucula*, dans *Publications in Mediaeval Studies*, Univ. Notre-Dame (Ind.), 1940, éd. Edmund HUNT.]; GARINO DA VERONA, *Epistolario*, éd. R. SABBADINI, dans *Miscell. di st. veneta*, 3e s., t. XIV, Venise, 1919; MATTEO PALMIERI, *Della vita civile trattato*, Milan, 1825; G. DA PRATO, *Paradiso degli Alberti*, éd. A. WESSELOFSKY, 3 vol., Bologne, 1867; POGGIO, éd. Ernst WALSER, *Poggius Florent., Leben u. Werke*, dans *Beitr. z. Kulturgesch.*, XIV, Leipzig, 1914, avec 100 pages de documents et 130 pages d'inédits; pour les *Lettres*, en attendant l'achèvement de l'éd. commencée par E. WALSER et WILMANS, *Ueber die Briefsammlungen des Poggios Br.*, dans *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 1913, p. 289-463, et poursuivie par W. RUEGG, il faut recourir à l'éd. TONELLI, Florence, 1832-1861, 3 vol.; COLUCCIO SALUTATI, *Epistolario*, dans *Fonti per la st. d'Italia*, éd. F. NOVATI, Rome, 1891-1911, 5 vol., recueil essentiel qui comprend aussi les lettres reçues par Salutati, à corriger et compléter par B. L. ULLMAN, *Studies*, citées *infra*, p. 201-240, 285-305; ID., *Traktat vom Tyrannen*, éd. Alfred. V. MARTIN, Berlin, 1913; trad. angl.

d'E. EMERTON, citée *infra*, p. 70-116; ID., *De saeculo et religione*, éd. B. L. ULLMAN, Florence, 1957; ID., *De laboribus Herculis*, éd. B. L. ULLMAN, 2 vol., Coll. *Thesaurus mundi*, Zurich, 1952, c.-r. de A. RENAUDET, dans *Humanisme et Renaiss.*, t. XV, 1953, p. 122-127; cf. *ibid.*, t. XX, 1958, p. 203; PAOLO VERGERIO, *Epistolario*, éd. L. SMITH, dans *Fonti per la storia d'Italia*, Rome, 1934; VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri del sec. XV*, éd. PAOLO d'ANCONA et E. AESCHLIMANN, Milan, 1951, ou éd. A. BARTOLI, Florence, 1959; trad. en anglais par W. et E. WATERS, *Memoirs of the Florent. Bookseller*, New York, 1926; cf. A. V. MARTIN, *Das Kulkturbild d. Quattrocento nach den Viten d. Vespasiano da B.*, dans *Festgabe H. Finke, op. cit.*, p. 316-355.

C) Études sur l'utilisation des anciens. — Recueils généraux de *Italia medioevale e umanistica*, sous la direction de Gius. BILLANOVICH et divers, t. I, 1958, notamment sur la tradition des classiques grecs et latins et la patristique, les personnalités de Poggio et Valla, etc...; t. II, 1959, sur les versions de Platon et Plutarque, les bibliothèques, etc...; Eug. GARIN, *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV*, dans *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore Bern. Nardi, Pubbl. del l'Istituto di filos. dell'univers. di Roma*, Florence, 1955, p. 339-374, 2 vol.; Assoc. Guill. Budé, *Congrès de Tours et Poitiers*, 1953, *Actes sur le platonisme italien au XV^e siècle;* E. FRANCESCHINI, *Leon. Bruni e il « Vetus interpres » dell'Etica a Nicomaco*, dans *Medioevo e Rin.*, p. 299 s.; W. RUEGG, *Cicero u. der Humanismus*, 1946; Gius. CAMELLI, *I dotti Bizantini e le origini dell'umanesimo;* I, *M. Crisolara;* II, *G. Argiropoulo;* III, *D. Calcondila*, dans *Studi sul Rinascimento*, Florence, 1941-1954; Georg DUEFNER, *Die « Moralia » Gregors d. Gr. in ihren italienischen Volgarizzamenti*, Padoue, 1958.

II. TRAVAUX. — *A) Manuels et vues d'ensemble.* — Natale SAPEGNO, *Il trecento*, 5^e^ éd., 1948; Vittorio ROSSI, *Il quattrocento*, 4^e^ éd., 1949, tous deux dans *Storia letter. d'Italia*, Milan, indispensables par leurs bibliographies; Georg VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 3^e^ éd. par Max LEHNERDT, Berlin, 1893, 2 vol., reste essentiel par ses notices biographiques; dans le même sens, John Edwin SANDYS, *A hist. of Classical Scholarschip*, t. II, Cambridge, 1908, avec des notices plus récentes, mais plus brèves et qu'il faut parfois corriger; Arthur TILLEY, *The Dawn of the French Renaissance*, Cambridge, 1918; G. TOFFANIN, *Storia dell'umanesimo*, 2^e^ éd., Bologne, 1950; M. VOGEL et V. GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber d. M. A. u. d. Renaissance*, Leipzig, 1909; Eug. GARIN, *Der italien. Humanismus*, Berne, 1947; Philippe MONNIER, *Le quattrocento, essai sur l'hist. littér. du XV^e^ siècle ital.*, 8^e^ éd., Paris, 1924, 2 vol., auquel on ne demandera pas des précisions érudites, mais qui est vivant et évoque souvent heureusement ces milieux; articles de B. L. ULLMAN, *Studies in the Italian Renaissance*, Rome, 1955; Recueil *in onore Bernardo Nardi* sous le titre *Medioevo e Rinascimento*, Florence, 1955; Paul Oskar KRISTELLER, *Studies in Renaissance, Thought a. Letters*, dans *Storia e letteratura*, LIV, Rome, 1956.

Analyses de la pensée de cette époque : J. RUMMENS, *Bibliographie des principaux ouvrages concernant la philosophie de la renaissance italienne, 1930-1950*, dans *Rev. internat. de philos.*, t. V, 1951, p. 200-228 (ne constitue pas un répertoire complet); G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell' Umanesimo e nel Rinascimento*, 1949-1951, 3 vol.; Eug. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento ital., Ricerche e documenti*, Florence, 1961 (recueil d'articles, par exemple sur *I cancellieri umanisti della repubblica fiorent.*);

Georg WEISE, *L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, Naples, 1961.

B) Monographies d'auteurs classés par ordre alphabétique. — A. WEISS, *Aeneas Silvius Piccolomini als Papst Pius II., sein Leben u. Einfluss auf d. literarische Kultur Deutschlands*, Graz, 1897; J. HALLER, *Pius II., Papst der Renaissance*, dans *Deutsche Rundschau*, t. XXXIX, 1913; P.-H. MICHEL, *La pensée de L. B. Alberti*, Paris, 1930; B. L. ULLMAN, *Leon. Bruni a. Humanistic Historiography*, dans *Mediev. et Humanistica*, t. IV, 1946, p. 45-61; Silvestro da VALSANBIZIO, *Vita e dottrina di Gaetano di Thiene, filosofo dello studio di Padova, 1387-1465*, Padoue, 1949; A. VON MARTIN, *Mittelalterliche Welt- u. Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis*, dans *Hist. Biblioth.*, t. XXXIII, 1913; ID., *Col. Salutati u. das humanistische Lebensideal*, dans *Beitr. z. Kulturgesch. d. M. A. u. Renaiss.*, t. XXIII, Leipzig, 1916; B. L. ULLMAN, *Col. Salutati ed i classici latini*, dans *V Convegno intern. ...Rinascimento*, Florence, 1956, p. 41-48, résumant un livre à paraître sur le chancelier; Robert WEISS, *Jacobo Angeli da Scarperia, c. 1360-1410*, dans *Medioevo e Rinasc.*, t. II, p. 801-827; Giov. MERCATI, *Ultimi contributi alla storia degli umanisti*, t. I, TRAVERSARIANA, *Studi e testi*, XC, Rome, 1939; Giorgio RADETTI, *La religione di Lorenzo Valla*, dans *Medioevo e rinasc.*, t. II, p. 595-620; Franco GAETA, *Lor. Valla, filologia e storia nell' umanesimo ital.*, dans *Pubbl. dell' Istit. ital. di studi storici di Napoli*, t. VIII, 1955.

C) Problèmes de la Renaissance. — État de la question : J. HUIZINGA, *Das Problem der Renaissance, übers. von W. Kaegi*, 1928, repris dans *Le problème de la Renaissance*, dans *Rev. des cours et conférences*, t. XL, 1938-1939; E. F. JACOB, *The Fifteenth Century, Some Recent Interpretations*, dans *Bull. of the John Rylands Library*, t. XIV, 1930, p. 386-409, critiquant notamment Burckhardt; ID. et A. S. TURBERVILLE, *Changing Views of the Renaissance*, dans *History*, n. s., t. XVI, 1932, p. 214-229, etc...; Cleto CARBONARA, *Il secolo XV*, dans *Storia della filosofia ital.* de F. M. SCIACCA, t. VI, Milan, 1943, avec de très bons états des questions; DIVERS, *Pensée humaniste et tradition chrét. aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, essais, notes, documents, Colloque internat., Sc. hum., Public. du C.N.R.S., Soc. d'études ital.*, Paris, 1950 (bien que ce recueil porte surtout sur la deuxième moitié du XV^e^ siècle); analyse dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XLVII, 1952, p. 382; R. AUBENAS, dans *H.É.*, t. XV, p. 201-210, concerne aussi notre période; W. K. FERGUSON, *The Church in a Changing World, a Contribution to the Interpretation of the Renaissance*, dans *Americ. Hist. Rev.*, t. XLI, 1953-1954, p. 1-18; L. TRENARD, *Un colloque sur la Renaissance*, Paris, 1956, dans *Information hist.*, t. XVIII, 1956, p. 187-190; cf. aussi la bibliographie de GUNTHER-FRANZ, n^os^. 1991 s. Dans le recueil *Italian Renaissance Studies, a Tribute to the late Cecilia M. Ady*, éd. par E. F. JACOB, Londres, 1960, qui porte souvent sur une période postérieure à la nôtre, on retiendra cependant E. F. JACOB, *An Approch to the Renaissance*, p. 15-57, faisant le bilan des recherches depuis 1900.

On trouvera maintenant énumérés un certain nombre de « livres à thèse », présentant des définitions différentes de la Renaissance; leur classement par ordre chronologique permettra d'assister au renouvellement des problèmes : Jacob BURCKHARDT, *La civilisation en Italie au temps de la renaissance*, trad. H. Schmitt, Paris, 1885, 2 vol., d'après la 3^e^ éd. allemande; la version allemande en est arrivée depuis à la 15^e^ éd. par W. GOETZ, Leipzig, 1926; une éd. franç., admirablement illustrée de documents, a paru au Club du

meilleur livre sous le titre *La civilisation de la Renaissance en Italie*. C'est dire que ce livre a fait date; même démantelé en beaucoup de ses chapitres et décapité de plusieurs de ses idées maîtresses, il continue à provoquer la réflexion, après avoir révélé les dimensions de la Renaissance; Konrad BURDACH, *Vom Mittelalter zur Reformation, Forschungen z. Gesch. d. deutsch. Bildung*, Halle, 1893, a montré que la Renaissance commence bien avant le XVe siècle — dès 1350 on peut parler de *Vorreformation* — et a soulevé le problème de la culture des laïcs; ID., *Reformation, Renaissance, Humanismus, zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung u. Sprachkunst*, 2e éd., Berlin, 1926; Friedrich ENGEL-JANOSI, *Soziale Probleme der Renaissance*, dans *Beihefte z. Vierteljahrschrift für Sozial- u. Wirtschaftsgesch.*, hrsg. von G. VON BELOW, Berlin, 1924, sur la morale sociale des humanistes, le « conservatisme social » de Pogge, etc...; E. WALSER, *Der Sinn des Lebens im Zeitalter der Renaissance*, dans *Arch. f. Kulturgesch.*, t. XVI, 1926, p. 300-316; Ernst CASSIRER, *Individuum u. Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927, sur l'homme de la Renaissance et ses puissances; A. VON MARTIN, *Soziologie der Renaissance*, Stuttgart, 1932, sur le rôle des conditions politiques économiques et sociales dans le processus d'émancipation de l'individu au XVe siècle; J. NORDSTROEM, *Moyen Age et Renaissance*, Paris, 1933, pour lequel la Renaissance n'est qu'« une branche fleurie sur l'arbre puissant de la culture médiévale »; Walter GOETZ, *Italien im M. A.*, Leipzig, 1942, 2 vol., recueil d'articles, portant notamment sur le *Volksttum* italien et sur la confluence, à l'époque de la Renaissance, du courant antique et du courant médiéval; Georg WEISE, *Die geistige Welt der Gotik u. ihre Bedeutung für Italien*, Halle-S., 1939, repris, de façon plus synthétique, dans *L'Italia e il mondo gotico*, Florence, 1956, étudiant, après Thode, le passage du gothique à la Renaissance, notamment au point de vue religieux; P. O. KRISTELLER, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, dans *Byzantion*, t. XVII, 1944-1945, p. 346-374, sur le fonds juridique de la culture italienne; Eug. GARIN, *L'Umanesimo italiano, filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, 1952; Georg WEISE, *Renaissance und Antike* dans *Tübing. Forschungen z. Kunstgesch.*, t. V, 1953; cf. A. CHASTEL, dans *Humanisme et Renaissance*, t. XVI, 1954, p. 255 s.; G. WEISE, *Der Humanismus u. das Prinzip der klassischen Geisteshaltung*, dans *Hum. et Ren.*, t. XVI, 1954, p. 284-297, sur l'*humanitas*, idéal de « l'honnête homme »; Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance, Civic Humanism a. Republican Liberty in an Age of Classicism a. Tyranny*, Princeton Univ. press, 1955, 2 vol., étudiant les corrélations entre le classicisme et le patriotisme néo-guelfe dans le milieu humaniste; ID. et dans le même sens, *Humanistic a. Political Literature in Florence a. Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Harvard Univ. press, Cambridge (Mass.), 1955; ID., *Umanesimo e letteratura politica al l'alba del quattrocento*, Florence, 1958. — Sur le « livre humaniste » et son illustration, Mario SALMI, *L'enluminure italienne*, Milan, 1954, p. 49 s.

Parmi les artistes de l'époque, une place spéciale est à faire à Filarete, et d'autant plus que ses portes de Saint-Pierre se sont inspirées des *Fables* d'Ésope; mais il fut aussi un humaniste : John R. SPENCER, *Filarete, Italian Artist a. Humanist*, dans *American philos. Soc. Y.*, 1961, p. 584, annonçant la publication d'un traité de ce personnage.

D) Renaissance et cadres géographiques. — POUR L'ITALIE on se reportera à des ouvrages comme ceux de Ph. MONNIER, qui a des chapitres particuliers pour chaque région de l'Italie : E. R. LABANDE, *L'Italie de la Renaissance*, Paris, 1954. En outre, pour Florence, *Libera cattedra di storia d. civiltà fiorentina. Il quattrocento*, Florence, 1954, contenant diverses

conférences, notamment H. ACTON, *Alberti uomo universale*, E. GARIN sur *Vespasiano da Bistieci*, Y. RENOUARD, *Affaires et culture à Florence aux XIVe et XVe siècles;* H. BARON, *The Historical Background of the Florent. Renaissance*, dans *History*, 1938; cf. ID., *Lo sfondo storico del rinascimento fiorent.*, dans *Rinascita*, t. I, 1939; ID., les ouvrages cités sur Renaissance et vie politique; pour Venise, *La civiltà veneziana*, t. II, *Del trecento*, Florence, 1956, avec études de VOLPE sur Venise au XIVe siècle, KRISTELLER, sur l'histoire intellectuelle, DE LUCA, sur la littérature de piété, etc...

POUR LA FRANCE, Alfred COVILLE, *Recherches sur quelques écrivains des XIVe et XVe siècles. Simon de Brossano et Gilles Bellemère*, Paris, 1935; ID., *La vie intellectuelle dans les domaines d'Anjou-Provence de 1380 à 1435*, Paris, 1941; G. DOUTREPONT, *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne*, Paris, 1909; Astrik L. GABRIEL, *The Educational Ideas of Christine de Pisan*, dans *Journ. of the Hist. of Ideas*, t. XVI, 1955, p. 3-21; André COMBES, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'hist. des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle*, Paris 1942. L'ouvrage capital de Franco SIMONE, *Il rinascimento francese, studi e ricerche*, dans *Bibliot. di studi francesi*, I, Turin, 1961, qui montre la continuité de cette Renaissance et analyse l'influence italienne depuis le séjour de la papauté à Avignon et l'action de Pétrarque. Connaissance approfondie de la littérature française du sujet.

POUR L'ALLEMAGNE, outre le livre de G. VOIGT déjà cité, L. GEIGER, *Renaissance u. Humanismus in Italien u. Deutschland*, dans l'*Allgem. Gesch.* de ONCKEN, Berlin, 1882; M. HERMANN, *Albrecht von Eyb u. die Frühzeit d. deutsch. Humanismus*, Berlin, 1893; sur le personnage considérable de Johann von Neumarkt, JOHANN V. NEUMARKT, *Briefe ges.*, éd. Paul PIUR, Berlin, 1937 (sur ces 400 lettres, 140 étaient inéd.); A. HANSEL, *J. v. N. kirchliche Laufbahn*, dans *Jhb. Kultur u. Gesch. Slav.*, n. s., t. III, p. 104-108, complétant Burdach; surtout Konrad BURDACH, *Vom M. A. z. Reformation, Forschung. z. Gesch. d. deutsch. Bildung*, t. I, Halle, 1894; 2e éd. 1898; ID., *Vorspielgesammelte Schriften z. Gesch. d. deutsch. Geistes*, t. I. 2, *Reformation u. Renaissance. Deutsche Sprache u. Bildung während Reform. u. Renaissance*, dans *Deutsche Vierteljahrschr. für Literaturwissensch. u. Geistesgesch.*, Halle, 1925; ID., *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen u. seine Zeit*, Berlin, 1926.

Le prochain Congrès international consacré à Nicolas de Cues, à Bressanone, septembre 1964, étudiera ce penseur « aux débuts du monde moderne »; Eug. GARIN notamment y traitera des rapports de Cues avec la Renaissance italienne.

POUR L'ANGLETERRE, R. WEISS, *Humanism in England during the Fifteenth Cent.*, Oxford, 1941; Paul MEISSNER, *England im Zeitalter v. Humanismus, Renaissance u. Reformation*, Heidelberg, 1952 (porte surtout sur le XVIe siècle, mais comporte une bibliographie et une étude des styles de vie).

POUR LA PÉNINSULE IBÉRIQUE, Antoni RUBIO Y LLUCH, *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval*, Barcelone, 1908-1921, 2 vol.; ID., *Joan I, un humanista i el primer periode de l'Humanisme català*, dans *Estudis universit. catal.*, t. X, 1917-1918, p. 1-117; R. RICARD, *L'infant Dom Pedro de Portugal et Olivro da virtuosa Bemfeitoria*, dans *Bull. des études portug.*, t. XVII, 1953 : Pedro, frère d'Henri le Navigateur a protégé les humanistes et écrit lui-même quelques ouvrages de science politique.

POUR L'EUROPE CENTRALE, K. BURDACH, *op. cit.*, montrant l'importance capitale de la Bohême à cette époque; G. VOIGT, *op. cit.*, t. II, p. 315 sur la Hongrie, 327 sur la Pologne, etc.; J. HUSZTI, *Tendenze platonizanti alla corte di M. Corvino*, dans *Giorn. d. filosofia ital.*, 1930.

Sur la renaissance en Hongrie, chronique de T. KLAMCZAY, *La Renaissance hongroise*, dans *Humanisme et renaissance*, t. XXVI, 1964, p. 439-475.

POUR LES INFLUENCES D'EXTRÊME-ORIENT, I. V. POUZYNA, *La Chine, l'Italie et les débuts de la Renaissance*, Paris, 1935.

CONCLUSION

ROME CAPITALE [1]

AVIGNON CAPITALE [2]

Au début du XIVe siècle, Rome avait vu contester sa dignité de capitale. Sans doute tous les papes d'Avignon, sauf Clément VI, ont-ils eu pour

[1] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — *Liber pontificalis*, éd. L. DUCHESNE, dans *Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 2e s., t. II, Paris, 1892, p. XLV s., 496-557 : quoique les auteurs des diverses notices du *Liber* ou des deux séries de *Vitae paparum* éditées à sa suite s'intéressent surtout au Grand Schisme, bon nombre de renseignements sont fournis sur l'état de Rome à cette époque; — *Diario della città di Roma* de STEFANO INFESSURA, éd. Oreste TOMMASINI, dans *Fonti per la storia d'Italia, Scrittori*, Sec. XV, Rome, 1890 : ce scribe de la Commune de Rome qui n'est pas témoin direct — il est né vers 1440 — est extrêmement bien renseigné; à partir de quelques noyaux, au sujet desquels les spécialistes discutent, se sont ajoutées des indications de toutes sortes, puisées notamment dans les archives du Capitole ou celles des notaires; il nous révèle en outre par sa mentalité très populaire et joachimite, ce que pouvaient être les passions romaines de ce temps, p. IX-XIX; — ANTONIO DI PIETRO DELLO SCHIAVO, *Il diario romano dal 19 ottobre 1404 al 25 settembre 1417*, éd. Fr. ISOLDI, dans *Rerum italic. script.*, t. XXIV, 5e p., fasc. 153-154 : l'auteur, malheureusement étudié trop rapidement dans l'Introduction, consacrée surtout aux manuscrits, est un prêtre, qui a noté au jour le jour ce qui se passe : orages, cérémonies religieuses, obsèques, sans jamais y joindre la moindre idée générale, ni la moindre réflexion; un index des noms de personnes permet de faire la prosopographie de cette période romaine; — Eugène MUNTZ, *Les arts à la cour des papes pendant le XVe et le XVIe siècle, Recueil de documents inédits tirés des archives et des bibliothèques romaines*, I, *Martin V—Pie II*, 1417-1464, dans *Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et Rome*, IV, Paris, 1878.

II. TRAVAUX. — Malgré son titre *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, par F. ROCQUAIN, t. III, Paris, 1897, est inutile pour l'histoire de la Ville; de même *A History of the Papacy from the Great Schism to the Sack of Rome*, t. I et II, Londres, 1907-1909 de M. CREIGHTON, qui ne s'intéresse qu'à l'histoire extérieure et surtout politique; par contre nombreuses informations dans L. PASTOR, t. I, éd. italienne, Rome, 1942.

Il n'y a pas de bonne histoire de Rome au point de vue proprement religieux : la meilleure reste celle de Ferd. GREGOROVIUS d'après l'éd. italienne : *Storia della città di Roma nel medio evo*, nuova ediz., t. XIII et XIV, Città di Castello, 1943-1944; en outre E. RODOCANACHI, *Hist. de Rome de 1354 à 1471, l'antagonisme entre les Romains et le Saint-Siège*, Paris, 1922, fait surtout l'histoire du gouvernement intérieur de la Ville; Pio PASCHINI, *Roma nel rinascimento*, t. XII de la *Storia di Roma* de l'Istituto di studi romani, Bologne, 1940, néglige presque complètement l'histoire de la civilisation religieuse. On y ajoutera J. GUIRAUD, *L'état pontifical après le Grand schisme, étude de géographie politique*, Paris, 1896.

III. PLANS. — Publication essentielle de E. EGGER et A. P. FRUTTAZ, *Piante e vedute di Roma e del Vaticano dal 1300 al 1676*, dans *Bibl. Vatic.*, 1955, avec 54 planches. Dans divers ouvrages, on trouvera l'un ou l'autre des plans de cette édition exhaustive : E. MUNTZ, *Plans et monuments de Rome antique*, dans *Mélanges De Rossi*, Paris, 1892, p. 137-158; ID., *Les antiques de la ville de Rome aux XIVe, XVe et XVIe siècles*, étudie les poèmes, plans, peintures de cette époque; A. GEFFROY, *Une vue inédite de Rome en 1459*, dans *Mélanges De Rossi*, p. 361-381; E. RODOCANACHI, *Le Capitole romain, antique et moderne*, Paris, 1904, p. 38-40; P. PASCHINI, *op. cit., passim;* René VIELLIARD, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, Rome, 1959, pl. 17, 18, 19.

Roberto VALENTINI et Giuseppe ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma*, éd. de l'Istituto storico ital. ...Medio evo, t. IV, Rome, 1953; N. MAURICE-DENIS et Robert BOULET, *Romée*, Paris, 1950; Anton DE WAAL, *Roma sacra, die ewige Stadt in ihren christl. Denkmälern u. Erinnerungen alter u. neuer Zeit*, 2e éd. de J. P. KIRSCH, Ratisbonne, 1926; Piero TOMEI, *L'architettura a Roma nel quattrocento*, dans *Istituto d'archeologia e storia dell' arte*, Rome, 1942; M. ARMELLINI et Carlo CECCHELLI, *Le chiese di Roma dal sec. IV al XIX*, Rome, 1942, 2 vol.; éd. nouv. avec bibliographie.

[2] Le problème d'Avignon capitale a été directement et brillamment traité par Yves RENOUARD, *La papauté à Avignon*, dans Coll. *Que sais-je?* Paris, 1954; cf. É. DELARUELLE,

programme le retour dans la Ville; il n'en reste pas moins que c'est à Avignon que le monde chrétien tout entier prend l'habitude de se rendre pour traiter des affaires ecclésiastiques ou politiques, obtenir bénéfices et privilèges, parler de la réforme ou des missions. Avignon a pris ainsi conscience d'une vocation de capitale, avec toutes les « fonctions urbaines » pour lesquelles la ville s'est peu à peu équipée.

Le Grand Schisme ne fit que renforcer ces ambitions. Clément VII fut plus fort, du fait qu'il trouva une capitale de repli, digne d'un vrai pape et bien située pour la lutte. Il est permis de penser qu'il ne serait sans doute pas revenu à Rome s'il l'avait emporté sur son rival. Quand le Grand Schisme se termina, avec l'évidente intention des cardinaux qu'il ne laissât ni vainqueurs ni vaincus, Avignon aurait gardé toutes ses chances en face de Rome pour accueillir et retenir l'élu si celui-ci n'avait été un Colonna [3], pour lequel le souverain pontife ne pouvait vivre qu'à Rome. Sollicité par les Avignonnais, il refusa leur invitation; nous le verrons travailler à la restauration de sa ville.

Avignon gardait pourtant des espoirs qui, une fois ou l'autre, se révéleront au grand jour. Lorsqu'il fut question d'un concile d'union avec les Grecs, qui ne voulaient accepter de se rendre qu'en un port de mer [4], Avignon présenta sa candidature : n'avait-elle pas reçu les galères aragonaises du temps de Benoît XIII? A la fin de notre époque pourtant, il ne peut plus être question que de rêves. Si d'ailleurs la ville était au foyer de la Chrétienté à l'époque du Concile de Vienne, elle apparaissait excentrique lors du concile de Florence : lorsqu'il s'agit de traiter sans cesse avec un basileus rentré dans l'unité catholique, ou d'envoyer des missionnaires en Crimée, Arménie ou Éthiopie, Avignon est trop à l'écart [5]. A nouveau l'Église embrasse ou vise tout le bassin méditerranéen; sa capitale ne peut y être qu'au centre.

FLORENCE CAPITALE

Quel qu'ait été le patriotisme romain de Martin V, il ne pouvait songer à se réinstaller aussitôt à Rome. A la faveur de l'exil d'Avignon, puis du Grand Schisme, l'anarchie s'est établie dans la ville [6], et dans presque toute l'Italie, où les

Avignon capitale, dans *Rev. géograph. des Pyrénées et du Sud-ouest*, t. XXIII, 1952 p. 233-264; B. GUILLEMAIN, *Punti di vista sul papato avignonese*, dans *Arch. stor. ital.* t. CXI, 1953, p. 181 s.

[3] Sur la joie des Romains lors de l'élection de Martin V, INFESSURA, IV, p. 22. Le *Liber pontificalis*, p. 518, rappelle que l'empereur aurait voulu retenir Martin V en Germanie et que les Français auraient voulu l'attirer quelque temps chez eux : *ipse vero pontifex, considerans totum patrimonium Ecclesie in Italia occupari per tyrannos et gentes armorum, quodque eciam urbs romana... diu laboraverat... compaciens sedi proprie... ad sedem propriam remeare decrevit.*

[4] *Supra*, p. 541.

[5] On ne saurait ici trop insister sur le personnage d'Eugène IV, d'origine vénitienne, d'une famille enrichie par le commerce des draps avec le Levant et dont le père avait été en Égypte pour ses affaires : Friedrich Philipp ABERT, *Papst Eugen der vierte, erstes Regierungsjahr*, Mayence, 1884, p. 30-31.

[6] Sur cette anarchie, E. RODOCANACHI, *Histoire*, p. 83 s.

Patrimoines avaient été occupés par autant de « tyrans » [7]. Comme au temps d'Urbain V, le retour à Rome dépendait d'une reconquête et d'une pacification. En attendant, Florence s'offrait : Martin V et Eugène IV y firent de longs séjours [8].

La situation de la ville pouvait favoriser toutes les ambitions. Elle est plus que Rome à portée de la Suisse et de l'Empire, au moment que se joue, en plusieurs actes, la partie conciliaire; elle est plus proche de la France dont l'alliance reste une des données essentielles de la politique pontificale. Elle est plus éloignée du royaume de Naples qui, depuis des années, ne cesse d'occuper et de menacer une bonne partie des états du Saint-Siège et dont le roi Ladislas n'a jamais reculé devant le sac de la Ville. Du jour où elle annexera Pise [9], elle sera port de mer et, à ce titre, sera qualifiée pour accueillir le concile de 1439.

Le site n'est pas moins favorable : vallée épanouie, collines propices à une occupation urbaine, climat plus sain que celui de Rome, chaque été enfiévrée par les Marais Pontins. *Contado* fertile, plus que Latium ou Sabine, et capable de nourrir une nombreuse population. Ville déjà considérable — pour l'époque [10] — et donc riche en possibilités hôtelières; d'autant plus que toute l'avance de Rome en ce domaine avait été remise en question par un siècle d'anarchie. L'histoire politique incline dans le même sens : depuis des siècles Florence est guelfe; la « guerre des huit saints » n'a été qu'une incartade; les intérêts financiers des banquiers florentins les lient d'ailleurs étroitement au Saint-Siège [11].

Le paysage urbain lui aussi est digne d'une capitale : c'est en 1400 qu'eut lieu le concours pour les portes du baptistère. Alors que Saint-Pierre de Rome menace ruine, Sainte-Marie-des-Fleurs sera bientôt dans tout son éclat avec son immense vaisseau assez grand pour le concile de 1439. Santa Croce, Santa Maria Novella peuvent offrir d'immenses espaces. Bien plus : un art nouveau triomphe à Florence, ici encore en avance sur Rome. En ce Quattrocento où le christianisme, sans cesser d'animer une société visible et de commander une politique, prend de plus en plus conscience en Italie qu'il est

[7] J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 7 s.; cf. le texte cité *supra* du *Liber pontif.* sur ces usurpations.

[8] *Liber pontif.*, p. 518 ss., 544; on n'oubliera pas le séjour d'Eugène pour le concile de réunion. Sur les travaux entrepris par Martin V à Florence, comme s'il voulait y rester, E. MUNTZ, *op. cit.*, p. 7-8; durant son séjour le pape logea à S. Maria Novella; Gabriel Condulmer, le futur Eugène IV, à S. Marc : F.-P. ABERT, *op. cit.*, p. 56. Pour le séjour d'Eugène en 1433, VESPASIANO DA BISTICCI, *Eugenio IV* s.

[9] Sur l'importance exceptionnelle de cette annexion, de laquelle on a parfois fait dater l'essor, même culturel, de Florence, E. R. LABANDE, *L'Italie de la Renaissance*, Paris, 1954, p. 369-370.

[10] Karl Julius BELOCH, *Bevölkerungsgeschichte Italiens*, t. II, Berlin, 1940, p. 2, donne à Florence en 1393 55.000 habitants, population supérieure à Rome qui n'en aurait eu que 30.000.

[11] Y. RENOUARD, *Les relations des papes d'Avignon et des compagnies commerciales et bancaires de 1316 à 1378*, Paris, 1941, p. 77 s., 285 s.; ID., *Recherches sur les compagnies commerciales et bancaires utilisées par les papes d'Avignon avant le Grand Schisme*, Paris, 1941, montrent la prépondérance des compagnies florentines; mais il ne saurait être alors question des Médicis, qui par contre sont les *depositarii* de Martin V et du Sacré-Collège : Paul-Maria BAUMGARTEN, *Untersuchungen u. Urkunden über die « Camera collegii cardinalium » für die Zeit v. 1295 bis 1437*, Leipzig, 1898, p. CLXIX, 208.

une civilisation, qu'il a en charge des valeurs de culture, la capitale de l'Église ne saurait se contenter de lieux de rassemblement commodes et vastes; il est bon qu'une iconographie nouvelle et une plastique y expriment les exigences d'une foi renouvelée. Or c'est à Florence que ces expériences décisives se firent pour la première fois : si, à Or San Michele, Donatello, précurseur de Savonarole, rappelle la fougue ascétique du prophétisme biblique, Masaccio, au Carmine, glorifie dans un paysage serein, la primauté de Pierre, et lui confère une grandeur grave et noble que n'avait pas connue depuis longtemps l'art romain.

MARTIN V ET EUGÈNE IV SE VEULENT ROMAINS

Il est d'autant plus significatif de constater que Martin V et Eugène IV se voulurent romains et, exilés, n'eurent de cesse qu'ils ne revinssent en la capitale de jadis. A une époque où le destin de Rome était en balance, la rentrée de Martin en sa ville est de grande signification. Ses biographes l'ont clairement senti qui ont insisté, par exemple dans les notices du *Liber pontificalis*, sur ce que ce pape, *pater patriae*, fit pour la Ville; les temps d'Auguste sont revenus [12]. Eugène IV, Vénitien, aurait pu être de son côté indifférent au séjour romain; s'il fut contraint un jour de fuir, il ne prit pas son parti de s'installer pour toujours à Florence. Quelles qu'aient pu être ses raisons politiques, les considérations religieuses intervinrent aussi : ce pape réformateur avait voulu prendre le nom d'Eugène en souvenir d'Eugène III, le destinataire du *De consideratione* de saint Bernard [13].

ÉTAT DE ROME À LA FIN DU GRAND SCHISME

Martin V fit son entrée solennelle dans la ville le 28 septembre 1420; il suivit la *via dei papi* dans l'allégresse générale [14], conservateurs et « caporions » présidant le soir à l'illumination de la cité. Il eut un spectacle lamentable : la ville, qui s'était déjà considérablement appauvrie durant la période avignonnaise, avait beaucoup souffert du Grand Schisme. Luttes des factions, sièges conduits par Ladislas, pillages et insurrections communales, anarchie avaient entraîné la dégradation des monuments, dont certains tombaient en ruines; Saint-Jean-de-Latran, la cathédrale, était complètement abandonnée depuis que le pape avait quitté Rome et que les chanoines, restés seuls maîtres de l'église, y vivaient sans règle et sans souci d'entretenir l'édifice. Le légat d'Innocent VII avait fait vendre les vases sacrés pour acheter des « soldats ». La ville était pleine de brigands qui s'enrichissaient au détriment des pèlerins. Rien n'était fait pour lutter contre

[12] *Liber pontif.*, *loc. cit.*, p. 520.

[13] Eugène IV voulut être enseveli dans la basilique S.-Pierre auprès d'Eugène III dont il avait pris le nom : *Vitae paparum*, dans *Liber pont.*, p. 557 et la note de L. Duchesne; cf. Vespasiano da Bisticci, I, XXII. Le *De consideratione* avait été offert à Eugène IV par Traversari : F.-P. Abert, *op. cit.*, p. 70.

[14] Infessura, IV : *per via dello papa;* sur cette *via papae*, N. Maurice-Denis et R. Boulet, *op. cit.*, p. 736.

les inondations ou les loups qui, les années de grand froid, franchissaient les remparts [15].

Pareille époque n'avait pas été favorable à l'art. Les seules œuvres réalisées au temps du Grand Schisme sont les tombeaux des papes romains ou des cardinaux de leur obédience : elles révèlent les difficultés du temps et sont d'un art encore tout médiéval. Pour le tombeau d'Urbain VI, il fallut même employer un sarcophage païen [16]. Le gisant du tombeau de Boniface IX est d'un style épais [17]. C'est seulement avec celui de Martin V que commenceront à apparaître, dans un ensemble resté très gothique et très cosmatesque, des éléments nouveaux avec *imago clypeata* et candélabres [18].

Que dire des ruines morales? La ville sainte est dans un incroyable désordre. En 1402 les servites de Saint-Marcel ont vendu leur bibliothèque pour subvenir à leurs besoins; et de nombreux ecclésiastiques doivent pareillement aliéner tout ce qu'ils ont. En 1414, à Saint-Pierre, en la fête de saint Pierre et de saint Paul, ni lampes ni cierges n'illuminent la Confession. La basilique Saint-Paul-hors-les-murs, dont le toit s'est effondré, est devenue une étable et les vagabonds y cuisinent. La ville tout entière a pris un aspect rustique; les troupeaux y errent et, encore en 1430, il y faut un *numerator pecudum;* mais il n'y a aucun Piranese pour dire la poésie mélancolique de ces ruines livrées aux bergers [19].

RESTAURATION DE MARTIN V

Martin V commença par rendre la ville habitable. En l'absence des papes et de tout gouvernement efficace, le domaine public avait été l'objet d'accaparements et de destructions sans nombre : on avait construit sur la chaussée, barré des rues pour protéger une forteresse, démoli des édifices,

[15] Grande inondation en 1422; deux pestes en trois ans sous Martin V; famine de 1408; plusieurs loups tués dans les jardins du Vatican en 1411; ces détails sont fournis par Infessura, IV, ou *Liber pontif.*, p. 520 et exploités par tous les historiens de Rome : F. Gregorovius, t. XII, p. 269-271, qui fait dater de cette entrée de Martin dans Rome l'époque moderne de l'histoire de la Ville; J. Guiraud, *op. cit.*, p. 15-17.

Il se peut que cette inondation de 1422 soit due à une hausse du niveau moyen du Tibre : on constate en effet qu'à la fin du Moyen Age il y a perpétuellement un marécage au Forum : Joël Le Gall, *Le Tibre fleuve de Rome dans l'Antiquité*, Paris, 1953, p. 19.

[16] N. Maurice- Denis et R. Boulet, *op. cit.*, p. 39. Cf. F. Gregorovius, *Le tombe dei papi*, 2e éd. ital. par C. Huelsen, Rome, 1931, avec un vol. de planches. Les tombeaux les plus remarquables de cette époque, avec ceux des papes, sont ceux des cardinaux Philippe d'Alençon († 1397), Adam de Hertford († 1403), Vulcani († 1405), Stefaneschi († 1417), celui-ci œuvre de « Magister Paulus ».

[17] Reproduction dans A. de Waal, *op. cit.*, p. 328-338.

[18] *Ibid.*, p. 328-338; porte aussi sur les ruines de la Ville.

[19] Vespasiano da Bisticci, *Eugenio IV*, XXI, p. 20. Le forum s'appelle Campo Vaccino; le Capitole, Monte Caprino : E. Rodocanachi, *op. cit.*, p. 240 s. On prendra conscience de ce que pouvait être ce paysage rustique de Rome en certains quartiers par le plan de 1577 : dans R. Vielliard, *op. cit.*, pl. 17-19.

Peut-être, devançant Piranese, Alberti — cf. sa *Descriptio Urbis Romae* — a-t-il déjà senti la poésie de ces ruines : Paul-Henri Michel, *Un idéal humain au XVe siècle, la pensée de L.-B. Alberti*, Paris, 1930, p. 65. Mais il faut citer surtout dans ce domaine Flavio Biondo, auteur de la *Roma instaurata*, ouvrage qui non seulement contient de nombreux renseignements sur la topographie de la Ville, mais qui en a dit la grandeur et a contribué par là à créer le « mythe » de Rome, si efficace dans la deuxième moitié du XVe siècle; E. Muntz, *op. cit.*, p. 4.

achevé de transformer en citadelles — *Roma turrita* — les principaux édifices, hérissés de tours de garde.

Une extraordinaire malpropreté encombrait et empoisonnait les rues : les bouchers, les marchands de poisson, les peaussiers ont envahi les plus beaux quartiers et jettent sur la voie publique viscères, intestins, carcasses des animaux tués, poissons pourris, etc...

Deux « maîtres voyers » furent désignés pour rétablir la viabilité; les immondices devront être désormais portés au Tibre [20].

Martin V entreprit toute une série de restaurations [21], pour lesquelles il affecta, en 1429, un tiers des amendes infligées au clergé. Il fit reconstruire les Quatre-Saints-couronnés et les Saints-Apôtres, couvrir d'un toit de plomb Sainte-Marie-la-Ronde (Panthéon) [22], refaire en porphyre le pavage de Saint-Jean-de-Latran, où travailla Gentile da Fabriano, pendant que Masolino décorait Saint-Clément et que Masaccio peignait la Madone de Sainte-Marie-Majeure. Il nomma une commission pour conduire à bien cette œuvre, et invita les cardinaux à restaurer leurs titres. Eugène IV continua dans le même sens et fit poursuivre des travaux à Saint-Paul.

NOUVEL URBANISME

Ces différents travaux ne témoignent d'aucun plan d'ensemble; on a voulu seulement aller au plus pressé. Ce fut pourtant alors que s'accomplit, dans l'urbanisme romain, une véritable révolution dont les conséquences se font sentir encore aujourd'hui.

Ce fut alors en effet que les papes abandonnèrent définitivement leur palais traditionnel du Latran, et avec lui Saint-Jean, leur cathédrale. Martin V s'intalla d'emblée au Vatican [23], où il fit faire toute une série d'importants travaux pour l'aménager en palais de gouvernement; ce fut sans doute pour en permettre l'achèvement qu'il alla quelque temps habiter, au Quirinal, le palais des Douze-Apôtres; Eugène IV préféra celui de Sainte-Marie-au-Transtévère comme pour se rapprocher de Saint-Pierre.

Quelles furent les raisons qui poussèrent à d'aussi graves décisions? L'itinéraire du Latran à Saint-Pierre — la *via dei papi* — était-il trop dangereux? Le château Saint-Ange leur est-il apparu comme la forteresse idéale toute proche de Saint-Pierre? Où ont-ils senti que la supériorité de Rome sur Avignon lui venait des reliques de l'Apôtre? Toujours est-il que, désormais,

[20] E. MUNTZ, *op. cit.*, p. 1-2; E. RODOCANACHI, *op. cit.*, p. 176. Texte de la bulle de Martin V sur la juridiction des « maestri delle strade » dans *Comune di Roma, regesti di bandi, editti, notificazioni e provvedimenti diversi relativi alla città di Roma ed allo stato pontificio*, t. I, Rome, 1920, n° 4.

[21] E. MUNTZ, *op. cit.*, p. 3 s.; F. GREGOROVIUS, t. XIII, p. 11 s.; le même auteur, p. 28-29, lave Martin du reproche d'avarice, montrant qu'il a été au plus pressé et qu'avant une renaissance il fallait une restauration.

[22] Pierre DU COLOMBIER, *Les chantiers des cathédrales*, Paris, 1953, pl. X, fig. 18, a publié une miniature du XV^e^ siècle représentant la construction du Panthéon; je croirais volontiers qu'on y voit plutôt la réfection de la couverture à l'époque de Martin V.

[23] E. MUNTZ, *op. cit.*, p. 9; mise au point de L. PASTOR, p. 237 pour les dates.

les papes éliront de plus en plus domicile au Vatican, qu'il fallut d'abord aménager et agrandir, et que le quartier Saint-Pierre, jusque là réservé à la seule fonction du pèlerinage, devint en outre quartier de gouvernement.

Trois édifices, liés et complémentaires, y ont joué leur rôle, par lesquels se définit aussi le pape du XV^e^ siècle, pontife, chef de guerre, prince. Depuis toujours la basilique Saint-Pierre avait été un point d'attraction. La gloire de l'Apôtre contribuait à celle du pontife; c'était là qu'il apparaissait par excellence comme le successeur de Pierre, dans l'accomplissement d'une fonction liturgique qui donnait au prince temporel et au chef suprême d'une monarchie administrative le prestige incomparable de vicaire du Christ. Sans doute ce pontife était-il avant tout évêque de Rome et était-ce au Latran qu'il s'acquittait d'abord de cet office. Mais l'évêque de Rome est devenu de plus en plus l'évêque universel, qui laisse à des collaborateurs les soucis pastoraux de sa ville, pour se consacrer à l'Église entière. C'est pourquoi aussi un palais, à l'échelle de ces responsabilités politiques et religieuses, doit-il être installé, mais aussi près que possible de Saint-Pierre, où les pèlerins qui reprennent alors leur marche vers Rome, attendent le père commun. Encore faut-il le château Saint-Ange pour assurer au pape son indépendance spirituelle, le Grand Schisme l'a bien montré; la situation tactique de l'imprenable forteresse lui permet de couvrir Saint-Pierre, de commander le passage du Tibre, de faire face au Capitole. Ces trois « fonctions » — liturgique, gouvernementale, militaire — sont tellement liées en ce « complexe urbain » : qu'un pape fit construire un *corridoio* fortifié pour pouvoir aller en sécurité d'un point à l'autre de cet espace vital.

LE CHÂTEAU SAINT-ANGE [24]

« Veux-tu n'avoir rien à craindre à Rome? Saisis-toi du château Saint-Ange », avait-on dit à Boniface IX, sous peine qu'il devienne « un dard dans le flanc de l'Église, une épine dans son œil ». De fait, de 1378 à 1447, c'est constamment que le château est mentionné dans les textes. Il est assiégé tour à tour en 1378, en 1405, en 1413, etc... Sa redoutable artillerie, surtout lorsque Eugène IV l'eût muni de onze bombardes neuves de calibres différents, fait parfois régner la terreur dans toute une partie de Rome, et en tout cas empêche la

[24] E. RODOCANACHI, *Le château Saint-Ange, sièges, prisonniers, transformations*, Paris, 1909, utilisé dans ID., *op. cit.*, notamment p. 77 s., 90 s., 119 s., 127 s., etc... On y voit fort bien l'obstination des papes à s'assurer la possession de la place; on y constate quel itinéraire étrange suivent certains envahisseurs pour n'avoir pas à défiler sous l'artillerie du château, par exemple les soldats de Ladislas en 1413. Cf. aussi Mariano BORGATTI, *Castel Sant' Angelo in Roma*, dans *Istituto di architettura militare*, Rome, 1931, avec de nombreuses reproductions. En raison de l'importance tactique considérable du château, le choix de ses gouverneurs est singulièrement grave : ce sont souvent des ecclésiastiques, puisque nous sommes dans une seigneurie d'Église, un sous-diacre, un moine bénédictin; plus tard Martin V y nommera un Colonna, Eugène IV un capitaine vénitien. Le capitaine jouissait d'une autorité exceptionnelle dans l'Église, puisqu'il avait le pape à sa discrétion lorsque celui-ci se réfugiait dans ses murs, comme le fit Grégoire XII en 1407.

A cette question se rattache celle des autres travaux militaires dans la région vaticane : Boniface IX fit détruire la *Ruga francisca* qui devint une place facile à surveiller devant le palais; Jean XXIII refortifia le *Borgo*, etc... : F. EHRLE et H. EGGER, t. II, *Der vatikanische Palast in seiner Entwicklung bis z. Mitte des XV. Jts.*, Rome, 1935, p. 88.

circulation sur les bords du Tibre, si bien que Ladislas, en 1408, ne put entrer au Vatican en passant par le pont Saint-Ange.

On comprend que tous les papes successivement aient travaillé à renforcer le château [25]. Des mesures spéciales sont prises pour le ravitaillement et l'entretien de la forteresse, à laquelle Eugène IV affecte la gabelle de la farine. On compte en même temps sur l'archange dont la fière silhouette surmonte le réduit central, le Maschio [26].

LE PALAIS DU VATICAN [27]

Le palais du Vatican ne fait pas alors grande figure. Il ne s'était agi pendant des siècles que d'une habitation occasionnelle, permettant au pape d'être sur place pour célébrer les offices pontificaux dans la basilique. On a pu identifier

[25] *Ibid.*, p. 88-90.

[26] L'archange remettant son épée au fourreau est représenté pour la première fois en 1453 : A. GEFFROY, *op. cit.*, p. 375 ss.

[27] L'ouvrage essentiel est celui qu'avait entrepris le cardinal F. EHRLE, *Studi e documenti per la storia del palazzo apostolico vaticano;* il devait comprendre 4 volumes et 5 fascicules de planches. Nous intéresse le t. II, *Der vatikanische Palast in seiner Entwicklung bis z. Mitte des XV. Jts.*, Rome, 1935; cf. L. PASTOR, *op. cit.*, p. 516, 522-523 sur la date de ces travaux.

Au contraire des constructions réalisées par la suite, celles de notre époque ont un caractère utilitaire, visent à faire du Vatican un palais de gouvernement en y aménageant l'*aula consistorii* ou la *camera paramenti;* on y travailla aussi à la *capella magna* qui remplira jusqu'à Sixte IV le rôle qui sera ensuite dévolu à la Sixtine : F. EHRLE, *op. cit.*, p. 91.

Eugène IV semble avoir entraîné divers cardinaux à s'établir au Transtévère : P. TOMEI, *op. cit :* en contraste avec les cardinaux des époques passées qui souvent résident dans la campagne romaine, les cardinaux Szechy, Orsini, Caetani font donc plus ou moins figure de chefs de service, à la disposition du prince.

S'il ne fut pas encore question d'une vie de cour que l' « avarice » de Martin V rendait inconcevable, cependant qu'Eugène IV eut trop de difficultés avec ses sujets pour y songer, il reste que le mot de *cortisianus* est couramment employé dès lors pour désigner le personnel de la Curie : *Liber pont.*, p. 532, 544 (il s'agit de *Vitae paparum* distinctes du *Liber*) ; INFESSURA, XII. Parce qu'ils résidaient près du palais, les *cortisiani* ont vu parfois leurs maisons dévastées lors des insurrections contre le pape, par exemple en 1405 : INFESSURA, p. 12.

Avec ces *cortisiani* nous retrouvons le cas des secrétaires apostoliques, qui sont des clercs sans doute, parce que c'est le moyen pour leur administration de les rétribuer à peu de frais en leur assurant des bénéfices, mais qui vivent comme des laïcs. Innocent VII, le premier semble-t-il, se mit à choisir ses secrétaires pour leur belle langue ; cela valut incontestablement au Saint-Siège un prestige dans une Italie sensibilisée à cette culture nouvelle ; mais cela n'allait pas sans inconvénient. Non pas tellement celui de la corruption — Pogge offre au monastère de Hersfeld de lui faire gagner un procès en cour de Rome si on lui fait cadeau d'un Tacite ; était-on jadis plus délicat ? — mais le danger de voir se constituer un corps de fonctionnaires attachés à leur administration pour des raisons uniquement intéressées et n'ayant pas l'esprit de corps clérical, quitte à revendiquer, au concile de Bâle, la préséance sur les évêques, après l'avoir réclamée sur les avocats consistoriaux.

Ce milieu nous est bien connu par un document inappréciable au point de vue moral, les *Facéties* de Pogge. A la sortie de leur travail, les secrétaires apostoliques se réunissent au *Bugiale*, la « Boîte aux potins » : on raconte des anecdotes graveleuses, empruntées au vieux répertoire des fabliaux, mais que chacun prête au cardinal de son service, on recueille des faits-divers, vite interprétés contre les puissants du jour, le tout sur un ton de blague, mais aussi de cynisme et de fronde. Par ces ragots les laïcs se revanchent des humiliations que leur ont fait subir des cardinaux sans culture, ragots qui vont courir la ville et alimenter les *lazzi* de Madame Lucrèce et de Pasquin. Ainsi les Romains se consolent d'avoir perdu leur liberté ; ainsi se discrédite le Saint-Siège ; ainsi se prépare le complot de Porcaro ; ainsi connaissons-nous l'envers du décor des palais apostoliques, lorsque la *plenitudo* est proclamée en latin cicéronien par un Pogge héritier de la tradition du *Décaméron* et quand s'encanaille au *Bugiale* l'Église qui triomphe à Saint-Pierre. Sur Pogge ; *supra* p. 1108, n. 7. Sur le reste du personnel du Palais, P. M. BAUMGARTEN, *Aus Kanzlei u. Kammer, Erörterungen z. Kurialen Hof..., « Bullatores, Taxatores domorum, Cursores »*, Fribourg-en-B., 1907.

quelques-unes de ces parties anciennes de l'édifice, notamment le bâtiment situé à l'est de la cour Saint-Damase et contenant la « salle papale ». Martin V et Eugène IV firent quelques travaux, mais bien moins importants que ceux que devait entreprendre Nicolas V.

Il faut pourtant noter le soin qu'ils eurent de la bibliothèque. Martin V, accusé bien à tort d'avarice, acheta et fit entretenir nombre de manuscrits ; quant à Eugène, il ordonna par un bref de ramener à Rome tous les livres, privilèges, reliques, ornements restés à Avignon. L'inventaire de la bibliothèque en 1443 comporte 340 volumes, qui concernent surtout les sciences sacrées [28].

LA BASILIQUE SAINT-PIERRE [29]

Sur les plans et peintures qui nous sont parvenus de cette époque elle occupe une place considérable, entourée d'un rempart que perce la *porta viridaria*, par laquelle les pèlerins faisaient leur entrée dans la ville sainte en venant du bourg. Elle a gardé son ancien volume et son galbe et les lignes de la basilique antique ne semblent pas avoir été masquées par de trop nombreux ajouts, sauf qu'un campanile roman, qui apparaît d'une hauteur singulière, lui a été adjoint.

De l'intérieur de l'édifice nous pouvons nous faire pour cette époque une idée précise grâce à une peinture de Jean Fouquet, qui date de 1459, et dont tout nous dit qu'elle est d'une remarquable exactitude [30]. On y voit non seulement les bas-côtés séparés de la grande nef par des arcatures, les énormes piliers de l'arc triomphal, la mosaïque colossale de l'abside, mais encore les chapiteaux corinthiens portant une puissante architrave surmontée d'une balustrade pour un couloir de circulation, le pavage de marbre semé de *rote* de porphyre rouge, et même l'oratoire de Grégoire III, comme une verrue à l'intérieur du vaisseau, et le chœur pour chanoines qui lui avait été ajouté [31].

[28] E. MUNTZ et P. FABRE, *La bibliothèque du Vatican au XV^e siècle d'après des documents inédits, contribution pour servir à l'hist. de l'humanisme, Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, XLVIII, Paris, 1887, p. II-VI, 1 s.; l'inventaire de 1443 est édité p. 9-32. En raison de l'implication des deux bibliothèques, Eugène IV, ayant fait revenir à Rome une partie des livres de la bibliothèque pontificale d'Avignon, il faut aussi étudier M. FAUCON, *La librairie des papes d'Avignon, sa formation, sa composition, ses catalogues, 1316-1420, d'après les registres de comptes et d'inventaires des Arch. vaticanes.* Paris, 1886-1887, 2 vol. Clément VII avait réorganisé la bibliothèque — *bibliotheca nova* — dont on connaît la disposition en 1411, assez importante pour qu'il fallût lui donner un préfet.

[29] Outre les diverses sources déjà citées, on consultera le plan de Saint-Pierre édité à Rome en 1591 par Tiberio ALFARANO : dans L. DUCHESNE, *op. cit.*, t. I, p. 192, commentaire et légendes, p. 525-529.

[30] P. DURRIEU, *Une vue intérieure de l'ancien Saint-Pierre de Rome au milieu du XV^e siècle, peinte par Jean Fouquet*, dans *Mélanges De Rossi*, Paris, 1892, p. 221-232. Cette reproduction est indispensable à consulter, si l'on veut imaginer Saint-Pierre avant sa destruction, car les autres que l'on possède sont très postérieures et inexactes. Description d'A. DE WAAL, p. 355-364. La basilique menaçait-elle ruine, comme le prétendit Alberti ? Cf. L. PASTOR, *op. cit.*, p. 515 s.

[31] M. ANDRIEU, *La chapelle de Saint-Grégoire dans l'ancienne basilique vaticane*, dans *Rivista d'archeol. crist.*, t. XIII, 1936, p. 67-83.

Sur cette peinture pourtant est invisible la « confession » : c'est cependant elle qui attirait le plus de pèlerins, venus pour prier devant les reliques de l'Apôtre; la preuve en est que les fouilles récentes y ont fait retrouver des monnaies de Boniface IX et de toute cette époque [32]. Ce ne sont pourtant pas seulement les reliques de saint Pierre que l'on vient vénérer en sa basilique, mais encore le voile de Véronique : sans cesse on en fait l'ostension [33]. La basilique ne prétendait pas retenir toujours les pèlerins, puisqu'il est aussi question de processions allant de Saint-Pierre à Saint-Jean-de-Latran. De même se rappellera-t-on que, pour « gagner » le Jubilé, il fallait visiter plusieurs autres basiliques, Sainte-Marie-Majeure, Saint-Paul-hors-les-murs, etc.... Cette époque voit aussi redécouvrir les catacombes : les franciscains organisent la visite de Saint-Calliste [34].

FÊTES ROMAINES Aux habitants de Rome, l'église et la rue offrent un continuel et somptueux spectacle. Les contemporains ne se lassent pas d'évoquer toutes ces solennités. Le couronnement du pape est peut-être la plus impressionnante. En décembre 1406, on voit Grégoire XII se rendre de Saint-Pierre au Latran avec douze chevaliers portant bannières et le prieur des caporions brandissant leur étendard. Près du pont Saint-Ange, il fut salué, selon un usage tout récemment établi, par le chef de la communauté juive qui lui présenta le livre de la loi [35]. Martin V ajouta aux rites traditionnels du couronnement la bénédiction pontificale, donnée de la loggia de Saint-Pierre qu'il fit restaurer. Le couronnement d'Eugène IV devant les portes de la basilique eut peut-être encore plus d'éclat [36]. Il va de soi que, pour l'empereur Sigismond, il y eut pareillement de grandes fêtes, qui laissèrent notamment, comme souvenir à Saint-Pierre, les célèbres portes de Filarete [37].

RÉFORMES LITURGIQUES Ces fastes liturgiques demandaient un personnel nombreux; aussi voit-on au temps du Grand Schisme se multiplier les cubiculaires, membres de la *familia* du pape, où ils étaient chargés de l'organisation des cérémonies, en même temps que de recevoir les suppliques. Le rôle de ces cubiculaires et de ces

[32] Ces fouilles récentes ont ramené des monnaies du Sénat romain, dont le millésime va jusqu'en 1404, de Boniface IX, de Galéas Visconti, de Jeanne II reine de Naples, de Jeanne de Brabant, etc... : *Esplorazioni sotto la confessione S. Pietro... negli 1940-1949*, par B. M. A. Ghetti et divers, t. I, p. 232.

[33] Cette ostension fut faite notamment aux Bianchi : cf. *supra*, p. ch. 690. A la même époque ostension du chef de saint Jean-Baptiste, des têtes des saints Pierre et Paul.

[34] Un *graffito* de 1432 y a été retrouvé.

[35] E. Rodocanachi, *Le Saint-Siège et les juifs, le ghetto à Rome*, Paris, 1891, p. 145. A cette date il n'y a pas encore à Rome de ghetto; Eugène fut le premier à le décider; mais il ne fut réalisé que plus tard. De façon générale, les Juifs furent bien traités par les papes, notamment par Martin V, qui leur imposa pourtant un signe distinctif : *ibid.*, p. 37, 146.

[36] E. Rodocanachi, *Hist. de Rome*, p. 108, pour le couronnement d'Innocent VII. Ces fêtes supposent tout un faste liturgique qui favorisa l'essor de l'orfèvrerie : Infessura, V, p. 44 sur l'arrivée du trirègne resté à Avignon; pour les tiares précieuses et les bijoux divers, E. Muntz, *op. cit.*, p. 18 s., 37; F.-P. Abert, *op. cit.*, p. 66.

[37] E. Rodocanachi, *op. cit.*, p. 194, pour le couronnement de Sigismond.

prélats chargés des célébrations pontificales apparaît à travers le *Cérémonial* de Pierre Ameilh, sacristain de la Cour [38].

En 1391, la canonisation de sainte Brigitte vit inaugurer un rite nouveau, celui de la procession aux flambeaux, du Vatican à Saint-Pierre, et celui de la procession des offrandes, cierges, pain, vin, tourterelles [39]. Mais il fallut attendre 1447 pour qu'une autre canonisation eût lieu, celle de saint Nicolas de Tolentino [40].

Au retour à Rome cependant, une initiative grave fut prise dans ce domaine de la liturgie : l'abandon de l'ancien pontifical romain du XIIIe siècle, remplacé par celui de Durand de Mende. On voudrait savoir dans quelle mesure cette réforme fut observée; le biographe de Martin V dit de lui : « Il vécut chichement dans son palais; aucun cérémonial n'y était observé [41]. »

Si somptueuses que fussent les cérémonies pontificales, elles avaient pourtant moins de caractère peut-être que les jubilés, qui donnaient à la Rome du Moyen Age un aspect populaire, et faisaient passer d'une liturgie plus ou moins ésotérique à des rassemblements de foule.

LES JUBILÉS ROMAINS [42] Le pèlerinage à Rome était traditionnel; si le Grand Schisme ne l'a évidemment pas facilité, il y a tout lieu de croire qu'il reprit à partir de 1417. Divers textes en tout cas montrent que la ville sainte a gardé de ce point de vue tout son prestige religieux : un Anglais exprime son admiration pour ces milliers de martyrs à vénérer et les innombrables indulgences qui peuvent être gagnées

[38] E. Goeller, *Die Kubikuläre*, 1925. Le *Cérémonial* d'Ameilh a été édité dans le *Museum italicum* de Mabillon, t. II, Paris, 1689 : c'est l'*Ordo XV*. Sur le couronnement d'après l'*Ordo XIII* que suit l'*Ordo XIV*, Eduard Eichmann, *Weihe u. Krönung des Papstes im M. A.*, dans *Münchener Theolog. Studien*, III, *Kanon. Abteil.*, I, Munich, 1951, p. 55-58. Cf. aussi P. Salmon, *La ferula, bâton pastoral de l'évêque de Rome*, dans *Rev. des sc. relig.*, t. XXX, 1956, p. 323 s. : *in baculo iudicandi atque regendi quemadmodum in regum sceptro, facultas data*. Les monnaies d'Eugène IV représentent la chape, la tiare et la férule : Philippo Bonami, *Numismata pontificum romanorum quae a tempore Martini V usque ad a. 1699...*, Rome, 1699; Rodulphus Venuti, *Numismata romanorum pontificum prestantiora a Martino V ad Benedictum XIV*, Rome, 1744, indique les émissions successives, donne gravures et légendes.

[39] Theodor Klauser, *Die Liturgie der Heiligsprechung*, dans *Heilige Ueberlieferung... [ldef. Herwegen*, Münster, 1938, p. 212 ss.

[40] Infessura, V, p. 43. Klauser a donné en appendice la liste des canonisations des XIVe et XVe siècle; cf. Carlo de Clercq, *Les causes des serviteurs de Dieu*, dans *Rev. de droit canonique*, t. IV, 1954, p. 76 s., inventoriant le fonds de la Bibl. Nat. de Paris, qui conserve les dossiers de canonisation emportés de Rome par Napoléon.

[41] *Liber pont.*, *Vitae*, p. 545 : *miser in palatio apud sanctos apostolos vixit; nulla religio, nulla cerimonia servabatur.*

[42] Bibliographie. — I. Sources. — Hermann Schmidt, *Bullarium anni sancti*, dans *Pontif. Univers. gregor.*, *Textus*, *Ser. theolog.*, 28, Rome, 1949 (en fait, il manque les textes pour 1400 et 1423).

II. Travaux. — Paolo Brezzi, *Storia degli anni santi*, Milan, 1949; R. Foreville, *Le jubilé de saint Thomas Becket du XIIIe au XVe siècle*, Paris, 1959, notamment p. 29, 61; *supra*, p. 813.

là-bas [43] : ce pèlerinage reste un des trois grands de la Chrétienté [44]. A certaines occasions, ces pèlerins constituaient des groupes cohérents animés par des intentions spirituelles précises : les *Bianchi* de 1399, les compagnons de Manfred de Verceil en 1419 [45]. Mais c'est surtout au moment des jubilés que ces foules se faisaient plus compactes.

Cette période fut pourtant, pour l'institution du jubilé, une période critique : non seulement le Grand Schisme rendit le voyage plus difficile et disqualifia, aux yeux de l'obédience avignonnaise, les papes qui donnaient des indulgences à Rome [46]; mais encore le rythme des jubilés fut alors bouleversé : Urbain VI décida un jubilé pour 1390; mais des fidèles vinrent aussi en 1400, comptant sur le jubilé annoncé cinquante ans auparavant et qui avait été anticipé; il y en eut, semble-t-il, un autre en 1423 ou 1425 [47].

Pour accueillir ces pèlerins venus isolément ou en foule, il fallait des « pénitenciers »; beaucoup en effet venaient pour se faire absoudre de péchés « réservés » au Saint-Siège. Depuis longtemps il y avait à Rome des confesseurs destinés à ce ministère et parlant les langues les plus diverses : une bulle du 22 novembre 1421 nous permet de mieux connaître les conditions de vie dans leur corporation [48].

SOCIOLOGIE DES PÈLERINAGES [49]

Il n'est pas facile à l'historien d'aujourd'hui d'apprécier l'effectif de ces pèlerinages : les contemporains parlent de foules; mais aucun chiffre sérieux ne peut être avancé. On entrevoit seulement que les pèlerins venaient plus nombreux

[43] Cité par J. J. JUSSERAND, *Les Anglais au M. A., la vie nomade et les routes d'Angleterre au XIV^e siècle*, Paris, 1884, p. 223-227, 297. Autres exemples anglais dans George B. PARKS, *The English Travelers to Italy*, t. I, *The Middle Ages*, Rome, 1954, p. 351, citant Margery Kempe et la veuve de Bath et donnant des photos d'emblèmes de pèlerinage à Rome : pl. 14, p. 353 : on y voit soit saint Pierre et saint Paul, soit la Véronique.

[44] Sur les pèlerinages à cette époque, cf. *supra*, p. 796 : nous ne reviendrons pas sur ce qui est commun au pèlerinage de Rome et aux autres. Pèlerins de Rome célèbres à cette époque : saint Roch : cf. A. FLICHE, *Le problème de saint Roch*, dans *Mélanges Paul Peeters*, t. II (*Analecta Bolland.*, t. LXVIII, 1950, p. 343 s.); — Pierre Chastellain, dit Vaillant, qui va à Rome pour rattraper le temps perdu et y écrit *Mon temps retrouvé*, y salue Espérance, sa « belle hostesse » : P. CHAMPION, *Hist. poétique du XV^e siècle*, t. I, p. 340-351; — Louis II d'Anjou qui, en 1408, séjourne à Rome, y vénère les chefs de Pierre et Paul et la Véronique; — Dorothée de Montau : *Vita I* par J. DE MARIENWERDER, dans *Acta sanct., octobre*, t. XIII, p. 497; elle s'y rendit *ante annum gratiae seu jubilaeum; Vita lindana, ibid.*, p. 528; — Le *Livre vermeil* de Montserrat contient un *Memoriale de mirabilibus et indulgentiis Romae urbis :* A. MUNDO, *Notes sobra la cultura montserratina del s. XIV*, dans *Anal. montserr.*, t. VIII, 1954-1955, p. 471 s.

[45] *Supra*, p. 642 et 698.

[46] Encore remarquera-t-on que le roi d'Aragon accorde des sauf-conduits à qui veut se rendre à Rome : J. VIELLIARD, dans *Homenatge... Rubio y Lluch*, t. II, Barcelone, 1936 : il s'agit des cisterciens de Poblet qui demandent à aller au jubilé *(pardo)* de 1400; le roi refuse, mais accordera si on insiste.

[47] Sur le jubilé de 1423 ou de 1425 plus ou moins douteux, L. PASTOR, *op. cit.*, p. 241; R. FOREVILLE, *op. cit.*, p. 62-64; Ernst LASLOWSKY, *Beiträge z. Gesch. d. spätmittelalt. Ablasswesens*, Breslau, 1929, p. 127-129.

[48] *Supra*, p. 657. Cf. A. LANG, *Beiträge z. Geschichte der apostol. Poenitentiarie im XIII. u. XIV. Jht.*, dans *Mitteil. oesterr. Inst. Gesch*, VII; E. GOELLER, *Die päpstl. Poenitentiarie u. ihrem Ursprung bis z. ihre Umgestaltung unter Pius V*, t. I, Rome, 1907.

[49] Tout ce qui suit d'après l'excellent ouvrage de Mario ROMANI, *Pellegrini e viaggiatori nell' economia di Roma dal sec. XIV al XVII, Pubblicaz. d. Univ. Cattol, d. S.-C.*, XXV, Milan, 1948.

à la Noël et à Pâques pour des raisons religieuses, mais aussi parce que leur travail était alors moins urgent et qu'ils n'avaient pas à redouter les chaleurs et les fièvres. Il y eut pourtant, en 1400 par exemple, de graves épidémies que les pèlerins contribuèrent à propager; en 1450 ce sera Bologne qui sera ravagée par le fléau.

C'est que Bologne était le point de convergence de toutes les routes venues du nord; de là on continuait par Florence, Sienne et Viterbe. En 1419, 36 % des pèlerins sont à cheval; on connaît déjà l'usage de la charrette; mais les premières *carozze* firent leur apparition seulement en 1450, venant de Hongrie. Tous les pays étaient représentés dans ce flot, même les plus lointains, puisque cette même année, il y aurait eu deux mille Danzigois. Pareillement, toutes les classes sociales, y compris prêtres et religieux, mais sans que l'on puisse analyser plus exactement la représentation de chacune. Des hommes cultivés étaient capables de goûter les paysages historiques de la vieille ville. Les femmes étaient nombreuses, malgré les dangers de la route, qui furent d'ailleurs réduits par les mesures énergiques de Martin V.

PROBLÈMES ÉCONOMIQUES

Riches et pauvres donnaient largement aux églises. Les contemporains qui voient défiler les pèlerins ont parlé de « l'argent innombrable » qui restait ainsi à Rome. Mais c'étaient le plus souvent des offrandes médiocres, n'en obligeant pas moins les changeurs à des opérations compliquées; par ailleurs le chapitre de Saint-Pierre prélevait sa part sur les offrandes faites à l'Apôtre et on ne donnait pas uniquement à Saint-Pierre. Finalement la somme restant au Saint-Siège était relativement modeste, inférieure à ce que la Chambre apostolique dépensait chaque année. Ce n'est donc pas pour assurer à un budget déficitaire un long répit que les papes organisèrent les jubilés [50]. L'argent récolté n'allait d'ailleurs pas à la caisse commune, pour alimenter les grandes entreprises du Saint-Siège, mais était investi en biens immobiliers dont les revenus finançaient les coûteuses dépenses du culte.

L'HÔTELLERIE

Surtout il fallait prévoir une organisation hôtelière d'une immense capacité. Problème insoluble : il ne pouvait être question d'équiper de façon durable la Ville pour recevoir un afflux de pèlerins tous les cinquante ans. Les riches étaient logés chez l'habitant, capable, semble-t-il, d'un certain esprit d'hospitalité; les pauvres couchaient dehors, au risque de périr de froid; les autres disposaient de quelques auberges, munies d'enseignes, comme l'Auberge de la Lune. L'appât du gain les fit se multiplier; mais, au XV^e siècle, il n'y en eut pas plus d'un millier ayant enseigne. De plus en plus elles seront nombreuses du côté de Saint-Pierre, tenues notamment par des Allemandes. Auberges souvent de fortune, où l'on couche sur des paillasses, parfois huit dans la même chambre. Aux aubergistes qui logent s'ajoutent les taverniers qui nourrissent :

[50] Reste très large, évidemment, la place des cupidités individuelles : Datini parle de l'année sainte comme d'une occasion de profit (Iris ORIGO, *Le marchand de Prato* Paris, 1959, p. 179).

les deux corporations sont différentes; les statuts de la deuxième semblent remonter au XIVe siècle; au contraire de ce qui s'est parfois passé ailleurs, aucune lutte de classe n'oppose les patrons et les employés.

ÉGLISES ET COLONIES ÉTRANGÈRES [51]

Pour résoudre au mieux ce problème de l'hébergement des pèlerins on vit se multiplier les « hospices » destinés aux différentes nationalités : au XVe siècle chacune a suffisamment son originalité et sa langue pour vouloir disposer à Rome d'un foyer permanent.

Chacun de ces établissements comportait une église, consacrée à un saint du pays, un « hospice », c'est-à-dire un abri des pèlerins, doublé d'un hôpital pour les malades que la route avait épuisés; un cimetière; enfin des logements pour ceux qui, par intérêt ou par dévotion, se fixaient définitivement à Rome dans l'intention d'y assurer désormais le service de cette maison. Il s'établit donc dans la Ville de véritables colonies étrangères. C'est ainsi que sont connus, pour notre époque : Saint-Jacques-des-Espagnols, Saint-Antoine-des-Portugais [52], Saint-Nicolas-des-Catalans [53]. Bretagne [54], France [55], Angleterre [56], Pays-Bas [57], Irlande, Suède [58], Lombardie, Florence, Bohême, Hongrie [59] sont pareillement attestées dans la première moitié du XVe siècle

[51] L. PASTOR, p. 250-263. Il est souvent difficile pour chaque hospice de fixer la date exacte de sa fondation. M. ROMANI, *op. cit.*, p. VII a bien noté cette « fonction urbaine » de Rome, lieu de rencontre de tous les peuples, patrie commune, où, à vrai dire, nul n'est étranger. — Au point de vue de l'urbanisme, plan du quartier des hospices nationaux dans N. MAURICE-DENIS et R. BOULET, *op. cit.*, p. 752; mais qui ne vaut pas uniquement pour notre époque : *ibid.*, p. 721-777; on ne peut malheureusement donner des chiffres certains pour les hôpitaux, comme pour les églises, pour les prêtres ou les religieux dans la Ville : la dernière statistique remonte en effet à *circa* 1320 : Kart J. BELOCH, *Bevölkerungsgesch. Italiens*, t. II, p. 3; à cette date il n'y aurait qu'une centaine d'*hospitalerri*.

[52] A. CAPPARONI, *L'ospedale di sant' Antonio dei Portoghesi in Roma*, dans *Atti del 1° Congresso europeo di st. ospitaliera*, 1960, Reggio Emilia, p. 279 s.

[53] J. VIELLIARD, *Notes sur l'hospice Saint-Nicolas-des-Catalans à Rome au M.-A*, dans *Mélanges d'arch. et d'hist.*, t. L, 1933, p. 183-193.

[54] B. POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, *ibid.*, t. XXXVII, 1918-1919, p. 201 s.

[55] Le plus ancien texte relatif à Saint-Louis-des-Français date du règne de Louis XI; on conserve dans les archives de Saint-Louis un *Liber statutorum et constitutionum eccl. et hospitalis s. Ludovici de Urbe nationis gallicane. Item statuta pro presbyteris et capellanis circa divinum officium que in eadem ecclesia per ipsos capellanos obseruari debent. Item bulla confraternitatis conceptionis b. Mariae V. in dicta ecclesia erecte.* Sur la part prise par la France, à une date antérieure, pour la restauration du culte des saints Pierre et Paul au Latran, P. FIEL, *Le chapitre du Latran et la France*, dans *Bibl. Saint-Louis-des-Français*, IX, Rome, 1935, p. 10 s.

[56] George B. PARKS, *op. cit.*, p. 357 s. : il y eut alors deux hospices anglais à Rome : près du Campo dei Fiori et au Transtévère, que l'on voit acquérir, par donation ou autrement, d'autres immeubles, jardins ou vignes; cf. texte cité par E. PERROY, *L'Angleterre et le Grand Schisme d'Occident*, I, p. 395.

[57] M. VAES, *Hospice de Saint-Julien-des-Flamands à Rome*, dans *Annales de la Société d'émulation*, Bruges, 1924, p. 64 s.; ID., *Les fondations hospitalières flamandes à Rome*, Rome, 1914. Les Flamands du pays de Liège émigrent à Rome, car ils connaissent chez eux la crise des tissages; à Rome, ils deviennent tisserands, mais aussi taverniers ou cordonniers.

[58] Fr. PASCARELLA, *Origini e vicende dell' « Ospedale di Santa Brigida di Svezia » in Roma*, dans *Atti del 1° Congresso europeo di st. ospitaliera*, p. 1003 s.

[59] E. MUNTZ, *op. cit.*, p. 2-3, a donné le texte de la bulle de 1423 en réponse à la *petitio* de Sigismond pour l'hospice Saint-Étienne.

et parfois antérieurement. Ces maisons étaient très diverses : la mieux connue, et qui fut peut-être la plus considérable, fut l'*Anima*, fondation allemande [60].

L'*Anima* fut fondée en 1389; les satuts en furent rédigés par Dietrich de Niem [61]. A partir de cette date, les documents sont innombrables qui permettent de suivre année par année l'histoire de l'institution. On y voit le patrimoine de l'établissement se constituer rapidement par héritages, ventes, à la faveur d'une bulle d'Innocent VII exemptant l'*Anima* de toute juridiction au temporel et la recevant sous sa *tutela*. Peu à peu se précisent les diverses activités de la maison : l'hôpital est confirmé en 1406; le droit de sépulture est accordé aux pèlerins la même année; différents officiers apparaissent : recteur, proviseurs, chapelains, conservateurs, procurateurs. Ils constituent une confrérie, analogue à celles que nous avons déjà rencontrées [62].

Au nom de la Sainte Trinité, en l'honneur de la passion de Jésus-Christ et de la compassion de Marie, pour le salut des âmes dont les corps sont ensevelis au cimetière de la Ville et pour la consolation des Allemands de l'un et l'autre sexe, serviteurs et servantes de cette confrérie, et des hommes de toute nation associés à cette Fraternité,

on s'engageait à assister à certaines messes et à y faire l'offrande, à entourer les malades de la confrérie, à aller à leurs obsèques, à faire l'aumône, à ne pas pratiquer de métier infâme, à ne pas jouer aux cartes avec un autre frère.

En marge de cet établissement, une colonie allemande très nombreuse tenait une grande place dans la vie romaine. Martin V eut en estime le Westphalien Hermann Dwerg, protonotaire apostolique, dont le testament comporta de nombreux legs de bienfaisance. Il ne faudrait pas pour autant croire que les Allemands de Rome occupèrent tous d'importantes fonctions; on relève aussi sur les registres une foule d'artisans.

HÔPITAUX [63]

Les papes ne pouvaient compter sur les seuls hôpitaux étrangers pour desservir toute la ville. Aussi Eugène IV travailla-t-il à la restauration de l'hôpital du Saint-Esprit-*in-Sassia*. Cet

[60] La fondation allemande est de beaucoup la mieux connue; mais il y avait d'autres hôpitaux allemands à Rome que l'*Anima* : L. PASTOR, *loc. cit.*

BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — *Liber confraternitatis B. Mariae de Anima teutonicorum in Urbe*, Rome, 1875, donne la liste des membres de la confrérie et ses statuts; Alois LANG, *Studien z. Bruderschaftsbuche... der Anima in Rom*, dans *Röm. Quartalschr., suppl.* n° XII, Rome, 1899, p. 88-156, étudie le *Livre des réceptions* qui commence en 1426, et où il relève les noms autrichiens et bavarois; Franz NAGL, *Urkundliches z. Gesch. der Anima in Rom, ibid.*, a rassemblé 60 documents de 1389 à 1450; publie en outre divers documents relatifs à l'hôpital Saint-André de 1379 à 1431, p. 58-65; *Cartularium vetus Campi sancti teutonicorum de Urbe*, éd. P.-M. BAUMGARTEN, *Z. Gesch. der deutsch. Gottesackers bei S. Peter in Rom, ibid., suppl.* n° XVI, 1908, porte sur le cimetière allemand : actes de 1420, etc...; *Statuta* de la confrérie, p. 121 s.

II. TRAVAUX. — J. SCHMIDLIN, *Gesch. der deutschen Nationalkirche in Rom, S. Maria dell' Anima*, Fribourg en Br., 1906.

[61] H. HEIMPEL, *Dietrich v. Niem*, p. 14.

[62] L. PASTOR, *loc. cit.*, a insisté sur la place des Allemands à cette époque dans la vie de Rome; Alessandro CANEZZA, *Gli arcispedali di Roma*, Rome, 1933; BENEDETTO DA ALATI, des pèlerins silésiens : Ernst LASLOVSKY, *op. cit.*

[63] *Collana di studi storici sull' ospedale di S. Spirito in Saxia e sugli ospedali romani*, Rome; Alessandro CANEZZA, *Gli arcispedali di Roma*, Rome, 1933; Benedetto DA ALATI,

hôpital, le plus important de Rome, jouissait jadis d'un certain nombre de privilèges — *privilegium fori*, droit d'aliéner, de disposer de la puissance publique contre les usurpateurs de ses biens, — privilèges qui lui furent renouvelés par les papes du Grand Schisme et surtout Boniface IX. Mais cette période fut aussi celle de désordres de toutes sortes : l'hôpital fut un champ de bataille à l'époque de Ladislas; cardinaux ou princes s'y installèrent sous Boniface; en 1414 la ruine en était complète.

Eugène IV entreprit de le relever : 66 de ses bulles furent consacrées à cette œuvre. Dès son avènement, il créa une commission pour la réforme de l'établissement; elle remplaça le directeur suspendu de ses fonctions, et annula tous les contrats conclus depuis 70 ans. Eugène fit appliquer la règle de saint Augustin et transforma donc en établissement religieux une maison jusque là gérée par les laïcs et dans laquelle les prêtres n'entraient qu'à titre de chapelains. Dans la confrérie du Saint-Esprit alors réorganisée, le pape invita à entrer de nombreux cardinaux qui, par leurs grosses cotisations, contribuèrent à faire vivre l'institution.

LE QUARTIER SAINT-PIERRE

Tous ces établissements nouveaux étaient situés dans le voisinage de Saint-Pierre. Il y a en effet désormais un quartier des pèlerins en dehors du *Borgo*, occupant les espaces libres encore du Champ-de-Mars. On dirait que Saint-Pierre, jadis vraie banlieue, a fait glisser vers soi, comme par une loi d'attraction, la ville, et d'autant plus que le quartier du Latran est de plus en plus abandonné [64].

Le pape revenu à Rome et bientôt installé au Vatican, on voit s'implanter dans son voisinage, comme pour bénéficier de sa protection, plusieurs monastères : ermites de Saint-Onuphre, chanoines de Santa-Maria-in-Laureo, dans l'église desquels se dressera plus tard le tombeau d'Eugène IV [65], voire bénédictins de Santa Maria in Cosmedin, ou église du Saint-Esprit *prope Columnam Traiani*. C'est dans ce même quartier que la Minerve devient bientôt la maison généralice des Prêcheurs [66]. Des chapelles de confréries ou de tiers ordres s'y ajoutent bientôt : Sainte-Croix *in Monte Citorio*, que

Gli ospedali di Roma e le bolle pontificie, aspetti giuridici, Viterbe, 1950; — sur Saint-Jacques, Oreste MARGARUCCI, *I rinnovamenti periodici dell' ospedale di S. Giacomo in Augusta*, dans *L'Urbe*, t. XVII, 1954, p. 17-25; Pietro DE ANGELIS, *L'arcispedale di S. Giacomo in Augusta*, dans *Collana*, t. XV, 1955. Sur l'hôpital Saint-Étienne, E. MUNTZ, *op. cit.*, p. 2.

[64] Ce glissement de la vieille Rome est sensible sur les plans conservés : celui de 1577 montre clairement les quartiers du Latran et du Colisée comme des espaces déserts, aménagés en jardins, pendant que le Champ-de-Mars s'est garni : R. VIELLIARD, *op. cit.*, pl. 17.

[65] De nouvelles églises font alors leur apparition : Saint-Jacques-du-Colisée en 1383, Saint-Barthélemy-de-Suburre en 1391 (d'après Ch. HUELSEN, *Le chiese di Roma nel medio evo*, Florence, 1927, p. LXXXV; p. 527 s., sur les églises construites après 1425, où est reprise la question de divers hospices).

[66] Dès 1457 c'est là que Laurent Valla prêche le panégyrique de saint Thomas, selon un usage déjà établi : P. MESNARD, dans *Revue thomiste*, 1955, p. 159 s. Il s'y tint le conclave de 1431 : cf. E. MUNTZ, *op. cit.*, p. 49.

Martin V reconnaît en 1423 [67]. Les hospices étrangers se pressent dans ce quartier. Le collège Saint-Apollinaire y est fondé pour les étudiants pauvres qui suivent les cours du *studium* établi au Vatican [68]. Le cardinal d'Aquilée, en sa qualité de camerlingue, s'applique sous Eugène IV à restaurer et nettoyer la place du Panthéon [69], pendant que le marché du Capitole se transporte place Navone, et que les rues environnantes s'adonnent chacune à une profession distincte [70].

Le pape poussa à ce glissement de la Ville, puisqu'en 1437 fut spécifiée une exemption de taxes pour ceux qui viendraient habiter le *Borgo*. Sans qu'il fût encore question à cette date d'urbanisme, il fallait bien résoudre les problèmes que posait une population de plus en plus nombreuse dans certains quartiers. Pour ces constructions il fallait des matériaux : on les trouva grâce à la démolition des édifices antiques, que l'administration cédait aux entrepreneurs; voire par des prélèvements sur d'autres églises, quand il s'agit pour Martin de faire des travaux au Latran [71]. On profita même d'une absence d'Eugène IV pour arracher les marbres du siège pontifical à Saint-Pierre! Le cloître de Saint-Onuphre est fait en partie de remplois.

L'ART À ROME DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XV^e SIÈCLE [72]

En 1425, un catalogue de Signorili, *Quot ecclesias habet civitas romana*, décompte pour toute la ville 348 églises qu'il groupe en trois régions : Latran, Douze-Apôtres, Sainte-Marie-Majeure. Il faut y ajouter onze églises *extra urbem*, parmi lesquelles les basiliques de pèlerinage de Saint-Paul, Saint-Sébastien *ad catacumbas* et Saint-Laurent. Mais ces églises, pour la plupart, ne doivent rien encore à la Renaissance. Celles qui viennent d'être construites sont elles-mêmes modestes, en contraste avec le gigantisme de l'architecture avignonnaise, faute de ressources et en raison du parti pris de pauvreté des monastères réformés alors construits.

Les cloîtres de Saint-Onuphre et de Santa Maria in Laureo se ressentent pourtant déjà de l'influence des cloîtres florentins, sans doute en raison du séjour d'Eugène en Toscane. L'art funéraire manifesta de même un esprit nouveau, par exemple à Saint-Jean-de-Latran, où le tombeau du cardinal de Portugal sera en 1447 orné de *putti*. Mais l'œuvre la plus révélatrice de

[67] C. HUELSEN, *op. cit.*, p. 531; *ibid.*, p. 529 pour Saint-Bernardin *ad columnam Traiani*, église de confrérie de prêtres et de laïcs; il n'est pas besoin de faire remarquer que le patronage de Bernardin est postérieur.

[68] Cf. *supra*, p. 477; cf. Georg VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, t. II, 3^e éd. par Max LEHNERDT, Berlin, 1893, p. 43 ss.

[69] P. PASCHINI, *Lodovico, cardinal camerlengo, † 1465*, dans *Lateranum*, n. s., t. V, 1939, p. 132. Le cardinal camerlingue était en effet chargé de l'urbanisme à Rome; ce fut à ce titre que Lodovico y restaura plusieurs églises.

[70] E. RODOCANACHI, *Le Capitole romain antique et moderne*, Paris, 1904, p. 14.

[71] P. PASCHINI, *Storia di Roma*, p. 6-9, citant divers textes de 1426, 1430, etc... relatifs à ces déprédations. Le pavage de porphyre du Latran fut pris à des églises de la banlieue de Rome, le pape à l'occasion dispensant du sacrilège : E. MUNTZ, *op. cit.*, p. 4 pour 1425, p. 35 pour Eugène IV; ID., *Les anciennes basiliques et églises de Rome au XV^e siècle*, dans *Rev. archéol.*, 1877, p. 18 ss.

[72] Ouvrages de A. DE WAAL, P. TOMEI, E. MUNTZ, cités à la bibliographie du chapitre.

l'époque ce furent les portes de bronze sculptées pour Saint-Pierre par Averulino, dit Filarete : leurs riches bordures non seulement contiennent en effet des illustrations empruntées aux fables d'Ésope, mais traitent de sujets mythologiques comme le cygne de Léda [73]!

Nous ne possédons malheureusement plus les fresques de Gentile da Fabriano et de Pisanello au Latran, tellement admirées par Roger van der Weyden lors du jubilé de 1450, et qui ont donc pu inspirer l'art flamand. Par contre on a conservé celles de Masolino à Saint-Clément : sauf le dessin des arcs qui fait déjà penser à Michelozzo, il s'agit d'œuvres encore toutes médiévales, soit quant à l'iconographie — la légende de sainte Catherine — soit par la composition ou la couleur. Dès cette époque ces artistes font figure de personnages considérables, puisque Gentile, en 1427, reçut 300 florins d'or. Fra Angelico n'en touchera que 200 quand il sera appelé à son tour à Rome par Eugène IV, qui l'avait connu à Florence [74].

LE PEUPLE Dans quelle mesure ces travaux raffinés touchaient-ils le peuple? Quel contact y eut-il, à partir du retour de Martin V, entre le pape et ses sujets? Dans le passé ces relations avaient été toujours difficiles.

Au début du XVe siècle, ce peuple romain paraît aussi mobile, paresseux, badaud et crédule que jadis. Il est épris des distractions que la rue d'une capitale lui offre en abondance [75] : supplices divers, qui attirent la foule; entrées solennelles des papes ou des empereurs; adoubement de chevaliers; tournois; mais surtout jeux, prévus d'ailleurs par les statuts de 1363, et que couvrait une taxe perçue sur les Juifs. Les plus populaires étaient ceux du Testaccio, organisés par la Commune : chaque quartier présentait au Capitole son taureau, attelé ensuite à un char, qui dévalait la colline et dont s'échappaient des porcs que la foule dépeçait vivants.

Le plus souvent ces spectacles semblent organisés par la Commune et respirent une sorte de patriotisme citadin qui ne doit rien aux papes [76] : la foule est fière qui va voir sonner en décembre 1412 sur l'*Ara Coeli* « l'horloge du Peuple romain », placée sur l'édifice qui sert de chapelle à la Commune. Même les sacrilèges sont châtiés par la justice civile, comme le vol des bijoux

[73] Malheureusement ces portes de Filarete ont été modifiées par la suite : E. MUNTZ, *op. cit.*, p. 41.

[74] Sur Fra Angelico, *supra*, p. 1082; sur son travail possible à la chapelle Saint-Nicolas du Vatican sous Eugène IV : F. EHRLE et H. EGGER, *op. cit.*, p. 133.

[75] Lors des prédications de Bernardin en 1424 on brûla une sorcière; les chanoines qui volèrent les pierreries du chef de saint Pierre en 1436, furent exposés dans une cage quatre jours, puis promenés à travers la Ville sur un âne; cf. E. RODOCANACHI, *Le Capitole*, p. 50. Ladislas donna un tournoi sur la place Saint-Pierre entre Gascons et Italiens.

[76] Sur ce patriotisme populaire, INFESSURA, p. XX s.; l'éditeur, O. TOMMASINI, a noté l'inspiration joachimite de ce personnage; elle nourrit un patriotisme municipal, que garderont les scribes et qui a parfois un caractère anticlérical. E. RODOCANACHI, *Les institutions communales de Rome sous la Papauté*, Paris, 1901, est un bon instrument de travail, qui donne le tableau des principales bulles relatives à cette histoire, une table de concordance des divers statuts et un *Index rerum* très complet.

placés sur le chef de saint Pierre; la main droite du voleur, tranchée, fut exposée « à côté de la Louve » sur le Capitole.

Mais il se peut que les papes aient eu, dès le début du XVe siècle, la politique qui sera celle de Pie II : *panem et circenses*, consistant à satisfaire les instincts faciles du peuple pour émousser en lui tout esprit de révolte et de revendication. Toujours fut-il que, dès 1423, les caporions se plaignent que les citoyens ne viennent pas quand on les appelle aux armes.

LES CORPORATIONS [77] L'organisation économique et sociale de ce peuple est restée celle du Moyen Age. Artisans et commerçants sont groupés en corporations, qui sont sans doute soumises à l'autorité du sénateur, mais constituent autant de confréries. Chacune a sa chapelle, sa fête annuelle, son saint patron. C'est ainsi que les bouchers ont en garde l'image du Christ du Latran, qu'ils portent en procession le 15 août; que les cordonniers allemands sont placés sous la protection de saint Crépin.

D'une façon générale la paix sociale règne et l'on va même vers un rapprochement des classes, ...du moins dans la corporation des boulangers; jusqu'alors les ouvriers y formaient une confrérie distincte de celle des patrons; en 1425 un accord est conclu entre les uns et les autres, portant sur le travail et les salaires; ils finiront par fusionner en une seule confrérie, qui aura le même hôpital, se rassemblera pour les mêmes offices, tiendra les mêmes réunions.

Eugène IV semble avoir eu une politique à l'égard de ces corporations. On le voit en tout cas ratifier les statuts de celle des cordonniers allemands en 1439; et présider à la fondation de celle des barbiers-chirurgiens. Tandis que tout l'octroi dépendait jadis de la Commune qui désignait le Grand Gabeleur, des taxes seront levées par la suite au profit du pouvoir pontifical. En tout cas ce fut le pape qui fit construire à Rome le premier palais de la Monnaie, au lieu de faire frapper sa monnaie à Florence, comme cela s'était fait jusqu'alors.

LA RÉFORME Si l'on en juge par les descriptions de l'autre monde qu'a laissées sainte Françoise Romaine, la moralité du peuple romain n'était pas alors fort élevée. La sainte en effet ne s'est évidemment pas bornée à présenter le tableau classique des péchés capitaux, mais elle a en outre évoqué les fautes professionnelles, objet sans doute d'une satire elle aussi traditionnelle, mais parfois riche d'indications détaillées qu'il vaudrait la peine de collecter pour se faire une idée plus précise des mœurs de la ville. On y notera par exemple qu'il faut aux limbes une section spéciale pour les enfants de prêtres ou de religieuses, morts sans baptême; on

[77] E. RODOCANACHI, *Les corporations ouvrières à Rome depuis la chute de l'Empire romain*, Paris, 1894, 2 vol.

L'application de ces divers statuts relevait de la justice capitoline; pour échapper à ses sévérités, les commerçants malhonnêtes n'avaient d'autre ressource que de se faire clercs et de passer au for ecclésiastique; le cas est prévu par les statuts de plusieurs corporations.

y retiendra les peines infligées aux aubergistes; on y devinera, lorsque la sainte raconte qu'un démon vint lui faire, près de Saint-Jean-de-Latran, des propositions déshonnêtes, qu'il s'agit d'une trop banale tentative de séduction [78].

Ce n'était pourtant pas que la piété manquât aux Romains, moins encore aux Romaines, dont Jean de Médicis, en 1443, dit qu'elles passaient leur temps à l'église faute de savoir où aller. Mais cette religion était plus extérieure que moralement efficace. Lors de son passage dans la ville, saint Bernardin de Sienne y prêcha avec grand succès; mais ce ne fut sans doute qu'un feu de paille [79]. Il y avait foule aux inaugurations et par exemple pour invoquer sainte Monique, lorsque ses restes furent portés d'Ostie à Rome à l'initiative de Martin V [80]; mais le pape lui-même semble en l'occurrence avoir davantage pensé à saint Augustin qu'à proposer aux femmes romaines un modèle à leur mesure.

Des réformes partielles furent cependant accomplies et permirent de réduire le scandale permanent que donnait depuis le temps de sainte Brigitte le clergé romain. La basilique Saint-Paul fut donnée à Sainte-Justine, qui commença par restaurer l'église [81]; la régularité canoniale fut rétablie au Latran, où Eugène IV appela des chanoines de l'abbaye de Fregonaia en Toscane, qui furent en butte à l'hostilité de beaucoup [82].

Mais de cette époque il faut surtout retenir l'activité de Françoise de Pontianis : pour la première fois depuis des siècles, une Romaine s'élève à la sainteté et n'a pas besoin d'une aide extérieure pour fonder une congrégation nouvelle, révélatrice d'une spiritualité accordée à l'époque.

SAINTE FRANÇOISE ROMAINE [83]

Francesca de Bussi — appelée par diminutif Ceccolella — naquit à Rome en 1384 d'une famille noble qui logeait près de la place Navone, sur la paroisse Sainte-Agnès. Sa mère était très pieuse et lui apprit de bonne heure à réciter l'office de la Vierge. L'enfant reçut une bonne instruction : on la verra plus

[78] *Acta sanct., mars*, t. II, par exemple *Vita* I, livre III, § 3, chap. 5, § 50, 72 s.

[79] INFESSURA, IV, p. 24, où l'on voit ce que les simples retenaient d'une prédication comme celle de Bernardin. cf. L. PASTOR, p. 241-243; *supra*, p. 644.

[80] L. PASTOR, p. 240.

[81] Gabriel Condulmer fut chargé par Martin V de la réforme de Saint-Paul; il demanda pour l'accomplir les pleins pouvoirs et fit appel à Barbo et à la congrégation de Sainte-Justine pour avoir des moines : F.-P. ABERT, *op. cit.*, p. 58-59; Ildef. TASSI, *Ludov. Barbo*, Rome, 1952, p. 54, 65, 69.

[82] INFESSURA, V, p. 41, 44 : comment Eugène IV se décida à intervenir au Latran, en suite d'une bataille à coups de cailloux à l'intérieur de la basilique entre les chanoines et les *fraticelli di s. Ianni*, qui se disputaient à qui aurait l'honneur de porter en procession le Saint-Sacrement. Sur la réforme elle-même, E. MUNTZ, *op. cit.*, p. 46 (sur les travaux nécessaires au rétablissement de la conventualité); ROHAULT DE FLEURY, *Le Latran au Moyen Age*, Paris, 1877, donne quelques planches représentant le Latran à notre époque.

[83] BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — M. ARMELLINI, *Vita di s. Fr. R. scritta nell' idioma volgare del sec. XV*, Rome, 1882; M. PELAEZ, *Visioni di s. F. R., testo romanesco d. s. XV*, dans *Arch. d. Soc. rom. di st. patr.*, t. XIV, 1891; Pl. Tomm. LUGANO, *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (S. Francesca R.)*, dans *Studi e Testi*, CXX, Rome, 1945; mais surtout le dossier rassemblé dans *Acta sanct.*, mars, t. II, p. *89-*219. Avant tout la *Vita* écrite par MATTIOTTI, en laquelle est inséré un *Liber miraculorum* et qui s'accompagne d'un *Liber visionum* et d'un *Conflictus cum daemoniis*. Il y aurait toute une étude à faire sur ce curieux amalgame, et spécialement à se demander si Mattiotti n'aurait pas prêté à Françoise ses propres idées. Ces documents variés sont en tout cas du plus grand prix, car il est vraisemblable que Mattiotti a prêché à Sainte-Marie-du-Transtévère le contenu de ces divers livres; nous sommes par là sûrs de savoir où en était la piété populaire à Rome à cette date.

Par ailleurs cette *Vita* et les documents qui l'accompagnent sont pleins de renseignements sur la vie romaine d'alors et mériteraient d'être exploités systématiquement : usages de la noblesse, noms propres du temps, noms de rues, etc...

II. TRAVAUX. — G. FULLERTON, *Vita di s. Francesca R.*, 2e éd. par Pl. LUGANO, Turin, 1924; G. ALBERGOTTI, *S. Francesca R., la vita e l'opera*, Rome, 1939; M. MARDUEL, *Sainte Françoise Romaine*, Lyon, 1951; n° spécial de la *Rivista stor. benedit.*, t. III, 1908; bon portrait dans N. MAURICE-DENIS et R. BOULET, *op. cit.*, p. 611-621.

tard souvent entourée de livres; elle avait le goût de l'Écriture et spécialement des psaumes [84]; les « visions » qu'elle aura plus tard révéleront une certaine culture théologique.

Ce furent surtout les récits de la vie au désert, alors encore très en faveur, qui la marquèrent [85]. Elle voulut transformer sa chambre en « solitude », en y portant des branches d'arbre; elle construisit une petite grotte dans le jardin du palais familial; elle s'imposa de bonne heure des pénitences sévères jusqu'à épuiser prématurément sa santé. Ces souvenirs de lecture, expliquent sans doute aussi pour une large part sa façon d'interpréter les événements les plus simples de la vie par une action démoniaque. Le démon est sans cesse présent dans cette existence [86] : il précipite dans l'escalier, fait tomber à l'eau, se déguise en galant ou en mendiant. Il est malheureusement très difficile de faire la critique de ces récits, car le témoignage essentiel fait défaut, celui de Françoise; on ne connaît en effet ces épisodes que par le rapport qu'en fit son confesseur Mattiotti, et la *Vita* qu'il écrivit de la sainte n'a jamais été étudiée de façon scientifique et pose par sa composition de difficiles problèmes.

Ce confesseur était le curé de Sainte-Marie-du-Transtévère dans la paroisse duquel habita la jeune femme à partir de son mariage avec Laurent de Ponziani. Dans ce misérable quartier, « la pauvre dame du Transtévère » put se consacrer à la charité avec une ardeur extraordinaire, allant de l'hôpital Santa Maria in Capella à celui de Sainte-Cécile, au San Spirito in Sassia ou au Campo santo [87]. Ou bien elle visitait les églises, les derniers jubilés ayant remis en honneur cette dévotion, et Françoise voulant gagner les indulgences attachées à certains sanctuaires, comme Saint-Paul-hors-les-murs, dans une banlieue où son mari possédait d'importantes vignes. Elle s'acquittait en même temps de ses devoirs de maîtresse de maison, élevant trois enfants et essayant de faire de sa nombreuse domesticité une famille d'où le blasphème serait exclu.

[84] Par exemple *Vita*, § 7, 12; III, 20, 25.

[85] *Ibid.*, 4, 5, 10, etc...

[86] MATTTIOTI a consacré à ces luttes tout un livre de la *Vita*.

[87] Sur Sainte-Marie-du-Transtévère, Carlo CECCHELLI, *S. Maria in Trastevere*, coll. *Le chiese di Roma illustrate*, n° 31-32, Rome, s. d., p. 40-42, avec nombreuses reproductions qui pourraient permettre d'étudier les sources iconographiques des visions de Françoise.

Les historiens discutent pour savoir dans quel ordre se succédèrent les confesseurs de Françoise; il se peut que Mattiotti ait été le dernier.

Vita, 3, sur les hôpitaux; une des sœurs de Françoise était sage-femme : *ibid.*, I, 18.

Cette vie chrétienne dans le monde ne fut possible que grâce sans doute à la bienveillance de Laurent, mais aussi à l'ouverture d'esprit d'un directeur qui crut la perfection compatible avec le mariage.

Par la suite cependant Françoise découvrit d'autres aspects de la spiritualité chrétienne losqu'elle se mit sous la direction des Pères olivétains, établis à Santa Maria Nova. Elle s'initia alors à l'esprit bénédictin et fonda, le 15 août 1425, un groupe d' « oblates » qui disaient l'office et visitaient les pauvres; si donc son idéal de la vie parfaite s'oriente vers des formes plus monastiques, elle continue cependant à vouloir agir dans le monde et par la charité. Une nouvelle étape fut franchie lorsque fut achetée une petite maison de six pièces seulement, la Tor de' Specchi, où ces oblates commencèrent, en 1433, la vie commune, la sainte, non encore libre des liens du mariage, restant en son palais. Elle les rejoindra seulement en 1436, quatre ans avant sa mort [88].

De multiples « visions » — Mattiotti en a rapporté quatre-vingt-dix-sept [89] — aidèrent la sainte à définir peu à peu l'esprit de la communauté nouvelle : au cours d'une messe célébrée par saint Pierre lui-même, assisté de saint Paul et de saint Benoît, et après laquelle l'Apôtre la consacra oblate de la Sainte Vierge, elle entendit de lui une allocution :

> Admettez sans distinction les vierges et les veuves de tout âge; établissez-les solidement dans l'obéissance et qu'elles ouvrent leur conscience avec simplicité. Toutes devront avoir au moins l'âge de discerner le oui et le non. Qu'elles vivent contentes, le cœur joyeux. Qu'elles aient un courage viril à cause des tentations des démons [90].

Ces tentations ont en effet particulièrement impressionné les oblates, si l'on en juge par les peintures de Tor de' Specchi, qui datent de la deuxième moitié du siècle. Elles doivent être rapprochées de cette véritable *Divine Comédie* que constituent les révélations de Françoise, décrivant avec précision les domaines de l'au-delà [91]. Ces descriptions n'ont d'ailleurs, au point de vue esthétique et théologique, qu'un intérêt médiocre : c'est l'iconographie traditionnelle des Jugements derniers, Satan engloutissant ou abritant sous sa queue gigantesque les damnés, et les supplices de ceux-ci ne témoignant

[88] *Vita*, 13 sur le rôle d'Eugène IV.

[89] C'est le *Liber de visionibus : Acta sanct.*, p. 104. Bien entendu on retrouve dans ces visions la spiritualité pathétique du siècle : vision du Crucifix, de la couronne d'épines, du côté ouvert, la sainte expérimentant une sorte de stigmate : I, § 14, 15. On y retrouve aussi, avec quelques variantes, la vision d'Alcañiz de saint Vincent Ferrier; mais ici les dards célestes menacent seulement Rome coupable, le campanile de Saint-Paul, celui de Saint-Pierre et Saint-Jean : II, 3.

[90] Traduction de Dom J. RABORY, *Vie de sainte Françoise Romaine*, Paris, 1886, p. 413, ouvrage sans critique, mais dont les citations peuvent être utiles.

[91] Cette description se trouve dans le chap. V de la *Vita* de MATTIOTTI. Une exploitation méthodique de ces textes donnerait beaucoup : par exemple, Françoise invite le démon à se convertir (L. III, § 7) comme avait espéré jadis Vincent Ferrier; portrait de Satan (§ 47, 57) description des limbes, (§ 50), qui serait à rapprocher des discussions à ce sujet au concile de Florence et du *Couronnement de Marie* à Villeneuve-lès-Avignon; les noms des démons à confronter avec ceux des *Passions* et des prédications de Vincent Ferrier.

d'aucune imagination nouvelle. Scènes précieuses pourtant pour la connaissance de la piété populaire à Rome dans la première moitié du XV^e^ siècle.

Plus original peut-être est le monde angélique dans lequel vit Françoise : on assiste dans sa vie au développement de la dévotion à l'ange gardien, qu'elle a la grâce de voir de ses yeux, cependant que d'autres anges ou archanges se relaient auprès d'elle. Non moins caractéristique est sa dévotion à l'Enfant Jésus et donc aux mystères de Noël et de l'Épiphanie, dévotion qui manifeste une intériorisation du sentiment religieux, puisque l'Évangile cesse d'être un simple spectacle attendrissant pour devenir une réalité vivante, lorsque la sainte se voit confier l'Enfant par Marie et le rapporte blotti contre elle à Santa Maria Nova.

Avec Françoise Rome commence à se convertir, non d'une de ces conversions foudroyantes et sans lendemain qu'obtenaient les prédicateurs de pénitence, mais en découvrant davantage les exigences de la charité, en collaborant, par un dévouement de chaque jour, à soulager les misères innombrables de la Ville, en cherchant la source de cet esprit de service dans une vie religieuse personnelle, en croyant à la présence constante de Dieu, qui n'est plus seulement le Dieu du pape pour garantir sa *plenitudo potestatis*, ou le Dieu des jubilés pour anticiper sur le jugement dernier, mais Dieu intime au cœur de chacun, devenu le seul but et le seul prix de la vie, objet de foi sans doute, mais plus encore d'un amour tendre et d'une joyeuse fidélité.

ADDENDA BIBLIOGRAPHIQUES

suivant l'ordre du texte.

p. 503 n. 6. P. DE VOOGHT, *Esquisse d'une enquête sur le mot « infaillibilité » durant la période scolastique,* dans *L'infaillibilité de l'Église, Journées œcum. de Chevetogne,* 1961, p. 121-146; ID., *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle,* dans *Irénikon,* t. XXXVI, 1963, p. 61-75, précisant le jugement des théologiens du XV^e^ s. sur le concile de Constance.

p. 521 n. 11. George H. TAVARD, *Écriture ou Église? La crise de la Réforme,* coll. *Unam sanctam,* 42, Paris, 1963, sur le problème Écriture ou Tradition? complétera nos p. 519-522; l'auteur insiste tout spécialement sur les théologiens anglais Netter et Pecock.

p. 529 n. 1. Important article de V. LAURENT, *Les préliminaires du concile de Florence. Les neuf articles du pape Martin V et la réponse inédite du patriarche de Constantinople Joseph II (octob. 1422),* dans *R.D.E.B.*, t. XX, 1962, p. 5-60, renouvelle en partie cette histoire : élection de Martin V pour une part en fonction de Byzance, mariage de Cléopas dans une ambiance œcuménique, formation d'une commission mixte ou appel à un concile, attitude de Joseph II, etc...

p. 584 n. 34. Mario CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica d. sec. XII-XIV,* Milan, 1960, montrant que, durant cette période, le respect de la liberté de l'acte de foi a fini par s'émousser.

p. 658 n. 14. Sur les *Sommes de cas* (*supra*, p. 658) vient de paraître, sans que nous puissions en tenir compte dans le texte, l'importante étude de Pierre MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au M.-A. (XII^e^-XVI^e^ s.),* dans *Anal. mediaev. Namurc.*, 13, Louvain, 1962, qui distingue en cette matière, différents genres littéraires (*confessio generalis*, etc...); dresse la liste des principaux manuels : Escobar, Bernardin de S., s. Antonin, Langenstein, Nider, Gerson, Mt. de Cracovie; fait le bilan négatif et positif de ces ouvrages : caractère souvent trop juridique, éducation de la conscience, etc...

p. 666 n. 1. Bonnes pages synthétiques de Michel MOLLAT, *La vie et la pratique religieuses au XIV^e^ et dans la première partie du XV^e^ s., principalement en France,* Centre de Documentation Universitaire, Paris. Sur les confréries de malades, Ch. PETOURNAUD, *Les léproseries lyonnaises au M. A. et à la Renaissance,* dans *Cahiers d'Hist.*, t. VIII, 1963, p. 37 s. : on dit *fratres leprosi.* Sur les visées politiques de certaines confréries languedociennes, ce qui leur valut l'opposition du pouvoir politique et parfois de la hiérarchie, et sur le renouveau de l'institution au début du XV^e^ s. dans l'archevêché de Narbonne, V. CHOMEL, dans *Bibl. de l'École des Chartes,* t. CXV, 1957, p. 109-112. On méditera enfin les réflexions de R. KLEIN dans son c.-r. de Rud. et M. WITTKOWER, *Born under Saturn,* Londres, 1963, dans *Humanisme et Renaissance,* t. XXV, 1963, p. 631-633, sur la fonction sociologique et artistique de la confrérie et de l'académie, l'une et l'autre garantissant à l'artiste son statut social et son public.

p. 689 n. 4. Sur l'Ordre de l'Étoile ou de Notre-Dame de la Bonne Maison, créé par Jean le Bon et vivant encore sous Charles VI, J. DAUVILLIER, *Le système des récompenses publiques dans notre ancienne France : Ordres de chevalerie et marques de distinction,* dans *Recueil de l'Acad. de législation de Toulouse,* t. CXI, p. 13 s.

p. 706 n. 23. J. DESCHAMPS, *Middelnederlandse Vertalingen van « Super modo vivendi » (7^e^ H.) en « De libris teutonicalibus » van Ger. Zerbolt van Zutphen,* dans *Handelingen der Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal-en Letterkunde en Geschiedenis,* t. XIV, 1960, p. 67-108, t. XV, 1961, p. 175-220 : il s'agit des fameux écrits de Zerbolt sur les traductions de l'Écriture; on en a des éditions en néerlandais, donc destinées à des laïcs; l'auteur les publie. avec deux autres écrits sur le même sujet.

p. 722 Une très belle collection de livres d'heures vient d'attirer l'attention : Jean PORCHER, *Manuscrits à peintures offerts à la Bibliothèque Nationale par le comte G. du Bois-rouvray*, Paris, 1961; ils sont du XV^e^ s. Cf. le c.-r. de *Scriptorium*, t. XVI, 1962, p. 357, et J. GUIGNARD, *A propos de J. Fouquet*, dans *Art de France*, t. II, 1962, p. 240-242. — *Notre-Dame de Paris, Exposition du 8^e^ centenaire*, 1963, n° 73 et 95, a présenté deux livres d'heures (cf. *Bull. de litt. eccl.*, 1963, p. 204 s.); *ib.*, n° 63, 64 deux *Miracles de Notre-Dame*.
Pour l'hagiographie, il faut nommer, P. Jacques CAMBELL, *Vies occitanes de saint Auzias et de sainte Dauphine, Biblioth. pontif. Athen. anton.*, 12, Rome, 1963, vies qui ne sont que la traduction de biographies latines, et qui ont cet autre intérêt d'être associées, dans un ms. de la fin du XIV^e^ s., à divers autres textes dévots : *Vezio d'una monga devota, Revelacio dels set gauchs de Maria, « Gaude flore virginali »*.
Plusieurs traductions d'ouvrages spirituels en portugais viennent d'être signalées dans *Broteria*, t. LXXII, 1961, *passim : L'Échelle de s. Jean Climaque*, etc... On voit aussi se compléter alors la Bible en portugais par une traduction des *Actes des Apôtres :* G. DE POERCK et Louis MOURIN, *Introd. à la morphologie comparée des langues romanes, basée sur des traductions anciennes des « Actes des Apôtres »*, XX-XXIV », t. I, *Ancien portugais et ancien castillan*, dans *Rijksuniversiteit te Gent, Faculteit van de letteren*, I, Bruges, 1961. Pareillement fut alors traduite en la même langue la *Vita Christi* de Ludolphe.
Parmi les manuels et ouvrages d'initiation, on citera : M. B. HACKET, *William Flete and the « De remediis contra temptaciones »*, dans *Mediev. Studies... to A. Gwynn*, 1961, p. 330-348, dont on a 22 ms. en latin et trois versions différentes en anglais; Adrian J. Mc CARTHY, *Book to a Mother, edit. with Commentary, Dissert. Abstracts*, 22.4, octobre 1961, p. 1181, tract de dévotion en prose à l'usage des laïcs; A. J. HOFMANN, *Der Eucharistie-Traktat Marquards v. Lindau*, dans *Hermaea, German. Forschungen*, N.S., 7, Tubingue, 1960, dialogue en allemand de la fin du XIV^e^ s., qui utilise notamment Ruysbroeck et eut une grande diffusion; *Jhesus-Collacien*, éd. A.-M. BAAIJ, dans *Zwolse drukken en herdrukken*, XL, Zwolle, 1962, recueil de sermons fictifs faits par le Christ ou le Saint-Esprit chaque jour de carême, selon le genre littéraire de la « vision », centrés sur la dévotion au Verbe fait chair, et qui semblent avoir été destinés notamment à des tertiaires franciscains.

p. 753 Quelques recueils récents sont autant de « corpus » documentaires sur le sentiment religieux à notre époque : Paul DESCHAMPS et M. THIBOUT, *La peinture murale en France au début de l'époque gothique* (jusqu'à 1378), Paris, 1963, exhaustif et permettant donc les méthodes statistiques sur la fréquence des thèmes; *Notre-Dame de Paris (1163-1963), Exposition du VIII^e^ Centenaire;* Licisco MAGAGNATO, *Arte e civiltà del medioevo veronese*, Turin, 1962.
Le thème du Bon Pasteur a été plus présent à la fin du Moyen Age qu'on ne le croyait : Anton LEGNER, *Der gute Hirte*, dans *Lukas- Bücherei zur christlichen Ikonographie*, XI, Düsseldorf, 1959. Sur la dévotion à la Passion, Dr Paul THOBY, *Le crucifix des origines au concile de Trente, Étude iconographique*, Nantes, 1959; ID., *Le crucifix, Supplément*, Nantes, 1963.
Sur le tragique de la destinée humaine, ouvrage essentiel de Rainer RUDOLF, *Ars moriendi, Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*, dans *Forschungen zur Volkskunde*, 39, Cologne, 1957, donne notamment une liste abondante des ouvrages relatifs à la mort; *L'attesa dell' età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*, dans *Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale*, III, Todi, 1962, notamment sur l'attente du jugement particulier dans l'iconographie du XV^e^ siècle, sur la spiritualité eschatologique de saint Laurent Justinien, etc...
Pour la dévotion mariale, quelques textes commentés de la fin du Moyen Age, en relations d'origine avec la spiritualité byzantine : G. G. MEERSSEMAN, *Der « Hymnos akathistos » im Abendland*, 2 vol., dans *Spicilegium friburgense*, II et III, Fribourg, 1958 et 1960, étudiant les formes littéraires de cette dévotion, *Ave, Gaude*, litanies, etc...

p. 787 n. 1. Quelques textes inédits sur les saintes provençales ont été signalés par Victor SAXER dans les *Annales du Midi*, t. LXXIV, 1962, p. 315-321 : entre autres un office votif de la Madeleine destiné sans doute à une tertiaire dominicaine.
Raymond OURSEL, *Les pèlerins du Moyen Age*, Paris, 1963, sans étudier spécialement la fin du Moyen Age, attire l'attention sur la psychologie des hommes. La célèbre pèlerine anglaise, qui fut peut-être le modèle de Chaucer pour sa veuve de Bath et

dont le *Livre* est un des plus remarquables documents de la psychologie populaire au début du XV^e^ siècle, a été l'objet d'une étude : Martin THORNTON, *Margery Kempe, an Exemple in the English Pastoral Tradition*, Londres, 1960, insistant sur ce qu'elle a reçu dans sa paroisse.
Francesco da Fiano, connu jusqu'à maintenant comme un humaniste suspect d'indifférentisme doctrinal (*infra*, p. 1114), participa aux processions des Bianchi : R. WEISS, *Poesie religiose di Fr. da Fiano*, dans *Archivio italiano per la storia d. pietà*, t. II, Rome, 1959, p. 206; son témoignage est précieux pour la mystique du vêtement blanc.

p. 822 n. 4. On ne confondra pas les fêtes des fous avec les banquets de la folie de la deuxième moitié du siècle : E. DELARUELLE, dans *Colloque d'histoire religieuse (Lyon, octobre 1963)*, Grenoble, 1963, p. 29.

p. 828 n. 44. Sur les beghards, relevé des textes de l'époque par Romana GUARNIERI, dans l'ouvrage cité à l'addendun suivant.

p. 915 n. 12. Sur le mouvement des beghards, travaux essentiels de Romana GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*, dans *Dict. de spiritualité*, t. V (à paraître); ID., *Il « Le miroir des âmes simples » di Marguerite Porete e il movimento del Libero spirito dalle origini al sec. XVI*, à paraître en 1964 dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. IV, dont nous avons pu avoir pareillement communication, indispensable corpus de textes, en lequel on voit défiler Catherine de Sienne, Ruysbroeck et Groote, la *Théologie germanique*, Jérôme de Sienne, Gerson, d'Ailly, saint Bernardin, les jésuates, la *Docte Ignorance*, Barbo, etc...

p. 916 n. 14. Sur le problème des rapports de la mystique rhénane et de Ruysbroeck, Josef KOCH, *Meister Eckarts weitewirken im deutsch-niederländischen Raum im XIV. u. XV. Jht*, dans *Travaux du Centre d'études sup. spécialisé d'hist. des religions de Strasbourg. La mystique rhénane*, Paris, 1963, p. 133-156, passant en revue les divers milieux religieux qu'Eckart a pu influencer et notamment ceux de la *devotio moderna :* les *Statuts* de Groote pour Deventer en 1379 mettent en garde contre les 28 articles condamnés; précisions sur les *libri theutonici* au dire de Zerbolt.
Dr Reypens -Album, Bijdragen over de Nederlandse vroomheid mede in verband met de Westerse stromingen est un recueil de mélanges dans la célèbre collection *Studien en tekstuitgaven van « Ons geestelijk Erf »*, dont plusieurs sont consacrés à Ruysbroeck. Le meilleur historien de Groenendael, Marc DYKMANS, en attendant de donner une histoire complète du monastère, a du moins publié l'*Obituaire du monastère de Groenendael dans la forêt de Soignes*, dans *Académie royale de Belgique, Comm. royale d'hist.*, s. in-8°, 1940, qui marque l'importance de quelques faits essentiels de cette histoire et apporte des précisions sur Jean de Schoonoven, Pomerius et Ruysbroeck.

p. 921 n. 1. Il faut nous excuser d'avoir négligé de signaler dans le texte l'importante thèse de sœur MARIE-JOSEPHA (G. G. WILBRINK), *Das geistliche Lied der Devotio moderna, ein Spiegel niederländisch-deutscher Beziehungen*, Nimègue, 1930, consacrée à la poésie religieuse dans les maisons de la Vie Commune; de très nombreux cantiques sont publiés ou du moins présentés, que l'on pourrait utilement comparer avec ceux édités par Brown pour l'Angleterre. Travail récent de Th. P. VAN ZIJL, *Gerard Groote Ascetic and Reformer*, 1340-1384, Cath. Univ. of America, *St. in Mediev. Hist.*, XVIII, Washington, 1963.

p. 944 n. 1 de la p. 943. L'importante biographie de R. L. STOREY, *Thomas Langley a. the Bishopric of Durham, 1406-1437*, Londres, 1961, fait connaître un des évêques les plus caractéristiques de l'Angleterre de cette époque, empêché par ses tâches politiques — il fut deux fois chancelier du royaume, qu'il gouverna pendant le séjour d'Henri V en France — de visiter son diocèse, mais capable d'y réorganiser toute l'administration.
On approchera davantage encore les problèmes de Wyclif et du wyclifisme en lisant l'introduction de J. F. GOODRIDGE à son édition de *Diers the Ploughman (The Penguin Classics)*, 1959 : la version B, ici traduite, date en effet de 1377-1379. Mieux que ne l'avait fait J.-J. JUSSERAND, qui réduisait le poème à une « épopée mystique », l'éditeur a souligné que l'on a affaire parfois à un véritable traité d'ascétique, apprenant au lecteur « comment on sauve son âme ».
Enfin Martin THORNTON, *Margery Kempe, an Example in the English Pastoral Tradition*, Londres, 1960, fera connaître ce personnage si discuté, dans le cadre de sa paroisse, entre ses divers confesseurs, occupée de pèlerinages, de bonnes œuvres

et de méditations à l'époque du lollardisme et des procès d'hérésie. Ainsi évoquera-t-on une Angleterre parfois différente de celle que l'on imagine à travers Wyclif.
Sur Wyclif lui-même il nous faut seulement signaler P. DE VOOGHT, *Wiclif et la « Scriptura sola »*, dans *Ephemerides theolog. lovan.*, t. XXXIX, 1963, p. 50-86, critiquant l'ouvrage cité *supra*, p. 521 de M. HURLEY sur l'idée que Wyclif se fait de l'Écriture et de la Tradition et maintenant la thèse soutenue dans son ouvrage *Les sources de la doctrine chrétienne.*

p. 990 n. 1 de la p. 989. Jiří KEJŘ, *Z disputací na pražské universitě v době husově a husitské (= En marge des disputations à l'Université de Prague à l'époque de Huss et pendant la période hussite)* dans *Sbornik historický*, t. VII, 1960, p. 47-78, avec un résumé en français, montre les maîtres de l'université de Prague au travail pour préparer les *quaestiones disputatae.*
Miroslav BOHÁČEK, *Právni ideologie předhusitského zastánce selské svobody (= Les idées juridiques d'un défenseur de la liberté des paysans de l'époque préhussite) ibid.*, t. VIII, 1961, p. 103-132 (résumé en français) présentant le *Tractatus magistr Cunssonis de devolutionibus non recipiendis.*

p. 1013 n. 1. L'article *Eugène IV* du P. DE VOOGHT, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. XV, col. 1355-1358, intéresse toute la période qui va de 1431 à 1447.

p. 1035 n. 1. Une lettre écrite par un franciscain à deux cisterciens a été publiée par F.-M. DELORME, *Lettre à deux novices du monastère cistercien de Chiaravalle près Milan*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. I, Rome, 1951, p. 204-208. Une *Philosophia monachorum*, sans doute plus ancienne, mais conservée par deux ms. des XIV^e^ et XV^e^ s., a été éditée par Dom J. LECLERCQ, dans *Études sur le vocabulaire monastique du M. A.*, dans *Studia Anselmiana*, 48, Rome, 1961, p. 145-150. On notera ce titre, qui permet de préciser le sens très large du mot *philosophia* à la fin du M. A., et peut-être d'éclairer l'expression d'Érasme, *philosophia Christi*, en lui donnant aussi un sens plus traditionnel que ne le pensait Renaudet.

p. 1065 n. 1. P. A. AMARGIER, *Fondation des couvents dominicains de...et Revel,...1377*, dans *Ann. du Midi*, t. LXXIV, 1962, p. 321 s., a fait connaître la charte de fondation de ce petit couvent en l'honneur de saint Thomas d'Aquin, ce qui montre le prix attaché aux reliques de ce saint à partir de leur translation à Toulouse : cf. *infra*, p. 1069-1070.
Francis RAPP, *La prière dans les monastères de dominicaines observantes en Alsace au XV^e^ s.*, dans *Travaux du Centre d'études... d'Hist. des religions de Strasbourg. La mystique rhénane*, Paris, p. 207-218, d'après des documents inédits, dégage le contenu de recueils de *preces devotae*, d'autant plus précieux qu'ils révèlent la piété populaire à la fin du Moyen Age : Christ souffrant, petit Jésus, « salut d'amour » au Saint-Sacrement, arithmétique de la prière, pèlerinage, etc..., mais tout ceci avec un souci remarquable d'intériorisation.

p. 1085 n. 1. La période critique qui se situe à la fin du Grand Schisme s'éclaire avec l'étude de C. CENCI, *Ant. da Pereto, ministro generale O.F.M. e i capitoli generali di Roma, 1411, e Mantova, 1418*, dans *A.F.H.*, t. LV, 1962, p. 468 s.

p. 1091 n. 1 de la p. 1090. Les sources de Bernardin de Sienne sont mieux connues grâce à D. PACETTI, *L' « Expositio super Apocalypsim » di Mattia di Svezia, c. 1281-1350, precipua fonte dottrinale di s. Bernardino da Siena, ibid.*, t. LIV, 1961, p. 273-302 : Bernardin avait un représentant en Suède pour rechercher les ms. de ce frère, s'étant pour cela renseigné auprès des brigittins de Florence. Et grâce à A. M. HAMELIN, *Un traité de morale économique au XIV^e^ s., le Tractatus de usuris de Maître Alexandre d'Alexandrie*, dans *Analecta mediaev. Namurc.*, 14, Louvain; on sait que la morale de Bernardin est particulièrement remarquable quand il s'agit de la société économique de son temps. (Cf. p. 1090, n. 1.)
L'édition des *Opera Omnia* de Bernardin se poursuit : t. VIII, Quaracchi, 1963, qui contient les *Sermones imperfecti*, dont on a seulement le schéma; les 21 *Lettres* conservées en latin ou en italien et, plus précieux encore, l'*Itinerarium anni*, aide-mémoire contenant les plans et les sources des sermons à prêcher dans l'année.

p. 1094 n. 10. On vient pareillement de signaler des sermons de saint Jacques de la Marche : R. LIOI, *Un gruppo di « Sermones dominicales » di s. Giacomo d. Marca*, dans *Studi francescani*, t. LVIII, 1961, p. 3-61, dont le codex semble avoir été emporté en déplacements.

INDEX *

A

ABDALA, arch. d'Édesse, 590.
ABDALLAH, voir ANSELM TURMEDA.
Abélard et Héloïse (Correspondance d'), 841 n., 847 n., 1124.
ABELLON, voir ANDRÉ ABELLON.
ABRAHAM, 954 n.
Abrégé des gestes et miracles des Saints, 633 n., 704; voir JEAN DE MAILLY.
Abruzzes, 681, 684.
Abstentionnistes (Cardinaux), 36, 42; voir **Sacré Collège.**
ACCIAUOLI, voir NERIO ACCIAUOLI.
ACHERY, voir JEAN D'ACHERY.
Ackermann, 764.
ADALBERT RANCONIS, théologien, 995, 996, 1001.
ADAM DE DAMMARTIN, év. de Gubbio, 63.
ADAM EASTON (Cardinal), 57, 69 n., 381.
ADAM STOCKTON, augustin, 963 n., 984.
Adamites, 828, 1024.
ADEMARI, voir ALAMANNO ADEMARI.
Ad exaltationem, bulle d'Innocent VII (19-5-1407), 122, 139, 140.
ADOLPHE, comte de Clèves, 51, 374 et n.
ADOLPHE D'ESSEN, chartreux, 1034.
ADOLPHE DE MAYENCE, arch., 37.
ADOLPHE DE NASSAU, év. de Spire, 23, 30, 115.
Adoration des Mages, 607, 609, 623 n., 683, 686, 779.
ADORNO, voir ANTONIO ADORNO.
Ad pacem, bulle de Jean XXIII (9-12-1413), 169.
Adria (Royaume dit d'), 38, 72, 86 n.
Ad tollendum schisma (Messe), 77, 746.
AENEAS SILVIUS PICCOLOMINI, 227 n., 387 n., 465 n., 1108 n., voir PIE II.
Afrique, 432, 433, **580-586.**
AGAPITO COLONNA, 35, 55 n., 204, 433.
AGAZZARI, voir FILIPPO DEGLI AGAZZARI.
Aggsbach (Chartreuse d'), 1052 n.
Agneau mystique, 759 n.
AGNÈS SOREL, 702.
AGNOLO TORINI, 878.
AGOSTINO DA SAN GEMINI, 64 n.
AGOSTINO TRIONFO, 896 n.
AGRAMUNT, voir BERTRAN D'AGRAMUNT.
AGRIGENTE, voir MATTHIEU D'AGRIGENTE.
AIGREFEUILLE, voir GUILLAUME D'AIGREFEUILLE.
Aiguillon d'Amour (*L'*) 695; voir AUGUSTIN (Saint).
AILLY, voir JEAN et PIERRE D'AILLY.
AIMERIC NADAL, abbé de Saint-Sernin, 142.
AIMERY DE MAIGNAC, év. de Paris, 29, 46, 103, 448.
Aix-en-Provence. Annonciation d'—, 608 n., 737 n., arch. d'—, voir ROBERT ROGER; diocèse d'—, 729 n., 770 n., 1082; université d'—, 160 n., 170, 460, **475.**
Aix-la-Chapelle, cathédrale d'—, 730, 804.
ALAIN II, év. de Dol, 733 n.
ALAIN CHARTIER, 697.
ALAIN DE LA ROCHE, dominicain, 780 n.
ALAMAN, voir BERNARD ALAMAN.
ALAMAN, voir GERALDO ALAMAN DE CERVELLO.
ALAMANNO ADEMARI, arch. de Pise, 126, 151 n., 163, 164, 165 n., 171, 188, 200 n., 219.
Albacete, 1073.
Albanie, 429, 434 n., 534.
ALBANO (Saint), 705 n.
ALBECK, voir ULRICH VON ALBECK.
ALBERGATI, voir NICOLAS ALBERGATI.
ALBERICO DA BARBIANO, condottiere, 28.
ALBERT, duc de Bavière, 24.
ALBERT III, duc d'Autriche, 24, 52, 281, 355, 420, 484.
ALBERT V, duc d'Autriche, 1051.
ALBERT ENGELSCHALK, théologien, 996.

* L'Index a été établi suivant le modèle des Index de l'*Histoire Générale* Glotz : les noms des personnes en petites capitales; les noms de localités en romain bas de casse; les noms d'institutions, de collectivités, d'objets, de fêtes, etc... en gras; les titres de livres ou les incipit de bulles en italiques.
Suivant la convention admise, les noms des personnages de l'époque médiévale figurent au prénom. Des renvois sont ménagés. De même pour les variantes orthographiques. Pour ne pas surcharger inutilement l'Index, on a cru bien faire d'omettre les références à des noms sans importance (vg. liste des diocèses dont les évêques ont été présents à tel acte...). De même les références à de grands faits, pour lesquels l'Index aurait simplement doublé la Table des matières.

E. J.

ALBERT DE HAINAUT, 55 n.
ALBERT DE SARTEANO, (Saint), 583 n., 591, 636 n., 649 et n., 1026 n., **1093**.
ALBERTI, abréviateur, architecte, professeur, 480, 729, 734 n., 738 n., 745 n., 771 n., 825 n., 876, 1108 n., 1121, 1141 n. Voir CATERINA DEGLI ALBERTI.
Albertinisme, 485 n.
Albi. Cathédrale d'—, 733 n.; écoles d'—, 487; év. d'—, voir DOMINIQUE DE FLORENCE.
Alcaniz, 641, 704.
Alcobaça (Monastère d'), 696.
ALEMAN, voir LOUIS ALEMAN.
ALENÇON (Cardinal d'—), voir PHILIPPE D'ALENÇON.
ALEXANDRE V, pape, 134 n., 144, 145 et n., 148, 150, 152 et n., **153-154**, 156, 157 et n., **159-161**, 208 n., 211 n., 308, 341, 342, 383, 475, 658, 834, 896, 997, 1087, 1104.
ALEXANDRE VI, pape, 155 n.
ALEXANDRE CARPENTER, 656, 986.
Alexandrie, 543, 547, 570, 581, 591, 592; patriarche d'—, voir SIMON DE CRAMAUD et VITELLESCHI.
ALEXIS (Saint), 705 n.
ALFONSE, voir ALPHONSE.
ALGHERO, voir DORIA D'ALGHERO.
Aljubarreta, 61.
Allegationes, 506; voir RAOUL D'OULMONT.
Allemagne. Confréries en —, 668; écoles d'—, 488; Église d'—, 146, 156, 159, 168, 171, 226, 232 et n., 283, 284, 291, **397-424**, 582, 828, 833; foi religieuse en —; 601 n., 825, 912 et n.; liturgie en —, 608; maisons religieuses en —, 1038, 1060; théâtre religieux en —, 610, 612 n., universités en —, 282, 423, 460 n., 462, 465 n., 469, 483-485.
AL MAHDIYA, 582.
ALMAIN, 862.
Almelo (Fraternité d'), 927.
ALNWICH, év. de Lincoln, 661 n., 981, 982 n., 986 n.
ALONSO CARRILLO, 235 n., 353, 432 n., 436.
ALPARTIL, voir MARTIN DE ALPARTIL.
ALPHONSE V LE MAGNANIME, roi d'Aragon, 184, 186 et n., 187, 192, 194, 217, 219 et n., 221, 225, 235, 248, 250, 259, 271, 280, 284, 313, **434** et n., 435, 437, 438, 440, 441 et n., 446, **579**, 583, 649.
ALPHONSE XI, roi de Castille, 437.
ALPHONSE BORGIA, voir CALIXTE III, pape.
ALPHONSE CARILLO, év. de Siguenza, arch. de Tolède, 436.
ALPHONSE DE CARTHAGÈNE, 235 n., 432 et n., 436 et n., 445, 446.
ALPHONSE DE SANTA-MARIA, voir le précédent.
ALPHONSE DE SEGURA doyen de Tolède, 368.
ALPHONSE DE SICILE, 1066, 1067.
ALPHONSE DE SPINA, 444,
Alsace, 674, 708 n., 748, 903.
ALTAVILLA, voir GUGLIELMO D'ALTAVILLA.
Altcelle (École d'), 1060.
ALVARO DE CORDOUE, 435 n., 761.
ALVARO MENENDEZ, 36.
ALVARO PELAYO, 306, 437, 887, 896 n.
AMARAL, voir LOUIS DE AMARAL.
AMAURY DE SÉVERAC, maréchal de France, 220.
Ambrières, 623; école d'—, 487.
AMBROISE TRAVERSARI, camaldule, 265, et n., 266 n., 270, 521, 546, **550-551**, 704 n., 706 n., 1042 n., 1140 n.
Ambulate dum lucem habetis, sermon, 178 n., voir JEAN GERSON.
AMÉ DE SALUCES (Cardinal), 96, 97, 106, 107, 148 n., 153, 177, 200 et n., 903 n.
AMÉDÉE VI, comte de Savoie, 23, 40.
AMÉDÉE VII, comte de Savoie, 50, 53, 121 n., 156, 170 n.
AMÉDÉE VIII, comte de Savoie, voir FÉLIX V, pape.
AMÉDÉE DE TALARU, arch. de Lyon, 234 et n., 235, 248, 256, 273, 276, 281, 282, 365.
Amelia (Commune d'), 670 n.
AMEILH, voir PIERRE AMEILH.
AMEILH DU BREUIL, arch. de Tours, 48, 93 n.
AMELIA, voir GIOVANNI D'AMELIA.
Amersfoort (Fraternité d'), 927.
Amiens, 674 n., 740 n., 755, 1096; cathédrale d'—, 730; évêques d'—, voir JEAN DE LA GRANGE, JEAN D'HARCOURT.
Amis de Dieu, 718, 877, 924; — de Gênes, 913; — de Hongrie, 913; — de Lorraine, 913; — de Milan, 913; — de l'Oberland, 890 n., 891 n., 913 et n., 914; — des Pays-Bas, 914, 915; — de Rhénanie, **912-914**, 919 n., — de Rome, 913; — de Strasbourg, 913.
AMIROUTZÈS, voir GEORGES AMIROUTZÈS.
AMMANATI, voir BONIFACIO DI DONARO.
Amsterdam (Chartreuse d'), 1032.
Anagni, 4, 13, 16, 21 et n., 54, 112, 256.
ANASTASE (Saint), 822.
ANASTASIE (Mystère de sainte), 623.
ANCARANO, voir PIETRO D'ANCARANO.
Ancien Testament, 684, 716, 717, 969, 1112, 1126 n. et *passim*.

Ancône. Légat d'—, voir GABRIELE CONDULMER; marche d'—, 508.
ANCYRE, voir MACAIRE D'ANCYRE.
ANDRÉ (Saint), 788, 794.
ANDRÉ, voir aussi ANDREA, ANDREAS.
ANDRÉ, abbé de Saint-Antoine, 591 et n.
ANDRÉ ABELLON, dominicain, prieur de Saint-Maximin, 635 et n., 1082.
ANDRÉ CHRYSOBERGÈS, 537, 539 n., 551 n., 552 n.
ANDRÉ DE CASCIA, 644 n.
ANDRÉ CORSINI, 794 n.
ANDRÉ DIDACE, voir le suivant.
ANDRÉ DE ESCOBAR, bénédictin, 529 n., 538 n., 549, 597, 657 n., 660 et n., 661 n., 771 n., 785 n., 797, 890 n., 1048 n.
ANDRÉ GALLÉRAN, 788 n.
ANDRÉ LASCARIS, 171.
ANDRÉ MALVANDA, franciscain, 1099.
ANDRÉ DE RHODES, dominicain, 551, 552 n., 554, 555, 557, 558, 565, 590, 1067.
ANDRÉ DE SANTA CROCE, 529 n., 530 n., 552, 554 n., 555 n., 565, 590.
ANDREA DA BIGUGLIA, 135 n.
ANDREA DA FAENZA, 649 n.
ANDREA FRANCHI, 1067 n.
ANDREA MICHIEL, arch. de Nicosie, 64.
ANDREAS THIEBOUZ, 1056 n.
ANGE CLARENO, 706 n., 1088.
ANGELO BARBADIGO (Cardinal), 144, 182.
ANGELO CINI MALPICHI, 200 n.
ANGELO CORRER, voir GRÉGOIRE XII, pape.
ANGELO DA SOMMARIVA, év. de Lodi, 144, 151 n., 200 n.
ANGELO DA SPOLETO, général des Frères mineurs, 37, 51.
ANGELO RICASOLI, év. de Florence, 48, 58.
ANGELUS CARLETUS, théologien, 826.
Angers. Concile d'—, 629 n., év. d'—, voir JEAN MICHEL; évêché d'—, 361; université d'—, 106, 107, 152, 165 n., 260, 460 n., **474-475**.
ANGLADE, voir PIERRE D'ANGLADE.
ANGLESOLA (Cardinal), 142.
Angleterre, 63, 74, 82, 89, 103, 144, 145, 147, 151, 156, 170, 183, 255, 260, 288, 289, 582, 743, 877; confréries en —, 667; Église d'—, 49, 67, 236, 288, **379-389**, **392-396**, 972, 973, 1101, 1104; foi religieuse en —, 601 n., 721; gouvernement en —, 30, 34, 37, 38, 40, 42, 50, 61, 150, 432 n., 469; indulgences en —, 813 n., 816, 817; Inquisition en —, 982, 983, 984; liturgie en —, 606 n.; maisons religieuses en —, 1033, 1036, 1037, 1062; parlement d'—, voir à ce mot; prédication en —, 652, 653; rois d'—, voir RICHARD II, HENRI IV, ÉDOUARD III; saints en —, 793 n., société en —, 579; universités en —, 384, 386, 390, 460 n., 463, 481, 482. Voir Oxford et Cambridge.
ANGLIC GRIMOARD (Cardinal), 6 n., 48 et n. 509.
Anglicane (Église), **395-396**; voir Angleterre (Église d').
ANGLURE, voir OGIER D'ANGLURE.
Aniane (Église d'), 784 n.
Anima (L'), hôpital, 1151.
Anima Christi, 748.
Anjou, voir LOUIS D'ANJOU (Saint); LOUIS I, duc d'—; LOUIS II, duc d'—; MARIE D'ANJOU; YOLANDE D'ANJOU.
Annates, 67, 123, 210, 211, 214, **263-265**, 266, 277, **304-306**, 331 n., 336, 342, 343, 350, 353, 364 n., 369, 374, 393, 429. Voir **Taxes.**
ANNE (Sainte), 782 et n., 783 et n., 788 n., 857 n.
Annonciation, 608, 673 n., 683, 754, **777-779**, 1096 n., voir *Ave Maria*, GABRIEL.
Annunziata, voir Florence.
Anonyme (Traité), 500 n., — allemand, 506; — de l'université de Paris, 506; — de Prague, 501.
ANSELM TURMEDA, 586 n.
ANSELME (Saint), 705 n., 949, 952 n., 954 n.
ANTECHRIST, 435, 510, 511, 616, 626, 641, 642, 647, 650, 753, 762, 952 et n., 993, 1023.
Antequera, 442; voir FERNANDO DE ANTEQUERA.
Antioche, 794 n.; patriarches d'—, voir JEAN MAUROUX, DENYS DE SARDES.
Antisémitisme, 443-445, **830**.
ANTOINE (Saint), 781 n.; tentation de saint —, 821, 829.
ANTOINE DE BUTRIO, juriste, 129, 149, 310, 311.
ANTOINE CASINI (Cardinal), 257.
ANTOINE DE CHALANT (Cardinal), 121 et n., 122 n., 138, 142, 143, 148, 153, 156, 166, 172, 200 n.
ANTOINE CORBIN, 1047.
ANTOINE CORRER (Cardinal-légat), 129, 136, 144, 149, 158, 182, 199, 200 n., 1045, 1046, 1102, 1103.
ANTOINE D'HÉRACLÉE, métropolitain, 543, 559.
ANTOINE DE LA SALE, 657 n.
ANTOINE LOSCHI, 1108.
ANTOINE DE PADOUE (Saint), 1070 n.
ANTOINE DE ROSELLI, 254 n., 518, 595.
ANTONI CANALS, dominicain, 437.
ANTONII BARGENIS, 1043 n.
ANTONIN DE FLORENCE, (Saint), dominicain

290, 495, 508, 524, 525, 659, 660 n., 664 et n., 669 n., 673 n., 680, 686 et n., 712, 741, 749, 755 n., 778, 811 n., 839, 1081, 1082, **1083-1085**, 1090 n., 1112, 1115, 1121 n., 1125.
ANTONIO ADORNO, doge, 113.
ANTONIO BETTINI, jésuate, 937 n.
ANTONIO DA BITONTO, 1119 n.
ANTONIO CALVI (Cardinal), 153 n.
ANTONIO DE MASSA, 540 n.
ANTONIO DA PIRETO, général des Frères mineurs, 162 n., 171.
ANTONIO PUCCI, 697, 887 n.
ANTONIO DA ROMAGNO, 1121.
ANTONIO DELLO SCHIAVO, 123, 1137 n.
Anvers, 75.
Aoste, 746; év. d'—, voir GEORGES DE SALUCES.
Apocalypse, 647, 691, 766, 949, 969.
Apocryphes, 620 n., 626, 646, 650, 721, 1055.
Apparicion Maître Jehan de Meun, 583.
Appels, 359, 363, 364.
Aquilée. Concile d'—, 158, patriarche d'—, voir LOUIS DE TECK; patriarcat d'—, 149, 312.
AQUIN, voir THOMAS D'AQUIN.
Ara cœli, 609, **777 n.**
Arabes, voir **Islam, Sarrasins.**
Aragon, 58, 72, 97, 99, 100, 105, 110, 142, 151, 153, 156, 170, **182-188**, 203, 205, 221, 236, 255, 312, **431-445**, 639, 735 n., 772 n., 784 n., 1067 n., 1071, 1073, 1097, 1104; cardinal d'—, voir PEDRO DE LUNA; clergé d'—, 35, 36, 91, 185, 186, 284, 438, 439 n., 440, 441, 471; inquisiteur d'—, voir NICOLAS EYMERIC; rois d'—, voir PIERRE IV, JEAN Ier, MARTIN Ier, ALPHONSE V, MARIE DE LUNA, JAIME.
ARAGON, voir YOLANDE D'ARAGON.
ARAMON, voir JEAN D'ARAMON.
Arbres des Batailles, 698.
ARC, voir JEANNE D'ARC.
ARCES, voir JEAN D'ARCES
ARCHANGELIS, voir SOPHIE PHILIPPI DE ARCHANGELIS.
Arconthes, 546.
AREVALO, voir RODRIGUE DE AREVALO, SANCHEZ DE AREVALO.
AREZZO, voir LEONARDO BRUNI D'AREZZO.
Arifat, 623.
ARISTOTE, **Aristotélisme**, 500, 516 n., 531, 532, 632, 954, 955, 962 n., 997, 1090 n., 1108 n., 1118, 1119, 1121, 1126, 1125.
Arles, 740 n., 1082; cardinal d'—, voir LOUIS ALEMAN; synodes diocésains d'—, 728 n.
Armagh (Év. d'), 386 n. et voir FITZRALPH.
Armagnac, voir JEAN D'ARMAGNAC, BERNARD D'ARMAGNAC, JEAN IV D'ARMAGNAC; comté d'—, 157, 166, 184 n., 205, 218, 255, 316, 344, 346; maréchal d'—, voir GUILLAUME DE SOLAGES.
Armagnacs et Bourguignons (Querelle des), 205, 209, 316, 344 et n., 345, 346 n., 353 n., 582, 651, 657 n., 670 n.
ARMENGOL, voir JUAN ARMENGHOL.
Arménie, 582, **588-590**, 591; — Cilicie, 588; Grande —, 589; Petite 588 n.
Arméniens (Décret aux), 525, 526, 590.
ARNAUD BERNARD, 50.
ARNAUD DE CORBIE, 78, 94.
ARNAUD DE PUICERDA (Frère), 1085 n.
ARNAUD DE VILLENEUVE, 856.
Arnheim, 652.
ARNHEM, voir JEAN HUEVEN DE ARNHEM.
ARNOULD GRÉBAN (*Passion* d'), 618, 619, 620 et n., 621, 622, 681, 736.
ARNOUD VAN HOORNE, év. de Liège, 25, 30, 53.
ARNOULD DE TULDEL, abbé d'Averbode, 1104.
Arras, 651, 1025; congrès d'—, 261, 352, 394; diocèse d'—, 40, 107; évêque d'—, voir MARTIN PORÉE.
Arras (*Passion* d'), 618; voir EUSTACHE MARCADÉ.
ARRIGO, abbé du Mont-Cassin, 114.
Artes memorandi, 716.
Artes (ou *Ars*) *moriendi*, 621, 682 n., **769-770**, 854 n., 858, 859; voir JEAN GERSON.
Artes praedicandi, 630, 632.
ARTHUR, 584 n.
Artois, 834; comtesse d'—, 23.
Arundel (Abbaye d'), 1037 n., voir THOMAS ARUNDEL.
Ascension, 608.
Aschaffenbourg (Furstentag d'), 423.
Assempri, 633, 832. Voir FILIPPO DEGLI AGAZZARI.
Assise, 72, 256, 737 n., 1089, 1094; voir FRANÇOIS D'ASSISE.
ASTI, voir PIETRO DA MONDOVI.
ASTON, 974, 975.
Astrologie, 824, 856.
ATANASIO CALCEOPULO, 532 n.
Athènes, 534, 535.
Athos (Mont), 566 n., 571 n.
ATTENDOLO SFORZA, voir FRANCESCO ATTENDOLO SFORZA.
Attrition, 662-663, 854.
AUBRIOT (Affaire), 473 n., voir HUGUES AUBRIOT.
Auch, 50, 672 n., 732, 759 n.; archevêques d'—, voir JEAN D'ARMAGNAC, PIERRE D'ANGLADE.
Augsbourg, 767; monastère d'—, 1051.
AUGUSTIN (Saint), 520, 536 et n., 656, 695 n., 704 n., 705 n., 817, 831, 840 n., 852, 922, 930, 931, 949, 952 n., 954 et n., 955, 999 n., 1004, 1115, 1122.

Augustins, 49, 435 et n., 598, 773 n., 1087, 1101, 1103. Voir **Chanoines, Ermites**, Windesheim.
Aurillac, 676.
AURISPA, voir GIOVANNI D'AURISPA.
Autriche, 52, 1095; ducs d'—, voir ALBERT III, LÉOPOLD III; empereurs d'—, CHARLES IV DE LUXEMBOURG (1346-1355), WENCESLAS DE LUXEMBOURG (1378-1400), ROBERT DE BAVIÈRE (1440-1410), SIGISMOND (1410-1433), ALBERT II (1437-1440), FRÉDÉRIC III (1440-1452).
Autun, 822.
AUVERGNE, voir GUILLAUME D'AUVERGNE.
Auxerre, cathédrale d'—, 730, 731, 783; Saint-Eusèbe d'—, 731 n.; Saint-Étienne d'—, 817.
Auxiliaires (Évêques), **902-903**.
Auxonne, 1096.
Ave Maria, 471, 609, 653, 654 n., 677, 697 n., 700, 778, 781, 939, 1096 n.; voir **Annonciation**, GABRIEL.
Averbode, abbaye d'—, 1103; abbé d'—, voir ARNOULD DE TULDEL.
Aversa, 36, 56, 612.
AVIGNON NICOLAY, dominicain, 131 n., 152 n., 182 n.
Avignon, 3, 5, 13, 21, 23, 24, 31, 35, 37, 39, 41, 42, 46, 48, 58, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 133, 137, 157, 177, 185, 211, 215, 247, 254, 255 et n., 267, 268, 269, 272 n., 330, 541, 542, 613, 676, 677, 695 n., 741, 762, 783, 899, 900 n., 1082, **1137-38**. Annonciation d'—, 752; cardinaux d'—, 21, 48, 94, 97, 135, 136, 137, 207, 219, 221; Sacré Collège d'—, 13, 21, 27, 30, 43, 83, 87, 97, 107, 127, 142; Curie pontificale d'—, 5, 21, 30, 32, 35, 44, 53, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 71, 73, 74, 83, 85, 88, 89, 101, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 323, 438; Saint-Pierre-Célestin, 86 n.; évêques d'—, voir GILLES BELLEMÈRE; palais d'—, 95, 98, 184; siège d'—, 95, 98, 184; université d'—, 260, 460 n., **475**.
Avocacie Notre-Dame, 623.
Axelhomme (Chartreuse d'), 1032.
Aylesbury (Couvent d'), 1086 n.
Azille, 1096.
AZURARA, 594, 597.

B

BACOKAWIC, 877.
Badajor (Diocèse de), 594 n.
BADE, voir BERNARD Ier DE BADE.
Badia (Monastère de la), voir Florence.
BADOER, voir GIACOMO BADOER.
BAGLIONI, voir LUDOVICO BAGLIONI.
BAJAZET, 123, 407.
BALDO UBALDI, 29 et n., 310, 475, 595.
Baléares (Iles), 1032.
Bâle, 230, 231, 241, 245, 247, 252, 260, 261, 265, 266, 267, 268, 269, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 281, 284, 289 et n., 291, 353, 374, 419 et n., 542, 552, 767, 856, 903, 1081; concile de —, 92, **227-292**, 308, 313, 322, 352, 368, 369, 373, 394, 395, 412, 418, 419, 423, 425, 427, 431, 432 n., 433, 441, 446, 463, 493 n., 518, 529 n., **541-542**, 565, 614 n., 712, 739, 742, 779, 783, 784 n., 794, 819, 822, 827, 834 n., 883 n., 887 n., 896 n., 898 n., 937, 1025, 1026, 1054, 1066 n., 1095, 1099, 1144 n.; indulgence au concile de —, 813 n.; monitoire du concile de —, 270, 271 et n., 272; serment au concile de —, 240, 241; sociologie du concile de —, **237-250**; décrets de —, 275, 286, 354, 355, 360, 374, 421 et n.; évêques de —, voir IMER VON RAMSTEIN, JEAN DE VIENNE; **Pères** de —, voir **Concile.**
BALL, voir JOHN BALL.
BALTHAZAR COSSA, voir JEAN XXIII, pape.
Bamberg, 144, 424, 608 n., 740 n.
BANDELLO BANDELLI, év. de Rimini, 144, 181 n., 182.
BAPTISTA DE MALATESTA, 1125.
BAR, voir LOUIS DE BAR, YOLANDE DE BAR.
BARBADIGO, voir ANGELO BARBADIGO,
BARBARO, voir FRANCESCO BARBARO.
BARBE (Sainte), 623, 705, 732, 746 n., 748 n., 748 n., 779 n., 792 n., 795.
BARBERINO, voir FRANCESCO DA BARBERINO.
BARBIANO, voir ALBERICO DA BARBIANO.
BARBO, voir LUDOVICO BARBO.
Barcelone, 59, 96, 130, 157, 185, 186, 598, 605 n., 609 n., 649 n., 650, 673, 679, 696, 791 n., 801, 834, 1025, 1080, 1099; cathédrale de — (Sainte-Eulalie), 730, 750 n., 757 n., 800, 801; évêques de —, voir JUAN ARMENGOL, PÈRE DE PLANELLA.
BARDOLINI, voir GIOVANNI BARDOLINI.
Bardotti (Compagnie des), 670 n.
Bari, 40; cardinaux de —, voir BARTOLOMEO PRIGNANO, LANDOLFO MARAMALDO.
Barking (Couventde), 606.
BARONCELLI D'OFFIDA, 257 n., 258.
BARRAUT, voir GUILLAUME BARRAUT.
BARRIÈRE, voir PIERRE RAYMOND DE BARRIÈRE.
BARTEL, voir SIMON BARTEL.

Barthélemy, voir aussi Bartolomeo.
Barthélemy (Frère), 551.
Barthélemy II (Abbé), 1038.
Barthélemy III (Abbé), 1044.
Barthélemy l'Anglais, 633 n.
Barthélemy de Giano, 636 n.
Barthélemy Glantier, chartreux, 511, 844 n.
Barthélemy de Pise, 658 n., 687 n., 710 n., 784 n., 1085 n., 1121 n.
Barthélemy de Rome, 1045 n.
Barthélemy de Sassoferrato, 478, 612.
Barthélemy de Sienne, 1075.
Barthélemy Texier, dominicain, 1082.
Barthélemy Visconti, 283.
Bartole, 618, 623 n., 1122.
Bartoli, voir Maddeus Bartoli.
Bartolomeo, voir aussi Barthélemy.
Bartolomeo Biscia, 64 n.
Bartolomeo della Capra, arch. de Milan, 199.
Bartolomeo di Castel della Pieve, 764.
Bartolomeo de Cucurno (Cardinal), 57 et n.
Bartolomeo da Montecchio, 132 n., 133 n.
Bartolomeo Mezzavacca (Cardinal), 58, 69 n.
Bartolomeo Prignano, voir Urbain VI.
Bartolomeo da Ravenna, 33, 75.
Basile (Saint), 551, 555 n.
Basile l'Aveugle, 571 n., 572.
Basiliens (Moines grecs), 548, 567, 568, 570, 571.
Basiliques, 497; — romaines, 1140-1143, **1145-1146,** 1153-1154.
Basin, voir Thomas Basin.
Basse-Saxe, 734 n.
Bassano, 1046.
Battuti, 671 n., 672.
Baublé, voir Pierre Baublé.
Baudouin l'Orgueneur, 735 n.
Baugé (Vraie croix de), 755 et n.
Baume, voir Henri de Baume.
Bavière, 51, 75, 76, 288, 423, 750, 778; famille ducale de —, voir Albert de Bavière, Guillaume de Bavière, Jacqueline de Bavière, Louis de Bavière, Marguerite de Bavière; évêque de —, voir Jean de Bavière.
Baysio, voir Guy de Baysio.
Bazoques, voir Richard de Bazoques.
Beadlow (Prieuré de), 1037 n.
Béarn, 50.
Beaufort, voir Henry Beaufort.
Beaumanoir, 330 n.
Beaupère, voir Jean Beaupère.
Beauvais, voir Vincent de Beauvais; év. de —, Juvénal des Ursins.
Beauvais-Dormans (Collège de), 471 n.
Bec (Abbaye du), 1037 et n., 1056 n.
Beccadelli, voir Panormitain, 18.
Becerro, 436.
Becherer, voir Nikolaus Becherer.
Bedeman, 979.
Bedford, 218, 391, 392, 393, 651, 736; duchesse de—, 670 n., 772 n., 773.
Béghardisme, 418, 642, 693, 711, 844 n., 845 n., 915, 919.
Bekkos (Patriarche), 548, 560 n.
Belcari, voir Feo Belcari.
Belch, voir Stan Belch.
Bellelay (Abbaye de), 1104.
Bellemère, voir Gilles Bellemère.
Belluga, 437.
Belluno, voir Scarampi de Belluno.
Bembo, 1123 n.
Benedetto, 645.
Bénédictins, 57, 319, 339, **1035-1057** (bénédictins noirs); **1057-1063** (cisterciens) et voir à chaque nom.
Benedictina (La), 1049, 1050, 1051; — en Angleterre, 1049.
Bénéfices, VII, 13, 20, 22, 31, 49, 64 n., 67, 78, 89, 91, 93 n., 103, 114, 210, 211 n., 214, 263 n., 264, 265, 266 n., 270, 277, 282, **294-298, 301-304, 306-313,** 316, 319, 322, 324, 325, 327, 328, **329-332,** 341, 342, 343, 345 n., 346, 348, 349, 350, 351 n., 352, **356-360,** 362, 367, 379, 380, 381, 383, 384, 390, 393, 421, 437, 461, 884 n., 885, 891, 893, 894 n., 895, 900, 901 et n., 902, 903, 905, 907, 945 n., 967 n., 976, 992, 1019 n., 1039, 1046, 1144 n., collation des —, 336, 342, 343, 346, 348, 350, 358, 362, 383.
Benincasa, voir Catherine de Sienne.
Benoît (Saint), 733, 1158
Benoît XII, pape, 556, 1069.
Benoît XIII, pape, 6, 7, 9, 11, 13, 14, 26, 30, 32, 33, 36, 59, 60, 61, 74, **79-99,** 100, 104, **106-110, 115-116,** 118, **120-125,** 126, 127 et n., **128-135, 138-142,** 143, **147-152,** 154, 157, 158, 160 n., 170, 172, 177, 181, **182-187, 192-194,** 196, 203, 209, 217, 218, **219-221,** 222, 273, 301, 327, 329, 336, 337, 432 et n., 433, 434 et n., 435, **437-438,** 443, 470, 474, 486 et n., 509-512, 513, 598, 636, 749 n., 766, 802, 1034, 1036, 1037, 1067, 1071, 1072, 1073.
Benoît XIV, pape, 220, 221 n.
Benoît Gozzoli, 558, 566 n.
Bentivoglio (Les), 165.
Beraun, 1023.
Bereck, voir Martin de Bereck.

Berenger d'Erill, év. d'Urgel, 59 et n.
Berg, voir Guillaume de Berg.
Bergame, 679; voir Venturino de Bergame.
Bergues-Saint-Winoc, 41.
Bermondsey (Abbaye de), 1037 et n.
Bernabo Visconti, 4, 54, 145, 146 n.
Bernaldez, voir Rodrigo Bernaldez.
Bernard (Saint), 33, 305, 656, 702, 703, 705, 733, 912, 917 n., 922, 931, 936, 938, 952, et n., 956, 957 n., 958 et n., 960 n., 1053, 1056, 1140.
Bernard, voir Arnaud Bernard.
Bernard Ier, margrave de Bade, 51, 169.
Bernard Alaman, év. de Condom, 76, 89 et n.
Bernard d'Armagnac (Comte), 170, 183.
Bernard Boll, 1087 n.
Bernard Flamenc, voir Raymond Bernard Flamenc.
Bernard Garnier, voir Benoît XIV.
Bernard Gui, 324, 832.
Bernard Oller, carme, 1101.
Bernard de la Planche, év. de Dax, 248 n.
Bernard de Rozier, arch. de Toulouse, 367 et n.
Bernard de la Salle, chef breton, 54.
Bernardin Albizzeschi, voir Bernardin de Sienne.
Bernardin de Laredo (Frère), 862.
Bernardin de Sienne (Saint), 481, 522, 583 n., 631. 636, 637 et n., **642-650,** 659, 660 n., 662, 701 n., 705 n., 713, 723 n., 739 n., 749, 759 n., 762 n., 771, 778, 782, 784 n., 788 et n., 808, 825, 827, 834, 871 n., 875, 907, 991, 998 n., 1089, **1090-1093,** 1097, 1108, 1110 n., 1118, 1120, 1121 n., 1127 n., 1129, 1154 n., 1156.
Bernardo Garcia de Eugui, 59, 60.
Bernay (Abbaye de), 1037 n.
Berne. Couvent de —, 1081; églises de —, 730; chartreuse de —, 1032.
Berry, voir Jean de Berry.
Berthold, év. de Mayence, 710.
Berton, 984 n.
Bertos, voir Nathanaël Bertos.
Bertran d'Agramunt, 30.
Bertrand de Comminges (Saint) (son tombeau), 773.
Bertrand Lagier, franciscain, dit le cardinal de Glandèves, 5, 7 n., 10, 13, 14.
Bertrand Raoul, év. de Digne, franciscain, 117, 118, 131 n., 150.
Bertrandon de la Broquière, 534 n., 579 n.
Besançon, 608 n., diocèse de —, 101, 1096; arch. de —, 180.
Bessarion, arch. de Nicée, cardinal, 529 n., 530 n., 534 n., 542, 544, 546 n. **547-569,** 571, 705.
Bestiaires, 633.
Béthanie (Pays-Bas) (Écoles de), 929.
Béthencourt, voir Jean de Béthencourt.
Bethléem (Chapelle de — à Prague), 995, 1006, 1008, 1013, 1020.
Béthune, 612.
Béziers (Év. de), voir Galard de Palairac, Guillaume de Montjoie.
Bianca Visconti di Savoia, 664 n.
Bianchi (Mouvement des), 638, 670, **690-692,** 793, 814 n., 828, 1148.
Bianco da Siena, 778, 1102.
Bible, 263, 631 n., 652 n., 653 n., 654, 695 n., 696, **702-722,** 740, 930 n., 950, 968, 970, 973, 983, 985, 994, 1016, 1098; — de Leskovec-Dresde, 718; — de Litomerice-Trebon, 718; — de Velislav, 716 n.; — de Wenceslas, 716; — du couvent d'Emmaüs, 718.
Bibliothèques, 471 n., 480, 481, 487, 555, 632, 644, 695 et n., 854, 1034, 1045 n., 1047, 1050 n., 1051 n., 1052, 1053, 1080, 1084, 1094 n., 1103, 1109, 1129, 1141, 1145.
Bigallo, voir Florence.
Bicêtre (Traité de), 37.
Biddenden, 656.
Bienheureux, 789-790, Voir aux noms des bienheureux.
Biguglia, voir Andrea de Biguglia.
Billettes (Miracle des), 751 n., 830.
Bingen, voir Jean de Bingen.
Biondo, voir Flavio Biondo.
Biordo Michelotti, 70, 112.
Birmingham (Guilde de Sainte-Croix de), 800.
Bisticci, voir Vespasiano da Bisticci.
Blackfriars (Synode des), 974.
Blaise (Saint), 631 n.
Blanès, voir Francisco Blanès.
Blanchart (Affaire), 472.
Blanche (Princesse), 579.
Blanche de Genève, 1096.
Blanche de Savoie, 1096.
Blanchet, voir Pierre Blanchet.
Blanckenheim, voir Frédéric de Blanckenheim.
Blanes, voir Vidal de Blanes.
Blanquerna, 442, voir Raymond Lull.
Blau, voir Pierre Blau.
Blauzi, voir Jean de Blauzy.
Blois, voir Marie de Blois.
Blony, voir Nicolas de Blony.
Blyth (Abbaye de), 1037 n.

Boccace, 1124, 1129 n.
Boccadelli, voir Panormitain.
Bodzanta de Gniezno, arch., 62.
Boèce, 696, 1117, 1118.
Bogaerde, voir Pomerius Bogaerde.
Bogomiles, Bogomilisme, 429 n., 534 n., 1026 n., 1094.
Bohême, 24, 51, 209, 230, 232, **414-420**, 422, **514**, 716 n., 718, 721, 729, 735, 749, 764, 813, 814, 874, 877, 968, 1093, 1123; Église de —, 992, 993, 1001, **1013-1029**, voir Jean Huss; rois de —, voir aux noms des empereurs.
Boileau, voir Étienne Boileau.
Bois-le-Duc, 668 n.
Bois-Seigneur-Isaac, 751 n.
Boisratier, arch. de Bourges, 154, 199.
Bologne, 54, 55, 64, 69 et n., 129 n., 132, 136, 160, 161, 165, 166, 178, 226, 229, 252, 258, 291, 541, 586 n., 636 n., 644, 668 n., 675, 691, 692, 1065 n., 1069, 1070 n., 1085, 1149; arch. de —, voir Cosimo Migliorati; juristes de —, voir Antonio da Butrio, Giovanni da Legnano; université de —, 55, 137, 145, 151, 206, 462, 463 n., 476, 477, **478-479**, 483, 1046, 1129 n.; San Petronio de —, 161, 644.
Bologne, voir Louis de Bologne.
Bolsène (Corporal de), 683 n., 830.
Bolzano, 1077.
Bonaccorsi, voir Stefano Bonaccorsi.
Bonaventure (Saint), 852, 922, 936, 938, n., 1088 n., 1089.
Bon Coq (Le), 810, 914 n., 916 n., 917 et n.
Bonet, voir Honoré Bonet.
Boniface VIII, pape, 57, 152, 324 n., 473, 892 n., 958 n.
Boniface IX, pape, 52 et n., 61, **67-76**, 78, 79 et n., 80 n., 82, 85, 90, 91, 97, 100, 101, **102-118**, 127, 164, 200, 382, 461 n., 462, 469 n., 510, 584 n., 658 n., 778, 801, 802, 814, 816, 817, 819, 828, 888 et n., 892 n., 901 n., 906, 928, 1032, 1038, 1040 n., 1051 n., 1077, 1081, 1087 et n., 1104, 1141, 1143 n., 1146 et n., 1152.
Boniface Ferrier, prieur de la Grande Chartreuse, 152 n., 157, 720.
Bonifazio di Donato Ammanati (Cardinal), 37, 90, 96 et n., 237 n.
Bonne d'Artois, 1096.
Bonne Espérance (Abbaye de), 1103.
Bonnefoy (Chartreuse de), 1033.
Bordeaux, 50; arch. de —, voir Francesco Uguccione da Urbino; université de —, 460, **475-476**; Saint-Michel de —, 730.
Borgia, voir Alphonse Borgia, Rodrigo Borgia.
Borrassa, 733.
Borsano, voir Simone da Borsano.
Boscherville (Abbaye de), 1036.
Bosnie, 429 et n., 534, 649 n., 1026 n., 1094.
Bossuet, 862.
Boucicaut, voir Geoffroy Lemeingre.
Boucicaut (Maréchal), 80 n., 95, 113 et n.
Bouddhisme, 765 n.
Bouillon, voir Godefroy de Bouillon.
Boulogne-sur-Mer et Boulogne-sur-Seine (Pèlerinage de), 796, 808.
Bourbon, voir Louis II, duc de Bourbon; Jacques de Bourbon, Marie de Bourbon.
Bourbon-l'Archambault (Vraie Croix), 755 et n.
Bourg-en-Bresse, 844.
Bourges, 1025; arch. de —, voir Boisratier; assemblée de —, (1432), 234 et n., 235, 418; assemblée de — (1438), 248; 250, 281, 354 et n., 355 et n., 356, 357, 358, 421; assemblée de —, (1440), 248, 283, 284, (1444), 366; assemblée de — (1450), 368.
Bourgogne, 261, 316, 369, 370, 371, 392, 418, 419, 460, 736, 742 n., 773, 794, 1025, 1096; ducs de —, voir Philippe le Bon, Philippe le Hardi; écoles —, 487; voir Bourguignon (État).
Bourgogne (Collège de), 471 n.
Bourgogne, voir Jean de Bourgogne.
Bourguignon (État), **370-377**. Voir Artois, Bourgogne, Brabant, Flandre, Hainaut, Liège, Luxembourg, Pays-Bas.
Boutebrie (Rue), 702.
Bouts, 737.
Brabant, 830, duc de —, 482; voir Bourguignon (État) et Geneviève de Brabant, Jeanne de Brabant, Jean IV de Brabant.
Braccio di Montone, condottiere, 216, 217.
Bradwardine, 952 n., 956.
Braga, 61; arch. de —, voir Lourenço,
Bragance, voir Jean de Bragance.
Brampton, voir Thomas Brampton.
Brancaccio, voir Filippo Brancaccio, Nicolas Brancaccio, Tommaso Brancaccio.
Branda da Castiglione, légat, 166, 172, 196, 200 n., 236, 288, 415, 428, 1026, 1123.
Brandebourg, 424; électeur de —, voir Frédéric de Brandebourg, évêque de —, 1059; margrave de —, 147.
Brefs de Martin V, 218 et n., 346 et n., 391 et n., 392 n.
Bregilles, voir Hughenin de Bregilles.

Brême (Arch. de), 24.
Brescia, 683 n.; év. de —, 42 n., 258 n.
Breslau, concile de —, 750; diocèse de —, 792 n, 797 n., 815 n., 819, 1099; Saint-Vincent de —, 792 n., 817, 823 n., 1104.
Bressuire, 1045.
Bretagne, 64, 223 n., **368-370**, 630 n., 640, 657 et n., 669, 727 n., 730 n., 779 n., 824 n., 1071 n.; cardinal de —, voir Hugues de Montalais; chancelier de —, voir Jean de Malestroit, collecteur apostolique en —, voir Lincoln (chanoine de); clergé de —, 369.
Bretons (Mercenaires), 14 et n., 33, 54, 112.
Breuil, voir Ameilh du Breuil.
Bréviaire de amors, 696.
Brevnov (Abbaye de), 1041.
Brigide (Sainte), 793 n.
Brigitte de Suède (Sainte), 211, 296, 427, 510 et n., **826-827**, 987, **1147**.
Brinton, voir Thomas Brinton.
Brioude, église Saint-Julien, 797, 798.
Brno, 1014.
Brogny, voir Jean de Brogny.
Bromholm (Sainte-Croix de), 756.
Bromyard, dominicain, 654.
Broquière, voir Bertrandon de la Broquière.
Bruges, 41, 75, 426, 630, 668, 706 n., 756, 838; conférence de —, 381, 945.
Brugman, franciscain observant, 655, 784, 1099.
Brunelleschi, 683, 684 n.
Brunet, voir Pierre Brunet.
Bruni, voir Leonardo Bruni.
Brunswick, voir Otton de Brunswick.
Bruxelles, 372, 749 n., 751 n., 830 n., 917 n., fraternité de —, 927; Sainte-Gudule de —, 805, 925.
Bryennyos, 531 et n., **535**.
Buch des Gehorsams, 708.
Buch von geistlichen Armuth, 708.
Budapest, 541; université de —, 171, 460.
Budweis (Soulèvement de), 1023.
Bugiale, 902, 1144 n.
Bulgarie, 429, 582.
Bulle d'or de Charles IV, (1356), 397.
Buonaccorso da Montemango, 1122 n.
Burgio, 679 n.
Burgos. Év. de —, voir Paul de Santa-Maria; Saint-Jean de —, 1042.
Bureau, voir Jean Bureau, Pierre Bureau.
Bursfeld (Congrégation de), 938, **1054-1056**.
Busch, voir Jean Busch.
Butrio, voir Antoine de Butrio.
Buxton, voir William Buxton.
Buyl (Cardinal), 96.
Byland (Monastère de), 1062.
Byzance, **Byzantins,** voir Constantinople.

C

Cabasilas, voir Nil Cabasilas.
Cadouin (Saint-Suaire de), 756 n., 1060.
Caen (Abbayes de), 1037; université de —, 460 et n., **475-476**.
Caester, voir Henri de Caester.
Caetani (Les), 216, voir Onorato Caetani.
Caffa, 589 et n., év. de —, voir Jacques Camporea.
Caffarini, voir Thomas Caffarini.
Cahors (Év. de), voir Jean Dupuy.
Calabazanos (Couvent de) 1042.
Calais (Maison-Dieu de), 800.
Calatayud (Université de), 486 n.
Calcar, voir Henri de Calcar.
Calceopulo, voir Atanasio Calceopulo.
Calécas, voir Manuel Calécas.
Calice, 1014-1016, voir **Calixtins, Utraquistes.**
Calixte III, pape, 413, 434, 436.
Calixtins, 1019-1020, 1027.
Calvetos, voir Fernando Calvetos.
Calvi, voir Antonio Calvi.
Calvillo, voir Fernando Perez de Calvillo.
Calvin, 414.
Camaldules, 1042-1043. Voir **Ermites.**
Cambrai, 32, 53, 651, 736, 740 n., 746; évêques de —, voir Jan T'Serclaes, Pierre d'Ailly; diocèse de —, 40, 75, 101, 371, 770 n.
Cambridge, 1025, 1050 n; comte de —, 61; parlement de —, 670 n.; université de —, 382, 384, 395, 460 n., **482**.
Campan, voir Jean Campan.
Camporea, voir Jacques Camporea.
Camporegio (Nécrologe de), 1067. n
Canals, voir Antoni Canals.
Canaries, 435, 446, 597, 598, 599; év. des —, voir Fernando Calvetos.
Canart, voir Jean Canart.
Candie, 569 n.; voir Marcus Sclavi de Candie.
Canivet, voir Gilles Canivet.
Cantacuzène, voir Jean VI, empereur d'Orient.
Canterbury, voir Cantorbéry.
Cantique des cantiques, 502 n., 708 n., 718, 759 et n., 785 et n., 841, 859, 918, 934 n., 995, 1080 n.
Cantorbéry, 385, 971 n., 1049; alliance de —, 190; archevêques de

—, voir SIMON SUDBURY, WILLIAM COURTNEY; cathédrale de —, 730, 733 n., 775, 806, 832 n., jubilé de — (1420), 816, 817; pèlerinage, **806-808**; synode de —, 147, 395; Christchurch de —, 1049 n; Saint-Augustin de —, 1050.
CAPISTRAN, voir JEAN DE CAPISTRAN.
Capitulations électorales, **401-402** et n., 428, 429, 904.
CAPOUE, voir RAYMOND DE CAPOUE.
CAPRA, voir BARTOLOMEO DELLA CAPRA.
CAPRANICA (Cardinal), 253 et n., 288 n., 769.
CAPREOLUS, 524.
Capriola (Ermitage de la), 645.
CARACCIOLO, dominicain, 56, 151.
CARAVELLO, voir MARINO CARAVELLO.
CARBONI (Cardinal), 57.
Carcassonne. Cathédrale de —, 674, 736 n.; diocèse de —, 804, 833; évêque de —, voir SOYBERT.
CARDAILLAC, voir JEAN DE CARDAILLAC.
Cardinaux, voir **Sacré Collège.**
CARDONA (Comte de), 186, 198.
Carême, 747.
CARLO MALATESTA, 161, 162, 164, 166 n., 182, **217**, 1114.
CARLISLE, voir DAVID CARLISLE.
Carmes (Ordre des), 77 n., 326 n., 478, 580 n., 612, **1101-1102**, voir **Collège des Carmes.**
Carmen pro pace, 77; voir HENRI DE LANGENSTEIN.
CAROSIO DE MELFI, 199.
CARPENTER, voir ALEXANDRE CARPENTER.
Carpineto (Bataille de), 33.
CARRIER, voir JEAN CARRIER.
CARRILLO (Cardinal), voir ALONSO CARRILLO.
Carthagène, voir ALPHONSE DE CARTHAGÈNE, PAUL DE SANTA-MARIA.
CARVAJAL, voir JEAN DE CARVAJAL.
CASALE, voir GUILLAUME DE CASALE, UBERTIN DE CASALE.
CASANOVA (Cardinal), 236 n.
CASCIA, voir ANDRÉ DE CASCIA.
CASERTE (Comte de), voir FRANCESCO DELLA RATTA.
Cashel (Évêché de), 386.
CASIMIR IV, roi de Pologne, 289.
CASINI, voir ANTOINE CASINI.
Caslaw (Synode de), 1028.
Caspe (Compromis de), 157.
Cassel (Fraternité de), 927.
CASSIEN, 695.
Castel (Monastère de), 1052,
CASTELMORON, voir VITAL DE CASTELMORON.
CASTIGLIONCHIO, voir LAPO DA CASTIGLIONCHIO.
CASTIGLIONE, voir BRANDA CASTIGLIONE.
Castille, 8, 32, **35-37**, 42, 44, 58, 61, 72, 89, 92, 106, 184, **187**, 197, 203, 205, 221, 289, **431-445**, 446, 639, 720; clergé de —, 36, 44, 60, 194, 438; rois de —, voir HENRI DE CASTILLE, JEAN Ier, JEAN II, HENRI III, ALPHONSE XI.
Castres, 791 n., 1082, 1096; év. de —, voir GÉRARD MACHET.
Casuel, 324, 325.
Catalogne, 142, **434-440**, 579 n., 609, 639, 649, 668, 702 n., 705 et n., 707, 719, 730 n., 742 n., 769 n., 783, 902 n.
Catane, voir PERE SERRA DE CATANE; couvents de —, 1084; université de —, 460, 481, 659 n.
Catéchismes, 659 n., **665**, 675, 846, 850, 854, 929.
Catena aurea, 969.
CATERINA DEGLI ALBERTI, 710 n.
CATERINA BENINCASA, voir CATHERINE DE SIENNE.
Catharisme, 474; voir **Bogomiles, Manichéisme.**
Cathédrales, 730, 738.
CATHERINE D'ALEXANDRIE (Sainte), 795 et n.
CATHERINE DE BOLOGNE (Sainte), 674 n., 707 et n., 781 n.
CATHERINE DE LANCASTRE, 62, 142.
CATHERINE DE SIENNE (Sainte), 17, 27, 28, **33-34**, 296, 306, 496, 509 n., 514, 616 n., **687**, 748 n., 756 n., 790 n., 877 n., 887, 891, 987, 1031, 1032, 1043, 1045, **1073-1075**, 1077, 1099.
CATHERINE DE SUÈDE (Sainte), 10 n.
CATHERINE DE SUTTON, 606.
Catholicon, 695 n.
CATON, 997.
CAUCHON, voir PIERRE CAUCHON.
Caudebec, 737.
Caumont (Seigneur de), 574 et n.
Cava (Monastère de la), 1038, 1039, 1040.
CAVAL (Chanoine), 328.
CECCHI, voir JACQUES CECCHI.
Cédule, 84, 85, 107, 119.
CÉLESTIN V, pape, 892 n., 958 n.
Célestins, 731, 772 n., 744, 1110 n.
CELLE, voir GIOVANNI DELLA CELLE.
Celtiques (Coutumes), 387.
CERCAPOU, 659; voir FRANCESCO EIXIMENIS.
CERVELLO, voir GERALDO ALAMAN DE CERVELLO.
CÉSAR, 1126, 1127.
CESARINI, voir JULIEN CESARINI.
Césène, 159; massacre de —, 4.
Cession (Voie de), 77, 80 n., 82, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 100, 108, 110, 119, 127, 128, 129, 152.

Ceuta, 446, 594, 593, 596, 597.
CHALANT, voir ANTOINE DE CHALANT.
Chalcédoine (Concile de), 550.
CHALCOCONDYLE, 549 n.
Chaldéens, **590-591.**
Châlons (Év. de), 230.
Chambéry, 623 n., 736 n., 737 n., 1096 n.
Chambre apostolique, 34, 63, 160, 164, 235, 305, 323, 391, 438, 899 n., 903 n.
CHAMPEAUX, voir GUILLAUME DE CHAMPEAUX.
Champmol (Fondation de), 1032.
CHANAC, voir GUILLAUME DE CHANAC.
Chancellerie, 262, 900 n., **1107-1108**, 1144 n.
Chanoines, 262, 285, 304, 318, 321, 352, 361, 367, 467, 484, 485 n., 513, 612, 730, 805, 917, 924, **1103-1104**, voir **Augustins, Prémontrés.**
CHANTEMILAN, voir PHILIPPE DE CHANTEMILAN.
Chanteries, 470 n., 488, 775, 776, 967 n.
CHANTRE, voir GILLES LE CHANTRE.
Chantre, voir **Gilles le Chantre.**
Chapelet, 777 n., 939.
Chapitres, 207, 301, 304, 313, 320, 321, 326 n., 357, 373, 460, 467, 487, 513, 730, 731 n., 736 n., 756 n.; — en Allemagne, 1051, 1052; — en Angleterre, 1049; — en France, 1050; — fraternité, 924 n.
Charenton (Conférences de), 346 et n.
Charité (Monastère de la), 1037.
CHARLEMAGNE (Saint), 469, 579, 584 n., 794, 804.
CHARLES IV de Luxembourg, empereur, 14, 20, 45, 50, 397, 483, 578 n., 704, 710, 718, 804, 992, 997 n., 1123.
CHARLES V de Valois, roi de France, 9, 12 et n., 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 31, 35, 39, 43, 46, 315, 330, 348 n., 472, 578 n., 633 n., 675 n., 698, 702 n., 756 n., 772 n., 804, 872, 875 n., 893.
CHARLES VI de Valois, roi de France, 40, 41, 51, 55, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 106, 107, 110, 113, 116, 121, 123, 128, 129, 130 et n., 131, 137 et n. 139, 140, 142, 143, 146, 154, 156, 159 n., 165, 168, 218 et n., 297, 328, 330, 332, 336, 347, 470 et n., 472, 474, 510, 588, 612, 665, 670 n., 689 n., 758, 777, 778, 824, 832, 855.
CHARLES VII de Valois, roi de France, 225, 228 n., 234, 235, 255 n., 261, 269, 281, 283, 284, 287 et n., 289, 291, 292, 313, 316, 317, 328, **344-368**, 369, 371, 394 n., 432, n., 435, 474, 585, 650, 651, 670 n., 769, 803, 804.
CHARLES III de Durazzo, roi de Naples, 39, 40, 56, 57, 65.
CHARLES II (le Mauvais), roi de Navarre, 27, 58, 59.
CHARLES III (le Noble), roi de Navarre, 22, 59, 60, 92, 100, 141, 142 et n., 187, 433.
CHARLES, duc d'Orléans, 291, 689 n., 695 n., 719, 776 n., 806, 807.
CHARLES MALATESTA, voir CARLO MALATESTA.
CHARONTON, voir ENGUERRAND CHARONTON.
CHARTIER, voir ALAIN CHARTIER, GUILLAUME CHARTIER.
Chartres, 728; évêques de —, voir GIOVANNI DA LEGNANO, JEAN LEFÈVRE, REGNAUT DE CHARTRES; paix de —, 148.
Chartreux (Ordre des), 75 et 76 n., 282, 367, **1032-1034**; 1100 n., fondations des —, 1032, 1033. Voir aux noms des fondations et aussi BARTOLOMEO DA RAVENNA, BONIFACE FERRER, DENIS LE CHARTREUX, LUDOLPHE LE CHARTREUX, PIETRO DA MONDOVI, etc.
CHASTELLAIN, voir PIERRE CHASTELLAIN.
CHÂTEAUMORAND, voir JEAN DE CHÂTEAUMORAND.
Châteaurenard, 117, 157, 177.
CHAUCER, 653 n., 657, 662 n., 667 n., 669 n., 671 n., 673, 697 et n., 701, 729, 732 n., 736 n., 737 n., 739 n., 740 n., 757 n., 761, 762, 777, 781 n., 796, 806 et n., 807, 812, 819, 869, 876, 887 n., 890 n., 954, 964, 966 n., 967 n., 968 n., 969, 970 n., 1036 n., 1085 n., 1086 n.
CHELCICKY 1029.
Chelles, 613 n.
Chemin de croix, 747 n., **760**, 807.
Chester, 1050.
Chevalerie, chevaliers, 465, 466, 479 n., 497 n., 574, 578, 583, 597, **688-689**, 696 n., 764, 768, 870 n., 995, 1007.
Chevaliers de la Ceinture de N.-D. d'Espérance, 689 n.
Chevaliers de Saint-Maurice, 689 et n.
CHEVIGNY, voir JEAN DE CHEVIGNY.
CHEVROT, voir JEAN CHEVROT.
Chezal-Benoît (Congrégation de), 1048.
CHICHELE, voir HENRY CHICHELE.
Chieri, 480.
Chine, 587 n.
Chinon (Compromis de), 289.
Chioggia, 1077.
Chissé, 727 n.
CHRÉTIEN DE TROYES, 742 n.
Chrétienté, 12, 19, 34, 45, 47, 91, 134, 160, 219, 419, 425, 428, 429, 432, 465, 468, 472, 489, 581, 597, 691, 717.

Christ-Roi, 499-500.
Christchurch, voir Cantorbéry.
CHRISTIAN Ier, 427.
CHRISTIAN DE PRACHATICE, 1020.
CHRISTINE DE PISAN, 23, 109, 689 n., 698 et n., 727, 756 n., 847, 870 n., 847, 870 n., 872, 876 n.
CHRISTODULE, voir JEAN CANTACUZÈNE.
CHRISTOPHE (Saint), 795 et 823, 824; mystère de —, 623.
Chronique martinienne, 580 n.
CHRYSOBERGÈS, voir ANDRÉ CHRYSOBERGÈS.
CHRYSOLORAS, voir MANUEL CHRYSOLORAS.
CHRYSOSTOME, voir JEAN CHRYSOSTOME.
Chypre, 100, 157, 535, 567, 590; voir MARIE DE CHYPRE, PIERRE DE CHYPRE, PIERRE DE LUSIGNAN.
CIBOULE, voir ROBERT CIBOULE.
CICÉRON, 1118, 1122, 1123, 1127.
CICONIA, voir GIOVANNI CICONIA.
Cilicie, 589, 590 n.
CIMARRA, voir MATTHIEU CIMARRA.
CINI, voir ANGELO CINI.
CIOMPI (Révolte des), 1058.
Cisnar (Monastère de), 1055.
CISNEROS, voir GARCIA DE CISNEROS.
Cisterciens (Ordre des), 67, 208 et n., 319, 320, 325 n., 339, 384, 427, **1057-1063.**
Cité de Dieu, 695, n., 705.
Ciudad Rodrigo (Évêché de), 436.
Cividale, 609, 683 n.; essai de concile à —, 148, 149, 151, 175, 177.
Clairvaux (Abbaye de), 305, 936 n., 1059.
CLAMANGES, voir NICOLAS DE CLAMANGES.
CLANTIER, voir BARTHÉLEMY CLANTIER.
CLARASCO, voir THOMAS DE CLARASCO.
CLARENO, voir ANGE CLARENO.
Clarisses, 326 n.
CLAUS SLUTER, 757 n.
CLAYDON, voir JOHN CLAYDON.
CLÉMENT IV, pape, bulle de 1265, 356.
CLÉMENT VI, pape, 398, 437, 1137.
CLÉMENT VII, pape, 7 n., 9, 13, 14, **15-82,** 137, 292, 297 n., 329, 330, 401 n., 432, 438, 463, 467, 469, 470, 472, 474, 475, 486, 495, 509, 510, 512 n., 756 n., 782 n., 889, 897, 900 et n., 905, 906 n., 1032 et n., 1041, 1058 n., 1070, 1096, 1138, 1145 n.
CLÉMENT VIII, pape, 186, 219 n., 220, 221 et n., 441.
Clémentins, 8, 9, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 36, 40, 41, 44, 49, 50, 51, 63, 74, 75 et n., 87, 100, 102, 113 n.
Clémentines, 212.
CLEOPAS MALATESTA, 531, 534 et n.
Clergé (Théologie et fonctions du), **508.**
Clermont. Diocèse de —, 361, 776 n., 1071 n.; états de —, 349; fondation de —, 1032; évêque de —, voir JACQUES DE COMBORN.
Clermont-l'Hérault, 744.
Cléry (Notre-Dame de), 730.
CLÈVES, voir ADOLPHE DE CLÈVES.
CLIFFORD, voir RICHARD CLIFFORD.
CLIMENT ZAPERA, voir FRANCÈS CLIMENT ZAPERA.
Cloches, 732.
Cluny. Abbé de —, 199; monastère de —, 223 n., 320, 326 n., 1035 n., 1036, 1037, 1038, 1039, 1040 et n., 1050, 1051 n.; ordre de —, 172.
Clus (Monastère de), 1054, 1055.
COBHAM (Lord), voir OLDCASTLE.
Coblence, 652.
COËTQUIS, voir PHILIPPE COËTQUIS.
CŒUR, voir JACQUES CŒUR, NICOLAS CŒUR.
COETTE, voir THOMAS COETTE.
Coimbre, 61, 467, 486.
COL, voir GONTHIER COL.
COLETTE DE CORBIE (Sainte), 121, 376 et n., 435, 829 n., **1095-1097**; fondations de —, 1096.
Collecteurs apostoliques, 31, 59 n., 63, 67 et n., 68, 69, 114, 116, 130, 162, 304, 305, 309, 310, 329, 371, 382, 392, 399.
Collèges, 463, 464, 471 n., **1060-1061**; Ave Maria College, 471 n., — Beauvais - Dormans, 328, 471 n.; — bretons, 464 n.; — d'Anjou, 464; — de Cluny, 471 n.; — ducal, 484; — de Laon et de Presle, 471 n.; — de Prémontré, 471 n.; — de Tournai, 471 n.; — de tous les Saints, 482; — de Salamanque, 464; — d'Harcourt, 464 n., 471 n.; — des Carmes, 473 n.; — du cardinal Lemoine, 472; — Major, 471 n.; — papal des Saints - Benoît - et - Germain, 464 n.; — Saint-Bernard, 318; — San Clemente de Bologne, 464 n.
Collégiales, 207, 349, 383, 470 n., 489, 1038. Voir **Chanoines, Chapitres.**
Colmar, 734, 769 n., 833, 1076, 1081.
COLNE, voir NICOLAS COLNE.
Cologne, 37, 63, 291, 370, 371, 374, 377, 420 n., 424, 630, 658 n., 672 n., 750 n., 805, 829, 834, 901 n.; archevêque de de —, voir FRIEDRICH VON SAARWERDEN; cathédrale de —, 730; conciles de —, 750, 760 n.; diocèse de —, 901 n.; écoles de —, 929, 1079 n.; université de —, 46, 52, 79, 127, 171 n., 179, 421, 460 et n., 463, 464, 465 n., 469 n., 483, **484-485,** 1066 n.; doyen de l'université de —, voir ULRIC DE MANDERSCHEID; synode de — (1423), 413 n.

Colombaio (Ermitage de), 1089, 1092.
Colonisation, Colonies, 595-598. Voir HENRI LE NAVIGATEUR.
COLONNA (Les), 216, 217, 229 et n., 256, 1138, 1143, voir AGAPITO COLONNA, GIOVANNI COLONNA, NICOLAS COLONNA, OTTONE COLONNA.
COLUCCIO SALUTATI, 29, 54 n., 91 et n., 153, 480, 493 n., 1078, 1084, 1107 n., 1110, 1111 et n., 1112, **1113-1116,** 1118 et n., 1124 n., 1125 et n., 1126, 1127, 1128 n.
COMBEREL, voir HUGUES DE COMBEREL.
COMBORN, voir JACQUES DE COMBORN.
Côme, 166.
Commandements de l'Église, 728.
Commende, 213, 308, 310, 322, 326 et n., 342, 345 n., **1040-1041, 1045,** 1046, 1058 n., 1059, 1061.
Communion (de la messe) **745**; — fréquente; — pascale, **746-749.**
Compactata, 420, 1019 et n., 1027, 1028.
Compagnia di San Gerolamo, 675.
Compendium salutis animæ, 696.
Compiègne, 651 n.
Compostelle (Saint-Jacques de), 61 n., 62, 574 n., 605 n., 675, 796, 797 et n., 798, 799 n., **800-801,** 815 et n.; pèlerins de —, 801 et n.
Comtat-Venaissin, 11, 95, 106, 107, 156, 157 n., 272 n.
Conches, abbaye de —, 1037 n., écoles de —, 487.
Conciles, 42, 43, 44, 76, 77, 90, 104, 108, 109, 116, 124, 125, 137, 146, 166, 183, 207; supériorité du concile général, **177-181,** 243, **516-519.** Voir aussi : Aquilée, Bâle, Bourges, Cividale, Constance, Copenhague, Corbeil, Ferrare, Florence, Paris, Perpignan, Pise, Riga, Rome, Salzbourg, Sienne et **Nations.**
Conclaves, (1378), 6, 7, 8, 110; (1389), 66; (1394), 81; (1406), 126; (1409), 153, (1410), 161; (1431), 228.
Concordats (Projets de), 368; (1398), 382, 383, 388; (1418), 247, 312; — allemand, 214, 312, **348-352, 409-412**; — anglais, 282, 312, **389-392**; — breton, **369-370**; — espagnol, **440-441**; — français, 312, **348-352**; — italien, **352-353.** Voir aussi Constance, Redon.
CONDOLMERIO, voir GABRIELE CONDULMER, MARC CONDOLMERIO.
Condom (Év. de), voir BERNARD ALAMAN.
Condottieri, 123, 130, 216, 217, 256, 257, 477.
CONDULMER, voir GABRIELE CONDULMER.
Confession, 656-662, 771, 854.
Confessions (de saint Augustin), 705 n.
Confessionale (Privilège du), 567, 661, 815, 874.
Confiteor, 660.
Confréries, 324, 497, 611 n., 637, 641, 648 n., **666-693,** 732, 734 et n., 751, 752, 758 et n., 775 n., 792 n., 793 n., 800, 803, 804 n., 815, 877, 965 n., 967 n., 1151, 1155; — de la Passion, 612, 614 n., 615 et n., 623 n.,
Congregatio fidelium, 238, **494-495,** 498, 501, 502, 507, 516, 527, 718 n., 951, 1004.
Conjuratio, 465 n., 670 n.
CONRAD DE GELNHAUSEN, 43, 137, 150, 464 n., 469 n., 493 n., 502, 507, **516 et n.,** 517, 891, 892 n.
CONRAD DE PRUSSE, 1076, 1077, 1081.
CONRAD DE SOEST, 99, 150, 784 n.
CONRAD DE VECHTA, arch. de Prague, 414; — devenu calixtin, 1019.
CONRAD DE WALDHAUSEN, 993.
CONRAD WITZ, 769.
Consilium de huit docteurs, 1004.
Consilium pacis, 889, 891; voir HENRI DE LANGENSTEIN.
Consistoire, 136.
Constance (ville), 159, 165 n., 166, 167, 169, 170, 171 et n., 172, 173, 177, 178, 179 et n., 181, 187, 189, 190, 192, 198, 215, 219, 276, 541, 749 n., 826, 857 n.; concile de —, **167-215,** 223, 224, 229 n., 233, 234, 245, 246 et n., 247, 248, 252, 253, 262, 290, 292, 344, 346, 369, 373, 386, 408, 424 n., 425, 431, 432 et n., 433, 440, 470 n., 517, 584, 635 n., 794, 796, 816, 843, 883, 906 et n., 915 n., 962 n., 964 n., 978, 983, 984, 989, 1010, 1011, 1012, 1041, 1050, 1051, 1054, 1094; décrets du concile de —, 222 et n., 266, 286 423; Pères du concile de —, 180, 183, et n., 184 et n., 186, 188, 189, 193, 209, 212, 222 n., 310, 311; concordat de —, 410, 411; évêque de —, voir NICOLAS PLATOW.
CONSTANTIN, empereur, 514 n., 522, 537, 570 n., 576; donation de —, 259 et n., 280, 503, 892, 958, 960, 980, 1005, 1007, 1116, 1121.
CONSTANTIN V (Patriarche), 588.
CONSTANTIN VI, 589.
CONSTANTIN XI, 570, 571.
Constantinople, 226, 267, 268, 269, 271, 446, 589, 1025 n.; empereurs de —, voir JEAN VII, JEAN VIII, MANUEL II; impératrice de —, voir MARIE DE BOURBON; patriarche de —, voir JEAN DE LA ROCHETAILLÉE; Sainte-Sophie de —, 543; frère SIMON DE —, voir SIMON DE CONSTANTINOPLE.

CONSTANTINUS ANGLICUS, 1025.
CONTARINI, voir GIOVANNI CONTARINI.
Contes de Cantorbéry (Les), 653 n., 658 n., 737 n., 739 n., 754 n., 755 et n., 830; voir CHAUCER.
CONTI, voir LUCIDO CONTI, NICCOLO CONTI.
Contra madianitas et ismaelitas, 445, voir JEAN DE TORQUEMADA.
Contre ceux qui adorent les images et les statues, traité, 824.
Conventio, 120, 127, 130, 131, 135, 137.
CONZIÉ, voir FRANÇOIS DE CONZIÉ.
Copenhague, 751 n.; concile de —, (1425), 226 n., 427; université de —, 427.
Coptes (Union avec les), 524 n., **591-592.**
Coran, 442, **586.**
CORBECHON, voir JEAN CORBECHON.
Corbeil (Concile de), **747.**
Corbie, 618; voir ARNAUD DE CORBIE, COLETTE DE CORBIE.
CORBIN, voir ANTOINE CORBIN.
Cordoue, voir ALVARO DE CORDOUE, MENENDO DE CORDOUE.
Cornouaille, 614.
Coron (Év. de), 268.
Corporations, 461, 463, 465 et n., 466; — à Rome, **1155**; — voir **confréries.**
Corps mystique, 497.
Corpus Christi (Monastère vénitien du), 664 n., **1077.**
Corpus juris, 348, 356, 410.
CORRER, voir ANGELO CORRER, ANTOINE CORRER, GRÉGOIRE CORRER.
Corridoio de Rome, 829 n., 1143.
CORSINI, voir PIERO DI TOMASO.
Cortès, 61, 438 et n., 439 et n., 443.
Cortone, 668 n., 1081; seigneur de —, 126.
Corvey (Monastère de), 1054.
CORVIN, voir JEAN CORVIN, MATHIAS CORVIN.
COSIMO DI GENTILE MEGLIORATI, voir INNOCENT VII, pape.
COSME DE MÉDICIS, 1082, 1084, 1113.
COSSA, voir BALTHAZAR COSSA.
CÔTE, voir JEAN DE LA CÔTE.
COUCY, voir RAOUL DE COUCY.
COUDENBERGHE, voir WILLEM COUDENBERGHE.
Coulombs (Abbaye de), 818.
COURCELLES, voir THOMAS DE COURCELLES.
Couronne d'épines, 755, 756 et n.
Couronnement de Marie, 767 n., 778 n., **785-786.**
COURTECUISSE, voir JEAN COURTECUISSE.
COURTNEY, voir WILLIAM COURTNEY.
Courtrai, 41.
Coutances (Évêques de), voir GILLES DESCHAMPS, PHILIBERT MONTJEU.
Coventry (Chartreuse de), 1032.
Cowich (Prieuré de), 1037 n.
Cracovie, 668 n.; chapitre de —, 426 et n.; université de —, 189, 282 n., 421, 425, 460 n., 462, 584, 1061; voir MATTHIEU DE CRACOVIE.
CRAMAUD, voir SIMON DE CRAMAUD.
Crede, poème, 980 n.
Credo, 264, 653, 654 n., 659 n., 660, 728, 759.
CRÉMONE, voir SIMON DE CRÉMONE.
CRÉPIN (Saint), 1155.
Crète, 535, 567, 569 n.; archevêque de —, voir FANTINUS VALLARESSO; Candie.
Crise économique et sociale, **298-304**; — morale, 319, 320.
CHRISTOFORO DA PIANCENZA, 61 n.
Croisades, 42, 66, 113 n., 123, 159, 162, 183, 197 et n., 226, 228 n., 229, 230 et n., 407, 408, 416 et n., 432, 433, 446, **577-584**, 965, 977, 1003, 1008, 1021 n., 1022, 1026, 1093, 1104; — avignonnaise, 39, 41; — portugaise, 445, 447, 594, 600; impôt de — (Gemeine Pfenning), 415
Croisiers, 1105.
Croix, crucifix, 752 n., **757** et n., 758; voir **Sainte Croix.**
CROS, voir JEAN DE CROS.
CUCURNO, voir BARTOLOMEO DE CUCURNO.
Cuenca (Év. de), voir DIEGO MALDONADO.
CUES, voir NICOLAS DE CUES.
Cum ineffabili, bulle d'Urbain VI (12-6-1379), 29.
Cum Marthae, décrétale, 520 n.
Cumul, VII, 33, 210, 326, 327, 341, 390, 891, **901-902.**
CUNÉGONDE (Sainte), 788.
Cura animarum, VII, 67, 323, 390, 508, 656, 875, 876, 895, 951, voir **Curés, Évêques.**
Curés, 322, 323, 324, 334, 374, 467, 497 n., 505, 657, 671 n., 728, 739, 743, 746, 848, 854, 967.
Curie romaine, 20, 31, 35, 49, 52, 55, 59, 60, 78, 82, 87, 114, 116, 120, 121, 123, 127, 129, 136, 141, 166, 169, 188, **210-214**, 234, 236, 245, 254, 257, 262, **264-265**, 304, 305, 306, 313, 334, 359, 369, 370, 374, 381, 392, 412, 427, 439 n., **898-899**, 902.
CYDONES, voir DEMETRIOS CYDONES.
CYPARISSIOTA, 533.
CYPRIEN D'ANTIOCHE, (Saint), 962.
CYRILLE (Bienheureux), 511.

D

DADA, 664 n.
DALBERG (Famille), 710 n.

Dalmatie, 159, 988; confréries en —, 668.
Dame Blanche (Ordre de la), 689.
DAMMARTIN, voir ADAM DE DAMMARTIN.
Danemark, 62, 171, 734, 800; Église de —, **426-427**; roi de —, 422.
Danse macabre, **765-769.**
DANTE, 480, 705 et n., 777, 954, 1110 n., 1115, 1121 n., 1122, 1126, 1127.
Danzig (Chartreuse de) 1032, 1033.
DARDANI, voir JACOPO DARDANI.
DATI, voir LÉONARD DATI.
DATINI, voir FRANCESCO DATINI.
Dauphiné, 639, 1025.
Daurade, voir Toulouse.
DAVID CARLISLE, 971.
Dax, 50; évêque de —, voir BERNARD DE LA PLANCHE.
De auferibilitate papae ab Ecclesia, 152, 338 n.; voir JEAN GERSON.
Décapole (d'Alsace), 903.
DECEMBRIO, voir PIER CANDIDO DECEMBRIO; le père, 1126 n.
Décimes, 73, 89, 332, 336, 343, 360, 470.
Decize (Monastère de), 1096.
Declaratio, 15 et n.
De concilio generali in causa schismatis, 108 n., voir PIERRE D'AILLY.
De concordantia, 399, 412; voir NICOLAS DE CUES.
De conformitate, 1085 n.; voir BARTHÉLEMY DE PISE.
De consolacione philosophiae, 696; voir BOÈCE.
De contemptu mundi, 935; voir THOMAS A KEMPIS.
Décrétales, VIII, 307, 308, 316, 351, 357, 427.
DEDEROTH, voir JEAN DEDEROTH.
De distinctione verarum visionum a falsis, 845; voir JEAN GERSON.
De duodecim utilitatibus tribulationum, 763; voir JEAN MIÉLOT.
De ecclesia, 406; **voir** JEAN HUSS.
Deerhust (Prieuré de), 1037 n.
De examinatione doctrinarum, 845; voir JEAN GERSON.
De fletu Ecclesiæ, 29; voir GIOVANNI DA LEGNANO.
De heretico comburendo, statut, 383.
De instructione confessorum, 656, 728.
De la mendicité spirituelle, 842; voir JEAN GERSON.
Delft (Fraternité de), 927.
DÉMÉTRIADE, 705.
DÉMÉTRIOS, despote, 543, 545, 557.
DÉMÉTRIOS CYDONÈS, 535, **536-537**, 549 n.
DÉMÉTRIUS PALÉOLOGUE MÉTOCHITE, 571 n.
De modis uniendi, 338 n.; voir JEAN GERSON.
De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam. 412; voir DIETRICH DE NIEM.
DÉMOSTHÈNE, 1122.
De necessitate reformationis, 902 n.; voir PIERRE D'AILLY.
DENIS (Saint), év. de Paris, 623, 696, 793 et n.
DENIS L'AÉROPAGITE, (Pseudo-), 519, 521, 528, 794, 866, 918 n., 919 n., 922, 940.
DENIS LE CHARTREUX, 307, 375, 377, 404 n., 524, 586, 748, 918 n., 1034.
DENIS LE CISTERCIEN, 524.
DENIS DU MOULIN, év. de Paris, 282, 325 n., 362.
DENIS DE SABREVOIS, 248.
DENIS DE SARDES, patriarche d'Antioche, 543, 557, 570.
De ornatu, 511, voir RUYSBROECK.
De planctu bonorum, 30, voir JEAN LEFEVRE.
Deposuit potentes de sede, 669 n.
De potestate ecclesiastica, 190; voir PIERRE D'AILLY.
De probatione spirituum, 845; voir JEAN GERSON.
De proprietatibus rerum, 633 et n.; voir BARTHÉLEMY L'ANGLAIS.
De rebus senilibus, 891; voir PÉTRARQUE.
De reformatione, 505 n., 509 n.
De reformatione ecclesiae, 189, 346, 505 n.; voir PIERRE D'AILLY.
De religiosis, 670 n.
De remediis schismatis, 287; voir SANCHEZ DE AREVALO.
De ruina et reparatione ecclesie, 300, 887, 889, 894, 895; voir NICOLAS DE CLAMANGES.
DESCHAMPS, voir EUSTACHE DESCHAMPS, GILLES DESCHAMPS.
De schismate, 30; voir PIERRE-RAYMOND DE BARRIÈRE.
De schismate extinguendo, 506; voir ULRICH DE HUTTEN.
De scismate, 100; voir JEAN GERSON.
DESMOULINS, voir GUYART DESMOULINS.
DESPENSER, voir HENRY DESPENSER.
De squaloribus curiae romanae, 995; voir MATHIEU DE CRACOVIE.
De substractione obedientiae, 108; voir SIMON DE CRAMAUD.
De summi pontificis auctoritate, 238; voir PIERRE DEL MONTE.
Determinatio de schismate, 90; voir NICOLAS DE FAKENHAM.
De triumpho romano, 26; voir PERFETTO MALATESTA.
De unitate ecclesiastica, 181, 338 n.; voir JEAN GERSON.
Deus novit, bulle apocryphe (13-9-1433), 254 n., 519; voir ANTOINE DE ROSELLI.
Deutéronome, 581 n.
De vana gloria, 696.
Deventer (Écoles de), 929; fraternité de —, 652, 923, 924 n., 928, 933.
De vera nobilitate, 1121; voir POGGE.
De visitatione praelatorum et de cura curatorum,

321 n.; voir JEAN GERSON.
Devotio moderna, 748, 781, 842, 870 n., 921 n., **938-941**, 1034, 1042, 1044, **1047-1048**, 1062 et n., 1072, 1073, 1078, 1083, 1098, 1100, 1117, 1122 n.
Dévotion au Christ, **753-760**, 858; — à Marie, 759, **777-786**; — aux saints, **787-824**.
Dévotions populaires, 855-858.
Dévots, 870, 924, 934.
Diaeta salutis, 634.
Dialogue apologétique, 214; voir JEAN GERSON.
Dialogue sur l'autorité du concile général et l'histoire des Bâlois, 282, voir AENEAS SILVIUS.
Dialogue sur le mariage, 535 n., voir MANUEL II.
DIANORA TORNABUONI, 664 et n.
DIAZ, voir ANDRÉ DE ESCOBAR.
DIDACE, voir ANDRÉ DE ESCOBAR.
DIDIER. voir GUILLAUME DIDIER.
Didot (*Passion*), 618, 623.
DIEGO MALDONADO, év. de Cuenca, 187 n., 194, 199.
DIEST, voir WILHELM DE DIEST.
DIETRICH DE MOERS, 401.
DIETRICH DE MUNSTER, 189.
DIETRICH DE NIEM, 124 n., 131, 132, 135, 137, 145, 176 n., 177, 400 et n., 412, 506, 507, 511 n., 515 n., 585 n., 810 n., 814 n., 885 n., 889 n., 890 n., 891 n., 894, 896 n., 898, 1004 n., 1008 n., 1010 n., 1115 n., 1151.
Digne (Évêques de), voir BERTRAND RAOUL, GUILLAUME D'ESTOUTEVILLE.
DIGULLEVILLE, voir GUILLAUME DE DIGULLEVILLE.
Dijon, 607 n., 751
DINKELSBÜHL, voir NICOLAS DE DINKELSBÜHL.
Direction de conscience, 663-664.
Disciplinati, 672, **677-679**, 690, 764.
Disentis (Abbaye de), 1038 n.
Disputa de l'ase, 1072.
Disputatio, 1009.
Distinctiones Olchot, 1080.
Dit des trois morts et des trois vifs, 766, 829.
Dittamondo, 1110 n., 1127 n.
Divine comédie, 662 n., 1129 n.; voir DANTE.
DJAGOTAÏ, 587.
Doctoris gentium, bulle d'Eugène IV (18-9-1437), 272 et n., 273.
Doctrina moral, 696.
Doctrina pro pueris ecclesiae parisiensis, 846; voir JEAN GERSON.
Doctrinal de Sapience, 324, 706; voir GUY DE ROYE.
Dol (Év. de), voir ALAIN II.
Dole (Université de), 460 et n.
Dolein (Chartreuse de), 1001.
Dolente et Piteuse complainte de l'Église, 76; voir EUSTACHE DESCHAMPS.
DOMENICO DI GIOVANNI, 135.
DOM GOMEZ FERREIRA DA SILVA, 1048 n.
DOMINGO PONS, 35, 486 n.
Dominicains (Ordre des), 160, 326 et n., 327 et n., 408, 427, 435 et n., 478, 486, 501, 525, 536, 537, 542, 567 n., 588, 598, 637, 658 n., 672 n., 776, **1065-1085**; tiers ordres des —, 641, 642; Observance chez les —, 1075, 1076, **1081-1085**; studium des —, 484, 485, 1045; voir ANDRÉ ABELLON; AVIGNON NICOLAY; CARACCIOLO; GIOVANNI DOMINICI DA GUBBIO; LÉONARDO DA FIRENZE; NICOLAS DE SAINT-SATURNIN; SIMON BARTEL, etc.
DOMINICI, voir JEAN DOMINICI.
DOMINICI DA GUBBIO, voir GIOVANNI DOMINICI.
DOMINIQUE (Saint), 636 n., 641, 788 n., 789 n., 790 n., 963 n., 1069, 1070 n., 1078, 1803.
DOMINIQUE DE FLORENCE, év. d'Albi, 93.
DOMINIQUE PETIT, 151.
DOMINIQUE DE PRUSSE, chartreux, 1034.
DONATELLO, 1115, 1140.
DONATI, voir LUDOVICO DONATI.
DONATO AMMANATI, voir BONIFAZIO DI DONATO AMMANATI.
DORIA D'ALGHERO (Les), 59.
Dormi secure, 634, 653; voir JEAN DE WERDEN.
DOROTHÉE DE MONEMBASIE, arch. de Mytilène, 543 et n., 544 et n., 547, 549, 559, 560, 561, 566, 570.
DOROTHÉE DE MONTAU, 705, 745, 748 n., 749, 750, 763 n., 779 n., 781 n., 763 n., 779 n., 781 n., 796 n., 804 n., 808 n., 829 n., 877, 1148 n.
DRANDORFF, 1024.
Dresde, 1024; voir NICOLAS DE DRESDE.
DUARTE (Don), 441, 446, 594 n., 595, 596 n., 599.
Dubia, 150, 151.
Dublin (Évêché de), 386 n., 387.
DUBOIS, 896 n.
DUCAS, 530 n., 548, 568 n. 570 n.
Dudum cum filii Belial, bulle d'Urbain VI (février 1383), 40.
Dudum sacrum, bulle d'Eugène IV (1-8-1433), 254.
Dudum sacrum, deuxième bulle d'Eugène IV (5-12-1434), 255.
DUFAY, 736, 780.
DUMONT, voir JEAN DUMONT.
Dunes (Abbaye des), 938, 1058 n.; abbé des —, voir MATTHIEU PILLAERD.
DUNS SCOT, 647, 661, 854, 1052 n.
DUNSTABLE, voir JOHN DUNSTABLE.

DUPUY, voir JEAN DUPUY.
DUPUY (P.), 338 et n.
DURAND, voir GUILLAUME DURAND.
DURAND DE MENDE, 1147.
DURANT, voir STEFANUS DURANT.
DURAZZO, voir CHARLES DE DURAZZO; MARGUERITE DE DURAZZO; RAYMOND DE DURAZZO.
Durham (Prieur de), 1049.
DYMNOCK, voir ROGER DYMNOCK.

E

EASTON, voir ADAM EASTON.
Eaunes (Monastère d'), 1059.
EBENDORFER, voir THOMAS EBENDORFER.
EBERHARD DE WURTEMBERG (Comte), 51, 423.
Échelle (L'), 695, 705; voir JEAN CLIMAQUE.
Échelle de perfection, 708; voir FRANCESC EIXIMENIS; WILLIAM HILTON.
ECKHART (Maître), 413, 871, 914.
Écoles, 487-488; voir aux noms de villes.
Écossais de Vienne (Monastère des), 1051 n.
Écosse, 23, 31, 100, 157 n., 184 n., 288 n., **386** n., 426, 690, 988 n.; chartreuse d'—, 1033; université d'—, 460 n.
Écouché (Hôpital d'), 676.
Écriture sainte, 492, 497, 499, 506 511, **519-524**, 557, 610, 631, 632, 646, 653 n., 655, 656, 677, **709-722**, 769, 849, 850, 856, 912, 924, 931, 949, 950, 951, 952, 953, 955, 959, 978, 979, 985, 986, 993, 996, 999, 1007, 1018, 1074 n., 1111, 1113, 1114, 1126, 1157.
Édesse (Arch. d'), voir ABDALA.
Edictum universale, 167.
EDME (Saint), 1060.
EDMOND (Saint), 1033.
ÉDOUARD (Saint), 1033.
ÉDOUARD II, roi d'Angleterre, 806.
ÉDOUARD III, roi d'Angleterre, 381, 382, 579, 813 n., 819.
Éducation, voir **Écoles, Enfants.**
Eemstijn (Communauté d'), 925, 926.
Eger (Conférence d'), 419.
Églises (édifices), **729-740**; 851-852.
Égypte, 585, 591.
Einsiedeln (Abbaye d'), 1038.
EIXIMENIS, voir FRANCESC EIXIMENIS.
Élections canoniques, 210, 213, 334, 336, 341, 342, 356, 357, 361, 364, 365, 382, 384, 385.
ÉLÉONORE, 720 n.
Élévation (à la messe), **744-745.**
ÉLIE (Frère), voir ÉLIE-RAYMOND DE TOULOUSE.
ÉLIE, évêque maronite, 590.
ÉLIE, prophète, 1101, 1102.
ÉLIE DE LESTRANGE, év. de Saintes, 84, 93, 104, 123.
ÉLIE-RAYMOND DE TOULOUSE, dominicain, 32, 1069, 1070.
ÉLISABETH DE REUTE, 705 n., 763.
El libro de los en enplos, 704 n.
Elne (év. d'), voir MARGARIT.
ÉLOI (Saint), 803, 823 n.
Elucidarium, 320, 324, 497 n.; 703; voir GUILLAUME DURAND.
Ely (Comté d'), 970; évêque d'—, voir THOMAS ARUNDEL.
Emmerich (Fondation à), 758 n.
Empereur, 459, 476, 505, 506, 553 et voir aux noms propres.
Empire, 19, 23, 24, 29, 31, 38, 46, 50, 51, 100, 101, 102, 169; université de l'—, 460, 488, **736**, **Enfants, Enfants de chœur, 845-847** et voir **Écoles.**
ENGELSCHALK, voir ALBERT ENGELSCHALK.
ENGERLIN, voir PIERRE ENGERLIN.
ENGUERRAND CHARONTON, 556 n., 585 n.
Enseignement des douze maîtres, 763.
ÉPHÈSE, voir MARC EUGENIKOS D'ÉPHÈSE.
Épiclèse, 561.
ÉPICURE, 1121.
Épicurisme, 1119.
Épiphanie, 609.
Épinal, 740 n.
Epistola concordiae, 43; voir CONRAD DE GELNHAUSEN.
Epistola pacis, 29; voir HENRI DE LANGENSTEIN.
Epistola retractationis, 288; voir AENEAS SILVIUS.
Epistola tholosana, 105, 106, 123, 142 et n.; voir GUY FLANDRIN.
Épître toulousaine, voir *Epistola tholosana.*
Épître à Philémon, 716 n.
Épître aux Hébreux, 522.
Épîtres de Satan, 889 n.
ÉRASME, 926 n., 1115, 1123.
Érémitisme, voir **Ermites.**
Erfurt (Université d'), 52 et n., 421, 460 et n., 461 n., **485**, 998, 1061.
ERGHOM, voir JOHANN ERGHOM.
ERHART SCHÜRSTAB, 715.
ÉRILL, voir BÉRENGER D'ÉRILL.
ERMINE, 844.
Ermites, Érémitisme, 510, 913, 917, 1085, 1086, 1087, 1095, 1097, 1098, 1100.
Ermites de Saint-Augustin, 1101.
ERNEST DE PARDUBICE, arch. de Prague, 992.
Escazeaux, 668.
ESCOBAR, voir ANDRÉ DE ESCOBAR.
Espagne, 42, 434, 639, 649 n., 702 n., 704 n., 741, 749 n.; confréries en —, 667; Église d'—, 432, 434, 435, **431-445**, 830, 833, 1095; indulgences en —, 818 n.; monastères en —, 1041, 1042, 1057, 1060; théâtre religieux en —, 605 n., 608 n., 609,

610 n., 611 et n.; universités en —, 460 et n., 485, 486.
Essen, 750; voir ADOLPHE D'ESSEN.
ESTE (Marquis d'), 115.
Estoire del Saint Graal (L'), 752 n.
ESTOUTEVILLE, voir GUILLAUME D'ESTOUTEVILLE.
Étampes, voir JEAN D'ÉTAMPES; Notre-Dame d'—, 732 n.
États aux conciles, 517.
États pontificaux, 211 n. 216, 226, 258, 271, 284. —Voir Avignon, **Patrimoine,** Rome.
Éthiopie, 591, 592 n., 593; empereur d'—, 592.
ÉTIENNE, prieur, 1001.
ÉTIENNE (Saint), son martyre, 623 n.
ÉTIENNE BOILEAU, 757 n.
ÉTIENNE DE COLOGNE, 1001 n.
ÉTIENNE DE GAN, franciscain, 220, 326 n., 651 n.
ÉTIENNE DE KOLIN, 996 n.
ÉTIENNE MACONI, chartreux, 1074.
ÉTIENNE MARCEL, 299.
ÉTIENNE DE PALEC, 508 n., 513, 520, 521, 1001, 1008, 1009.
Étoile (Ordre de l'), 689.
Etsi non dubitemus, bulle (20-4-1441), 287.
Eucharistie, 754-752, 961-962, 963.
EUDAIMONOIANNÈS, 539 n.
EUGÈNE III, pape, 33, 1140.
EUGÈNE IV, pape, 136, 158, 182, 199, 200 n., 226, 228 et n., **229-290,** 291, 351, 353, 358, 360, 361 et n., 362, 365, 369, 371, 374, 394, 419 n., 420, 422, 432 n., 433, 440, 441 et n., 444, 446, 462, 474, 478, 479, 481, 485, 518, 519, 525, 530 n., 541, 550, 552, 553, 555, 558, 561-567, 568 et n., 570 n., 587, 588, 591, **593-594 n.,** 599, 636, 648, 673 n., 675 n., 746, 749 n., 751, 829 n., 834 n., 901 n., 1027, 1033, 1045, 1082, 1092, 1093, 1095, 1097, 1102, 1103, 1108 n., 1119, 1138 n., 1139, 1140, 1142, 1143 et n., 1144-1146, 1147 n., 1151, 1152, 1153 n., 1154, 1155, 1156 et n.
EUGENICOS, voir JEAN EUGENICOS.
EUGUI, voir BERNARDO GARCIA.
EULALIE (Sainte), 802 n.
EURIPIDE, 1122.
EUSÈBE, 521 n.
EUSTACHE DE PAVILLY, 635 n.
EUSTACHE DESCHAMPS, 76, 697.
EUSTACHE MARCADÉ, 618, 619, 681.
EUSTACHE MOREL, 689 n.
EUSTACHE PERSAND DE ROCHEFORT, 25.
Évangélisme, 617, 620, 621, 693, 713 n., 968, 1022, 1096.
Évangile, 263, 641, 647, 681, 684, 696, 697 n., 703, 713, 714 940, 962, 963, 980, 1013, 1014, 1017.
Évangile des données, 632 n.
Évangile éternel (L'), 844 n.
Évêques, 321-322, 325 n., 328, 329, 333, 508, 542, 551, 588, 629, 675, 678, 694, 730. — Voir **Commende, Cumul, Élection,** Huss, **Missions, Résidence,** WYCLIF.
Évêques orientaux, 542, 551-552.
Évora, 60.
Évreux. Abbaye d'— 1037; diocèse d'—, 819; école d'—, 487, 488 n.; évêque d'—, 171.
Examen de conscience, 659.
Exempla, 631, **633-634** et n., 652, 656, 704, 707 n., 832 n.
Exeter, 655.
Expectatives (Grâces), voir **Taxes apostoliques.**
EYMERIC, voir NICOLAS EYMERIC.
ÉZÉCHIEL, 654, 711.

F

Fabriano, 1077, 1081, voir GENTILE DA FABRIANO.
Fabrique, 324-325, 730.
Faculté, voir **Université** au nom de la ville.
Faenza, voir ANDREA DA FAENZA; évêque de —, voir FRANCESCO UGUCCLIONE.
FAKENHAM, voir NICOLAS DE FAKENHAM.
FALKENBERG, dominicain, 208 et n., 209, 222 n., 349 n.,
Famagouste, 580.
FANTINUS VALLARESSO, arch. de Crête, 526 n., 529 n., 537 n., 538, 551.
Farfa (Abbaye de), 1038 n., 1049.
FÉBUS, voir GASTON FÉBUS.
Fécamp (Abbaye de), 1037; abbé de —, voir ROBERT JOLIVET.
FELIPE DE MALLA, 185, 199.
FÉLIX V, pape, 92, 100, 183, 196, 230, 234, 246, 248, 249, 251 n., 268, 275, **276-292,** 313, 366, 395, 421, 422, 425, 480, 506, 689, 769, 834, 901 n., 1096 n.
FELTRE, voir VICTORIN DA FELTRE.
Femmes, 621, 642, 651, 660 n., 661, 664, 671, 674, 676-677, 687, 689, 691, 701 n., 702 n., 710 n., 712, 737, 739, 743, 745, 771, 774, 794, 807, **838-841,** 845, **847-848,** 869, 928, 995, 1021, **1123-1125.**
FEO BELGARI, 682, 684 n., 704 n., 1102.
FERDINAND, voir FERNAND, FERNANDO.
FERDINAND, roi d'Aragon et de Castille, 142, 157, 182 et n., 183, 186, 192, 219 et n., 442, 443 n., 823.
FERDINAND DE NAPLES, 1116 n., 1119 n.
FERDINAND Ier, roi de Portugal, 60, 61, 137, 146, 271, 441, 495.
FERDINAND, infant de Portugal, 445, 596, 695 et n., 705.

Fermo (Université de), 462; voir THOMAS DE FERMO.
FERNAN LOPEZ, 594 n.
FERNAND, voir FERDINAND.
FERNAND DE CORDOUE, 827.
FERNANDEZ, voir PEDRO FERNANDEZ.
FERNANDEZ Y NARVAEZ, voir RODRIGUE FERNANDEZ.
FERNANDO CALVETOS, év. des Canaries, 598.
FERNANDO DE ANTEQUERA, voir FERDINAND D'ARAGON.
FERNANDO D'ILLESCAS, franciscain, 35.
FERNANDO PEREZ DE CALVILLO, doyen de Tarazona, 9 n., 96 n., 109, 110.
Ferrare, 272, 275 et n., 312, 374, 737 n., 1085; concile de —, 248, 542, 553, 785 n., 1085; université de —, 460, 462.
FERRIER, voir BONIFACE FERRIER.
FERRIER, voir VINCENT FERRIER.
Fête-Dieu, 673 n., **749-751.**
Fez, 594.
FIACRE (Saint), 795.
FIANO, voir FRANCESCO DA FIANO.
FIDATI, voir SIMONE FIDATI.
FIESCHI, voir LUDOVICO FIESCHI.
Fiesole, 686 n., 1081, 1082.
FILARETE VI, 592 n., 1146, 1154.
FILELFE, voir PHILELFE.
FILIPPO DEGLI AGAZZARI, 633, 832.
FILIPPO BRANCACCIO (Cardinal), 57, 82 n., 109, 151 n., 163, 172.
FILLASTRE OU FILLÂTRE, voir GUILLAUME FILLÂTRE.
Finances de l'Église, 30, 31, 67, 73, 80 et n., 114, 123, 160, 162, 164, 165, 210, 218, 234, 265, 304, 305, 343, 353, 359. Voir **Annates, Chambre apostolique, Trésor de l'Église.**
Fioretti, 710 n., et voir FRANÇOIS D'ASSISE.
FIRENZE, voir LEONARDO DA FIRENZE, Florence.
FITZRALPH, arch. d'Armagh, 947 et n., 956, 963, 964 n.
Flagellants, Flagellation, 418, 638, 639, 641, 650, 671, **677-679,** 685 n., 690 et n., 760, **828-829, 845** n.
Flamands, 669, 914 s., 1150 n.
FLAMENC, voir RAYMOND FLAMENC.
Flandre, 30, 32, **40-42,** 43 n., 74, 75, 223 n., 669 et n., 706, 760 n., 779, 828, 914-915, 1047, 1069, 1150 n.; comte de —, voir LOUIS DE MALE; indulgences en —, 811 n. Voir **Devotio moderna,** GÉRARD GROTE, RUYSBROECK, **Vie commune.**
FLANDRIN, voir GUIGON FLANDRIN, GUY FLANDRIN, JEAN FLANDRIN, PIERRE FLANDRIN.
Flavigny (Jubé de), 733 n.
FLAVIO BIONDO, 591 et n., 1108, 1127 n., 1128 n., 1141 n.
FLEMING, 482.
FLETE, voir WILLIAM FLETE.
Fleurance (Confréries de), 672 n.; Saint-Laurent de —, 730, 732.
FLORE, voir JOACHIM DE FLORE.
Florence, **Florentin,** 4, 21, 53, 54, 64, 65, 66, 68, 91, 100, 109, 113, 114, 117, 118 n., 120, 126, 129 n., 134, 135, 137 n., 141, 144 et n., 145 et n., 148, 149 et n., 154 et n., 155, 161, 163, 165, 166, 169, 170, 178, 215, 255, 257, 258, 267, 268, 272, 275, 519, 611 n., 630 n., 640 n., 642, 643 n., 659 n., 666 n., 668 n., 669 et n., 670, 673, 676 n., 683, 684 n., 686 et n., 687 n., 691, 695 n., 703, 721, 735, 738 n., 739 n., 752, 825, 893, 1046, 1082, 1084, 1122 n., 1126, 1127, 1129, **1138-1140,** 1149, 1158 n.; Bigallo de —, 630 n., 687 n; concile de —, 285, 426 n., 481 525, 558, 649, 1066 n., 1083, 1093, 1094, 1116, 1118, 1125, **1138-1140,** 1158 n.; églises de —: Annunziata, 1103; Badia, 1046, 1047; Saint-Marc, 664 n., 686 n., 731, 748 n., 1082, 1083, 1084, 1129; Sainte-Marie-des-Anges, 1043 n., 1048 n.; Sainte-Marie de la Fleur, 564; San Lorenzo, 752, 756 n.; San Miniato, 1043; Santa-Maria Novella, 545 n., 561 n., 789 n., 798 n., 1065 n., 1080 n., 1082; évêques de —, voir ANGELO RICASOLI, ANTONIN (Saint), PIERRE CORSINI, SCARAMPO; université de —, 447, **480-481.** Voir DOMINIQUE DE FLORENCE, THOMAS DE FLORENCE, URBAIN DE FLORENCE.
FLORENT, év., 923.
Florent et Octavien, 579 n., 695 et n., 696 n.
FLORENT RADEWIJN, 376, 922, 923, 924, 926, 928, 929, 930.
FLORIS DE WEVELINKHOVEN, év. d'Utrecht, 30.
Flos Sanctorum, 695.
Foix (Comte de), voir GASTON III FEBUS; comté de —, 157, 184; évêque de —, voir PIERRE DE FOIX.
Foligno, 1081.
Folkestone (Abbaye de), 1037 n.
FOLQUET DE SAULT, sénéchal de Provence, 40.
Fondations, 319, 321, 629, 709, 732 n., 743 n., 750, 751, 758 n., 759 n., 877.
Fondi, 16, 21, 36, 38, 54; conclave de —, 20 n., 25, 26, 36; comte de —, voir ONORATO CAETANI; pape de —, voir CLÉMENT VII.

Fonseca, voir Pedro de Fonseca.
Fonte-Avellama (Abbaye de), 1042 n.
For (Privilège du), 441, 461, 686, 798.
Forli, voir Jean de Forli.
Forlimpopoli, 161.
Formicarius, 833; voir Jean Nider.
Fort (Saint), 796.
Fortalicium fidei, 444; voir Alphonse de Spina.
Fortebraccio, condottiere, 256, 257.
Foucaut, voir Roger Foucaut.
Foulque de Blandy, prieur de Saint-Martin-des-Champs, 104 n.
Fountains (Monastère de), 1058.
Fouquet, voir Jean Fouquet.
Fournier, voir Jacques Fournier.
Fra Angelico, 525, 748 n., 780 n., 785, 1065 n., 1067 n., 1081, 1082, 1083, 1154 et n.
Framysden, voir John Framysden.
France, 142, 170, 171, 172, 183, 260, 261, 284, 432, 441, 582; clergé de —, 78, 142, 235; confréries en —, 667; conseil royal de —, 22, 81, 142, 362, 364; cour de —, 25, 92, 116, 337; délégués de — aux conciles, 163; Église de —, 77, 78, 103 et n., 123, 128, 142, 317, 328; foi en —, 601 n.; gouvernement de —, 30, 40, 46, 53, 60, 61 72, 73, 149 et n., 155, 166; maisons religieuses en —, 1037 et voir aux noms propres; maréchal de —, voir Amaury de Séverac; parlement de —, voir au mot **Parlement**; rois de —, voir Charles V, Charles VI, Charles VII; universités de —, 460 et n. et voir aux noms des villes.
Frances Climent Zapera, dominicain, 32, 96 n., 107, 187.
Francesc Eximenis, franciscain, 434 n., 437, 492 n., 632, 659, 696, 707 et n., 711, 716 n., 719, 783 n., 1086 n., 1087 n., 1097.
Francesc Marti, 1102.
Francesca, voir Piero della Francesca.
Francesco, voir aussi François.
Francesco Attendolo Sforza, légat de la Marche d'Ancône, 256, 257, 258, 291.
Francesco Barbaro, 1121.
Francesco Blanes, 106.
Francesco da Barberino, 739 n.
Francesco Datini, 745 n., 747 n., 757 n., 770 n., 781 n., 798 n., 823 n., 874, 1081, 1149 n.
Francesco da Fiano, 1108, 1110 n., 1113, 1114,
Francesco della Ratta, comte de Caserte, 15, 31.
Francesco di Vico, 54.
Francesco Lando (Cardinal), 200 et n.
Francesco Prignano, 56.
Francesco Sottoriva, év. de Pavie, 36.
Francesco Tebaldeschi (Cardinal), 7 n., 8.
Francesco Uguccione da Urbino, arch. de Bordeaux, 30, 36, 42, 59, 68, 132, 136, 147.
Francesco Zabarella, 147, 163, 166, 172, 177, 179, 180, 188, 193 n., 196, 197, 207, 247 n., 297, 308, 311, 400, 494 n., 517, 885 n., 1068 n.
Francfort, 159 et n., 164, 420, 630; concordat de —, 421 n.; diète de —, 32, 91, 100, 283, 289 n., 421, 423; Reichstag de —, 422; synode (1408) de —, 145.
Francfort-sur-Oder (Chartreuse de), 1032.
Franciscains (Ordre des), 152 n., 153, 160, 161 n., 326 et n., 427, 435, 482, 485 n., 487, 500, 534, 542, 567, 574, 575 et n., 576, 580 n., 587, 588 et n., 593 n., 594, 598, 637, **462-650**, 654, 672 n., 706, 710, 759 n., 760, 770 n., 783 et n., **1085-1100**; — Observance, 453 et n., 636 et n., 648, **1089-1099**; — en Angleterre, 1086 n., 1087 n.; — en Aragon, 1087 n.; — missionnaires, 1085, 1086.
Francisco March, 26.
François II, abbé de Subiaco, 1045.
François d'Assise (Saint), 636 n., 641, 647, 680 n., 681, 710 n., 788 n., 789 n., 790 n., 827, 963 n., 1070 n., 1091, 1121.
François de Conzié arch. de Narbonne, 48, 79, 98, 154, 157 n., 192.
François de Mayronnes, 524.
François de Mez, év. de Genève, 248 n.
François de Paule, 218 n.
François de Retz, 1081.
François de Sales (Saint), 841, 862, 919, 1120.
François Sforza, 256, 257, 258, 291.
François Villon, 248, 487, 731, 765, 778, 853, 1059.
Françoise de Pontianis, voir Françoise Romaine.
Françoise Romaine (Sainte), 779, 784 n., 1043, 1155, **1156-1159**.
Fraticelles, 642 n., 1089 n. Voir **Spirituels**.
Frédéric III d'Autriche, roi des Romains, VI, 169, 171, 177, 178, 179, 230, 283, 288, 289, 290, 291, 421, 422, 423, 506, 510.
Frédéric de Hohenzollern, électeur de Brandebourg, 408, 415, 416, 422.
Frédéric de Blanckenheim, év. d'Utrecht, 922, 923, 924.

Frédéric de Nuremberg, 190.
Frédéric d'Urbain, 1111.
Freising (Diocèse de), 1025 n.
Fréjus, 743 n.
Frequens, décret, 198, 207, 223, 227, 253, 286, 355, 422.
Fresnel, voir Pierre Fresnel.
Fribourg, 24, 178, 179, 180.
Friedrich von Mulhausen, év. de Toul, 64.
Friedrich von Saarwerden, arch. de Cologne, 37, 146, 289, 421, 422 n.
Froissart, 580 n., 611 n.
Front, curé, 636.
Fulchis, voir Jacopo de Fulchis.
Fulda (Abbaye de), 1038.
Fünfkirchen, 467.
Fürstenkonkordat, 422.
Fusignano, voir Jacques de Fusignano.

G

Gabriel (Ange), 510; voir **Annonciation, Ave Maria.**
Gabriel (Patriarche), 592 n.
Gabriele Condulmer, voir Eugène IV, pape.
Gadifer de la Salle, 598.
Gaète, 158, 159, 162.
Gailer de Kaisersberg, 712, 862.
Gaillac (Écoles de), 487.
Galard de Palairac, év. de Béziers, 63.
Galata-Péra, voir Péra.
Galéas, voir Jean Galéas.
Galéas Visconti II, 476, 664 n.
Galeatto di Pietramala (Cardinal), 55, 57, 64, 109.
Galeazzo Visconti, 55, 1127, 1146 n.
Galgani, voir Niccolo Galgani.
Galicie, 584.
Gallerani, voir André Gallerani.
Galles (Pays de), 387 n.
Gallicanisme, 78, 79, **123-125, 128**, 130, 140, 141, 154, 164, 170 n., 200, 206, 221, 222 n., 226, 234, 310 et n., 315, 316, 317, 343, 352, 391 n., 442, 470 et n., 505-506, 862, **893-894**; origines du —, **327-328**; doctrine du —, 337, 338; déclarations gallicanes, 393; ordonnances gallicanes, 321 n., (1396, 1398), 335; (1407), 124; parti gallican, 339, 507, 514 et n.
Gallo, voir Matthieu de Gallo.
Galloway (Év. de), voir Thomas de Rossy.
Gamaliel, 696.
Gan, voir Étienne de Gan.
Gand, 41 n., 42 n., 53, 74, 75 et n., 1096; synodes de —, 20, 42.
Gand, voir Jean de Gand.
Garcia, voir Gonzalvo Garcia.
Garcia de Cisneros, 663 n., 707 n., 708, 1048.
Garcia de Eugui, voir Bernardo Garcia de Eugui.
Gardanne (Curé de), 746 n.
Garde, voir Jean de la Garde.
Garnier, voir Bernard Garnier.
Gascogne, 623; clergé de —, 220, 834.
Gascoigne, 655, 657 n., 986.
Gaspare Véronèse, camaldule, 1118.
Gaston III Fébus, comte de Foix, 50 n., 80 n., 88, 183, 584 n., 701 n.
Gay, voir Jean Gay.
Gelnhausen, voir Conrad de Gelnhausen.
Gembloux (Monastère de), 1054.
Gemeine Pfenning, voir **Croisades.**
Gémisthe Pléthon, 531, 548, 561, 1113 n.
Gênes, 57, 58, 59, 65, 113, 117, 121, 129 et n., 130, 135, 141, 145, 166, 280, 291, 312, 313, 540, 582, 644 n., 670 n., 675 n., 739 n., 913, 1085; archevêques de —, voir Ludovico Fieschi; Pileo Marini; gouverneur de —, voir Boucicaut; habitants de —, 434, 580, 589.
Genèse, 703.
Genève, 215, 289, 290, 710 n.; comte de —, voir Robert de Genève; diocèse de —, 199, 727 n., 782 n.; évêque de —, voir François de Mez.
Genève, voir Blanche de Genève.
Geneviève (Sainte), 808; miracles de —, 623; mystères de —, 618.
Geneviève de Brabant, 707 n.
Gengout (Saint) 795.
Gennade Scholarios, 546 et n., 550, 560, 564, 568 et n., 569 n., 570, 1025.
Gentile da Fabriano, 1142, 1154.
Gentile da Sangro (Cardinal), 39 et n., 5, 57 n.
Gentile Megliorati, voir Cosimo Gentile Megliorati.
Geoffroy de Latour-Landry, 745.
Geoffroy Lemeingre Boucicaut 95 96 97 n., 121, 141, 466, 539, 582, 760 n.
Georges (Saint), 579 n., 584 n., 696.
Georges Amiroutzes, 546 n.
Georges de Ornos, év. de Vich, 248 n.
Georges Philanthropes, 545 n., 546.
Georges de Saluces, év. d'Aoste, 248 n.
Georges de Trébizonde 586.
Geraldo Alaman de Cervello, 99, 151 n.
Gérard, voir Pierre Gérard.
Gérard Groote 375 et n., 376, 495, 496, 501, 502 n., 524, 652 n., 889 n., 909, **919-923**, 928, 930, 932 n., 934, 10131, 1034.

GÉRARD MACHET, év. de Castres, 282, 301, 322, 354, 362, 365, 368 et n.
GÉRARD MATHIS, 829.
GÉRARD ZERBOLT 524, 702 n., 711 et n., 926, 930 n., 932 n., 939 n.
GÉRARD DE ZUTPHEN, voir GÉRARD ZERBOLT.
GERAUT DU PUY, 6 n.
GEREKSSON, voir JOHN GEREKSSON.
GEREMIA, voir PIERO GEREMIA.
GERLAC PETERS, 925, 932.
GERMAIN, voir JEAN GERMAIN.
Géronc, 607 n., 734; cathédrale de —, 730, 733 n., 750 n.
GERSEN (Abbé), 931 n., 937.
GERSON, voir JEAN GERSON.
GERVAIS, voir ROBERT GERVAIS.
GHERARDI, 662; voir *Paradiso degli Alberti*.
GIACOMO BADOER, 534 n.
GIACOMO D'ORSO ORSINI (Cardinal), 7 n., 8, 9, 14, 159, 177, 179 n., 1144 n.
GIACOMO D'OTRANTE (Cardinal), 39 et n.
GIAN GALEAZZO VISCONTI, duc de Milan, 25, 55, 70, 72, 114, 115, 145, 476.
GIANO, voir BARTHÉLEMY DE GIANO.
GIANNOZZO SACCHETTI, 697, 729 n., 747 n., 789 et n., 790, 825, 887, 1109.
Gibelins, 639, 646.
GIFFONI, voir LEONARDO ROSSI GIFFONI.
GIL MARTINS, 595.
GIL SANCHEZ MUNOZ, voir CLÉMENT VIII, pape.
GILBERT DE LANNOY, 574 578.
GILE, voir JEAN GILE.
GILLES AICELYN DE MONTAIGU, cardinal de Thérouanne, 6 n., 26.
GILLES BELLEMÈRE, 21, 29, 58, 74, 83, 322 n., 332, 475, 807 n.
GILLES CANIVET, 249 n.
GILLES LE CHANTRE, 372, 915 n.
GILLES DESCHAMPS, 79 et n., 85, 86, 87 n., 90, 92, 97, 130, 152 n., 340, 342.
GILLES DE LESCOURS, év. de Nîmes, 151 n.
GILLES MERSAULT, 373.
GILLES D'ORLÉANS, 86 n.
GILLES DE RAIS, 834.
GILLES SAUGHERS, voir GILLES LE CHANTRE.
GILLES DE SOYÉCOURT, 74.
GINO RENUCCINI 697, 1114, 1124.
GIORDANO ORSINI (Cardinal), 29, 42, 43, 127 n., 169, 200 n., 218 et n., 254 n., 256.
GIOVANNI, voir aussi JEAN.
GIOVANNI, voir DOMENICO DI GIOVANNI.
GIOVANNI D'AMELIA (Cardinal), 57 n.
GIOVANNI AURISPA, 480, 539, 547, 1108, 1109, 1121.
GIOVANNI BARDOLINI, 142 n.
GIOVANNI DELLA CELLE, 658 n., 764 n., 771 n., 853 n., 1043 n., 1089 n.
GIOVANNI CICONIA, 731 n., 735, 736.
GIOVANNI COLONNA, 112, 122 et n., 131, 136.
GIOVANNI CONTARINI, 170, 173, 189, 193 n.
GIOVANNI DOMINICI DA GUBBIO, dominicain, 126 et n., 133, 136, 144, 149, 170, 173, 181, 200 n., 493 n., 663 n., 664 n., 680 n., 691, 764, 889, 910, 1045, 1069 n., **1075-1077**, 1080, 1081, 1083, 1084, 1103, 1111, 1112, 1113, 1114, 1118 n., 1120, 1126 n., 1128.
GIOVANNI DA LEGNANO, 29, 30, 82, 316, 478, 513 n.
GIOVANNI OPIZZI, 185.
GIOVANNI DA SAN MINIATO, camaldule, 1043 n., 1114.
GIOVANNI SCIARA DI VICO, 70.
GIOVANNI TOMACELLI, 69, 110.
GIOVANNI DA TOSSIGNANO, jésuate, 706 n., 1102.
GIOVINAZZO, VOIR NICOLA SPINELLI DA GIOVINAZZO.
Girart de Roussillon, 696 n.
GIUDICE, voir MARINO DEL GIUDICE.
Glandèves (Cardinal de), voir BERTRAND LAGIER; LOUIS DE GLANDÈVES.
Glasdale, 772 n.
GLENDOVER, voir OWEN GLENDOVER.
Gloucester, 946; cathédrale de —, 730, 806; duc de —, 288, 394; parlement de —, 951.
Gniezno, 426 et n., voir BODZANTA DE GNIEZNO; NICOLAS DA GNIEZNO.
GODEFROI DE WEVEL, 925.
GODEFROY DE BOUILLON, 578 n., 579, 584 n.
Goldeliff (Prieuré de), 1037 n.
GOMEZ (Abbé), 1047.
GOMEZ, voir GUTIERRE GOMEZ.
Gonfalon (Confrérie du), 679.
GONTIER COL, 328, 847.
GONZALVO GARCIA, archidiacre de Burgos, 199.
GORKUM, voir HENRI DE GORKUM.
Götland, 751 n.
Gottlieben (Château de), 181.
GOTTSCHALK HOLLEN, 788, 790.
GOUGE, voir MARTIN GOUGE.
GOULAIN, voir JEAN GOULAIN.
GOWEN, voir JOHN GOWEN.
GOZZOLI, voir BENOÎT GOZZOLI.
Graal, 756 n.
GRABON, voir MATTHIEU GRABON.
Gran (Arch. de), 171.
Grandmont (Ordre de), 1035 n.
Grande Chartreuse, 1033.
Grande Conspiration, 383.
GRANGE, voir JEAN DE LA GRANGE.
Grasse, 679 n.
Gravelines (Monastère de), 960.
GRÉBAN, voir ARNOUL GRÉBAN.
Grèce, 31, 62, 429; Église de —, 171, 531 n.
Grecs (Union avec les), 266, 267, 268, 269 et n., 272, 275, 288, 395, **529-572, 588-591.**
GRÉGOIRE, protosyncelle, 543.
GRÉGOIRE LE GRAND (Saint), 695, 704 n., 705 n., 754 n., 840 n., 999 n., 1043 n., 1112.
GRÉGOIRE III (Oratoire de), 1145.
GRÉGOIRE VII, pape, 898.
GRÉGOIRE IX, pape, 590.
GRÉGOIRE XI, pape, 3, 4, 5, 20, 21, 22, 23, 32, 33, 200, 213, 214, 381, 468, 492 n., 533, 581, 826, 828, 899 n., 900, 914, 946, 956 n., 1043, 1045, 1097.
GRÉGOIRE XII, pape, 125-182, 200, 203, 208 n., 228 et n., 229 n., 273, 383, 481, 888 n., 909, 997, 1006, 1045, 1077, 1143 n., 1146.
GRÉGOIRE CORRER, 1108.
GRÉGOIRE MAMMÈ, 545, 569, 570, 571.
GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Saint), 550, 1109.
GRÉGOIRE PALAMAS, voir PALAMAS.
GRÉGOIRE DE RIMINI, 954.
GREGORIO TIFERNAS, 1109.
Grenade, 442; archevêque de —, voir HERNANDO DE TALAVERA.
Grenoble, 727 n., 728, 751, 776.
Grimbergen (Abbaye de), 1103.
GRIMISTONE, voir JEAN DE GRIMISTONE.
GRIMOARD, voir ANGLIC GRIMOARD.
Griseldis, 611 n., voir PHILIPPE DE MÉZIÈRES.
Griselidis, 707 n.
Grisons (Ligues des), 1038 n.
Groenendaël, 752 n., 916; communauté de —, **917**, 920, 925, 926.
Groningue (Fraternité de), 927; écoles de —, 929.
GROOTE, voir GÉRARD GROOTE.
Grünwald, 1105.
Guadalajara, 438.
GUARDA, 61, 480.
GUARINO VÉRONÈSE, 480, 547 n.

GUBBIO, voir GIOVANNI DOMINICI DA GUBBIO.
Gubbio, 682 n.; évêque de —, voir ADAM DE DAMMARTIN.
Guelfes, 477, 639, 646, 670, 1128; néoguelfisme, 1127.
Guérande (Monastère de), 1067 et n.
GUGLIELMO D'ALTAVILLA, (Cardinal), 57.
GUGLIELMO DELLA VIGNA, 74, 129, 130 n.
GUI, voir BERNARD GUI.
GUI DE VAUROUILLON, 756 n., 1087 n.
GUIBERTE, voir MIRABLE GUIBERTE.
Guide de l'âme, 665.
GUIDO DA POLENTA, 54.
GUIGNECURTE, voir JEAN DE GUIGNECURTE.
GUIGON FLANDRIN, 220.
GUILLAUME, duc de Bavière, 236.
GUILLAUME D'AIGREFEUILLE (Cardinal), légat, 6 n., 13, 14, 22, 32.
GUILLAUME D'AUVERGNE 630.
GUILLAUME BARRAUT, 78, 79.
GUILLAUME DE BERG, év. de Paderborn, 401, 1058.
GUILLAUME DE CASALE, 1094.
GUILLAUME DE CHAMPEAUX, év. de Laon, 362.
GUILLAUME DE CHANAC, cardinal, de Mende, 6 n., 39, 98.
GUILLAUME CHARTIER, 361.
GUILLAUME DIDIER, év. de Verceil, 248 n.
GUILLAUME DE DIGULLEVILLE, 660, 809.
GUILLAUME DURAND, 301, 324, 896.
GUILLAUME D'ESTOUTEVILLE, év. de Lisieux, 151, 313, 361.
GUILLAUME FILLÂTRE, év. de Verdun, 96, 124, 130, 163, 176, 177, 179, 180, 193 n., 200 n., 205, 218 et n., 219 n., 336 n., 506, 1011.
GUILLAUME HUGUES, 248.
GUILLAUME JOUVENEL DES URSINS, 362.
GUILLAUME DE LAYE, 99.
GUILLAUME LE FORT, 322 n.
GUILLAUME LE MAIRE, 320.
GUILLAUME LE ROULX, (Abbé), 1040.
GUILLAUME DE LUCÉ, 362.
GUILLAUME DE MACHAUT, chanoine de Reims, 580 n., 581 et n., 735, 759.
GUILLAUME MEUILLON, 347 n.
GUILLAUME DE MONTJOIE, év. de Béziers, 367 et n.
GUILLAUME NOELLET (Cardinal), 6 n., 14, 48, 81 n.
GUILLAUME D'OCCAM, 206, 207, 251, 287, 296, 300, 310 et n., 316, 340, 342, 380, 381 n., 389, 393, 398, 404, 492 n., 493, 494 n., 497, **506-507**, 515, 518, 524, 661, 854, 855, 893, 896 n., 904, 950 963 n.
GUILLAUME PÉRAULT, 695 n.
GUILLAUME ROUSSEL, 165 n.
GUILLAUME SAIGNET, chancelier de Provence, 222, 319 n.
GUILLAUME DE SALVARVILLE, 53, 488, 493 n.
GUILLAUME DE SOLAGES, maréchal d'Armagnac, 220.
GUILLAUME DE FRÉBIGUET (Abbé), 1040.
GUILLAUME DE VAUROUILLON, voir GUI DE VAUROUILLON.
GUILLAUME ZONARINI, 1112 n., 1113.
GUILLEBERT DE METZ, 635 n.
GUILLERMO DE AGULLO, (Abbé), 1060.
Guinée, 596, 597 n.
GUINIGI, voir PAOLO GUINIGI.
GUTTIERE GOMEZ, év. de Palencia, 37.
GUTIERRE DE TOLÈDE, év. d'Oviedo, 464.
GUTTIEREZ, voir JUAN GUTTIEREZ.
GUY DE BAYSIO, 229 n.
GUY FLANDRIN, 142.
GUY DE MALESSET (Cardinal), légat, 7 n., 9, 14,

22, 32, 96, 104 n., 106, 107, 138, 148 et n., 150, 151 n.
Guy de Roy, arch. de Reims, 93, 124, 153 n., 324, 706.
Guy de Terrena, 437.
Guyart des Moulins, 715 n.
Guyenne, 50, 145, 460; duc de —, 124.

H

Hacretica pravitas, voir **Hérésie.**
Hagen, voir Jean de Hagen.
Hainaut, 24; voir Albert de Hainaut.
Hambourg, 668 n., 734.
Hampole, voir Richard de Hampole.
Harcourt, voir Jean d'Harcourt, Louis d'Harcourt.
Harcourt (Collège d'), 471 n.
Harmonies évangéliques, 703.
Harphius, voir Herp.
Hautecombe (Abbaye de), 773 n.
Hayton, voir John Hayton.
Hector, 584 n.
Hedwige, reine de Pologne-Hongrie, 62, 425.
Heidelberg, collégiale du Saint-Esprit d'—, 484; monastères d'—, 1061, 1096, 1099 et n.; Saint-Jacques d'—, 1061; université d'—, 32, 45, 46, 404, 460, et n., 461 n., 462 n., 467 n., 469 et n., 484, 998, 1024, 1052, 1062.
Heinrich Krapff, év. de Lavant, 29.
Heinrich Peyer, 24.
Hemstadt, voir Raban de Helmstadt.
Henri, voir aussi Henry.
Henri III, roi de Castille, 26, 62, 82, 87, 88, 90, 99, 105 n., 106, 107, 142, 235, 281, 288 et n., 355, 423 et n., 468 n.
Henri IV (de Lancastre), roi d'Angleterre, 103, 127, 145 et n., 156, 383.
Henri V (de Lancastre), roi d'Angleterre, 165, 190, 218 et n., 383, 390 et n., 391, 393, 801 n., 806, 984.
Henri VI, roi d'Angleterre, 228 n., 236, 280 n., 292, 355, 393 et n., 394, 395, 475, 482, 984.
Henri VIII, roi d'Angleterre, 965.
Henri le Barbu, év. de Nantes, 727 n.
Henri de Baume, franciscain, 1096.
Henri de Caester, 706.
Henri de Calcor, 1034.
Henri de Gorkum, 741 n., 825, 831 n.
Henri de Langenstein, 29, 77, 82, 137, 247, 464, 469, 484, 493 n., 516 n., 517 n., 745, 755 n., 811, 842 n., 856 n., 889, 983, 894.
Henri Laufenberg, 780 n.
Henri de Mande, 925 n.,
Henri de Mügeln, 718.
Henri le Navigateur, 578, **596-598**, 825.
Henri de Oyta, 520, 570, 775, 995.
Henri de Saxe, 735.
Henri Scarampi, 199.
Henri Stolysen, 634 n.
Henri de Stvolenka, 24.
Henri de Werl, 634 n.
Henry Beaufort, év. de Winchester, 197 et n., 384, 390 n., 392 n., 394 et n., 415, 1033.
Henry Chichele, arch. de Cantorbéry 385, 386, 390 n., 395, 482, 655 n., 816, 825 n., 983.
Henry Despenser, év. de Norwich, 40, 41, 382, 580 et n., 959, 967 n.
Héraclée, voir Antoine d'Héraclée.
Hercule des Eugéniens, 283, 284; voir Nicolas de Cues.
Heredia, voir Jean Fernandez de Heredia.
Hereford (Cathédrale de), 656, 967, 970. Voir Nicolas de Hereford.
Hérésie, 255, 372, 373, 484, 495, 506, 512, 515, 559, 569, 584, 590, 591, 595, 746 n.
Hérétiques, voir **Beghards**, Huss, **Lollards, Vaudois**, Wyclif.
Hérinnes (Communauté d'), 918.
Herman Dwerg, protonotaire, 1151.
Hernando de Talavera, arch. de Grenade, 442 n.
Hérodiens, 505.
Herolt, 740 n., 741 n.
Herp (Harphius), 938 n.
Hersfeld (Monastère de), 1144 n.
Hesdin (Monastère d'), 1096.
Hesse, 23; landgrave de —, 144.
Hésychasme, Hésychastes, 532, 533, 536, 537, 549, 550; voir Cyparissiota, Grégoire Palamas, **Palamisme.**
Heures de René d'Anjou, 781.
Heures (Livres d'), **701-702.**
Hiellin, voir Jean de Hiellin.
Hiéronymites, 709 n., 1034, 1035 n.
Higueruela (La), 442.
Hildebrand, 957 n., voir Grégoire VII.
Hildegarde (Sainte), 510, 511.
Hildesheim, 673 n., 755, 792, 854 n.; monastère d'—, 1032.
Hilton, voir Walter Hilton, William Hilton.
Hirsau (Monastère d'), 1054.
Histoires, 631, 643 n., 714, 715.
Histoire scholastique, 715.
Historia septem tribulationum, 1088; voir Ange Clareno.
Hohenzollern, voir Frédéric de Hohenzollern.
Holkott, 1080.
Holand, voir John Holand.
Holesov, 508 n., 515.
Hollen, 823.
Holyrood (Abbé de), 23.
Homère, 480.
Hongrie, 33, 38, 39, 57, 144, 183, 467, 534 n., 582, 583 n., 913- 1077, 1094 n., 1095, 1099, 1149; Église de —, **428-429**; monastères en —, 1041; théâtre religieux en —, 605 n.; rois de —, voir Louis de Hongrie, Sigismond de Luxembourg.
Honoré Bonet, 475, 493 n., 497, 509, 688 n.
Honorius III, pape, 816.
Hoorn (Fraternité de), 927.
Hoorne, voir Arnould Van Hoorne.
Hôpitaux, 467, 497, 573, 574, 578 n., 671, **675-677**, 717, **799-800** n., 801, 815, 817, 854 et n., 877, 1036 n., 1060, 1088, 1101, 1104; — de Rome, 1150, **1151-1152**, 1153, 1155, 1157 et n.
Horace, 1121.
Hospices, voir **Hôpitaux.**
Hospitaliers de Rhodes, 534, 580, 581, 762 n., 965 n., 1104.
Hostie, 747 n., 830, voir **Eucharistie.**
Hôtel-Dieu, 318, 675, 804 n.
Hradiste, 1020.
Hubert (Saint), 795.
Hubert Le Prévost, 705 n.
Huesca-Saragosse, 605 n.
Hueven de Arnhem, voir Jean Hueven de Arnhem.
Hughenin de Bregilles, 751.
Hugo de Montfort, 584 n.
Hugues, voir Guillaume Hugues.
Hugues Aubriot, prévôt 833.
Hugues de Comberel, év. 362.
Hugues de Lusignan, 236 n., 261.
Hugues de Montalais, cardinal de Bretagne, 7 n., 14, 48.
Hugues de Saint-Martial (Cardinal), 6 n., 85.
Hugues de Saint-Victor, 840 n.
Hull (Chartreuse de), 1032.
Humanisme, 761 n., 853, 866, 1047, 1055, 1077, 1078, 1084, 1090, 1092, 1100, **1107-1136**. Voir **Bible**, Gerson, **Livres, Prédication, Réforme, Vie commune**, et aux noms des humanistes.
Humphrey (Duc), 841.
Hunyade de Gloucester, voir Jean Corvin.
Hus, voir Nicolas de Hus.
Huss, **Hussisme**, voir Jean Huss.
Hutten, voir Ulrich de Hutten.
Huy, 675 n.
Huysberg (Monastère d'), 1055.
Hynek Kluk, 24.

I

Ibiza, 750 n.
Ignace (Patriarche), 590.
Ignace de Loyola (Saint), 708, 930, 939, 962, 1048.
Illescas (Assemblée du clergé), 26; voir Fernando d'Illescas.
Imer von Ramstein, 51.
Imitation de Jésus-Christ (l'), 377 et n., 413, 709, 748, 808, 809, 867, 911 n., 912 n., 914 n., 921 n., 925, 931, 932, **933-938**, 1047, 1062.
Imola, voir Jean de Imola.
In arcano, bulle d'Eugène IV (11-9-1433), 254 n.
In Caena, bulle de Martin V, 110, 120.
In Caena Domini, bulle de Clément VII (16-4-1394), 79 n., 110.
Inde, 591.
India major, 593.
India minor, voir Éthiopie.
Indifférence (Politique d'), 34, 35, 58 et n., 433 et n.
Indulgences, 41, 42, 66, 68, 69, 77 n., 111 n., 114 et n., 162, 180, 210, 211 n., 213 et n., 241, 267 n., 270, 271, 272 et n., 349, 382, 390, 408, 435, 466, 485, 492 n., 542 n., 566, **576-577**, 581 n., 583 n., 594, 595, 596, 632, 656, 661, 662, 668 n., 669 n., 703, 714, 731, 732 n., 741 n., 749 n., 755, 758, 775, **810-820, 872**, 873, 884 n., 954, 959, 961, 981 n., 1002, **1003**, 1008, 1009, 1021 n., 1022, 1070, 1147, 1148 n., 1157; voir **Jubilés, Portioncule.**
Indult, 313, 349.
Infessura, voir Stefano Infessura.
Infidèles (Salut des), **583-584.**
Informatio Beltrami, 578 n.
Informationes domini Alfonsi, 510.
Inghen, voir Marsile d'Inghen.
Innocent III, pape, 898.
Innocent IV, pape, 56, 508.
Innocent VI, pape, 903.
Innocent VII, pape 69 n. 117 n., 118 n., 119, 120, **122-126**, 127 n., 145, 200, 208 n., 950, 1049, 1086 n., 1107 n., 1108 n., 1144 n., 1146 n., 1151.
Innocents (Cimetière des), 767, 774, 829 n.
Inquisition, 445, 667, 915, 982.
Inscrutabilis, bulle d'Eugène IV (29-7-1433), 254 et n.
Insinuatio, 436.
In Supremae dignitatis, bulle de Jean XXIII (7-1-1412), 165.
Inter cunctos, bulle de Martin V (22-2-1418), 208.
Iravals (Retable d'), 748 n.
Irlande, 30, 49, 145; clergé d'—, 62, 384, 385; Église d'—, **386-387**; saints en —, 793 n.
Isaac, 705 n.
Isabeau de Bavière, 76, 611 n., 695 n., 701 n., 799 n., 848, 873.
Isabelle d'Espagne, 437.
Isabelle de Portugal, 578, 1096.
Isabelle Romée, 803.
Isaïe, 711.
Isenheim (Retable d'), 829.
Isenmann (Retable d'), 734 n.

Isernach (Chartreuse d'), 1032.
Isidore de Kiev (Cardinal), 542, 543, 547 et n., 558, 559, 561, 562, 565, 566, **571-572.**
Islam et Chrétienté, 442, 585-587.
Islande (Église d'), 427 et n., 786.
Islip, arch., 964, 1050.
Isolani, voir Jacopo Isolani.
Italie, 21, 38, 40, 53, 69, 70, 71, 259, **312-313**, 435 et n., 460, 748, 1128; confréries en —, 667, 668; foi religieuse en —, 601 n.; liturgie en —, 607 n.; monastères en —, 1038; théâtre religieux en —, 608, 611 et n., 612 n.; universités en —, 463 n., 466, 470, 476-479. Voir aussi **Devotio moderna, Humanisme, Réforme** et aux noms des ordres religieux et des personnages.
Ivan III de Russie, 572 n.

J

Jacke Upland, 980 n.
Jacobites, 526, 590.
Jacopino da Tradati, 204 et n.
Jacopo, voir aussi Jacques.
Jacopo da Montepulciano, 682 n., 727 n.
Jacopo Dardani, collecteur, 63.
Jacopo de Fulchis, 669 n., 686.
Jacopo Isolani (Cardinal), 172, 200 n.
Jacopone da Todi, 1088 n.
Jacopo di Torso, 135, 136.
Jacopo Turco de Penne, év., 199.
Jacqueline de Bavière, 371.
Jacqueline de Montaigu, 732.
Jacquerie, 299.
Jacques (Saint), 783, 798 et n.
Jacques de Bourbon, comte de la Marche, 186 et n., 1096.
Jacques Camporea, dominicain, év. de Caffa, 590 n.
Jacques Cecchi, 764.
Jacques Cœur, 365, 585 n.
Jacques de Comborn, év. de Clermont, 361 et n., 362.
Jacques Fournier, 474, voir Benoît XII.
Jacques de Fusignano, 630 n.
Jacques Gelu, arch. de Tours, puis d'Embrun, 93, 124, 185, 199.
Jacques Jouvenel, arch. de Reims, 289, 290 n., 362.
Jacques de Juterborg, chartreux, 1034.
Jacques de la Marche (Saint), franciscain, 418, 534, 636 n., 649 et n., 1026 n., 1093, 1094.
Jacques le Grand (Frère), 635 n.
Jacques de Lodi, 585, 773 n., 875 n.
Jacques de Nouvion, 503, 515, 520.
Jacques de Piémont, 1069 n.
Jacques de Primadice, observant, 567, 589, 636 n.
Jacques de Sierck, arch. de Trèves, 282 et n., 289, 411, 421, 422 n.
Jacques de Soest, dominicain, 635, 92 n.
Jacques de Vico, 216, 217, 256, 258.
Jacques de Voragine, 703.
Jagellon, grand-duc de Lithuanie; voir Ladislas V Jagellon.
Jaime d'Aragon, 439.
Jakoubek, 1006, 1014, 1020.
Jan, voir aussi Jean.
Jan de Jenstejn, arch. de Prague, 24, 29, 32, 51, 156, 401, 505, 514, 830, 994, 995.
Jan T'serclaes, év. de Cambrai, 24.
Jan van den Moere, 20.
Jan van West, év. de Tournai, 30, 53.
Janow, voir Mathias de Janow.
Jardin amoureux de l'âme dévote (*Le*), 781 n.
Jardinet (Monastère du), 1061.
Jarretière (Ordre de la), 689 n.
Jason, 579.
Jauer, voir Nicolas de Jauer.
Jean, voir aussi Giovanni, Jan, Johann, John, Juan.
Jean (Saint), 783, 784, 786 n., 930, 949, 950 n., 1074.
Jean XII, pape, 178.
Jean XXII, pape, 380, 893, 928.
Jean XXIII, pape, 115, 136, 144, 149, 153, 159, 160, **161-180**, 196, 200, 203, 208 n., 216, 310, 342, 343 et n., 344 et n., 349, 428, 462, 581, 594, 735, 813, 898, 992 n., 1003, 1005 n., 1007, 1011, 1012, 1036 n., 1058, 1143 n.
Jean VI Cantacuzène, empereur d'Orient, 533 et n.
Jean VII Paléologue, empereur d'Orient, 534,
Jean VIII Paléologue, empereur d'Orient, 269, 532 n., 537, 539, 540 et n., 542 n., 545, 546, 548, 549, 553, 557 n., 561, 566, 568, 570 n., 579.
Jean Ier, roi d'Aragon, 26, 35, 59, 79, 81, 88, 435 n., 783 n., 800.
Jean Ier, roi de Castille, 26, 35, 36, 37, 42, 434 n., 443, 720 n., 1041.
Jean II, roi de Castille, 432 et n., 439, 441, 442, 541.
Jean IV, comte d'Armagnac, 219, 220 et n., 772.
Jean Ier, duc de Berry, 77, 79, 82, 84, 85, 86, 88, 92, 99, 105, 120, 123, 128 n., 140, 154, 337, 340, 702 n., 710 n., 719, 735 n., 772 n., 774, 782, 796, 857.
Jean, duc de Bourgogne, voir Jean sans Peur.
Jean IV, duc de Brabant, 25, 141, 371, 372.
Jean V, duc de Bretagne, 63, 116, 140, 322, 396 et n., 792 n., 796.

Jean XI, patriarche copte, 591 et n.
Jean d'Achery, év. de Senlis, 188 n.
Jean d'Ailly, 51.
Jean d'Alarcon, 1101.
Jean d'Aramon, 42.
Jean d'Arces, arch. de Tarentaise, 248 n.
Jean d'Armagnac, arch. d'Auch. 102, 104, 124 n.; arch. de Rouen, 133 et n., 138, 142 n., 339.
Jean de Bavière, év. de Liège, 101, 141.
Jean Beaupère, 225, 230, 234, 248 et n., 249 n., 262, 317, 328, 366 et n.
Jean de Béthencourt, 598.
Jean de Bingen, servite, 857.
Jean de Blauzy, cardinal de Nîmes, 6 n.
Jean de Bomal, 1066 n.
Jean de Bor, théologien, 996.
Jean de Bourgogne, év. de Trèves, 374.
Jean de Brogny, cardinal d'Ostie, 80 n., 134 n., 144, 148 et n., 154, 179, 193, 200 et n.
Jean Bureau, 361, 364.
Jean Busch, 711, 911, 922 n., 925, 933, 937.
Jean Campan, 192.
Jean Canart, 165.
Jean de Capistran (Saint), franciscain de l'Observance, 237 n., 287, 376 n., 435, **500**, 514, 636 n., 643 n., 649, 686, 1026 n., 1090 n., **1093-1094**, 1095, 1096.
Jean de Cardaillac, arch. de Toulouse, 738 n., 1070.
Jean Carrier (Cardinal), 220, 221 n.
Jean de Carvajal (Cardinal), 237 n., 283, 287, 291, 422, 424 n., 432, 437, 441.
Jean Cele, 921 n.
Jean de Châteaumorand, 582 n.
Jean de Chevigny, 62.
Jean Chevrot, év. de Tournai, 353 n., 371.
Jean Chrysostome (Saint), 550, 562, 704, 775, 853, 949, 1109.
Jean Climaque (Saint), 695, 705, 1088.
Jean Colombini, 1102.
Jean Corbechon, 633 n.
Jean Corsier, 324 n.
Jean Corvin, 429, 582.
Jean Courtecuisse, 89, 90, 100, 105, 140, 340, 345 n., 393 et n., 494 n., 497, 502, 504, 505, 508, 515, 522.
Jean de Cros, év. de Limoges, légat, 6 n., 7, 14, 22, 48 n.
Jean Dederoth, 1055.
Jean Dominici (Cardinal), dominicain, **1077-1079**.
Jean Dumont, 75.
Jean Dupuy, év. de Cahors, 237 n., 318.
Jean d'Étampes, 361.
Jean Eugenicos, 570.
Jean Eustache, cistercien, 1061.
Jean Fernandez de Heredia, arch. de Saragosse, 143, 157, 186, 193, 534, 1104.
Jean Flandrin, 121 n.
Jean de Forli, 565 n.
Jean Fouquet, 611 n., 614 n., 772 n., 1145.
Jean Fusoris, chanoine de Paris, 321 n.
Jean Galeas, voir Gian Galeazzo Visconti.
Jean de Gand, duc de Lancastre, 42, 49, 102, 103, 581 n., 776 n., 901 n., 945 n., 946, 957, 958, 959, 965, 966 n., 969, 974, 977.
Jean Gay, 152.
Jean Germain, év. de Nevers, 234, 255, 374, 586.
Jean Gerson, 73, 78, 84, 94 n., 100, 107, 108, 117, 123, 127, 130, 132, 152, 160 et n., 166, 175, **178-179** n., 181, 183, 189, 190, 207, 208 et n., 222 n., 243 et n., 247, 248, 250, 287, 297 et n., 301, 307, 317, 319 n., 321 n., 322, 323 et n., 327 et n., **337-338**, 339 n., 340, 346, 348, 355 n., 377, 417, 468 n., 492 n., 493 n., 498, 501, 504, 506, 507 et n., 508, 509, 511, 512, 515, 516 n., 519 n., **520**, 522, 524, 615 n., 635 n., 638, 661 n., 665, 679 n., 698, 702 n., 711, 728 n., 755 n., 769, 771 n., 782 et n., 809, **827**, **837-868**, 877, 880, 885 n., 888 n., 890 n., 896, 901 n., 918, 919, 932, 938 n., 940, 964 n., 998 n., 1002 n., 1004 n., 1008, 1010, 1088 n., 1129; influence de —, **861-869**.
Jean Gerson, célestin, 861, 868.
Jean Gile, cardinal de Liège, 136 n., 137, 146.
Jean Goulain, carme, 77.
Jean de Grimistone, franciscain, 653 n., 699.
Jean de Gualbert (Saint), 684 n.
Jean de Guignecurte, 472.
Jean d'Harcourt, év. d'Amiens, de Tournai, arch. de Narbonne, 361.
Jean Hérolt, 788.
Jean de Hiellin, 373.
Jean Hueven de Arnhem, 464 et n.
Jean Huss, 181 n., 188, 189, 208, 209, 214, 259, 297, 340, 373, 404, 406, 407, 498, 501, 505, 513, 514 et n., 520, 764, 772 n., 775 n., 811, 813, 814, 828, 830, 877, 909, 910, 953, 968, 988, **989-1029**; **hussisme**, 232, 235, 236, 292, 302, 383, 405, 407, 414, 415, 416, 417, 425, 474, 541, 827, 876 n., 913 n., **984-1029**; expansion du —, 1024, 1025.
Jean de Imola, 311.
Jean de Jesenice, 1020.
Jean Jouvenel des Ursins, voir Juvenal des Ursins.
Jean Kreutzer, 708 n.
Jean Kynyngham, carme, 954 n., 962, 963 n.
Jean de La Côte, év. de Mende, 152 n.
Jean de La Garde, 695 n.
Jean de La Grange, év. d'Amiens, 6. 12, 14, 21, 30, 35, 36, 40, 41, 82 n., 85, 95, 99, 105, 168 n.

Jean de La Rochetaillée, patriarche de Constantinople, 199, 225, 236 n., 392 et n.
Jean de Lebus, év., 147.
Jean Lecoq, 331, 333, 335 n.
Jean Lefèvre, év. de Chartres, 30, 41, 322 n., 515, 765 n.
Jean de Legnano, voir Giovanni da Legnano.
Jean de Leeuwen, voir Bon Coq (Le).
Jean Ley, 552 n.
Jean Louvet, 350.
Jean de Mailly, dominicain, 633 n., 703.
Jean de Mailly, év. 328.
Jean Maire, 469 n.
Jean de Malestroit, chancelier de Bretagne, 282.
Jean Mansel, 892 n.
Jean de Marienwerder, 705, 745 n., 799 n.
Jean Mauroux, patriarche d'Antioche, 142, 143, 171 n., 175, 190, 196, 197, 244.
Jean de Médicis, 1156.
Jean de Meung, 319 n. Voir *Apparicion maître Jehan de Meun.*
Jean Michel, év. d'Angers, 361.
Jean Miélot, 657 n., 702 n., 740 n., 763, 777, 795 n.
Jean de Minden, franciscain, 634 et n.
Jean de Montenero, dominicain, voir Jean de Raguse.
Jean de Montreuil, 120, 319 n., 328, 340, 343, 346, 367, 507 n., 514 n., 847, 890 n., 1124 n.
Jean de Montson, dominicain, 76, 473, 478, 501, 505, 509.
Jean Monyino, 650.
Jean de Mulheim, 995, 996.
Jean Muret, chanoine du Mans, 321 n.
Jean de Murol, 80.
Jean II de Nassau, arch. de Mayence, 102 et n., 111, 144, 146, 156, 171, 401, 422.
Jean Népomucène, voir Jean de Pomuk.
Jean de Neufchâtel, év. de Toul, 31, 52 et n., 82, 96, 105.
Jean de Neumarkt, 1123.
Jean Nider, dominicain de l'Observance, 737, 788, 831 n., 832, 833, 871 n., 907, 940 n., 1025 n., 1081.
Jean de Palomar, 287, 437.
Jean de Paris, 247 n.
Jean Petit, 76, 77, 123, 124, 125, 130, 140, 190 et n., 208 n., 209, 330 n., 337, 340, 373, 965 n., 1126.
Jean de Pomuk, ou Jean Népomucène, vic. général de Prague, 401, 663.
Jean de Prangins, 271 n.
Jean de Pribam, calixtin, 1020.
Jean Protiva, 996.
Jean de Puinoix, dominicain, 1070, 1071.
Jean de Raguse, dominicain, 222 n., 224, 225, 236 n., 269 et n., 282, 286, 497 n., 498, 502, 542, 550, 552, 1027 n., 1066.
Jean de Regras, chancelier, 433, 445.
Jean de Retz, ermite, 784 n.
Jean de Riga, arch.-légat, 144, 147.
Jean de Ripa, 1087 n.
Jean de Rockyczany, 419 et n.
Jean Rode, chartreux, puis bénédictin, 1034, **1050-1052**, 1053, 1054, 1055, 1056.
Jean de Roquetaillade, 510.
Jean Rousse, 472.
Jean Saltzmann, 1025 n.
Jean sans Peur, duc de Bourgogne, 116, 123 128, 140, 141, 166, 171, 179 et n., 261, 335, 344, 370, 622 n., 738 n., 747 n., 749 n., 1096.
Jean de Schoonhoven, 917, 918, 919 n., 925.
Jean de Ségovie, 243. 248, 263, 274, 275 n., 276 n., 283, 284 et n., 437, 441, 442, 513, 518 n.
Jean de Siguenza, 152 n.
Jean Sistelle, 487.
Jean Soreth, 1120.
Jean Soulaz (Abbé), 1059.
Jean Štěkna, 996.
Jean de Talaru, arch. de Lyon, 727 n.
Jean de Thoisy, év. de Tournai, 353 n., 371.
Jean de Torquemada, dominicain, 235, 237 n., 243, 276, 286, 308, 432, 437, 441 n., 445, 519, 529 n., 545 n., 552, 562 et n., 563, 831 n.
Jean Tronson, 361.
Jean Ulrich Surgant, 630 n.
Jean de Vailly, 350 n.
Jean de Varenne, 104 n., 509, 890, 897.
Jean de Vergier, collecteur, 50.
Jean de Vienne, év. de Bâle, 23, 24, 51, 89.
Jean de Vignay, 632 n., 698, 704, 714.
Jean de Vinzelles, procureur de l'ordre de Cluny, 172, 1036 n.
Jean de Voderone, 49.
Jean de Wackerzeele, 705 n., 748 n.
Jean de Werden, 634.
Jean de Wynnynghem, dominicain, 1066 n.
Jean Zacharia, augustin, 888.
Jean Zelivsky, 610 n., 780 n., 809, 1015, 1021 n., **1022-1023**.
Jean Zizka, taborite, 414 et n., 415, 1021, 1022, 1023.
Jeanne, papesse, 549 n., 960.
Jeanne Ire, reine de Naples, 12, 14, 16, 20, 25, 28, 29, 38, 39, 55, 1069.
Jeanne II, reine de Naples, 165 n., 186, 217, 218, 256, 1146 n.
Jeanne d'Arc, 218 n., 220 et n., 234, 345, 366, 465, 472, 476, 499, 534 n., 623, 636, 650 et n., 651 et n., 663 n., 686 n., 707, 739 n., 771 n., 778 n., 795 et n., 804, 808, 825 n., 826, 831 n., 832, 833, 844, 870 n., 879, 1025, 1097.

Jeanne de Brabant, 1146 n.
Jeanne de Chalon, comtesse de Tonnerre, 1058 n.
Jeanne Marie de Maillé, 657 n., 787 n., 871 n., 876 n., 878.
Jehan Michel, 620 n.
Jenštejn, voir Jan de Jenštejn.
Jérémie, 654, 711, 991.
Jérôme (Saint), 695, 705, 922, 949, 1112.
Jérôme Bosch, 919 n.
Jérôme de Mondsee, 938 n.
Jérôme de Prague, 189, 407, 1001, 1014, 1025.
Jérôme de la Sainte-Foi, 1073 n.
Jérôme de Sienne, 659 n., 701 n., 742 n., 744 n., 745 n., 748 n., 781 n., 1101.
Jérusalem, 534 n., 570, **573-577**, 591, 755, 760, 761, 798 n., 960; patriarche de —, 543; Saint Jean de —, 434, 585; Saint-Sépulcre de —, 575, 775 n.; voir **Croisades, Pèlerinages.**
Jesenice, voir Jean de Jesenice.
Jesi (Év. de), 144.
Jésuates, 1102.
Jeu des ducs de Bourgogne, 830.
Jeu des Trois Rois, 623 n.
Jeux, voir **Mystères.**
Jeux du Mystère de la résurrection, 639.
Joachim, mari de Sainte Anne, 782, 857 n.
Joachim (Abbé), 511.
Joachim, vartabed, 589.
Joachim de Flore, 409, 418, 510, 949, 1091.
Joannes de Romiroy, 783 n.
Job, 890, 1113; *Leçons de —,* 764.
Johann de Wallenrod, arch. de Riga, 150, 180, 183, 197, 199.
Johann Erghom, augustin, 510.
Johannes Kreutzer de Gebwiler, 1080.
Johannites (Religieux), 1104.
John Ball, 382, 971, 973.
John Claydon, 982.
John Dunstable, 736.
John Framysden, frère mineur, 64.
John Gower, 583 n., 887 n.
John Hayton, 74, 86.
John Holand, 113 n.
John Kennedy, év. de Dunkel, Saint-Andrews, 387 n.
John Oldcastle (Sir), 383, 978 n., 980, 1007.
John Waldeby, ermite de Saint-Augustin, 654 n., 973.
Joigny, 758; Saint-Jean de —, 731.
Jolivet, voir Robert Jolivet.
Jon Gereksson, 427 n.
Jonas, 571 n.
Josas *(Visites archidiaconales de)*, 319, n., 665, 727 n., 728 n., 738 n., 751, 771 n., 1058.
Joseph (Saint), 788 n., 857, 862, 1087 n.
Joseph II, patriarche de Constantinople, 540, 541 n., 543, **545**, 553, 557 n., 561, 562, 565.
Joseph d'Arimathie, 794 et n.
Joseph de Méthone, 543 n., 569 et n.
Josèphe, 716 n.
Josse de Moravie, margrave, 91, 164.
Josué, 1128.
Jouvenel, voir Jacques Jouvenel; Jean Jouvenel; Guillaume Jouvenel.
Juan Armengol, év. de Barcelone, 88, 91 n.
Juan de Monzo, dominicain, voir Jean de Montsont.
Juan Fernandez de Heredia, voir Jean Fernandez de Heredia.
Juan Guttierez, 68.
Juana de Peñafiel, 37.
Jubilés, 112, 691, 714, 813, 814, 815, 816, 1146, 1147; — de 1390, 68, 69, 112 et n., 813, 814; — de 1420, voir Cantorbéry.
Jubilus, dit de saint Bernard, 735 n.
Judas, 960.
Judas Machabée, 981.
Juifs, 158, 222, 432, **443-445, 830,** 1073, 1093, 1146 et n., 1154.
Julien Cesarini (Cardinal), **228-290,** 391 et n., 392 n., 412 n., **416,** 419 et n., 420, 421, 429, 519, 530 n., 550 et n., 551, 552, 555, 557, 558, 560 n., 561, 563 n., 564, 565, 567, 582 n., 705 n.
Julienne de Norwich (Sainte), 756 et n., 757 n., 829 n., 878 n., **987,** 1035 n.
Juliers (Duc de), voir Reinald.
Jumièges (Abbaye de), 1037, 1039.
Jüterborg, voir Jacques de Jüterborg.
Juvénal, 1118.
Juvénal des Ursins, 125, év. de Beauvais, arch. de Reims, 125, 317, 338, 353, 360, 362, 365 et n., 368, 808 n.

K

Kabbalisme chrétien, 445 n.
Kaisersberg, voir Gailer de Kaisersberg.
Kalmar (Union de), 426.
Kempen, 652, 933.
Kempis, voir Thomas a Kempis.
Kermaria (Danse macabre de), 767.
Kersanton, 730 n.
Khanbalik (Archevêque de), 587.
Kiev (Métropolite de), 571 n., voir Isidore.
King's Lynn (Église de), 656.
Kingston upon Hull (Monastère de), 1033.
Kluk, voir Hynek Kluk.
Könniggrätz (Abbé cistercien de), 912.
Korybut, 414, 415, 416.
Kossovo, 407.
Kosi Hràdek (Château de), 1004.
Krapff, voir Heinrich Krapff.
Kravar, voir Paul de Kravar.
Kreutzer, voir Jean Kreutzer.

Kreuz, 995.
Kreuzlingen (Monastère de), 169.
Kromeriz, voir Milic de Kromeriz,
Kummernis (Sainte), 758 n.
Kutná Hora, 1015; décret de —, 997, 998 n.; synode de —, 1028.

L

Ladislas, roi de Naples, 66, 69, 90 n., 104, 119 et n., 131, 135, 145, 151 et n., 154 n., 156 n., 158, 159, 161 et n., 162, 163, 164, 165, 166, 169, 1008, 1139, 1143 n., 1144, 1152, 1154 n.
Ladislas V (Jagellon), roi de Pologne, mari de Hedwige, 62, 146, 147, 149 n., 194, 208 n., 209, 223, 226, 407, 1003, 1025, 1038, 1127.
Ladislas VI (Jagellon), roi de Pologne et de Hongrie, 425, 426 n., 1008.
Laetentur, bulle du concile de Florence, 526.
Lagier, voir Bertrand Lagier.
Lagos, 597.
La Grasse (Abbaye de), 318.
La Grange, voir Jean de la Grange.
Laïcs, 505, 506 et n., 507, 518, 563, 571, 655 n., 664, 667, 671, 686, 688, 693, 695, 701, 702 n., 710, 711 et n., 712, 837, 843, 854 n., 856, 872, 876, 877, 878, 887, 893, 912, 913, 920, 924, 926 n., 927, 938 n., 941, 948, 953, 981, 986 n., 994, 1014, 1017, 1018, 1021 et n., 1028, 1089, 1122 n., 1124, 1125, 1152, 1153 n.; confession aux —, 658 n.; confrérie pour l'aide aux missions —, 588 n., 589, 598; livre des —, 654.
Lamasse, 1103.
Lambert de Stipite, 193, 199.
Lambeth, 946.
Lamy, voir Nicolas Lamy.
Lancastre (Maison de), voir Jean de Gand, Catherine de Lancastre (sa fille); Henry IV de Lancastre, Henri V de Lancastre.
Landino, 735 n.
Lando, voir Francesco Lando.
Landolfo Maramaldo, cardinal de Bari, 144, 145, 146, 165 n., 773 n., 875 n.
Langenstein, voir Henri de Langenstein.
Langland, voir William Langland.
Languedoc, 16, 21, 221, 288, 324, 331, 339, 367, et n., 803; parlement de —, 220.
Lannion, 673.
Lannoy, voir Gilbert de Lannoy.
Lantern of the Light (The), 982.
Laon (Évêque de), voir Guillaume de Champeaux; collège de —, 471 n.
Laonicos Chalcocondylas, 530 n.
La Palud, voir Louis de Lapalud.
Lapidaires, 633.
Lapo de Castaglionchio, 1122, 1126 n.
Lapo dei Mazzei, 745 n., 764 n., 770 n., 781 n.
La Pole (Chancelier), 1033.
Larchamp, 796.
La Rabida (Monastère de), 1098 et n.
La Rochelle, 756.
La Salceda (Monastère de), 1098.
La Sale, voir Antoine de la Sale.
Lascaris, voir André Lascaris.
Las Casas, 598.
Latimer, 980.
Latium, 38.
Latour-Landry, voir Geoffroy de Latour-Landry.
Latran, 4, 38, 110, 161 n., 1103, 1142, 1146.
Lauda, laudati, laudesi, laudi, 648 n., 672, **680-685,** 692.
Laudibus et honore, bulle d'Eugène IV (24-7-1436), 441.
Laufenburg (Château de), 178.
Laurent Justinien (Saint), 663, 748, 780, 1045, 1046, 1103.
Laurent le Magnifique, 664.
Laurent Pignon, dominicain, 1065 et n.
Laurent Valla, 259, 280 et n., 639, 892 n., 1110, 1112, **1116-1117,** 1119, 1210, 1121 et n., 1123, 1124, 1152 n.
Lausanne, 285, 291, 292, 373; évêque de —, voir Louis de Lapalud; diocèse de —, 658, 1087 n.
Laval (Diocèse de), 776 n.
Lavant (Év. de), voir Heinrich Kraff.
Lavaur (Évêque de), 181.
Layré, voir Guillaume de Layré.
Leal conselheiro, 596 n.
Lazzarini, franciscain, 1099.
Lebus, voir Jean de Lebus.
Leceto (Congrégation de), 1101.
Lecoq, voir Jean Lecoq.
Lefèvre, voir Jean Lefèvre.
Légats, voir Pileo da Prata; Guillaume d'Aigrefeuille; Guy de Malesset; Jean de Cros; Pedro de Luna, etc.
Legenda major, 1089, voir Bonaventure.
Légende arthurienne, 747 n.
Légende dorée, 633 n., 704.
Legnano, voir Giovanni da Legnano.
Leicester, 654 n., 981, 982, 983.
Leipzig (Université de), 52 n., 406, 421, 460 et n., 461 n., 998, 1061.
Le Mans, 730.
Lemeingre, voir Geoffroy Lemeingre.

Lendit (Foire du), 46, 793.
Léon VI, roi d'Arménie, 588.
Léonard Dati, dominicain, 1081, 1082.
Léonardo Bruni d'Arezzo, 120 n., 126, 127, 133, 134, 136 n., 481, 551, 1107 et n., 1108, 1110, 1112, 1113, 1114 n., 1115, 1116 n., 1118 n., 1119, 1121, 1122 n., 1125, 1127, 1128.
Leonardo da Firenze, dominicain, 150, 199.
Leonardo Rossi Giffoni, franciscain, 32 n., 39 et n.
Léopol, 588 n.
Léopold III, duc d'Autriche, 24, 29, 52.
Le Puy. Confrérie du —, 785; pèlerinage de —, 796, **803,** 815; monastère du —, 1096; évêques du —, voir Pierre d'Ailly; Pierre Gérard; États du — (1439), 367.
Lerida, 675 n., 733 n.; évêque de —, voir Pedro de Zagarriga; université de —, 59, 460, 462, 467, **486.**
Leroy, voir Pierre Leroy.
Ley, voir Jean Ley.
Lézat (Monastère de), 831.
Libellus apologeticus, 269, 270, 272.
Libellus de auferibilitate papae, 498 n.
Libellus de notitia orbis, 588 n.
Libertas ecclesiastica, 439, 484.
Libertés de l'Église gallicane, 337-344, 470, voir **Gallicanisme**; — **germanique, 398-401**; — **hispanique, 439-440.**
Libre dels angells, 696.
Libre dels Evangelis, 596.
Libre de paciencia, 696.
Libre Esprit (Frères et Sœurs du), 373, 405, 418, 509, 915.
Libri erectionum archidiocesis Pragensis, 992 n.
Libri teutonici, 706, 710, 711, 742, 930 n.
Lichfield, voir William Lichfield.
Liebenau (Couvent de), 1081.
Liège, 25, 37, 53, 101, 811 n., 814 et n., 829, 930 n., 1150 n.; cardinal de —, voir Jean Gile; Nouveau Ject de —, 797; Saint-Jacques de —, 1053; Saint-Lambert de —, 817.
Ligurie, 690.
Lille, 651; synode de — (1384), 42.
Limoges (Évêque de), voir Jean de Cros.
Limousins (Cardinaux), 3, 6; voir **Sacré Collège.**
Lincoln, 801, 956 n.; cathédrale de —, 656; chanoine de —, 31; collège de —, 482, 630; diocèse de —, 982, 1080; évêque de —, voir Alnwick.
Lincolnshire, 670 n.
Lindau, voir Marc de Lindau.
Lipany, 1027, 1028.
Lirey (Saint Suaire de), 756 n.
Lisbonne, 61, 433, 446; évêque de —, voir Martinho; université de —, 61, 462, 467, **486**; recteur de Saint-Thomas de —, 63.
Lisieux (Évêque de), voir Guillaume d'Estouteville, Pierre Cauchon.
Lithuanie, 223, **425,** 572, 583 n.; voir Ladislas Jagellon; Witold de Lithuanie.
Livonie, 1085.
Livourne, 137, 138, 141.
Livre des Métiers, 757 n.
Livre du chevalier de La-tour-Landry, 704 n.
Livre du roy Modus et de royne Ratio, 660, 698.
Livres d'heures, de prière, **698-703,** 765.
Livres sapientiaux, 949.
Lobbes (Monastère de), 1061.
Lochner, voir Stéphane Lochner.
Lodève, 752.
Lodi (Évêques de), voir Angelo da Somma; Riva de Lodi; Jacques de Lodi.
Ludovico, voir Louis.
Lollardisme, 299, 382, 383 et n., 635 n, 653, 655, 656, 665, 693, 817, 876 n., 915, 967 n., **978-984.**
Lombardie, 168, 639, 642, 690.
Londres, 630, 667 n., 673, 779; Blackfriars de —, 656; chartreuse de —, 1032; évêque de —, voir Richard Clifford; Saint-Paul de —, 656, 767, 945, 946, 963, 981, 983.
Lopez, voir Fernan Lopez.
Lopez de Luna, voir Maria Lopez de Luna.
Lorenzetti, 646, 1083.
Lorenzo da Ripafratta, 663.
Lorenzo Monaco, 1043 n.
Lorette (Sanctuaire de), 802 n.; litanies de —, 781.
Lorraine, 742, 748, 913; duc de —, 23.
Loschi, voir Antoine Loschi.
Louis (Saint), 793.
Louis d'Anjou (Saint), évêque de Toulouse, 789 n., 793, 823, 1070 n.
Louis XI, roi de France, 364, 365, 756 n., 824.
Louis Ier, duc d'Anjou, 5, 15, 16, 21, 22, 25, 31, 38, 39, 40, 46, 53, 54, 159, 464, 472, 1066.
Louis II, duc d'Anjou, 54, 56, 66, 71, 99, 104, 105, 106, 107, 121, 142, 150, 159, 162, 165, 1148 n.
Louis III, duc d'Anjou, 217, 218, 425, 435.
Louis III, duc de Bavière, 171, 190, 398, 400, 467 n., 484.
Louis II, duc de Bourbon, 92, 361, 582, 755 n., 773.
Louis, duc d'Orléans, 71, 72, 86, 89, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 104, 107, 108, 110, 113, 116,

117 n., 121, 123, 128, 140, 706.
Louis, comte palatin du Rhin, 159, 170, 171, 289.
Louis II de Provence, 475.
Louis III de Provence, 255 n.
Louis Ier de Savoie, 289 et n., 291, 313, 702 n.
Louis Aleman, cardinal d'Arles, 237, 238, 241, 244, 247, 248, 252, 256, 260 et n., 268, **273-275**, 279 et n., 280, 281, 283, 285, 292, 422, 696.
Louis de Amaral, év. de Viseu, 60, 248 n., 296, 282 n.
Louis de Bar, légat, 154, 200 n., 218, 347 n.
Louis de Bologne, franciscain, 636 n.
Louis de Glandèves, év. de Marseille, 248 n.
Louis d'Harcourt, 133 n.
Louis de Hongrie, 38, 62.
Louis de Lapalud, év. de Lausanne, 248, 269 et n., 271 n.
Louis de la Trémoille, év. de Tournai, 53.
Louis le Grand, 428.
Louis de Male, comte de Flandre, 20, 30, 31, 40, 41.
Louis de Montjoie, 33, 124 n.
Louis de Prades, év. de Majorque, 1044 n., 1045.
Louis de Romagnano, év. de Turin, 248.
Louis de Sainte-Cécile (Cardinal), légat, 1055.
Louis de Teck, patriarche d'Aquilée, 118, 248, 256, 1153.
Louis de Touraine, 55.
Lourenço, arch. de Braga, 60.
Louvain. École de —, 929; fraternité de —, 927; université de —, 371, 372 et n., 460 et n., 462 et n., 467, 482, 483, 1066 n.; Saint-Pierre de —, 751 n.
Louvet, voir Jean Louvet.
Louviers (Église de), 730.
Louvre, 22.
Loyola, voir Ignace de Loyola.
Lübeck, 24, 701 n., 734,
Luca Manzolini, légat, 144, 149.
Lucé, voir Guillaume de Lucé, Thibaut de Lucé.
Lucidaires, 658 n., 659, 703.
Lucido Conti, 200 n.
Lucie de Norgie, tertiaire franciscaine, 763.
Luçon (Évêque de), voir Nicolas Cœur.
Lucques, 133, 134, 136, 692, 1077, 1081; camaldules de —, 1043; seigneur de —, voir Paolo Guinigi; université de —, **462**.
Lucrezia Tornabuoni, 664 et n., 712, 1084.
Ludolf de Sagan (Abbé), 796 n.
Ludolphe le Chartreux, 500 n., 716, 845 n., 1034.
Ludovic Pontanus, 273 n., 243, 248.
Ludovico Baglioni, collecteur, 114.
Ludovico Barbo, 737 n., **1046-1048**, 1156 n.
Ludovico Bonito (Cardinal), 144.
Ludovico Donati, franciscain, 56, 57 et n.
Ludovico Fieschi, arch. de Gênes, 113, 114, 122 n., 142, 194, 200 n.
Ludovico Megliorati, 122.
Luigi Marsili, 659 n., 1111 n., 1126 n.
Lull, voir Raymond Lull.
Lumen confessorum, 660; voir André Didace.
Luna, voir Maria Lopez de Luna, Pedro de Luna, Rodrigo de Luna.
Lunebourg, 1061.
Lupia, voir Uc de Lupia.
Lusignan, voir Hugues de Lusignan, Pierre de Lusignan.
Luther, 485, 912, 943 n., 949, 953, 956, 957, 987, 988.
Lutterworth, 959, 966 n., 967, 971, 974.
Luxembourg (Duc de), 23, 43; évêques de —, voir Pierre de Luxembourg, Raoul de Coucy.
Lychlade, 979.
Lydwine de Schiedam, (Sainte), 705, 934.
Lyon, 267, 289, 291, 821. 834; arch. de —, voir Amédée de Talaru, Jean de Talaru; N. D. de —, 803.
Lyre, voir Nicolas de Lyre.

M

Macaire d'Ancyre, moine, 571.
Macarios Macrès (Abbé), 532 n.
Macédoine, 531 n.
Maconi, voir Étienne Maconi.
Machabées, 579, 584 n.
Machaut, voir Guillaume de Machaut.
Machet, voir Gérard Machet.
Maddeus Bartoli, 676 n.
Madère, 597.
Maestricht (Statuts de), 797.
Maffeo Vegio, 716 n., 1090 n., 1092, 1108, 1112, 1116.
Magie, 824-825.
Magnanime, voir Alphonse V le Magnanime.
Maguelonne (Év. de), **474.**
Mahomet, 586, 587.
Mahomet II, 586.
Maignac, voir Aimery de Maignac.
Maillé, voir Jeanne-Marie de Maillé.
Maillezais (Évêque de), voir Pierre de Thury.
Mailly, voir Jean de Mailly.
Maire, voir Jean Maire; Guillaume le Maire.
Maître Bertram, 668 n.
Maître de Cologne (Le), 759 n., 780 n.
Maître de Oberrheim (Le), 780 n.

Maître Francke de Wambourg, 668 n., 759 n.
Majorque, 31, 35, 185, 438, 443 n., 607 n.; cathédrale de Palma de —, 730, 783 n.; évêques de —, voir Gil Sanchez Muñoz, Louis de Prades.
Malabranca, voir Ugolin Malabranca.
Malatesta (Les), 216, 217, voir Baptista de Malatesta, Carlo Malatesta, Cleopas Malatesta, Perfetto Malatesta.
Maldonado, voir Diego Maldonado.
Male, voir Louis de Male.
Malesset, voir Guy de Malesset.
Malestroit, voir Jean de Malestroit.
Malines, collégiale de Saint-Rombaut, 75 n.
Malla, voir Felipe de Malla.
Malpighi, voir Angelo Cini Malpechi.
Malvanda, voir André Malvanda.
Mammè, voir Grégoire Mammè.
Manderscheid, voir Ulric de Manderscheid.
Manetti, 1119 n., 1124.
Manfred de Verceil, dominicain, 642, 647, 648, 650, 1089 n., 1148.
Manichéisme, 1094 n.; voir **Bogomilisme, Catharisme.**
Manopello (Cardinal), 54.
Mansel, voir Jean Mansel.
Mantellate de Sienne, 687, 1103.
Mantes, 623 n.
Mantoue, 215, 756, 1102.
Manuale curatorum, 630 n.; voir Jean Ulrich Surgant.
Manuel II, empereur d'Orient, 145, 160 n., 171 n., 226, 534, **535**, 539, 540, 548, 582, 586 n.
Manuel Calécas, dominicain, 535, 536 n., **537-538**, 549.
Manuel Chrysoloras, 480, 536 n., 550, 1126 n.
Manuel Paléologue, 160, 266, 407.
Manzolini, voir Luca Manzolini.
Maramaldo, voir Landolfo Maramaldo.
Marbach (Ligue de), 401.
Marc, vartabed, 589.
Marc Condolmerio, 268.
Marc Eugenikos d'Éphèse, 542 n., 543, 544, 546 et n., 547 n., **549-550**, 554, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 564 et n., 565, 566 n., 568 et n., 569, 570.
Marc de Lindau, 912.
Marcadé, voir Eustache Marcadé.
Marcel, voir Étienne Marcel.
March, voir Francisco March.
Marche, voir Jacques de la Marche.
Marche (Comte de la), voir Jacques de Bourbon.
Marche d'Ancône, 256; légats de la —, voir Angelo Correr, François Attendolo Sforza.
Marco de Montefalco, 888 n.
Marcus Sclavie de Candie, 588 n.
Margarit (Cardinal), év. d'Elne, 109, 439 et n.
Margery Kempe, 573 n., 1148 n.
Marguerie (Chanoine), 328.
Marguerite (Dame), 650.
Marguerite (Ceinture de sainte), 832 n.
Marguerite, reine de Danemark et Suède, 62, 68, 427 et n.
Marguerite de Bavière, 668 n., 1096.
Marguerite de Durazzo, 66, 79.
Marguerite d'Orléans, 593 n., 832.
Maria Laach (Monastère de), 1054.
Maria Lopez de Luna, reine d'Aragon, 88, 435 n., 783, 1097, 1098.
Mariage chrétien, 578, **739-740.**
Marie (La Vierge), **759-760, 777-786,** voir aux vocables, mystères, sanctuaires.
Marie d'Anjou, 428.
Marie d'Aragon, 783.
Marie de Blois, 54, 99.
Marie de Bourbon, impératrice de Constantinople, 23.
Marie de Bourgogne, 276.
Marie de Chypre, 90 n.
Marie Cléophas, 783.
Marie l'Égyptienne (Sainte), 705 n., 762, 794 n.
Marie Jacobi, 794.
Marie-Madeleine (Sainte), 619 et n., 622 et n., 762, 784, 794 n.
Marie Robine, 510.
Marie Salomé, 783, 794.
Marienbourg (Monastère de), 1054.
Marienwerder, voir Jean de Marienwerder.
Maries de la Mer, (Saintes) 1070.
Marini, voir Pileo Marini.
Marino, 33, 34.
Marino Caravello, 133.
Marino del Giudice (Cardinal), 57.
Marius, 1122.
Marmoutier (Abbaye de), 1036.
Maroc, 444 n., 447, 594.
Maronites, 590-591.
Marrapes, 35.
Marrakech, 594.
Marranes, 444.
Marseille, 23, 117, 120, 121, 129, 134, 139, 142, 739 n., 770 n., 823, 1082; évêque de —, voir Louis de Glandèves; traité de —, 129, 130.
Marsile d'Inghen, 14, 152, 243, 287, 296, 300, 316, 404, 469, 484, 521, 522, 524.
Marsile de Padoue, 398, 400, 412, 418, 493, 494 n., 503, 506, 507 n., 514 n., 896 n.
Marsili, voir Luigi Marsili.

Martin V, 152, 181 n., 200 et n., **203-228**, 229, 252, 258, 302, 312, 344, 345 et n., 348, 369, 371, 390 et n., 391 et n., 392 et n., 393 et n., 399, 408, 411, 413, 415, 417, 429, 440, 445, 446, 462, 474, 485, 486, 518, 531 et n., 532 n., 539, 540, 542, 595, 598, 636, 642, 648, 657, 792, 807 n., 816 et n., 817 n., 819, 826, 834 n., 906, 907, 984, 1012, 1026, 1033, 1034, 1050, 1051 et n., 1052, 1081, 1094, 1101, 1108 n., 1138, 1139, 1140, 1141, 1142, 1143 et n., 1145, 1146, 1147, 1148, 1151, 1153, 1156 et n.

Martin Ier, roi de Trinacrie, roi d'Aragon, 88, 96, 97, 104 et n., 121, 130, 142, 143, 148, 157 et n., 169, 170 n., 433, 435 n., 438, 783, 798 n., 800, 814 et n., 907 n., 1060.

Martin de Alpartil, 118.

Martin de Bereck, 470n.

Martin Gouge, év., 361, 362.

Martin le Franc, 833.

Martin de Mayence, bénédictin, 913 n.

Martin Porée, év. d'Arras, 180, 418, 1067.

Martin de Salva (Cardinal), 1040.

Martin de Vargas, 1060.

Martin de Zalba, év. de Pampelune, 10, 27, 59, 85, 86, 94, 95, 96, 98, 106.

Martinho, év. de Lisbonne, 60 et n., 61 n.

Masaccio, 1140, 1142.

Masolino, 1142, 1154.

Massa, 1089; voir Antonio de Massa.

Mathias Corvin, 429.

Mathias de Janow, 721, 749, 993, 994.

Matteo Spina, arch. de Tarente, 140 n.

Matthieu (Saint), 640, 714 n., 717, 950 n.

Matthieu d'Agrigente, observant, 435, 649 et n., 679 n., 681 n., 783 n., 1098.

Matthieu Cimara, voir le précédent.

Matthieu de Cracovie, év. de Worms et cardinal, 63, 115, 144 n., 147, 150, 340, 507 n., 514 n., 769, 890 n., **995**.

Matthieu de Gallo, 435 n.

Matthieu Grabon, dominicain, 208, 843, 964 n.

Matthieu Ménage, 320.

Matthieu Palmieri, 738, 1121, 1122 n.

Matthieu Pillaerd, abbé des Dunes, 1061.

Mattioti, 1157, 1158 et n.

Maurice (Saint), 823; chapelle Saint —, 669 n.

Maurin, voir Pierre Maurin.

Mauroux, voir Jean Mauroux.

Maxime (Saint), 560.

Mayence, 23, 250, 417, 419, 424, 778; arch. de —, voir Adolphe de Mayence, Jean II de Nassau; assemblée de —, 355; diète de —, 283, 284, 421, 519 et n., 552, 741 n.; diocèse de —, 709 n., 420 n., 788; évêque de —, voir Berthold; université de —, 485 n., 739.

Mayence, voir Adolphe de Mayence, Martin de Mayence.

Mayronnes, voir François de Mayronnes.

Mazzei, voir Lapo dei Mazzei.

Meaux (Évêques de), voir Pierre de Versailles; Pierre Fresnel.

Mecklembourg (Duc de), 461 n.

Médicis (Les), 906, 907, 1139 n.; voir Cosme de Médicis, Jean de Médicis.

Medina del Campo, 36, 46, 58, 61, 442.

Méditations (Les), 695; voir Augustin (Saint), Bernard (Saint).

Méditationes, 706 n.; voir Pseudo-Bonaventure.

Mégare, 534.

Megliorati; voir Cosimo Megliorati; Ludovico Megliorati.

Melcombe regis (Couvent dominicain de), 1067 n.

Melfi, voir Carosio de Melfi.

Melk (Abbaye de), 838, 938, 940 n., 1051, 1052.

Melrose (Abbaye de), 1062.

Melton, franciscain, 631 n., 652, 654.

Ménage, voir Matthieu Ménage.

Mende (Cardinaux de), voir Guillaume de Chanac, Jean de la Côte.

Mendiants (Ordres), 160, 164, 171, 239, 240, 282, 285, 301, 319, 324, 326 et n., 327, 341, 367, 376, 385, 386, 403, 436, 463, 470, 473 et n., 485, 521, 637, 639 n., 652, **653-654**, 656, 657, 658, 670, 672, 680, 685, 690, 701, 720, 722, 728, 836, 854, **963-965**, **1065-1103**, voir **Carmes, Dominicains, Ermites de Saint-Augustin, Franciscains, Jésuates, Servites.**

Menendès, voir Alvaro Menendès.

Menendo de Cordoue, 32.

Merano, 169.

Mercadanti, voir Nicolas Mercadanti.

Mercogliano (Château de), 1038.

Merlin, 651.

Mersault, voir Gilles Mersault.

Merswin, voir Rulman Merswin.

Mesnagier de Paris (Le), 703, 704 n., 734, 745.

Métaphraste, 1109.

Méthone, voir Joseph de Méthone.

Métrophane, 570.

Metz, 32, 710 n., 424 n., 829; voir Guillebert de Metz; évêque de —, voir Raoul de Coucy.

Mez, voir François de Mez.

Mézières, voir Philippe de Mézières.

Mezzavaca, voir Bartolomeo Mezzavaca.

Michault Taillevent, 765.

Michel (Saint), 510, 774, 775, 870 n., 889 n., 1144.

Michel, voir Jean Michel.

Michel, voir Jehan Michel.

Michelangelo Tanaglia, 1125 n.

Michel da Calci (Frère), 893 n., 1013 n.

Michel de Causis, 1010.

Michelozzo, 1082, 1154.

Michel Pauli de Pelayallo, dominicain, 537.

Michel Torquemada, 1066 n.

Michele del Padovano, 1085 n., 1086 n., 1088.

Michelino da Novara, carme, 134.

Michelotti, voir Biordo Michelotti, Sighinolfo Michelotti.

Michiel, voir Andrea Michiel.

Miélot, voir Jean Miélot.

Miguel de Tabar, prieur de Roncevaux, 59.

Milan, 171, 215, 223, 231, 236, 291, 542 n., 675 n., 692, 741 n., 913, 1046, 1092, 1126; archevêques de —, voir Bartolomeo della Capra; Simone da Borsano; cathédrale de —, 730; seigneurs de —, voir Visconti aux prénoms; synode de —, 54.

Milic de Kromeriz, 721, 749, 993.

Milice du Christ, 596.

Milicz, voir Milic.

Minden, voir Jean de Minden.

Mineurs, voir Franciscains.

Ming, 587.

Mirable Guiberte, 676.

Miracles de Notre-Dame, 777.

Mirande, 672 n.

Mirebeau, 1095, 1096.

Missions en pays non-chrétien, 587-600.—Voir Dacie (province de), **Dominicains, Franciscains,** Raymond Lull.

Missions populaires, 626-656, voir Bernardin de Sienne, Brugman, Manfred, Matthieu d'Agrigente, Richard, Thomas Coette, Vincent Ferrier et **Lollards, Pauvres prêtres.**

Mistère du siège d'Orléans, 623.

Mistra, 531.

Moccia, 1124 n.

Moerre, voir Jan van den Moere.

Moers, voir Dietrich de Moers, Walram de Moers.

Moines, monachisme, 1031-1104; — et **Devotio moderna**, 925.

Moïse, loi de —, 654, 678 n.; puits de —, 757 n.

Moldovalachie, 536 n.

Mondovi, voir Pietro da Mondovi.

Monembasie, voir Dorothée de Monembasie; métropole de —, 547 n.

Mongols, 587.

Monique (Sainte), 1112 n., 1156.

Monna Neroccia, mantellata, 687.

Montagne de contemplation (La), 712, 840, 842, voir Jean Gerson.

Montagu, 980.

Montaigu, voir Gilles Montaigu, Aicelyn de Montaigu, Jacqueline de Montaigu.

Montaigu-en-Laye (Couvent de), 1082.

Montalais, voir Hugues de Montalais.

Mont-Athos, 531, 532 et n.

Montau, voir Dorothée de Montau.

Montauban, 612.

Montbéliard, 1096.

Mont-Cassin. Abbés du —, voir Arrigo; Pierre de Tartaris; monastère du —, 1040, 1044.

Monte, voir Pierre del Monte.

Montecchio, voir Bartolomeo da Montecchio.

Montefalco, voir Marco de Montefalco.

Montfeltre (Les), 216.

Montenero, voir Jean de Montenero.

Monte Oliveto, voir Mont Olivet.

Monteprandone, 649 n.

Montepulciano, voir Jacopo da Montepulciano.

Monterapido, 643.

Montereau, 347 et n.

Monteruc, voir Pierre de Monteruc, Renoul Monteruc.

Monte Senario (Congrégation de), 1103.

Montevergine (Abbaye de), 1038, 1040.

Montferrat, 25.

Montfort, voir Hugo de Montfort.

Mont-Gargan (Monastère du), 1040.

Montier-en-Celle (Abbaye de), 1056 n.

Montvilliers (Abbaye de), 1056 n.

Montjeu, voir Philibert Montjeu.

Montjoie, voir Louis de Montjoie.

Mont-Olivet (Abbaye du), 1041, **1043-1044**, 1057, 1074.

Montone, voir Braccio di Montone.

Montpellier, 676 n.; université de —, 460 n., 462, 474, 770 n., 783 n., 856.

Montréal, 510.

Montreuil, voir Jean de Montreuil.

Mont-Saint-Michel. Abbaye du —, 799 n., 803, 804 et n., 819, 1037, 1051 n; abbé du —, voir Pierre Leroy.

Mont-Sainte-Agnès (Collégiale du), 925, 933.

Montserrat, 1035 n., 1048, 1148 n.; abbé de —, voir Villalba; commentaire de —, 357 n.; pèlerinage de —, **801-802.**

Montson, voir Jean de Montson; Pierre de Montson.

Monyino, voir Jean Monyino.

Monzo, voir Jean de Montson.

Moralité, Moralités, 697, 698, 707 n., 711, 712,

715, 716 n., **851-853**, **1117-1125**.
Moravie, 24; margrave de —, voir JOSSE DE MORAVIE; monastères de —, 1041.
Morée (Despotat de), 531, 534, 581.
MOREL, voir EUSTACHE MOREL.
MORGANE (Fée), 832.
MORICOTTI (Cardinal), 21.
MOROSINI, voir PIETRO MOROSINI.
Mort (la), **763-770**.
Morteau (Église de), 731 n., 740 n.
Morts (Culte des), 482, 489, **773-776**.
Moschus, 706 n.
Moscou, 547.
Moscovie, 572.
MOULIN, voir DENIS DU MOULIN.
Moulins, 1096.
Mountgrace. Monastère de —, 1033; prieur de —, voir RICHARD LOVE.
MOUSSAYE, voir RAOUL DE LA MOUSSAYE.
Mouvements populaires, 651, 876, 967, 976, 981, 1013 n., 1016.
Moyse, constitution, 274, 275, 287.
MÜGELN, voir HENRI DE MÜGELN.
MULHAUSEN, voir FRIEDRICH VON MULHAUSEN.
MULHEIM, voir JEAN DE MULHEIM.
Mulhouse, 326 n.
Multitudinisme, **506-508**.
Munich, 706 n.
MUNIO, dominicain, 687.
Munkatherva (Église de), 786.
Munster, 630, 652; fraternité de —, 927; voir DIETRICH DE MUNSTER.
MUÑOS, voir GIL MUÑOS.
Murbach (Chartreuse de), 1033, 1035.
Murcie, 641 et n., 1073.
MURLES, voir PIERRE DE MURLES.
MUROL, voir JEAN DE MUROL.
Musulmans, 432, 434, 442 et n., 443 n., **585-587**.
Mystères (jeu théâtral), **610-614**; — de la Passion, 527; — de sainte Geneviève, 618 n.
Mystères joyeux et glorieux, **777-786**, **939-940**.
Mytilène (Arch. de), voir DOROTHÉE DE MONEMBASIE.

N

Nachistchewan (Archevêque de), 589.
NADAL, voir AIMERI NADAL.
NAILLAC, voir PHILIPPE DE NAILLAC.
Nantes, 690, 727 n., 834; université de —, **370** et n.
Naples, 22, 33, 38, 39, 40, 54, 56, 71, 72, 99, 145, 163, 217, 218, 221, 258, 280, 283, 284, 435, 441; université de —, 461, 481; rois de —, voir JEANNE Ire DE NAPLES, et son mari OTTON DE BRUNSWICK, LOUIS II D'ANJOU, CHARLES III DE DURAZZO, LADISLAS DE NAPLES.
Narbonne. Accords de —, 184, 185, 434 n.; archevêques de —, voir FRANÇOIS DE CONZIÉ, JEAN D'HARCOURT; cathédrale de —, 612 n., 730; diocèse de —, 727, 1089.
NARVAEZ, voir RODRIGUE FERNANDEZ (Y).
NASSAU, voir ADOLPHE DE NASSAU, JEAN II DE NASSAU.
NATHANAEL BERTOS, 731 n.
Nations aux conciles, **173-175**, 176, 178, 179, 180, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 198, 200, 205, **206-207**, 208, 212, 214, 224, 241, 247, 249, **249-250**; dans les universités, **206-207**, **464-465**, 793 n.;
— **allemande**, aux conciles; 174, 179, 189, 191, 205, 206, 208, 211 n., 249, 250, 312; dans les universités; 465, 472 n., 479, 480, 482; — **anglaise**, aux conciles; 174, 188, 190, 191, 205, 249, 250; aux universités, 45, 340, 472 n., 479; au sens moderne; 312; — **aragonaise**, aux conciles; 186, 187; — **autrichienne** (université), 484; — **bavaroise** (université), 997 n.; — **bohémienne** (université), 997 n.; — de **Guvenne** (université), 473; — **espagnole**, aux conciles : 205, 249, université : 479; au sens moderne : 312; — **flamande** (université), 482; — **française**, aux conciles : 174, 176, 192, 205, 249, 250; aux universités : 340, 464, 465 et n.; au sens moderne : 312; — **hollandaise** (université), 482; — **hongroise** (université), 471 n., 484; —**italienne**, 174, 176, 178, 208, 249, 250; au sens moderne, 312; — **normande** (université), 107, 340, 775 n.; — **picarde** (université) 45, 340, 471 n.; — **polonaise** (*id.*), 997 n.; — **portugaise** (*id*), 465 n.; — **rhénane** (*id.*), 484; — **saxonne** (*id.*), 484, 997 n.
Nativité. (Mystère de la) du Christ, 861, 699, 713.
Nativité (Jeu de la), 623 n.
Nativités liégeoises, 623, 783 n., 809.
Naumburg, 737 n.
Navarre, 22, 50, 59, 90, 183, 184, 203, 433; collège de —, 867; rois de —, voir CHARLES II LE MAUVAIS, CHARLES LE NOBLE.
NAZIANZE, voir GRÉGOIRE DE NAZIANZE.
Negotium, 1125 n.
Neopatras, 534 n.
Néoplatonisme, 532.
Népotisme, VI, 114, 136.
NERI, voir PHILIPPE NERI.
NERIO ACCIAIUOLI (Cardinal), 66, 69, 136 n., 535.
NESSON, voir PIERRE DE NESSON.

Nestoriens, 590, 591; nestoriennes (Églises), 587.
NETTER, voir THOMAS NETTER.
Neubourg (Chanoines de), 1033.
Neuenburg, 179.
NEUFCHÂTEL, voir JEAN DE NEUFCHÂTEL.
Nevers, 361; évêque de —, voir JEAN GERMAIN.
NICCOLO CONTI, 586.
NICCOLO GALGANI, 1068, 1080.
NICCOLO NICCOLI, 1084, 1124.
Nice, 48, 121, 166, 182.
Nicée (Archevêque de), voir BESSARION.
NICODÈME, 591 n., 592.
NICOLA MERCADANTI (Chanoine), 62.
NICOLA ROBERTI, 178 n.
NICOLAS COLONNA, 112.
NICOLAS V, pape, **291-292**, 313, 367, 368, 402, 823, 424 n., 425, 435, 441 n., 446, 475, 492 n., 571, 588 n., 1109, 1145.
NICOLAS ALBERGATI (Cardinal), 218 et n., 236, 254, 260, 261, 291, 530 n., 542, 550 et n., 553, 675 n., 705 n., 1034.
NICOLAS DE BAYE, 327, 328.
NICOLAS DE BLONY, **744**, **745** n., 749.
NICOLAS BRANCACCIO (Cardinal), 148.
NICOLAS CABASILAS, 530 n., 533 n.
NICOLAS DE CLAMANGES, recteur de l'université de Paris, 79, 154, **300-301**, 328, 339, 346, 468 n., 469 n., 470, 473 n., 500 n., 808, 885 n., 887, 889, **894-896**, 898, 901 n., 939 n., 976.
NICOLAS CŒUR, év. de Luçon, 362.
NICOLAS COLNE, 856.
NICOLAS DE CUES, év. de Brixen, légat, cardinal, 228 n., 236, 244 n., 247, 259 n., 268, 269, 274, 282 et n., 283 et n., 288, 291, 377, 399, 404, 405 et n., 412 et n., **413-414**, 420, 421 n., 422, 427, 441 n., 518, **526-528**, **586**, **599-600**, 635, 657 n., 665, 668 n., 675 n., 698, 713 n., 735, 752, 754 n., 810, 824, 826, 831, 854, 876, 896 n., 915 n., 929 n., 961 n., 1019, 1026, 1027, 1034 n., 1052 n., 1116, 1121 n., 1122, 1129 n.
NICOLAS DE DINKELSBUHL, 769 n.
NICOLAS DE DRESDE, hussite, 1023 n., 1024.
NICOLAS EYMERIC, inquisiteur, 13, 60, 82, 437, 509, 614 n., 789 n., 832, 1066 n., 1072.
NICOLAS DE FAKENHAM, frère mineur, 90.
NICOLAS FLAMEL, 774.
NICOLAS GALGANI, dominicain, 1067 n., 1068,
NICOLAS DE GNIEZNO, archevêque, 199, 282 n.
NICOLAS DE HEREFORD, 965, 969, 972 n., 974, 976, 979.
NICOLAS DE HUS, 1022 n.
NICOLAS DE JAUER, 829 n., 831 n., 833.
NICOLAS LAMY, 248.
NICOLAS DE LYRE, 520 n., 579 n., 619 n., 969.
NICOLAS PLATON, év. de Constance, 1061.
NICOLAS DE PRAGUE, 73.
NICOLAS DE RAGUSE, archevêque, 134 n.
NICOLAS SAGUNDINUS, 566.
NICOLAS DE SAINT-SATURNIN (Cardinal), dominicain, 15, 472, 1069.
NICOLAS SERRURIER, ermite de Saint-Augustin, 373.
NICOLAS SEYRINGER, abbé de Melk, 1051.
NICOLAS DE SIEGEN, 1039 n.
NICOLAS DE SOEST (Saint), 668 n.
NICOLAS SPINELLI DA GIOVINAZZO, chancelier de la reine Jeanne de Naples, 12, 15, 25, 33, 72.
NICOLAS DE TOLENTINO (Saint), 1147.
NICOLAS DE TORGAU, 1099.
NICOLAS DE TUDESCHI, 248.
NICOLAY, voir AVIGNON NICOLAY.
NICOLE ORESME, 632.
Nicopolis, 407, 534, 582.
Nicosie (Archevêque de), voir ANDREA MICHIEL; couvent de—, 567.
NIDER, voir JEAN NIDER.
NIEM, voir DIETRICH DE NIEM, THIERRY DE NIEM.
NIKOLAUS BECHERER, 121,
NIKOLAUS RAGVALDI, 427 n.
Nil, fleuve, 585.
NIL CABASILAS, 536, 550.
Nîmes (Cardinal de), voir JEAN DE BLAUZY; év. de —, voir GILLES DE LESCOURS.
Nivernais, 834.
Nobles, noblesse, 463, 465 n., 474, 688 n., 705 n., 870 n., 876 et n., 884 n., 922 n., 981, 1013, 1014, 1038, 1039 n., 1092, 1121, 1122, 1157 n.
Nocera, 56.
Noël, **779**, voir **Nativité**, cycle paraliturgique de —, 607.
NOELLET, voir GUILLAUME NOELLET.
NOGARET, 152.
NOIROUFLE, cordelier, 651 n.
Nom de Jésus, **647-648**, et voir BERNARDIN DE SIENNE.
Nominalisme, **491-493**, 852.
NOMPAR, seigneur de Caumont, 801 n.
NORCIE, voir LUCIE DE NORCIE.
Normandie, 22 n., 322, 487, 639, 822, 834; Collège de —, 471 n.
Northampton, 1049 n.
Norwich (Évêque de), voir HENRY DESPENSER; cathédrale de —, 656; école de —, 482, 487.
NORWICH, voir JULIENNE DE NORWICH.
Notes de l'Église, **500-503**.
Notre-Dame (Miracles de), 612, 657 n., 702 n., 704.
Notre-Dame d'Afrique, 595, 597.

Notre-Dame d'Espérance, 777.
Notre-Dame de Boulogne, 803.
Notre-Dame de Cléry, 802.
Notre-Dame de Liesse, 803.
Notre-Dame de Lyon, voir Lyon.
Notre-Dame de Maxey, 802.
Notre-Dame de Paris, voir Paris.
NOUVION, voir JACQUES DE NOUVION.
NOVARA, voir MICHELINO DA NOVARA.
Novem Puncta, traité, 808.
Nuper cum vinea, bulle d'Urbain VI, 33 n.
Nuremberg, 32, 715, 740 n., 772 n., 1024, 1032, 1076, 1081; diète de —, 230, 416, 506, 519, 552.
NUREMBERG, voir FRÉDÉRIC DE NUREMBERG.
Nyon, 727 n.

O

Obédience, 49, 50, 51, 56, 63, 65, 68, 69 n., 73, 79, 90, 93, 104, **109-110,** 111, **112-125,** 129, 133, 138, 140, 282, 283, 284, 289, 291, 336, 370, 371, 383; soustraction d'—, 80 n., 89, 92, 93, **94-102,** 105, 107, 116, 124, 128, 138, 139, **140-141,** 143, 145, 149, 153, 155, 156, 158, 257 n., 283, 332, 335, 336, 337, 339, 369, 395 n., 432 n., 433, 877; restitution d'—, 105, 106, 107, 111, 115, 339.
OBENICKI, voir ZBINGNIEV.
Oberlahstein (Diète d'), 102.
Oberland, voir **Ami de Dieu.**
Obits, 470, 775-776, voir **Morts** (Culte des).
Observance, voir **Franciscains, Dominicains.**
OCCAM, **Occamisme,** voir GUILLAUME D'OCCAM.
Office du pèlerin, 809.
OFFIDA, voir BARONCELLI OFFIDA.
OGIER D'ANGLURE, 574, 586, 678.
OLCHOT, 1080.
OLDCASTLE, voir JOHN OLDCASTLE.
ONORATO CAETANI, comte de Fondi, 12, 15, 16, 20, 21, 22, 25, 26, 33, 54, 112, 145 et n., 148, 1144 n.
OPIZZI, voir GIOVANNI OPIZZI.
Opus tripartitum, 665, 854; voir JEAN GERSON.
Ordalies, 826.
Or San Michele, 666 n., 673.
Ordinaires, 52, 103 n., 160, 213, 350 et n., 351, 353 n., 358.
Ordres dans la Société et l'Église, 466, 468 n., 508, 516, 678, 711, 738, **798-799.**
Ordres, de chevalerie ou militaires, 578, 1104; voir **Teutonique, Toison d'or,** etc...; — religieux, voir au nom de l'ordre.
ORESME, voir NICOLE ORESME.
Origénisme, 1072, 1110 n., 1115.
Orihuela, 641.
Orloge de Sapience (L'), 840 n., voir *Orologium, Reloige.*
Orléans, 650; év. d'—, voir PIERRE BUREAU; États d'—, 317, 318; université d'—, 105, 106, 152, 460 n., 465 et n., 474; Saint-Aignan d'—, 730.
ORLÉANS, voir CHARLES D'ORLÉANS, LOUIS D'ORLÉANS, MARGUERITE D'ORLÉANS.
ORNOS, voir GEORGES DE ORNOS.
Orologium, 706; voir SUSO; *Orloge de Sapience, Reloige.*
ORSINI (Famille), 216, 217, 229 n., 256. Voir GIACOMO D'ORSO; GIORDANO ORSINI; PAOLO ORSINI; PONCELLO ORSINI; RINALDO ORSINI.
Orvieto, 683, 685, 1077; université d'—, 462.
Osma (Év. d'), voir CARRILLO D'OSMA.
Ostie (Cardinal d'), voir JEAN DE BROGNY.
Othée, 141.
Otium, 1125 n.
OTON CHAMBERNOUN, 801.
OTTON (Abbé), 1052.
OTTON DE BRUNSWICK, 25, 39, 66, 144.
OTTON DE PASSAU, 712, 755 n., 912.
OTTON DE ZIEGENHEIM, arch. de Trèves, 1052.
OTTON LE GRAND, voir OTTON DE BRUNSWICK.
OTTONE COLONNA, voir MARTIN V.
OTRANTE, voir GIACOMO D'OTRANTE.
Oudenbourg (Abbaye d'), 75 n.
Oudjda, 594 n.
OULMONT, voir RAOUL D'OULMONT.
OVIDE, 842 n., 997, 1080, 1114.
Oviedo (Év. d'), voir GUTTIERE DE TOLÈDE.
OWEN GLENDOWER, 142.
Oxford, 49, 89, 90, 103, 395, 460 n., 463 n., 470, 481, 630, 1050 n., 1087; constitutions d' —, 655, 979; écoles d' —, 487 n., 1062; université d'—, 384, **481-482,** 819, 944, 946, 974, 975, 976, 978, 979, 1001; Saint-Friedeswide d'—, 656.
OYTA, voir HENRI DE OYTA.

P

Paciaires, 639; voir **Paix.**
Pacis bonum, bulle de Jean XXIII (9-12-1413), 175.
Paderborn (Év. de), voir GUILLAUME DE BERG.
Padoue, 248, 609, 683 n.; cathédrale de —, 731 n.; université de —, 462, 463 n., 477, **479-480,** 1046, 1129 n.; Sainte-Justine de —, 938, 1040, **1043-1048,** 1057.
PADOUE, voir MARSILE DE PADOUE.
Padroado portugais, 447.
Paisley (Abbé de), voir THOMAS.

Paix, 638, 649, 650, 652, 690.
PALAIRAC, voir GALARD DE PALAIRAC.
PALAMAS, **Palamisme.** **532-533,** 539, 552 et n., 553, 556, 560 n., 569, 570 n.
PALAMÈDE (Abbé), 1040,
PALATIN du Rhin (Comte), voir LOUIS.
Palatinat, 23; électeurs du —, voir ROBERT DE PALATINAT, RUPRECHT DE PALATINAT.
Palatinus (*Passion du*), 618.
PALEC, 508 n., 513, 520, 521; voir ÉTIENNE DE PALEC.
Palencia, 741; évêque de —, voir GUTIERRE GOMEZ.
PALÉOLOGUE, voir DEMETRIOS PALÉOLOGUE; JEAN VII, JEAN VIII PALÉOLOGUE; MANUEL PALÉOLOGUE; SOPHIE PALÉOLOGUE.
Palestrina, 258; évêque de —, voir GUY DE MALESSET.
PALMIERI, voir MATTHIEU PALMIERI.
PALOMAR, voir JEAN DE PALOMAR.
PALONER, 575 n.
PALOSIO (Cardinal), 57.
Pamiers, diocèse de —, 778 n.; évêque de —, 93; université de —, 473.
Pampelune, 773 n.; cardinal de —, voir PIERRE DE MONTERUC; diocèse de —, 60; évêque de —, voir MARTIN DE ZALBA.
PANDULO TOCCO (Abbé), 1038.
PANORMITAIN, canoniste, (= Beccadelli ou Boccadelli), 225 n., 237 n., 240, 244 et n., 252 n., 271, 273, 274 n., 280 et n., 282, 283 et n., 307, 308, 309, 416 et n., 421 n., 434 n., 637, 1118, 1124 n.
Pantocrator (Abbé du), 532.
PAOLO GUINIGI, seigneur de Lucques, 114 n., 117, 135 n.
PAOLO DA SULMONA, archidiacre de Ravenne, 162 n.
PAOLO MAFFEI (Chanoine), 937 n.
PAOLO ORSINI, 131, 159, 160.
PAOLO VERGERIO, 1107 n., 1114, 1118, 1123, 1124, 1128 et n.
Papal system, 476, 891.
Pâques (Cycle paraliturgique de), **607-608.** Voir **Mystères, Résurrection.**
Paradis de la reine Sibylle, 657, 662.
Paradiso degli Alberti, 576 n., 662, 663 n., 735 n., 1043 n., 1109, 1111 et n., 1113 n., 1120, 1123, 1127 n.
Paraliturgies, 605-610, 747 n.
Pardonneurs, 817-818. Voir **Indulgences, Pèlerinages.**
PARDUBICE, voir ERNEST DE PARDUBICE.
PARENTUCELLI, voir THOMAS PARENTUCELLI.
Paris, 16, 22, 31, 766 n., 1025; concile de — (1396), 89; concile de — (1406), 329, 341; concile de — (1429), 226 n.
Églises de —; Notre-Dame, 107, 619, 732, 735 et n., 736, 737 n., 782, 793 n., 795, 804, 805, 846, 857; Saint-Gervais, 670 n., 830, 846 n., 848; Saint-Laurent, 674, 730 n., 735, 776; Saint-Martin-des-Champs, 77, 750 n.; Saint-Merry, 772 n.; Saint-Séverin. 846 n.; Saint-Simon, 797, 798; Sainte-Chapelle, 318, 756 et n., 794, 804; Sainte-Geneviève, 470 n. Écoles de —, 488.
Évêques de —, voir AIMERY DE MAIGNAC; DENIS DU MOULIN.
Parlement de —, 325 n., 328, 393, 472, 612 n. Statuts syndaux de 1429, 657, 854; synodes de —, (1398), 92, 93, 94; (1406), 329; (1407), 141;
Université de —, 14, 27, 28, 44, **45-47,** 76, **77-79,** 82, 84, 87, 89, 90, 92, 103, 105, 107, 108, 116, 118 n., 120, 123, 124, 127, 128, 129, 140, 141, 146, 147 n., 150, 151, 152, 154 et n., 160, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 171, 175, 178, 179, 183, 184, 205, 206, 225, 228 n., 230, 248, 249 n., 260, 282, 289, 329, 334 n., **340-343,** 344 n., **345-346,** 349, 352, 355 n., 364, 366, 371, 377, 427, 460 n., 464 n., **468-473,** 483, 651, **896;** facultés de l'—, 46, 47, 108 : Arts, 46; Décret (droit), 618; Théologie; 45, 323 n., 511, 822; nations de l'—, voir **Université;** chancelier de —, voir JEAN GERSON; recteurs de —, voir MARSILE D'INGHEN; NICOLAS DE CLAMANGES.
Parlement. Français, 78, 105, 123, 140, 205, 327, 329, 331, 332, 333 et n., 334 et n., 335 et n., 341, 342, 344 n., 345, 352, 363, 364, 472; — anglais, 20, 41, 49, 334 n., 380, 382, 946, 979, 980; bon —, 893.
Parson, 740 n.; voir CHAUCER.
Parthénon, 535.
PARTRICHE, voir PETER PARTRICHE.
Passau, (concile de), 750; voir OTTON DE PASSAU.
Passion du Christ (Dévotion à la), **755-758.**
Passion, jeu théâtral, **614-623;** — *d'Arras*, **618-619;** — d'Arnoul Gréban, **619-622;** — du *Palatinus*, **615-616;** de Rouen, 615 n.; — de Semur, **616-618,** 619; *Didot*, 618, 623; — italienne, 721. Voir **Confréries, Mystères** de la Passion.

Pasteur angélique(Le),510.
Patarins, 534, 649 n. Voir **Cathares, Bogomiles, Manichéens.**
Pater noster, 264, 628, 637 n., 646, 653, 654 n., 659 n., 660, 661, 677, 697, 698, 701 n., 703, 708 n., 721, 728, 743, 746. 842, 850, 857, 921 n.
Patras, 534; voir NICOLA MERCADANTI DA PATRAS.
PATRICIO, 541 n.
Patrimoine. 1° États pontificaux, VI, 70, 113, 217 et n., 226, 258, 259, 302, 312, 440, 898. 2° —de l'Église en général, 301, 317, 318, 319.
PAUL (Saint), 247, 504, 533 n., 556 n., 575 n., 609, 623, 711, 770, 795, 952 n., 965 n., 1014, 1112, 1116, 1158.
PAUL DE KRAVAR, 407, 1023 n., 1025.
PAUL DE SANTA MARIA, év. de Carthagène et de Burgos, 436 et n., 443, 1073.
PAUL DE TRINCIS (Frère), 1089.
PAUL WLADIMIRI, théologien, 584 et n., 585.
PAULI DE PELAYALLO, voir MICHEL PAULI DE PELAYALLO.
Pauper, pauperes, voir **Pauvres.**
Pauvres, pauvreté, 463, 488, 573, **892-893,** 926 n., 933, 961, **963-965,** 973, 986, 996, 997 n., 1000, 1007, 1018, 1022, 1068, 1089, 1093, 1121.
Pauvres Prêtres (Les), 654, 966, 972, 974.
Pavie, 55, 72, 145, 223, 1046; chartreuse de —, 72, 1032; évêque de —, voir FRANCESCO SOTTORIVA; université de —, 462, 476, 477, **480,** 483.
PAVILLY, voir EUSTACHE DE PAVILLY.
PAYNE, voir PIERRE PAYNE.
Pays-Bas, 53, 129, 370, 373, 377, 623, 652, 701 n., 702, 704 n., 706, 736 n., 749, 751 n., 757 n., 758 n., 767, 783 n., 795, 913, 915, 1034, 1099; confréries aux —, 668; monastères aux —, voir aux noms.
Péchés réservés, 657.
Peckam, 655.
PECOCK, voir RÉGINALD PECOCK.
PEDRO (Don), infant de Portugal, 578, 594 n.
PEDRO (Don), régent de Portugal, 440.
PEDRO DE FONSECA (Cardinal), 148 n., 151 n., 192 n.
PEDRO DE LUNA, voir BENOÎT XIII.
PEDRO FERNANDEZ (Cardinal), 200 n.
PEDRO SARMIENTO, 445 n.
PEDRO TENORIO, arch. de Tolède, 26, 35, 43, 60, 82.
PEDRO DE ZAGARRIGA, év. de Lérida, arch. de Tarragone, 117 n., 133, 143, 152 n., 193, 437, 439, 1117.
PELAYALLO, voir MICHEL PAULI DI PELAYALLO.
PELAYO, voir ALVARO PELAYO.
PÈLERIN, voir RAYMOND PÈLERIN.
Pèlerinage de vie humaine (Le), 660, 707 n., voir GUILLAUME DE DEGULLEVILLE.
Pèlerinages, 573-577, 796-810, 830; itinéraires des —, **575;** pèlerins, 573 n., 580 n., 771, 801, 802 et n., 803, 804, 806, 1148, 1149; routes des —, **799-802;** voir aux divers lieux de pèlerinages : Cantorbéry, Compostelle, Jérusalem, Mont-Saint-Michel, Rome, Terre sainte, etc.
Pembroke (Prieuré de), 1037 n.
PEÑAFIEL, voir JUANA DE PEÑAFIEL.
Peniscola, 158, 184, 186 et n., 187, 192, 193, 220, 221.
Pénitence. Sacrement, **656-664;** — sacramentelle, 797; pratiques de —, vertu de — et pénitents, **638-639, 642,** 646, 650, 657 et n., 671, 672, **677-680,** 692, 760, **762-763,** 767, **807-808, 828-829,** 873, 878. Voir **Flagellants, Disciplinati, Pèlerinages.**
Pénitencerie, 262.
PENNE, voir JACOPO TURCO DE PENNE.
PENNIS, voir PIERRE DE PENNIS.
Pentateuque, 949.
PÉPIN LE BREF, 469 n.
Pera (Couvent dominicain de), 536, 537, 567 n., 580.
PERA, voir PHILIPPE DE PERA.
PÉRAULT, voir GUILLAUME PÉRAULT.
Perceval, 578 n., voir *Perlesvaus.*
PERCY (Trésor des), 1058.
PERE DE PLANELLA, év. de Barcelone, 58 n.
PERE SERRA DE CATANE, (Cardinal), 121 n., 798 n.
PERE ZACALIN, 98.
Pérégrinants (Frères), **588.**
PEREZ DE CALVILLO, voir FERNANDO PEREZ DE CALVILLO.
PERFETTO MALATESTA (Abbé), 26, 60, 144.
Périgueux, 486.
Perlesvaus, 752 n.
PERNELLE, 774.
PÉROTIN, 735.
Pérouse, 21, 65, 66, 68, 70, 112, 643, 668, 678 n., 681, 685, 713 n., 738 n., 748 n., 756, 781 n.; juriste de —, voir BALDO UBALDI; université de —, 462, 463 n., 1093.
Perpignan, 142, 183, 608 et n., 783; cathédrale de —, 730; concile de —, 143 et n., 157, 438 n.; université de —, 35, 462, 486; Sainte-Marie-la-Réale, 143.
PERRINET, 735 n.
PERSAN DE ROCHEFORT, voir EUSTACHE PERSAN DE ROCHEFORT.
PERWEZ, voir THIERRY DE PERWEZ.
Pesmes (Saint-Hilaire de), 733 n.
PETER PARTRICHE, 656.

Petershausen (Statuts de), 1054.
PETIT, voir DOMINIQUE PETIT; JEAN PETIT.
Petit Jehan de Saintré (Le), 584 n.
PÉTRARQUE, 210, 437, 766, 889, 891, 1107 n., 1111 n., 1112, 1116 n., 1123, 1124, 1126, 1129 n.
Peuple chrétien, voir **Populus christianus.**
PEY-BERLAND, arch., 476 n.
PEYER, voir HEINRICH PEYER.
PHILANTHROPES, voir GEORGES PHILANTHROPES.
PHILARGES, voir PIERRE PHILARGES.
PHILLEPHE, 291, 480, 547, 1118 n., 1119 n.
PHILIBERT DE MONTJEU, év. de Coutances, 234, 345 n., 393, 1028.
PHILIPPE (Saint), 796.
PHILIPPE II, roi d'Espagne, 61, 435 n., 439 n.
PHILIPPE IV LE BEL, roi de France, 296.
PHILIPPE LE BON, duc de Bourgogne, 230, 234 et n., 240 n., 260, 261, 276, 288, 361, 370, 371, 373 et n., 374, 376, 394 et n., 416, 422 n., 574, 578, 689, 696 n., 702 n., 704 n., 751, 776 n., 838, 901 n., 1026 n., 1067, 1096.
PHILIPPE LE HARDI, duc de Bourgogne, 40, 41, **42,** 74, 79, 82, **84-86,** 89, 92, 94, 101, 104, 106, 108, 116, 123, 140, 156, 159 n., 218, 273, 333, 336, **370,** 371 et n.
PHILIPPE-MARIE VISCONTI, duc de Milan, 234, 236 n., 255, 256, 257, 267, 273 et n., 280, 284, 288, 291, 540.
PHILIPPE, franciscain, 631 n., 654 n.
PHILIPPE D'ALENCON (Cardinal), 16 n., 31, 46, 55, 76, 83 n., 1141 n.
PHILIPPE DE CHANTEMILAN, 705, 787 n., 790 n., 795 n., 796 n., 877 n., 878.
PHILIPPE DE COETQUIS, év. de Saint-Pol-de-Léon, 234, 254 n., 281, 282, 296, 347 n., 354, 365.
PHILIPPE DE MÉZIÈRES, 71, 497, 574 n., **577-578** 579, 580 et n., 583, 584 n., 593, 608 n., 610, 611 n., 698, 731 n., 740 n., 769 n., 770 n., 783, 785, 786, 859, 870 n., 889 n., 892 n., 906, 1035 n.
PHILIPPE DE NAILLAC, 534 n.
PHILIPPE NERI (Saint), 685.
PHILIPPE DE PERA, dominicain, 551.
PHILIPPE DE LA ROSE, arch. de Rouen, 364.
PHILIPPE DE VILETTE, abbé de Saint-Denis, 103, 107, 115.
PHILOTHÉE (Patriarche), 533 n., 537.
PHOEBUS, 579.
Picardie, 1033.
Picards (Hérétiques), 1023.
PICCININO (Capitaine), 257, 284, 557 n.
PICCOLOMINI, voir AENEAS SILVIUS et le suivant.
PIE II, pape, 225, 239, 248, 250, 274 n., 275 n., 276 et n., 283, 288, 290, 297, 370, 376, 402, 412 n., 421 et n., 422 et n., 429 et n., 439, 1023, 1155.
Piémont, 639, 679, 690; comte de —, 480.
PIER CANDIDO DECEMBRIO, 1113, 1120, 1121.
PIERO DELLA FRANCESCA, 548 n., 566 n., 570 n.
PIERO DI MINO DA MONTEVARCHI, 166 n.
PIERO GEREMIA, dominicain, 481 n.
PIERO DI TOMASO CORSINI (Cardinal), 7 n., 8, 9, 14, 36, 42, 43, 48, 54, 81, 85 n., 137.
PIERRE, voir aussi PIETRO.
PIERRE (Saint), 623, 740, 770, 771, 794 n., 814, 899, 900, 960, 1012, 1014, 1070, 1158.
PIERRE IV LE CÉRÉMONIEUX, roi d'Aragon, 25, 26, 32, 34, 35, 47, 58, 433, 438 et n., 440, 443, 462, 500, 510, 1060, 1081 n., 1148 n.
PIERRE, duc de Bretagne, 369, 370.
PIERRE, infant d'Aragon, 58 et n.
PIERRE, légat, 591 n.
PIERRE D'AILLY (Cardinal), év. de Cambrai, 79, 83, 84, 101, 104, 107, 108 et n., 121, 124, 128, 130, 132, 141, 147, 151 n., 163, 165, 171 et n., 172, 173, 174 n., 176, 177 et n., 188, 189, 190, **195,** 198, 200 n., 204, 207, 208, 218 n., 247, 248, 251 n., 337, 339, 342, 355 n., 358 n., 372, 417, 471 n., 502, **505,** 507, 509 n., 511, 513 et n., 523, 524, **582,** 597 n., 698 n., 701 n., 730 n., 755 n., 782, 845 n., 866, 885, 889 n., **895-896** et n., 901 n., 902 n., 915 n., 917, 1011.
PIERRE AMEILH, 1147.
PIERRE D'ANCANARO, voir PIETRO D'ANCANARO.
PIERRE D'ANGLADE, arch. d'Auch, 59, 64.
PIERRE BAUBLÉ, chancelier, 99.
PIERRE BLAU, cardinal de Saint-Ange, 83 et n., 85, 138.
PIERRE BRUNET, 493 n.
PIERRE BUREAU, év. d'Orléans, 362, 363.
PIERRE CAUCHON, év. de Beauvais (1420), puis de Lisieux (1432), 171, 218, 322, 328, 345, 353, 392, 393 et n.
PIERRE CHASTELLAIN, 765, 1148 n.
PIERRE DE CHYPRE, voir PIERRE DE LUSIGNAN.
PIERRE COL, chanoine de Paris, 321 n.
PIERRE CORSINI, arch. de Florence.
PIERRE ENGERLIN, 1079.
PIERRE FLANDRIN (Cardinal), 7 n., 8, 14, 26, 30, 48 et n., 142, 513, 906.
PIERRE DE FOIX (Cardinal), 200 n., 221 et n., 254 n., 255 n., 436 n., 440.

Pierre Fresnel, év., 141.
Pierre Gérard, év. du Puy, 6 n., 14, 40, 121 n., 148 n., 154, 497 n.
Pierre Le Duc, 1103.
Pierre Le Fruitier, 665.
Pierre Le Gouteux, 664, 695 n.
Pierre Le Mangeur, 715.
Pierre L'Ermite, 578.
Pierre Leroy, abbé du Mont-Saint-Michel, 45, 89, 92, 93, 100, 124, 130, 154, 326, 335, 337, 341 n., 515, 1051 n.
Pierre de Luna, voir Pedro de Luna et Benoît XIII.
Pierre de Lusignan, 577, 580.
Pierre de Luxembourg, 52 et n., 86 n., 509 et n., 701 n., 737 n., 772 n., 790 n., 796, 876 n.
Pierre Martyr (Saint), 789, 1069, 1083.
Pierre Maurin, légat, 50.
Pierre de Mladoňovice, 1010 n.
Pierre del Monte, 238, 239 et n., 240 et n., 242 n., 258 n., 280 n., 368, 394 et n., 518.
Pierre de Monteruc (Cardinal), 6 n., 13, 16.
Pierre de Montson, dominicain, 1099.
Pierre de Murles, 14.
Pierre de Nesson, 764, 771 n.
Pierre Payne, 420, 1001, 1023.
Pierre de Pennis, 575.
Pierre Philargès, voir Alexandre V.
Pierre Plaoul, théologien, 93, 100, 101, 123, 130, 137, 340, 498 n., 500, 501, 506, 515.
Pierre Plowman, 972 n., 973, 980; voir William Langland.
Pierre Ravat, év. de Saint-Pons, 92, 93 et n., 117 n., 124, 138, 143, 339, 515.
Pierre-Raymond de Barrière, 30, 32 n.
Pierre Regalado (Saint), 435 n., 1097 n., 1098.
Pierre de Saint-Martial, 730 n., 776 n.
Pierre de Sortenac (Cardinal), 7 n., 14, 43, 48.
Pierre de Tartaris, abbé du Mont-Cassin, 56, 1044.
Pierre Thomas (Saint), 577 n., 581.
Pierre de Thury, év. de Maillezais, 37, 51, 82 n., 96, 97, 129, 138, 148 n., 157 n.
Pierre Turnow, 1024.
Pierre de Vergne (Cardinal), 7 n., 13, 14.
Pierre de Versailles, év. de Digne (1432), puis de Meaux (1439); 268, 287, 322, 367.
Pierre de Villacreces, franciscain, 435 n., **1098.**
Pierre Wichmann, 1099.
Pietá, 759.
Pietramala, voir Galeatta di Pietramala.
Pietro da Manfredonia, 64 n.
Pietro da Mondovi, prieur d'Asti, 75, 76.
Pierre d'Ancarano, docteur, 151, 167, 174, 311.
Pietro Morosini (Cardinal), 144, 158, 200 n., 217.
Pietro Tomacelli, voir Boniface IX.
Pieve, voir Bartholomeo di Castel della Pieve.
Pignon, voir Laurent Pignon.
Pilate, 570 n.
Pileo da Prata, cardinal de Ravenne, légat, 31, 32, 37 et n., 58, 64, 65, 70, 74.
Pileo Marini, arch. de Gênes, 113, 156 n.
Pilgrim, arch. de Salzbourg, 73.
Pillaerd, voir Matthieu Pillaerd.
Pireto, voir Antonio da Pireto.
Pisan, voir Christine de Pisan.
Pisane (Obédience), 162, 163, 168, 170, 283; dissidence —, **136-138,** 141.
Pisanello, 1154.
Pise, 113, 114, 121, 126, 129, 133, 136, 137, 141, 143, 144 et n., 146, 147, 150, 154, 157, 158, 170, 173, 257, 1139; arch. de —, voir Alamanno Ademari; concile de —, 92, 132, 139, 143, 145, 146, **147-154,** 155 et n., 159 et n., 160, 164, 166, 170, 175, 192, 193, 200 n., 206, 208 n., 223, 281, 338 n., 341, 816, 997, 1081; San Martino de —, 153; université de —, 477, 1080.
Pise, voir Barthélemy de Pise
Pistoia, 160.
Pithou, 338.
Pitié (Vierge de), **759.**
Placet, 438, 440, 441.
Placetum regium, 428.
Plaisance, 676 n., 679, 1085; université de —, 462, 476, 480.
Planche, voir Bernard de la Planche.
Plaoul, voir Pierre Plaoul.
Platon, 531, 1108 n., 1113 et n., 1115, 1119, 1126.
Plenaries, 714.
Pléthon, voir Gemisthe Pléthon.
Plousiadenos, voir Joseph de Méthone.
Pluscardine (Abbaye de), 1062 n.
Plymouth (Couvent de), 1086 n.
Poblet (Abbaye de), 772 n., 775, 801, 814 et n., 1058 n., 1060.
Podolie, 588 n.
Pogge ou Poggio, humaniste, 153, 199, 259, 291, 391, 648 n., 1107 n., 1108 et n., 1115 n., 1116, 1118 n., 1121, 1122 n., 1144 n.
Poitiers, 673, 736, 741 n., 783 n.; diocèse de —, 657 n., 667 n., 732, 734 n., 771 n., 772 n.; églises de —, 607 n.; évêque de —, voir Guy de Malesset; parlement de —, 345 et n.; université de —, 346 n., 460, 475-476 et n.
Poitou, 623 n., 739 n.
Polenta, voir Guido da Polenta,
Poligny, 731 n., 1096.
Pologne, 38, 62 et n., 171, 223, 236, 289, **424-426,** 572, 1025, 1095, 1099; confréries en —, 668; Église de —, 425 et n., 426 et n.; monastères en —, 1041; rois de —, voir Ladislas V, Ladislas VI, Casimir IV; universités de —, 460 n.
Polonais, 582, 583 n.
Polton, voir Thomas Polton.
Poméranie, 1032.
Pomerius, 916 n., 921 n.
Pomuk, voir Jean de Pomuk.
Poncello Orsini (Cardinal), 57, 66.
Pondstegele (Fraternité de), 924.
Pons, voir Domingo Pons.
Pont (Hôpital du), 676.
Pont-à-Mousson, 1096.
Pontanus, voir Ludovic Pontanus.
Ponticorona, dominicain, 1067.
Pontigny (Abbaye de), 1058 n., 1060.
Pont-l'Abbé (Hôpital de), 1101.
Pontoise, 728, 818 n., 819.
Poppi, voir Tommaso da Poppi.
Populus christianus, 506, 508.
Porc-Épic (Ordre du), 689.
Porcari, 1121.
Pore Caitif (The), 665.
Porée, voir Martin Porée.
Portioncule, 1089.
Porto (Latium), év. de —, voir Angelo Gorrer.
Porto (Portugal), 61.
Portovenere, 135, 138, 142.
Portugal, **Portugais,** 37, **60-63,** 431, 432, 440, 441, 442, 443 n., **445-447, 594-600,** 738 n., 772 n.; cardinal de —, 1153; clergé de —, 60, 438; monastères de —, 1057; rois et infants de —, voir Ferdinand de Portugal (1367-1383), Isabelle de Portugal, femme de Philippe le Bon.
Posen (Év. de), 1051.
Postille Guillermus Parisiensis, 714 et n.
Postilles (Les), 619 n.; voir Nicolas de Lyre.
Poznán, 171, 426 et n.
Prachatice (Curé de), 991 n.
Prachatice, voir Christian de Prachatice.
Practica (La), 832, voir Bernard Gui.
Praemunire (Statut de), **380-382,** 392, 395, 981.
Pragmatique de saint Louis, 365 et n.
Pragmatique Sanction (de Bourges), 250, 266 n., 281, 283, 313, 333 n., **352-368,** 369, 370, 374, 421 et n., 424 et n.
Prague, 414, 461 n., 494 n., 630, 772 n., 778 et n., 923, 1014; Anonyme de —, 501; archevêques de —, voir Ernest de Pardubice, Jan de Jenstejn, Conrad de Vechta, Zbynek; cathédrale de —, 730; concile de —, 741; diocèse de —, 68; Quatre articles de —, 414 et n., **1016-1018,** 1027; université de —, 289, 422, 427, 465 n., 483, 484 et n., 833, 961 n., 994, **997-998,** 1060.
Prague, voir Jérôme de Prague, Nicolas de Prague.
Prangins, voir Jean de Prangins.
Prata, voir Pileo da Prata.
Pratique religieuse, 727-757.
Prato, 160.
Prato spirituale, 704 n.
Prêcheurs, voir **Dominicains.**
Précieux Sang, voir **Saint-Sang.**
Prédicateurs, Prédication, 435, 465 n., 502, 504, 505, 506 n., 518 n., 567, 578, 588, 591, 594, 598, 610 n., 612, 614, **629-656, 848-854,** 967, **968,** 979, 993, 995, **998-1000.** Voir les noms des grands prédicateurs, Bernardin de Sienne, Gerson, Huss, Jean de Capistran, Vincent Ferrier, Wyclif...
Prémontrés, 319, 386, 465 n., 489 n., 818 n., **1103-1104.**
Presbytérianisme, 1018.
Presles, voir Raoul de Presles.
Pressoir mystique, 759.
Prêtre Jean, 592.
Pribam, voir Jean de Pribam.
Prignano, voir Bartolomeo Prignano, Francesco Prignano.
Primadice, voir Jacques de Primadice.
Primogenit d'Aragon, 35, 58, et voir Juan d'Aragon.
Privilegium fori, 439, 441, et voir **For.**
Procès de Bélial, 870 n.
Procès de Satan, 618, voir Bartole.
Procope le Grand, 415, 416, 737 n., 1022 n., 1024.
Prodrôme (Monastère de), 571 n.
Prophètes, 949.
Provence, 79, 104, 105, 322, 635, 639, 659 n., 703 n., 727 n., 739, 740, 749 n., 752 n., 834 et n., 1082; chancelier de —, voir Guillaume Saignet; comtes de —, voir Louis II, Louis III; comtesse de —, voir Marie de Blois; sénéchal de —, voir Folquet de Sault.
Provenchères-sur-Meuse, (Église de), 730.
Provins, 581 n., **707** n., 742, 743, 745 n.
Proviseurs, 49, 380 et n., 382, 384, 386, 399, 893, 898, 980.
Prudenzani, voir Simone Prudenzani.
Prudhomme, 870.
Prüm (Abbaye de), 1039.
Prusse, 584, 1105.
Pseudo-Anselme, **616.**

Pseudo-Bonaventure, 616, 706 et n.
Pseudo-Méthode, 510.
Pucci, voir Antonio Pucci.
Puente la Reina (Hospice de), 801 n.
Puinoix, voir Jean de Puinoix.
Puits de Moïse, 757 n.
Puncta (de Prague), **1016-1018.**
Purgatoire de Saint-Patrice, pèlerinage, 797 n.
Purvey, 965, 969, 977.

Q

Quanquam majorum nostrorum, lettre, 78.
Quatre-Saints-couronnés, (Confrérie des), 674 n.
Quentin (Saint), sa châsse, 818 n.
Quercy, 318, 748.
Quête du Saint-Graal, 696.
Quimperlé (Notre-Dame de), 731.
Quinze joyes de mariage, 807, 1108 n.; voir Gilles Bellemère.
Quiptchaq, 587.
Qui se humiliat, lettre de Grégoire XII, 127.
Quomodo et an liceat, 222 n., voir Jean Gerson.
Quomodo stabit regnum ejus? 222 n., voir Jean Gerson.

R

Raban de Helmstadt, év. de Spire et de Trèves, 115, 411, 412.
Rabi Mosé, 720 n.
Rabida, voir La Rabida.
Radewijn, voir Florent Radewijn.
Raguse, 668 n.; voir Jean de Raguse, Nicolas de Raguse.
Ragvaldi, voir Nikolaus Ragvaldi.
Raigern, 500.
Rameaux, 686, 747.
Ramsey (Abbaye), 1039 n.
Ramstein, voir Imer von Ramstein.
Ranconis, voir Adalbert Ranconis.
Raoul, voir Bertrand Raoul.
Raoul de Coucy, év. de Metz, 52.
Raoul de la Moussaye, 739 n.
Raoul d'Oulmont, 506.
Raoul de Presles, 633 n., 711 n., 719.
Raoul de Rivo, 375, 744 n., 925.
Raphaël (Ange), 510.
Rapiaria, 928-929, 930-931.
Ratisbonne, 1024.
Ratta, voir Francesco della Ratta.
Ravat, voir Pierre Ravat.
Ravenna, voir Bartolomeo da Ravenna.
Ravenne, 54; archidiacre de —, voir Paolo da Sulmona; cardinal de —, voir Pileo da Prata.
Raymond d'Arentes, prieur, 1037.
Raymond de Barrière, voir Pierre Raymond de Barrière.
Raymond de Capoue, dominicain, 28, 51, 687, 1069, 1073 n., **1075-1077,** 1079, 1081, 1083, 1120.
Raymond de Durazzo, 79 n.
Raymond Lull, 434, 442 et n., 586, 598, 696, **918** n., 1034 n.
Raymond Pèlerin, 49.
Raymond de Peñafort, 950.
Raymond de Sebonde, 523.
Raymond de Toulouse, voir Élie-Raymond de Toulouse.
Raymond de Turenne, 79.
Raymond-Bernard Flamenc, 51.
Recanati, 182; évêque de —, voir Vitelleschi.
Reclus, 771, 1096, 1100 n.
Redon (Concordat de), 369, 370.
Reformatio..., voir *Réforme de Sigismond*,
Réforme de l'Église, 209-215, 509, 515 n., 517, 537, 567 n., 582, 596, 597; époque de la —, 508; idée de —, 209, 210, 211, 212, 502; projet de —, 212, 262, 263, 310, 311. Et toute la VI^e^ partie, **881-1136** : voir la table des matières.
Réforme de l'empereur Sigismond, 409, 420 et n., 421, 883 n.
Regalado, voir Pierre Regalado.
Regement of Princes, 704 n.
Reginald Pecock, év. de Saint-Asaph, 985.
Regnans in excelsis, bulle d'Alexandre V (12-10-1409), 160.
Regnault de Chartres, arch. de Reims, 165, 171, 235.
Régnier, 697 et n.
Regno, voir Thomas de Regno.
Regras, voir Jean de Regras.
Regulae morales, 852, 869, voir Jean Gerson.
Reichenau (Abbaye de), 1038.
Reims, 101, 108, 370, 651, 740, 844, 903 n.; archevêques de —, voir Guillaume Jouvenel; Jacques Jouvenel; Jean Jouvenel; Regnault de Chartres, Simon de Cramaud, Guy de Roye; cathédrale de —, 730; concile de —, 849.
Reinald, duc de Juliers, 23, 73.
Religieux, 1031-1106 et voir aux noms des ordres.
Reliques, 755-756, 791-792, 793, 794, 805, 807, 823, **1146,** 1156. Voir aux noms des saints, des sanctuaires, des souvenirs de la Passion.
Reloige de Sapience (La), 706, voir *Orologium, Orloge.*
Rémanence, 962, 1003.
Remonstrance (La), 981.
René d'Anjou, duc et roi, 280, 283, 284, 288, 289, 794.
Renoul de Monteruc, év., 13, 16 n., 151 et n.

Repingdon, 974, 975, 976, 979.
Reply of Friar Daw Thopias, 980 n.
Réserve eucharistique, **751-752.**
Réserve pontificale (des bénéfices), VIII, 211 n., 311, 470, 900, 901; des péchés, **657.**
Résidence, 63, 210, 223, 307, 308, 321, 322, 323, 461, 598, 901.
Respit de la mort, 765 n., voir **Jean Lefèvre.**
Résurrection du Christ (Mystère de la), 621, 622, 763.
Resurrexi et adhuc tecum secum, 622.
Retables, 733, 734 et n., 757 n., 759 n.
Retz voir François de Retz.
Reute (Curé de), 705 n., 763.
Révélations (de Sainte-Brigitte), 510, 827.
Rex Regum, bulle de Martin V (4-4-1418), 215 n., 446, 595.
Rheinhausen (Monastère de), 1055.
Rhénanie, 689 n., 828, 830 n., 912, 914, 919 n., 1034; écoles de —, 929.
Rhénans (Électeurs), 284, 289 et n.
Rhin (Comte palatin du), voir Louis.
Rhodes, 434; chevaliers de —, 534, 540, 582, 1104; hôpital de —, **574.**
Rhodes, voir André de Rhodes.
Ricasoli, voir Angelo Ricasoli.
Ricci (Les), 703.
Richard II, roi d'Angleterre, 21, 23, 38, 40, 49, 50, 56, 62, 64, 65 n., 73, 74, 89, 90, 100, 102, 103 et n., 137, 142, 147, 382, 386, 387, 388, 389, 579, 670, 962, 970 n., 973 n., 982, 1001 n.
Richard (Frère), cordelier, 650 et n., 1080.
Richard de Bazoques, 471 n., 487, 488 n.
Richard Clifford, 199.
Richard de Hampole, 699, 806, 973 n., 986 n., 1034, 1035 n.
Richard Love, prieur de Mountgrace, 1033.
Richard Rolle, voir Richard de Hampole.
Richer (Edmond), 862.
Rieti, 649 et n.
Riga (Concile de —, 1428), 226 n., 826; archevêque de —, voir Johann de Wallenrod; év. de —, voir Jean de Riga.
Rigg (Chancelier), 975, 979.
Rimini, 159, 170, 181; évêque de —, voir Bandello Bandelli.
Rimini, voir Grégoire de Rimini.
Rinaldo Albizzi, 166 n.
Rinaldo Orsini, 42, 43, 48, 54, 65, 70.
Rinuccini, voir Gino Rinuccini.
Ripafratta, voir Lorenzo da Ripafratta.
Rivo, voir Raoul de Rivo.
Robert de Bavière, roi des Romains, 102, 115, 127, 144, 147, 155, 158 et n., 164, 183.
Robert Ciboule, chanoine de Paris, 367, 635 et n., 657 n., 658, 708, 712 n., 762 n., 809.
Robert de Genève, voir Clément VII.
Robert Gervais, 500 n., 515.
Robert Hallum, év. de Salisbury, 151, 171, 176, 180 n., 192, 193 n., 196, 197.
Robert Jolivet, 326 et n.
Robert Le Mennot, 510.
Robert Roger, arch. d'Aix - en - Provence, 289, 368.
Roberti, voir Nicolas Roberti.
Robine, voir Marie Robine.
Rocamadour, 798, 803, 808.
Roccasecca, 162.
Roch (Saint), 796, 1148 n.
Rochefort, voir Eustache Persand de Rochefort.
Rochester (Évêque de), voir Thomas Brinton.
Rochetaillée, voir Jean de la Rochetaillée.
Rockyczany, voir Jean de Rockyczany.
Rode, voir Jean Rode.
Rodez, 486; cathédrale de —, 733 n., 802.
Rodrigo Bernaldez, 35.
Rodrigo Borgia, voir Alexandre VI.
Rodrigo de Luna, 157 n.
Rodrigue de Arevalo, 432 n.
Rodrigue Fernandez y Narvaez, 506.
Roger, voir Robert Roger.
Roger Dymnock, dominicain, 984.
Roger Foucaut, 20 et n.
Roger Frank, 1058 n.
Rokycana, voir Simon de Rokycana.
Roland (Le), 584 n.
Romagne, 162, 256.
Romagnano, voir Louis de Romagnano.
Roman de Girart de Roussillon, 579 n.; voir Girart de Roussillon.
Roman de la Rose, 689 n., **847-848,** 1124 n.
Romant des trois pèlerinages, 809, voir Guillaume de Digulleville.
Romanus Pontifex, constitution, 446.
Rome, 21, 39, 44, 55, 66, 68, 70, 73, 100, 109, 110, 117, 119, 122, 125, 127, 131, 135, 158, 159, 160, 162, 165, 172, 215 et n., 216, 221, 230, 231, 232, 233, 234, 245, 256, 257, 258, 273, 284, 690, 1025, 1137, 1140.
Capitale de l'Empire, 73, 115; de la Chrétienté, **1140-1159.**
Concile de —, 163, 166.
Confréries de —, 1151, 1155;
Églises de — : Saint-Paul - hors - les - murs, 123, 1039, 1046, 1141,

1146, 1156, 1157; Saint-Pierre, 163, 256 n., 566, 592 n., 1145, 1146; Sainte-Cécile, 5; Sainte-Marie-Majeure, 679; Santa Maria Nova, 1043, 1044, 1158, 1159;
Pèlerinage à —, 809, **1147-1151** (voir Jubilé). Troubles dans —, 5, 6, 122, 123; **256-258.** Universités de —, 122, **477-478.**
Voir Latran, **Sacré Collège.** Transtévère.
ROMUALD (Saint), 1042.
ROMULUS, 537.
Roncevaux (Prieur de), voir MIGUEL DE TABAR.
Roosebecke, 41.
ROQUETAILLADE, voir JEAN DE ROQUETAILLADE.
Rosaire, 760 n., **780-781,** voir **Chapelet.**
ROSE, voir PHILIPPE DE LA ROSE.
Rose d'or, 88, 113 n., 176.
ROSELLI, voir ANTOINE DE ROSELLI.
ROSSI GIFFONI, voir LEONARDO ROSSI GIFFONI.
Rosswein (Abbé de), 1058.
ROSSY, voir THOMAS DE ROSSY.
Rostock, 1032; université de —, 460, 461 n.
Rotuli, 463, 465, 470 n., 485.
Rottenbourg, 740 n.
Rouen, 728, 740; archevêques de —, voir JEAN D'ARMAGNAC, JEAN DE LA ROCHETAILLÉE, PHILIPPE DE LA ROSE; concile de —, (1445), 662; églises de —, 730; chartreux de —, 1032; *passion* de —, 615 n.; Abbé de Saint-Ouen de —, 165.
Roumanie, 582.
Roumélie, 582.
ROUSSE, voir JEAN ROUSSE.
ROUSSEL, voir GUILLAUME ROUSSEL.
Roussillon, 26, 183; voir GIRART DE ROUSSILLON.
ROYE, voir GUY DE ROYE.
ROZIER, voir BERNARD DE ROZIER.
Rubicon, 598.
RULMAN MERSWIN, 891 n., 913, 914.
Rumengol (Calvaire de), 731 n.
RUPRECHT DU PALATINAT, 461 n.
Russie, 572, 573 n., 584 n., 588 n., 1025.
Ruthènes, 159, 426 n.
RUYSBROECK, **511-512,** 524, 706 n., 712 n., 748, 754, 755 n., 844 n., 845 et n., 908, 909, 910, 914, 915, **916-921,** 922, 923, 924 n., 925, 932, 934, 935, 937 n., 940, 943, 944, 945, 956, 1031, 1046.
Rypon (Monastère de), 1058.

S

SAARWERDEN, voir FRIEDRICH VON SAARWERDEN.
SABREVOIS, voir DENIS DE SABREVOIS.
SACCHETTI, voir GIANNOZZO SACCHETTI.
Sacra rappresentazione, 615, 677, **683-685,** 759, 767 n.
Sacré Collège, VII, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 26, 31, 36, 49, 57, 64, 66, 69 n., 81, 85, 86, 87, 91, 97, 103 n., 104, 105, 106, 135, 136, 140, 142, 143, 144, 166, 177, 181 n., 195, 196, 199, 204, 212, 213, 225, 229, 266, **508-509, 512-513, 903-907,** 1003 n. Voir aussi à chaque nom de cardinal.
Sacrosancta, décret, 179, 188.
SAGUNDINUS, voir NICOLAS SAGUNDINUS.
Sahagun (Abbé de), **117** n.
SAIGNET, voir GUILLAUME SAIGNET.
Saint-Alban (Monastère de), 970, 971, 1037 n.
Saint-Amand, 695 n.
Saint-Andrews (Évêché de), 387 n.; université de —, 49, 460 et n., 482 n.
Saint-Ange (Cardinal de), voir GUILLAUME NOELLET, PEDRO DE FONSECA.
Saint-Ange (Château), à Rome, 21, 33, 55, 112, 118, 256, 257 n., 259, 1142, 1143.
Saint-Antoine (Abbé de), voir ANDRÉ.
Saint-Antoine-des-Champs (Abbaye de), à Paris, 772 n.
Saint-Asaph (Évêque de), voir RÉGINALD PECOCK.
Saint-Augustin de Cantorbéry, voir Cantorbéry.
Saint-Bénézet (Hôpital de), à Avignon, 676.
Saint-Benoît-sur-Loire (Abbaye de), 796, 1037, 1042.
Saint-Benoît de Polirone (Abbaye de), 1040.
Saint-Benoît de Valladolid, voir Valladolid.
Saint-Bertin (Abbaye de), 41.
Saint-Claude (Obituaire de), 1056 n.
Saint-Claude de Léon (Abbaye de), 1042.
Saint-Démétrios (Monastère de), 1042, voir ISIDORE DE KIEV.
Saint-Denis (Abbé de), voir PHILIPPE DE VILETTE; basilique de —, 318, 775, 819, 1037 n.; prieur de —, voir GUILLAUME BARRAUT.
Saint-Donatien (Collégiale de), 838.
Saint-Epvre (Abbaye de), 748 n.
Saint-Esprit (Collégiale du), voir Heidelberg.
Saint-Esprit de Rome, (Hôpital), 668, 1152.
Saint-Étienne d'Auxerre (Cathédrale), voir Auxerre.
Saint-Étienne de Toulouse (Cathédrale), voir Toulouse.
Saint-Étienne de Vienne (Cathédrale), voir Vienne.

Saint-Eusèbe d'Auxerre, voir Auxerre.
Saint-Evroul (Monastère de), 1056. n
Saint-Félix de Guixol (Monastère de), 1048.
Saint-Flour, 613 n.
Saint Friedeswide, voir Oxford.
Saint-Gall (Abbaye de), 1038, 1039.
Saint-Georges in Alga (Prieuré de), 1046, voir San Giorgio.
Saint-Germain-des-Prés (Abbaye de), à Paris, 305, 793 n.
Saint-Gervais, voir Paris.
Saint-Gilles (Pèlerinage de), 797.
Saint-Jacques (Hôpital), à Paris, 675.
Saint-Jacques (Hospice), à Compostelle, 800-801.
Saint-Jacques, voir Heidelberg.
Saint-Jacques de Liège, voir Liège.
Saint-Jean de Jérusalem, voir Jérusalem.
Saint-Jean-en-Grève, à Paris, 470, 750 n., 774, 842, 848, 849 n., 877; curé de —, voir JEAN GERSON.
Saint-Julien de Brioude, voir Brioude.
Saint-Lambert de Liège, voir Liège.
Saint-Laurent de Paris, voir Paris.
Saint-Maïeul de Pavie (Abbaye de), 1040.
Saint-Maixent (Abbé de), 1050.
Saint-Malo (Év. de), 369.
Saint-Marc, voir Florence et Venise.
SAINT-MARTIAL, voir HUGUES DE SAINT-MARTIAL, PIERRE DE SAINT-MARTIAL.
Saint-Martin de Tournai, voir Tournai.
Saint-Martin de Tours, voir Tours.
Saint-Martin-des-Champs, à Paris, voir FOULQUE DE BLANDY.
Saint-Martin de Sées, voir SÉES.
Saint-Mathias de Trèves, voir Trèves.
Saint-Maximin (Basilique), 730, 1070, 1082.
Saint-Maximin de Trèves, (Monastère de), voir Trèves.
Saint-Merry, voir Paris.
Saint-Ouen (Abbaye de), voir Rouen.
Saint-Papoul (Diocèse de), 301, 727 n.; évêque de —, voir SOYBERT.
Saint-Paul (Hôtel), à Paris, 140.
Saint-Paul de Londres, voir Londres.
Saint-Paul-hors-les-Murs, (Basilique), voir Rome.
Saint-Pierre-Célestin, voir Avignon.
Saint-Pierre de Rome, (Basilique), voir Rome; archiprêtre de —, voir PHILIPPE D'ALENÇON.
Saint-Pol de Léon (Évêque de), voir PHILIPPE DE COËTQUIS.
Saint-Pons (Évêque de), voir PIERRE RAVAT.
Saint-Rombaut (Collégiale) à Malines, voir Malines.
Saint-Sacrement, voir **Eucharistie.**
Saint-Sang, 496, 748 et n., **756** et n., 1087 n. Voir Bruges, Mantoue.
SAINT-SATURNIN, dominicain, cardinal, voir NICOLAS DE SAINT-SATURNIN.
Saint-Sauveur de Redon (Abbaye), 1040.
Saint-Sépulcre. Au théâtre 758; — de Jérusalem, voir Jérusalem; — de Joigny, de Tonnerre, 758.
Saint-Sernin de Toulouse (Abbé de), voir AIMERIC NADAL; abbaye de —, voir Toulouse.
Saint-Séverin, voir Paris.
Saint-Simon de Paris, voir Paris.
Saint-Suaire, 756 et n., 1060.
Saint-Thomas (Recteur de), voir Lisbonne.
Saint-Trond (Keure de), 797.
Saint-Urbain (École de), en Suisse, 1061 n.
Saint-Victor de Paris (Monastère de), 1103. Voir HUGUES DE SAINT VICTOR.
Saint-Vincent de Breslau, voir Breslau.
Saint-Vou, 758 n.
Saint-Wandrille (Abbaye de), 1037.
Sainte-Agnès (Sœurs de), 376.
Sainte-Baume, 794.
Sainte-Catherine de Fierbois, 799 n.
Sainte-Cécile, voir Rome.
Sainte-Chapelle, voir Paris.
Sainte-Croix (Reliques de la), 755.
Sainte Croix (Abbaye de la), 971 n.
Sainte Épine, 755.
Sainte Face, 759.
Sainte Famille, 782-783.
Sainte-Geneviève, voir Paris.
Sainte-Gudule, voir Bruxelles.
Sainte-Justine, voir Padoue.
Sainte-Marie ad Martyres, voir Trèves.
Sainte-Marie des Anges, voir Florence.
Sainte-Marie de la Fleur, voir Florence.
Sainte-Marie du Saint-Sépulchre (Bibliothèque de), 1047.
Sainte-Marie-la-Réale, voir Perpignan.
Sainte-Marie-Majeure, voir Rome.
Sainte-Opportune (Collégiale), 749 n.
Sainte-Pudentienne (Monastère de), 1042.
Sainte-Sabine (Cardinal de), voir JULIEN CESARINI.
Sainte-Scholastique, 1045.
Sainte-Sophie, voir Constantinople.
Saintes, 756; évêque de —, voir ÉLIE DE LESTRANGE.
Saints, Saintes, 787-796, Voir aux noms des saints.
Salamanque, 37; université de —, 442, 460 n., 462, 485, 486, 1098.
Salceda, voir La Salceda.
SALE, voir ANTOINE DE LA SALE.

Salisbury (Évêque de), voir ROBERT HALLUN.
SALLE, voir BERNARD DE LA SALLE, GADIFER DE LA SALLE.
SALUCES, voir AMÉ DE SALUCES, GEORGES DE SALUCES.
SALUTATI, voir COLUCCIO SALUTATI.
SALVARVILLE, voir GUILLAUME DE SALVARVILLE.
Salvatorium, acte d'Eugène IV (5-2-1447), 290, 423.
Salvatoris et Dei nostri, bulle d'Eugène IV (30-5-1437), 268.
Salzbourg, 424, 608 n.; archevêque de —, 29, 52, 424; concile de — (1420), 413 n., 657 n., 746 n., 751; monastère de —, 1051.
Samatan (Chapelle de), 759 n.
San Agostino, voir Vicence.
San Cugat del Vallès (Abbé de), voir JUAN ARMENGOI.
San Esperitu del Monte, 1097.
San Giorgio in Alga, 1103, voir Saint-Georges.
San Joan de las Abadesses, 830 n.
San Lorenzo, voir Florence.
San Marcos de Léon, 801 et n.
San Martino de Pise, voir Pise.
San Miniato, voir Florence.
San Nicolo del Lido (Chapitre de), 1046.
San Petronio de Bologne, voir Bologne.
San Salvatore in Lauro, (Cloître de), à Rome, 566 n.
SANCHEZ, voir GIL SANCHEZ MUÑOZ.
SANCHEZ DE AREVALO, 287, 437, 441 n.
SANCHO MARTINEZ, bénédictin, 1042.
SANGRO, voir GENTILE DA SANGRO.
Sant'Angelo d'Ocre, couvent franciscain, 681.
Santa Chiara, voir Naples.
SANTA CROCE, voir ANDRÉ DE SANTA CROCE.
SANTA MARIA, voir ALPHONSE DE SANTA MARIA, PAUL DE SANTA MARIA.
Santa Maria di Selve (Congrégation de), 1102.
Santa Maria Novella, voir Florence.
Santarem, 61, 63; accord de —, 441.
Santes Creus (Monastère de), 1058 n.; rétable de —, 733.
Santo Spirito (Monastère de), Florence, 1109.
Saragosse, 60, 157, 170, 443 n.; archevêque de —, voir FERNANDEZ DE HEREDIA.
SARAZIN, 1052 n.
Sardaigne, 59, 675 n.
SARDES, voir DENIS DE SARDES.
SARMIENTO, voir PEDRO SARMIENTO.
Sarrasins, 434, 441, 442, 446, 586, voir **Musulmans.**
SARTEANO, voir ALBERT DE SARTEANO.
Sarzana, 133; conférences de —, 21.
Sassoferrato (Abbés de), voir PERFETTO MALATESTA, BARTHÉLEMY DE SASSOFERRATO.
Sassovino (Abbé de), 899 n.
SAULT, voir FOLQUET DE SAULT.
Saumur (Abbaye Saint-Florent de), 1037 n.
Savigliano, 480.
Savoie, 255, 282, 291, 313, 442, 541, 639, 741 n., 822; clergé de —, 276, 833, 1096 n; comtes de —, voir AMÉDÉE VI, AMÉDÉE VII, AMÉDÉE VIII (FÉLIX V, pape), LOUIS; comtesse de —, 799; et voir BLANCHE DE SAVOIE.
Savone, 121, 125, 128, 129, 130 et n., 131 et n., 132, 133, 134.
SAWTRE, voir WILLIAM SAWTRE.
Saxe (Duc de), 236, 282, 289, 424, 461 n.; HENRI DE SAXE, 1033.
Scala (La), *l'Échelle de Perfection*, 708; voir FRANCESC EIXIMENIS.
Scala (Hôpital de la), à Sienne, 675.
SCANDENBEG, 434 n.
Scandinavie, 31, 38, 62, 668 n., 805, 1104.
SCARAMPI, év. de Bellune, voir HENRI SCARAMPI.
SCARAMPO, arch. de Florence, 251 n.
Schaffhouse, 177, 208 n.
SCHIAVO, voir ANTONIO DELLA SCHIAVO.
SCHIEDAM, voir LYDWINE DE SCHIEDAM.
Schleswig, 62, 668 n.
SCHOLARIOS, voir GENNADE SCHOLARIOS.
SCHOONHOVEN, voir JEAN DE SCHOONHOVEN.
SCHÜRSTAB, voir ERHART SCHÜRSTAB.
Schwerin (Concile de), 750.
SCOT, voir DUNS SCOT.
SCROP, voir WILLIAM SCROP.
SCROPE, carme, 654 n.
SÉBASTIEN (Saint), 632.
SEBONDE, voir RAYMOND DE SEBONDE.
Secret des Secrets (Le), 825.
Sées, abbaye de Saint-Martin, 1035, 1037 n.
Ségovie, 442, 751 n., 830.
SEGURA, voir ALPHONSE DE SEGURA.
Seitz (Chartreuse de), 1032 n.
Sélestat, 674 n.
Sempach, 52.
Semur (*Passion* de), 616, 619.
SÉNÈQUE, 1114, 1118.
Senlis (Évêque de), voir JEAN D'ACHERY.
Senez (Évêque de), voir AVIGNON NICOLAY.
Sens, 16; archevêque de —, 822; cathédrale de —, 731, 818.
Sept Douleurs, 760 et n.
Serbie, 429, 582.
Septililium (Dorothée de Montau), 748 n.
SERCAMBI, 691 n.
SERGE, vartabed, 589.
Sermons universitaires et de circonstance, 470. et

voir JEAN GERSON; les noms des conciles : Bâle, Constance, Florence, Pise; autres —, voir **Prédication.**
SERRA (Les), 673 n., 734 n.
SERRA DE CATANE, voir PERE SERRA DE CATANE.
Serrès (Métropole de), 571.
SERRURIER, voir NICOLAS SERRURIER.
Servites, 1103.
Settimo (Monastère de), 1058, 1059.
SÉVERAC, voir AMAURY DE SÉVERAC.
Séville, 446, 1073; archevêque de —, 105 n., 594.
Sexte (Le), 212.
SEYRINGER, voir NICOLAS SEYRINGER.
SFORZA (Les), 1129 n.; voir FRANCESCO ATTENDOLO SFORZA.
Si adversus, bulle de Benoît XIII (25-2-1409), 152 n.
Sibylle, 607, 784.
Sicile, 59, 158, 434, 440, 441 n., 649 n., 679, 1084; voir ALPHONSE DE SICILE.
SICCO POLENTON, 1109.
SIEGEBERG, voir WALRAM VON SIEGEBERG.
Sienne, 129 n., 131, 132, 135, 143 et n., 148, 154, 163, 223, 225, 574, 637, 644, 645, 647, 660 n., 668 n., 670 n., 672 n., 673, 675, 676 n., 679, 683 n., 685 n., 687, 716, 741, 808 n., 988 n., 1080, 1091 n., 1092, 1149; concile de —, **222-226,** 227, 252, 346 n., 392, 393, 408, 476; évêque de —, voir GABRIELE CONDULMER; université de —, 462, 469 n., **481,** 825; voir BARTHÉLEMY DE SIENNE, BERNARDIN DE SIENNE, CATHERINE DE SIENNE, JÉRÔME DE SIENNE, **Mantellate** de Sienne.
SIERCK, voir JACQUES DE SIERCK.
SIGHINOLFO MICHELOTTI, 71.
SIGISMOND de Luxembourg, roi de Hongrie, puis des Romains, 131, 137, 146, 158, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173 et n., 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184 et n., 185, 187 et n., 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 204, 205, 209, 230, 234 et n., 236, 252, 255, 256, 257, 261, 272, 346, 398, 400 et n., 407, 412, 414, 415, 419, 420, 428 et n., 506 et n., 534, 542 n., 589, 590, 769, 883 n., 1010, 1014, 1016, 1027, 1067, 1146, 1150 n.
SIGNORILI (Catalogue de), 1153.
SIGUENZA (Év. de), voir JEAN DE SIGUENZA, ALPHONSE CARILLO.
Silésie, 584 n., 770 n.; indulgences en —, 810 n., 812, 814 n., 818 n.
Silves (Évêque de), 61.
SILVESTRE Ier (Saint), pape, 503, 576.
SILVIUS, voir AENEAS SILVIUS.
SIMÉON DE THESSALONIQUE, 545 n., 561.
SIMON, voir aussi SIMONE.
SIMON BARTEL, dominicain, 53.
SIMON DE CASCINA, 1080.
SIMON DE CONSTANTINOPLE, 538.
SIMON DE CRAMAUD (Cardinal), patriarche d'Alexandrie, 81 et n., 84, 87 n., 88 n., 89, 92, 93, 101, 108 et n., 115 n., 124, 130, 131 n., 139, 141, 145, 151, 154, 165, 200 n., 341 n., 342, 675.
SIMON DE CREMONA, 811, 815.
SIMON DE ROKYCANA, 1020, 1028, 1029.
SIMON SUDBURY, arch. de Cantorbéry, 33, 40, 389 n., 671, 808, 963 n., 970 n., 972.
SIMON DE TISNOV , 1020.
SIMONE DA BORSANO (Cardinal), 7 n., 14, 36, 42, 43, 48.
SIMONE DEI PRUDENZIANI, 697 n., 778, 1123 n.
SIMONE FIDATI, 706, 875.
Simonie, 11, 67, 69 n., 80, 118, 189, 197, 209 n., 210, 212 et n., 223, 262, 263, 265, 271, 297, 301, 306, 308 et n., 325, 357, 365, 401, 814 n., 992.
Sinaï (Monastère du), 571 n.
Sis (Synode de), 589.
SISTELLE, voir JEAN SISTELLE.
Sisteron (Év. de), voir RENOUL DE MONTERUC.
SIXTE IV, pape, 218 n., 427, 1144 n.
SKIRLAW, voir WALTER SKIRLAW.
SLUTER, voir CLAUS SLUTER.
SOCRATE, 1122.
Socratisme chrétien, 762.
SŒST, voir CONRAD DE SŒST, JACQUES DE SŒST, NICOLAS DE SŒST.
Soignes (Forêt de), 916.
Soissons (Concile de) (1403), 675.
SOLAGES, voir GUILLAUME DE SOLAGES.
SOLDANIERI, 697 n.
Soliloques (Les), 695, 705 et n.; voir Augustin (Saint).
SOMMARIVA, voir ANGELO DA SOMMARIVA.
Somme de cas, 658.
Somme de Jean, 742.
Somme de Saint-Antonin, 659.
Somme théologique, 619 n., voir THOMAS (Saint).
Songe du Vergier, 300, 315 et n., 329, 333, 395, 416, 893.
Songe du vieil Pèlerin, 71, 577 n., 583; voir PHILIPPE DE MÉZIÈRES.
SOPHIE PALÉOLOGUE, 572 n.
SOPHIE PHILIPPI DE ARCHANGELIS, 573.
Sorbonne, 471 n., 776, 778, 1109 n. Voir Paris (Université de).
Sorcellerie, 831-834, 856.
SOREL, voir AGNÈS SOREL.
SORTENAC, voir PIERRE DE SORTENAC.

Sottoriva, voir Francesco Sottoriva.
Souabe, 689 n.
Soybert. év. de Carcassonne, év. de Saint-Papoul, 171, 323 et n., 804, 826.
Soyécourt, voir Gilles de Soyécourt.
Speco (Chapelle du), voir Subiaco.
Specual contra vasa irae, voir Boniface Ferrer.
Speculum aureum, 890 n.
Speculum historiale, 706.
Speculum humanae salvationis, 634, 716 n., 760 et n.
Speculum peccatoris, 705 et n.; voir Augustin (Saint).
Speculum regum, 439; voir Alvaro Pelayo.
Sperlonga, 38 et n.
Spina, voir Alphonse de Spina, Matteo Spina.
Spinelli, voir Nicolas da Giovinazzo.
Spire, 63, 1024; évêques de —, voir Adolphe de Nassau, Raban de Helmstadt.
Spirituels, 508, 648, 706 n., **1086-1087,** voir **Fraticelles.**
Spoleto, voir Angelo da Spoleto.
Sprever, 507.
Squalores curiae romanae, 890 n.
Squillace (Év. de), 63.
Stan Belch, 585 n.
Standonck, 846 n., 926 n.
Stanislas de Znojmo, 996 n., 1001, 1005, 1006, 1008.
Statuts des Proviseurs, voir **Proviseurs.**
Statuts synodaux, 324, 629 n., 657, 675 n., 854.
Stavelot (Abbaye de), 1038.
Stefaneschi (Cardinal), 177, 1009, 1141.
Stefano Bonaccorsi, 169 n.
Stefano Infessura, 1137 n.
Stéphane Lochner, 737, 780 n., 785 n., 805.
Stephanus Durant, **763** et n., 728 n.
Stigmates, 829.
Stimulus amoris, 840 n.
Stitné, voir Thomas de Stitné.
Stockton, voir Adam Stockton.
Stolysen, voir Henri Stolysen.
Strada, voir Zanobi da Strada.
Strasbourg, 29, 37, 145, 189, 541, 672 n., 674, 829, 903, 913; chartreuse de —, 1032; églises de —, 730; év. de —, voir Wilhem de Diest.
Studium generale, 459, 462, 466, 467, 484, 485, 486 et voir **Universités.**
Sturm, 930.
Stvolenka, voir Henri de Stvolenka.
Suaire, voir **Saint-Suaire.**
Subiaco (Abbaye de), 1044, 1045, 1051; chapelle du Speco, 1045.
Sudbury, voir Simon Sudbury.
Suède, 62; Église de —, 426 et n.; théâtre religieux en —, 605 n.; voir Brigitte de Suède.
Suffolk (Comté de), 970.
Suisse, cantons, 51, 52, 259, 629 n.
Sulmona, voir Paolo da Sulmona.
Sultanyeh (Archevêché de), 588 et n.
Summa, 439; voir Sanchez de Arevalo.
Summa angelica, 789 n., 823.
Summa de casibus conscientiae, 663.
Summa de Ecclesia, 286.
Summa de paenitentia, **658** n.
Summa pisanella, 658 n.; voir Barthélemy de Pise.
Summa rudium, 789.
Superni benignitas, bulle pontificale (1390), 784 n.
Super cathedram, bulle de Boniface VIII, 324 n.
Superstitions, 795, 807, **823-826;** voir Jean Gerson.
Surgant, voir Jean Ulrich Surgant.
Suso, 706, 847 n.
Sutri, 692.
Sutton, voir Catherine de Sutton.
Swepston, voir William Swepston.
Swinderby, voir William Swinderby.
Sylvester Syropoulos, 529 n., 543 et n., 544, 557 n., 558 n., 564 n.
Synodes, 223, 427 et voir aux noms des villes. Voir *Statuts synodaux*.
Syropoulos, voir Sylvester Syropoulos.

T

T'serclaes, voir Jan T'serclaes.
Tabar, voir Miguel de Tabar.
Tabernacle, 751-752.
Tabor (Le), 1020, 1023, 1027.
Taborites, 414, 415, 420, 828, 1016, **1020-1023.**
Tagliacozzo (Comte de), voir Rinaldo Orsini.
Taillevent, voir Michault Taillevent.
Talaru, voir Amédée de Talaru, Jean de Talaru.
Talvera, voir Hernando de Talavera.
Talevende, voir Ursin de Talevende.
Talleyrand, 903.
Talmud, 443.
Tamerlan, 588.
Tanaglia, voir Michelangelo Tanaglia.
Tanger, 446, 447 n., 595, 695 et n.
Tannenberg, 407.
Tarascon, 116, 117.
Tarazona (Doyen de), voir Fernando Perez de Calvillo.
Tarentaise (Arch. de), voir Jean d'Arces.
Tarente (Arch. de), voir Matteo Spina.
Tarragone, 157, 734 n.; archevêque de —, voir Pedro de Zagarriga; clergé de —, 185.
Tarse (Métropolitain de), 590.
Tartares, 62 n., 159, 587, 821.

Tartari, voir Pietro Tartari.
Tartarie, 1085; et voir **Tartares.**
Tatars, voir **Tartares.**
Tauler, 708, 913, 922 n.
Taur de Toulouse (Église du), voir Toulouse.
Taus (Soulèvement de), 1023.
Taxes apostoliques, 63, 74, 129, 211 n., 323, 330, 333, 336, 343, 350, 359, 360, 363, 399, 427, 437, 438, voir **Annates.**
Tchaslau (Diète de), 414.
Tchèques, 414-412, 419-420, **988-1029,** et *passim*.
Tebaldeschi, voir Francesco Tebaldeschi.
Tech, voir Louis de Tech.
Tegernsee (Monastère de), 1051, 1052 et n.
Telde, 598.
Télesphore (*Livre de Frère*), 510, 890, 892, 893.
Tenorio, voir Pedro Tenorio.
Terni, 649 n.
Térouanne, voir Thérouanne.
Terre sainte (Pèlerinages en), **573-577,** voir **Croisades.**
Terrena, voir Guy de Terrena.
Tesserete (Entretiens de), 166.
Testament, 770-771.
Teutonique (Ordre), 147, 208 n., 226, 282, 407, 422, 425, 579 n., 584, 585 n., 637 n., 1033, 1104, 1105.
Texier, voir Barthélemy Texier.
Théâtre religieux, 605-628; 809.
Théodore, ou Téléspiiore, pseudo-ermite, 510.
Théodore Chrysobergès, 551 n.
Thérèse (Sainte), 862.
Thérouanne (Diocèse de), 40, 53, 318, 465 n.; cardinal de —, voir Gilles Aicelyn.
Therunda, 259.
Thessalonique, 226; province de —, 535 n., 536. Voir Siméon de Thessalonique.
Thibaut de Lucé, év. 362.
Thierry de Niem, voir Dietrich de Niem.
Thierry de Perwez, 141.
Thoisy, voir Jean de Thoisy.
Thomas, voir aussi Tommaso.
Thomas, abbé de Paisley, 225.
Thomas, vartabed, 589.
Thomas a Kempis, 377. 404 n., 709, 757, 921 n., 931, **932-938,** 940, 1061, 1062 et n.
Thomas d'Aquin (Saint), 519, 525, 537, 546, 619 n., 684 n., 741 n., 755 n., 756, 788, 789 n., 817, 885, 1069, 1070 et n., 1074, 1079, 1083, 1090 n., 1099, 1112, 1119, 1121, 1122 et n. —. Voir **Thomisme.**
Thomas Arundel, 382, 383, 384, 655, 969, 979, 983; constitutions de —, 983.
Thomas Basin, év., 688 n., 825 n.
Thomas Becket (Saint), 806, 1033.
Thomas Brampton, 716 n.
Thomas Brinton, év. de Rochester, 653 et n., 973 n., 974.
Thomas Caffarini, 658 n., 680 n., 687 et n., 791 n., 1075.
Thomas de Clarasco, dominicain, 658, 1080.
Thomas Coette, 651, 1101.
Thomas de Courcelles, 248 et n., 274, 275 n., 282 n., 283 n., 289 n., 328, 354, 366.
Thomas Ebendorfer, 237 n., 578.
Thomas de Fermo, 1080. 1081.
Thomas de Florence, 591 n.
Thomas Gallus, 1052 n.
Thomas de la Mare (Abbé), 971.
Thomas Netter, carme, 521, 954 n., 984, 985, 1101.
Thomas Olzina, 1087 n.
Thomas le Pardonneur, 819.
Thomas Parentucelli, 422, 478.
Thomas Polton, 192.
Thomas de Regno, dominicain, 1082.
Thomas de Rossy, év. de Galloway, 23 n.
Thomas Scrope, 1101.
Thomas de Stitné, 994, 995.
Thomas Wimbledon, 656 n.
Thomisme, 485 n., 492 n., 524, 525, 527, 536, voir Thomas d'Aquin. (Saint).
Thoresby, arch. d'York, 659 n., 665, 967.
Thuringe, 23.
Thury, voir Pierre de Thury.
Tichford (Prieuré de), 1037 n.
Tiers ordre, 669 et n., 678, **685-688;** — dominicain, 687, 1075; — franciscain, 686.
Tisnov, voir Simon de Tisnov.
Tivoli, 13, 14, 256; traité de —, 21, 54.
Tobie, 870 n.
Todi, 679; voir Jacopone da Todi.
Toison d'or (Ordre de la), 377 et n., 689.
Tolède, 445, 1073; archevêques de —, voir Alphonse Carrillo, Pedro Tenorio; diocèse de —, 436; doyen de —, voir Alphonse de Segura.
Tolède, voir Guttiere de Tolède.
Tomacelli, voir Pietro Tomacelli; Giovanni Tomacelli.
Tombe (Monastère de la), 346.
Tommaso, voir aussi Thomas.
Tommaso Brancaccio (Cardinal), 200.
Tommaso Corsini, voir Piero di Corsini.
Tommaso da Poppi, év., 48.
Tongres (Collégiale de), 925.
Tonnerre, 758.

Torgau, voir Nicolas de Torgau.
Tornabuoni, voir Dianora Tornabuoni, Lucrezia Tornabuoni.
Torquemada, 429 n. Voir Jean de Torquemada, Michel de Torquemada.
Torso, voir Jacopo di Torso.
Tortose, 598; dispute de —, 1073; synode de —, 158, 436 n., 441, 443 et n.
Toscane, 312, 690, 720, 729 n., 771 n.
Tossignano, voir Giovanni da Tossignano.
Tostatus, 524.
Toul, 424 n., 740 n.; cathédrale de —, 730; évêques de —, voir Friedrich von Mulhausen.
Toulon (Évêque de), 180 et n.
Toulouse, 16, 91, 696, 740 n., 770 n., 771 n., 801 n., 833, 874, 1098; archevêques de —, voir Bernard de Rozier, Jean de Cardaillac; monastère de la Daurade (Jacobins), 318, 674 n., 731 n., 1037, 1050 n., 1071; diocèse de —, 790 n., 797 n., 875, 903 n., 905, 1082, 1086 n., 1099 n., 1102, 1104; écoles de —, 487; églises de — : Saint-Étienne, 777 n.; Saint-Sernin, 305, 318, 733 n., 770 n., 791 n., Taur, 756 n.; Franciscains de —, 1086 n.; Parlement de —, 221 n., 364; Saint-Suaire, 756 n., 1060; université de —, 105, 106, 107, 152, 220, 336, 339, 432 n., 460 n., 465 n., 467, **473-474**.
Toulouse, voir Élie Raymond de Toulouse.
Touraine, voir Louis de Touraine.
Tourène (Château de), 220.
Tournai, 353 et n., 614 n., 651, 780; évêques de —, voir Jean Chevrot, Jean d'Harcourt, Jan van West, Louis de la Trémoille, Willem van Coudenberghe; collège de —, 471 n.; diocèse de —, 40, 41, 371; églises de —, 730; Saint-Martin de —, 1061.
Tours, 873, archevêque de —, voir Jacques Gelu; Saint-Martin de —, 797, 798, 799.
Tractat de contemplatio, 663, 707. Voir Francesc Eiximenis.
Tractatus de ecclesia, 286, voir Jean de Raguse.
Tradati, voir Jacopino da Tradati.
Trani (Arch. de), voir Matteo Spina.
Transsubstantiation, **962, 1142-1143, 1152-1153**, 1157.
Transtévère, 5, 12.
Traversari, voir Ambroise Traversari.
Trébizonde, 547; empereur de —, 569; voir Georges de Trébizonde.
Trégorrois, 731 n.
Tréguier (Cathédrale de), 796.
Trémoille, voir Louis de la Trémoille.
Trenbeck, 1052.
Trésor de l'Église, 26, 67, 212.
Trèves, 23, 291, 370, 371, 424, 901 n.; archevêques de —, voir Jacques de Sierck, Jean de Bourgogne, Raban de Helmstadt, Otton de Ziegenheim, Werner de Trèves; diocèse de 901 n.; chapitre Saint-Siméon, 1052; églises de —: Saint-Martin, 1054; Sainte-Marie ad Martyres, 1054; Saint-Mathias, 1034, 1053, 1055, 1056 n.; monastères Saint-Maximun, 1054.
Trévisan, voir Zaccaria Trévisan.
Trévise, 737 n.
Trinacie, voir Martin, roi de Trinacrie.
Trincis, voir Paul de Trincis.
Troie (Siège de), 579.
Tronson, voir Jean Tronson.
Troyes, 650, 674 n., 727 n., évêque de —, 756 n.; traité de —, 347.
Troyes, voir Chrétien de Troyes.
Tsiganes, voir **Tziganes**.
Tudeschi, voir Nicolas de Tudeschi.
Tugdual (Saint), sa chapelle, 669 n.
Tunis, 582, 586 n.
Tunisie, 1085.
Turco, voir Jacopo de Penne.
Turcs, 420, 429 et n., 649.
Turenne, voir Raymond de Turenne.
Turin (Évêque de), voir Louis de Romagnano; université de —, 460, 480.
Turmeda, voir Anselm Turmeda.
Turnow, voir Pierre Turnow.
Tusculum (Évêque de), voir Pileo da Patra.
Tuy (Diocèse de), 594 n.
Tynn (Église du), 877, 1017.
Tziganes, 834 et n.

U

Ubaldi, voir Baldo Ubaldi.
Ubertin de Casale, franciscain, 642, 645, 648, 844 n., 1088, 1091 et n.
Uc de Lupia, 35.
Ucello, 751 n.
Ugolin de Camerino, 1066 n.
Ugolin Malabranca, 524.
Uguccione da Urbino, voir Francesco Uguccione da Urbino.
Ulrich de Hutten, 506.
Ulrich de Manderscheid (Comte), doyen de Cologne, 411, 412 et n.
Ulrich von Albeck, 150.
Unanimité, IX, 244.
Uniteurs, 588.

Universités, 213, 272 n., 326, 358, 359, 367, 419, **459-489**. Voir aux noms de villes.
Upsala Églises d'—, 730, 739 n.; université d'—, 427.
Urbain II, pape, **441**, 578.
Urbain V, pape, 4, 48, 356, 462, 580, 581, 891, 1044, 1107 n.
Urbain VI, pape de Rome, **6-66**, 75, 80 n., 85, 91, 113, 136, 149, 154 n., 158, 175, 204, 304, 381, 382, 461 et n., 485, 495, 509, 612, 779, 813, 897, 900, 905, 906, 922, 959 n., 960, 975 n., 1032, 1049, 1058, 1069, 1073, 1075, 1087 n., 1141, 1148.
Urbain de Florence, chartreux, 218 et n.
Urbanistes, 8, 13, 19, 20, 21, 22, 23, 28, 29, 30, 35, 37, 38, 39, 40, 43, 46, 48, 50, 51, 59, 61, 62, 63, 65, 74, 75 et n., 89, 97, 100, 1032 n., 1060 et voir Urbain VI.
Urbino, voir Francesco Uguccione da Urbino.
Urgel (Évêque d'), voir Béranger d'Erill.
Ursin de Talevende, théologien, 141.
Uri (Vallée d'), 24; voir Suisse.
Ursule (Sainte), 796.
Ut sacra, bulle de 1446, 1095.
Uthred de Boldon, 963 n.
Utraquisme, Utraquistes, 415, 693, 1014, 1015, **1016-1019, 1024-1028**.
Utrecht (Diocèse d'), 40, 371, 372, 778, 926, 1076, 1086 n.; écoles d'—, 929; évêque de —, voir Floris de Wevelinkhoven; chartreuse d'—, 1032.

V

Vaclav Rohle, théologien, 996.
Vado mori, 766.
Vadstena (Monastère de), 427.
Vagarsabat, 589.
Val-Notre-Dame (Abbé du), 1059.
Valachie, 429, 588 n., 1085.
Valdagno, 678 n.
Valdicastro (Abbaye de), 1042.
Valence, 434 et n., 445, 486, 607 n., 610 n., 611 n., 639, 649 n., 650, 667 n., 673 n., 675 n., 720, 795 n., 825, 1073, 1099; cathédrale de —, 1072; év. de —, voir Alphonse Borgia.
Valenciennes, 32, 651.
Valentine Visconti, 55.
Valla, voir Laurent Valla.
Valladolid, 460 n., 462-485, 486, 1042; concile de —, 436 n.; Saint-Benoît de —, 1040, 1041, 1048, 1057 et n.
Vallaresso, voir Fantinus Vallaresso.
Vallombreuse (Monastère de), 1032, 1043 n.
Valois, 4, 25, 92, 96, 99, 101, 120; voir Charles V, Charles VI, Charles VII.
Van der Weyden, 661 n., 744 n., 1154.
Van Eyck, 735 n., 737, 753 n., 759 n.
Vannes, 640.
Varenne, voir Jean de Varenne.
Vargas, voir Martin de Vargas.
Varna, 425, 429, 582.
Vartabeds, 589.
Vasili Vasilievitch, 547.
Vatapediu (Couvent de), 566 n.
Vatican, 6, 1142, 1143, 1144.
Vaudois, Vauderie, Valdéisme, 373, 405, 418, 505, 720, 727 n., 833, 913, 1023.
Vaurouillon, voir Gui de Vaurouillon.
Vauvert, chapitre, 916; Chartreux, 1034 n.
Vevey, 1096.
Vecchieto, 676 n.
Vechta, voir Conrad de Vechta.
Vegio, voir Maffeo Vegio.
Velislav (*Bible* de), 716 n.
Vénétie, 31.
Vengeance du Christ, 721.
Venise, 31, 110, 121, 127, 131, 141, 144, 145, 148, 149, 166, 170, 176, 178, 191, 234, 248, 255, 256, 257, 267, 269, 280, 312, 313, 434, 461, 535, 540, 541, 561, 573, 580, 637, 664 n., 670, 687, 690, 691, 833, 1046, 1077, 1128, 1138; Saint-Marc de —, 817; université de —,
Vénitiens, 582, 586 n.
Venturino de Bergame, 638 n , 845 n.
Verceil, 932 n., évêque de —, voir Guillaume Didier.
Verceil, voir Manfred de Verceil.
Verden (Évêque de), 147.
Verdun, 424 n.; évêque de —, voir Guillaume Fillâtre.
Vergerio, voir Paolo Vergerio.
Vergier, voir Jean de Vergier.
Vergne, voir Pierre de Vergne.
Verneuil, 776, 785.
Vérone, 678, 1046.
Véronèse, voir Gaspare Véronèse, Guarino Vénonèse.
Véronique (Sainte), 758, 1146.
Versailles, voir Pierre de Versailles.
Vespasiano da Bisticci, 530 n., 547 n., 637, 705, 710 et n., 1090 n., 1092, 1122 n., 1123.
Vézelay (Abbé de), 230.
Via cessionis, voir **Cession.**
Via facti, 38, 40, 42, 51, 71, 77, 108, 120.
Vicence, 461, 462, 1102; San Agostino de —, 1103.
Vich, 605 n., 607 n., 608 n., 650; cathédrale de —, 730, 733 n., 750 n.; évêque de —,

voir Georges de Ornos.
Vico, voir Francesco di Vico, Giovanni Sciarra di Vico, Jacques de Vico.
Victorin de Feltre, 705 n.
Vidal de Blanes, 151 n.
Vie commune (Mouvement de la), 375, 376, 784 n.; Frères et Sœurs de la —, 921, **923-931**, 1034, voir aux noms de villes.
Vie de saint Hubert, 705 n.
Vienne (Autriche), 31, 52, 541, 630, 784 n.; concordat de —, 423 et et n.; 424 université de —, 52, 90 n., 100, 154, 156 n., 421, 460 n., 462, 466, 469, 483, 484, 769 n., 833, 947, 961 n., 1052; Saint-Étienne de —, 484.
Vienne (France), concile de — (1311), 320, 1138.
Vienne, voir Jean de Vienne.
Vierge d'Orléans, 834. voir Jeanne d'Arc.
Vigiles de Charles VII, 702 n.
Vigna, voir Guglielmo della Vigna.
Vignay, voir Jean de Vignay.
Vilette, voir Philippe de Vilette.
Villagreces, voir Pierre de Villagreces.
Villalba, abbé de Montserrat, 437, 439.
Villandrando, 732 n.
Villasavary, 668.
Villeneuve, voir Arnaud de Villeneuve.
Villeneuve-les-Avignon, 87, 95, 130, 556 n., 785 n., 1158 n.
Villon, voir François Villon.
Vilno, 62.
Vincennes (Assemblée de), 22.
Vincent de Beauvais, 706.
Vincent Ferrier (Saint), 30, 32, 35, 61, 152 n., 183, 185, 203, 297, 327 et n., 432, 435, 444, 500, 503, 511 n., 513, 615 n., 619 n., 631, 635 n., **636-642**, 679 n., 691, 704, 723 n., 738 n., 741 n., 762 et n., 781 n., 782 et n., 785, 788, 795 n., 825, 832 et n., 845 n., 914, **1071-1073**, 1158 n.
Vinzelles, voir Jean de Vinzelles.
Viridarium consolationis, 660 n., 706, 707.
Virgile, 1112, 1114.
Virginité, 839.
Visconti (Famille), 21, 23, 25, 50 n., 55, 71, 96, 216, 313, 1129 n. Voir Barthélemy Visconti, Bernabo Visconti, Bianca Visconti, Galéas II Visconti, Galeazzo Visconti, Philippe-Marie Visconti, Valentine Visconti.
Viseu (Évêque de), voir Louis de Amaral.
Visites pastorales et archidiaconales, 727 n., 728, **903**.
Vita Iª Clementis, 897, voir Jean de Varennes.
Vita de Pierre Thomas, 577 n., 578 n., voir Philippe de Mézières.
Vita di Bonacosa da Beccalve, 644 n.
Vital del Castelmoron, év. 123, 124.
Vital de Toulon, év., 174, 180.
Vitelleschi, arch. de Florence, patriarche d'Alexandrie, 216, 257 n., 258, 259, 266 n., 290.
Viterbe, 70, 112, 120, 122, 125, 131 n., 257, 630 n., 1149.
Vitraux, 471 n., 734 et n., 778 n.
Vitré, 630.
Vitry, 738.
Vivero (Couvent de), 1071.
Vladislas, 583.
Voderone, voir Jean de Voderone.
Voragine, voir Jacques de Voragine.
Vorlion, franciscain, 524.
Voytech Ranko, théologien, 996.
Vraie Croix, 755.
Vray catholique, 870.

W

Wackerzeele, voir Jean de Wackerzeele.
Waldeby voir John Waldeby.
Waldhausen, voir Conrad de Waldhausen,
Walram de Moers (Cardinal), 282.
Walram de Siegeberg, 485 n.
Walsingham, 23.
Walsingham (Notre-Dame de), 799, 806.
Wallenrod, voir Johann von Wallenrod.
Walter Hilton, 987.
Walter Skirlaw, 20.
Wartnaby (Hospitaliers de), 971 et n.
Waverley (Abbé de), 1062.
Wenceslas (Saint), 704.
Wenceslas de Luxembourg, roi de Germanie et de Bohême, 14, 20, 23, 29, 32, 33, 38, 42, 46, 50, 51, 53, 56, 63, 65 n., 68, 72, 73, 74, 96, 101, 102, 108, 115, 131, 146, 164, 397, 401 et n., 814, 997, 1006, 1015.
Werden, voir Jean de Werden.
Werl, voir Henri de Werl.
Werner de Trèves, légat, 144.
West, voir Jan van West.
Westminster, 382, 946, 981, 1049.
Westphalie, 636, 767.
Wevel, voir Godefroi de Wevel.
Wevelinkhoven, voir Floris de Wevelinkhoven.
Wey, voir William Wey.
Whalley (Abbaye de), 1062 n.
Wichmann, voir Pierre Wichmann.
Wickam, év., 945.
Wilgefortis (Sainte), 758 n.
Wilhem de Diest, év. de Strasbourg, 29, 111, 189.
Willelmites, 672 n.
Willem van Coudenberghe, évêque de Tournai, 53, 64.
William Buxton, 49.
William Courtney, arch. de Cantorbéry, 41, 49, 156, 192, 288, 658 n., 943 n., 963 n., 966 n., 974, 975, 976, 977, 979, 982, 983.
William de Wykeham, 897.
William Flete, 883, 1074, 1101.
William Hilton, 708.
William Langland, 583 n., 654, 660 n., 697, 701, 740 n., 763, 808, 809, 812, 819, 887 n., 890, 954, 964, 969, 970 n., 972, 980, 986.
William Lichfield, 656.
William Sawtre, 982.
William Scrop, 90.
William Swepston, 971.
William Swinderby, 655, 981.
William Wey, 575 n.
Wilsznach (Hostie miraculeuse de), 839, 1000.
Wimbledon, voir Thomas Wimbledon,
Winchester (Cathédrale de —), 730; école de —, 487 n.; évêque de —, voir Henry Beaufort.
Windesheim (Communauté de), 376, 706, **923-931**, 933, 935, 1055.
Windsor (Traité de), 61.
Witold de Lithuanie, 414.
Wittenberg (Château de), 823.
Witz, voir Conrad Witz.
Wladimir, voir Paul Wladimiri.
Wlodkowic, voir Paul Wladimiri.
Wolfram, 747 n.
Worcester, 945 n.
Worms, 29, 37, 417; év. de —, voir Matthieu de Cracovie.
Wurtemberg, voir Eberhard de Wurtemberg.
Wurzbourg, 419; évêque de — (Gerhard de Schwarzburg), 29, 144, 156; université de —, 460.
Wyclif, Wyclifisme, 163, 208, 209, 259, 296, 297, 310, 373, 380, 381 et n., 383, 384, 388, 389, 396, 405, 482, 495, 505, 521 et n., 583 n., 588 n., 635, 652, 654, 655, 657, 658 n., 660 n., 661 n. 736 n., 796 n., 827, 877, 890 n., 892 n., 904, 908, 909, 910, 930 n., **943-988**, 989, **999-1004**, 1049, 1050 n., 1075, 1079 n.
Wykeham, voir William de Wykeham.

X

Ximenès, 437.

Y

Ymago Mundi, 597; voir Pierre d'Ailly.
Yolande (Madame), 736 n.
Yolande d'Anjou, reine de Sicile, 435.
Yolande d'Aragon, 104, 443, 800, 1097.
Yolande de Bar, 35, 59, 361.

York, 610 n., 784 n., 967, 1049 n.; abbaye et cathédrale d'—, 731, 902 n., 1037 n., 1049 n.; archevêques d'—, voir Thomas Arundel, Thoresby.
Yorkshire, 986.
Ypres, 41, 53, 75.
Yves (Saint), 796.

Z

Zabarella, voir Francesco Zarabella.
Zacalin, voir Pere Zacalin.
Zaccaria Trevisan, 133.
Zacharia, voir Jean Zacharia.
Zae'a Ya'Qob (Négus), 592 n.
Zagarriga, voir Pedro de Zagarriga.
Zalba, voir Martin de Zalba.
Zanobi da Strada, 705 n.
Zapera, voir Frances Climent Zapera.
Zatec, 415.
Zbingnien Obenicki (Cardinal), 425.
Zbynek, arch. de Prague, 997, 1000, 1006, 1007.
Zelivsky, voir Jan Zelivsky.
Zerbolt, voir Gérard Zerbolt.
Ziegenheim, voir Otton de Ziegenheim.
Zizka, voir Jean Zizka.
Znojmo, voir Stanislas de Znojmo.
Zoparini, voir Guillaume Zoparini.
Zozime, diacre, 573 n.
Zutphen, voir Gérard de Zutphen.
Zwolle (Fraternité de), 923 n., 927, 933; écoles de —, 929.

TABLE DES MATIÈRES

QUATRIÈME PARTIE

EXPLICATION, ÉLABORATION, DÉFENSE ET PROPAGATION DE LA FOI

CHAPITRE I. — LES UNIVERSITÉS 459

§ 1. — Les nouvelles fondations. Les nouvelles facultés de théologie 460

Géographie des fondations, 460. Étatisation des universités, 461. Rôle du Saint-Siège, 461. Fondation des facultés de théologie, 462. Sociologie des universités, 463. Les collèges, 463. Les nations, 464. L'idéal universitaire, 465. Le problème de la rétribution, 466.

§ 2. — L'Université de Paris. Les universités françaises . . . 468

Retour sur une histoire, 469. Problèmes d'organisation, 469. Les effectifs, 470. Transformations dues au Grand Schisme, 471. Université de plus en plus nationale, 472. Réguliers et séculiers, 473. Autres universités françaises, 473.

§ 3. — Les universités italiennes 476

Caractères propres, 476. Université et État, 476. Problèmes économiques et juridiques, 477. Les universités, 477. Bologne, 478. Italie du Nord, 479. Toscane, 480. Italie du Sud, 481.

§ 4. — Angleterre, Pays-Bas, Allemagne, Espagne 481

Universités anglaises, 481. L'Université de Louvain, 482. Universités allemandes, 483. Universités ibériques, 485.

§ 5. — Les écoles 487

La question des écoles, 487. Les écoles de Paris, 488.

CHAPITRE II. — LA PENSÉE THÉOLOGIQUE 491

Influence du nominalisme, 491.

§ 1. — La théologie de l'Église 493

Les théologiens successeurs de Marsile et d'Occam, 493. Problèmes ecclésiologiques : définition de l'Église, 494. Définition de l'unité, 495. Définition des pouvoirs, 495. Les organes de l'autorité, 496. Les noms de l'Église, 497. Le Christ-Roi, 499. Les notes de l'Église, 500. Les pouvoirs de l'Église, 504.

§ 2. — Les organes de l'Église 505

L'empereur et les princes, 505. Le *populus christianus*, 506. Le clergé, 508. Docteurs et inspirés, 509. L'appel aux illuminés, 509. Gerson devant Ruysbroeck, 511. Les cardinaux, 512. Le

souverain pontife, 513. Le concile œcuménique, 516. Renaissance de la doctrine de la primauté pontificale, 518.

§ 3. — L'Église, l'Écriture et la Foi 519

Église et Écriture, 519. Écriture et tradition, 521. L'Église et la foi, 522. Le salut par la foi, 523. Foi, charité et péché, 524. Renouveau du thomisme, Le décret aux Arméniens, 525. Nicolas de Cues, 526.

CHAPITRE III. — L'UNION DES ÉGLISES 529

§ 1. — Avant le concile : les divergences s'atténuent 529

Sclérose religieuse du monde byzantin, 529. Mistra, 531. Le palamisme, 532. Le palamisme et les empereurs, 533. Relations des catholiques et des orthodoxes, 534. Manuel II, 535. Bryennyos, 535. Cydonès, 536. Manuel Calecas, 537. Rapprochement des esprits, 538. Voyages des empereurs en Occident, 539. Politique d'union de Martin V, 539. La convention de 1430, 540. Politique d'Eugène IV, 541. Le concile de Bâle et l'Union, 541. Derniers préparatifs, 542.

§ 2. — Les participants au concile, la procédure et le protocole . 542

Les préparatifs de l'empereur, 542. Les sources grecques de l'histoire du concile, 543. Les politiques : l'empereur et son entourage, 544. Grégoire Mammè, 545. Joseph II, 545. Les « archontes », 546. Scholarios, 546. Les théologiens unionistes, 547. Bessarion, 547. Les intégristes, 549. Marc d'Éphèse, 549. Le parti latin : les cardinaux, 550. Les évêques, 551. Les théologiens, 552. Questions protocolaires, 553. Organisation du travail, 554.

§ 3. — Les phases du concile 555

La question des fins dernières, 556. La question de l'addition au symbole, 557. Translation du concile, 557. L'harmonie des Pères, 558. Division des Grecs, 559. Accord final sur le *Filioque*, 560. Eugène devant le défaitisme grec, 561. La question du purgatoire, 561. Le pain azyme et l'épiclèse, 561. La primauté pontificale, 562. Le décret d'union, 564.

§ 4. — Les lendemains de l'union 566

Manifestations de joie, 566. La prédication de l'union, 567. La croisade contre les Turcs, 567. L'apologétique catholique, 568. L'opposition au concile, 569. Agitation populaire, 570. Proclamation du décret d'union (1452), 571. Isidore de Kiev en Russie, 571.

CHAPITRE IV. — PÈLERINAGES EN TERRE SAINTE. CROISADES ET MISSIONS 573

§ 1. — Les pèlerinages en Terre sainte 573

Hospices et confesseurs, 573. Récits de voyage, 574. Les itinéraires, 575. Pèlerinage et conversion, 576. Les indulgences, 576.

§ 2. — L'idée de croisade et les expéditions en Proche-Orient . 577

La conception mystique de la croisade, 577. Croisade et histoire, 578. La croisade chevaleresque, 578. Croisade et littérature, 579. Croisade et féodalité, 579. Croisade et politique, 580. et « plenitudo », 580. Les croisades de la fin du XIVe siècle, 581. Critique de la croisade, 583. Problème de la tolérance, 584. Chrétienté et Islam, 585. Nicolas de Cues et le Coran, 586.

§ 3. — Les missions 587

Les missions d'Extrême et Moyen-Orient, 587. Les missions en Arménie, 588. Union avec les Syriens, 590. Union avec les Chaldéens et les Maronites de Chypre, 590. L'union des Coptes, 591. Le royaume du prêtre Jean, 592. Le grand dessein d'Eugène IV, 593. La croisade de Ceuta, 594. Bulles pontificales et expansion portugaise, 595. Le droit de colonisation, 595. Rêves missionnaires, 595. Henri le Navigateur, 596. Henri le Navigateur et Eugène IV, 597. L'évangélisation des Canaries, 598. Le parlement des religions, 599.

CINQUIÈME PARTIE

LA VIE RELIGIEUSE DU PEUPLE CHRÉTIEN

LIVRE I. — L'éducation

CHAPITRE I. — LE THÉÂTRE RELIGIEUX 605

§ 1. — Aux frontières de la liturgie 605

Liturgie et paraliturgies, 605. Insertion de la paraliturgie dans la liturgie, 606. Cycles paraliturgiques, 607. Valeur éducative de ces jeux, 609.

§ 2. — Les mystères 610

Sources littéraires des mystères, 610. Définition du « mystère », 613.

§ 3. — Les passions 614

Les passions. Avènement d'un théâtre religieux, 614. Les premières passions, 615. La *Passion de Semur*, 616. La *Passion d'Arras*, 618. La *Passion d'Arnoul Gréban*, 619. Importance doctrinale de cette passion, 620. Le sentiment religieux, 621. Autres jeux, 622.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE : LE THÉÂTRE RELIGIEUX EN DEHORS DE FRANCE

Pays ibériques et de langue d'oc, 624. Pays germaniques, 625. Angleterre, 627.

CHAPITRE II. — PRÉDICATION ET CONFESSION 629

§ 1. — La prédication traditionnelle 629

Prédication et genres littéraires, 630. La bibliothèque du prédicateur, 632. *Artes praedicandi*, 632. Bible et ouvrages bibliques, 632. Recueils d'exempla, 633. Autres ouvrages, 634. *Dormi secure*, 634. Quelques prédicateurs, 634. Efficacité de cette prédication, 635.

§ 2. — Les grandes missions populaires 636
Un type nouveau de prédication, 636. Caractères de ces missions : nomadisme, 637. Prédication de pénitence, 638. Morale et réforme sociale, 638. Saint Vincent Ferrier, 639. Contenu de sa prédication, 640. Son influence durable, 641. Manfred de Verceil, 642. Saint Bernardin de Sienne, 642. Les sermons de Bernardin, 644. Variété et qualités de cette prédication, 646. La dévotion au nom de Jésus, 647. Influence de Bernardin de Sienne en Italie, 648. Son influence en Aragon; Matthieu d'Agrigente, 649. Prédicateurs populaires en France, 650. En Allemagne : frère Brugman, 652. La question de la prédication populaire en Angleterre, 652. La prédication des Mendiants, 653. Originalité des « Pauvres prêtres », 654. Mesures restrictives de la hiérarchie, 655.

§ 3. — La confession 656
La législation, 656. Les traités sur la confession, 658. Le *lumen confessorum*, 660. L'attritionnisme au XV^e siècle, 662. La direction de conscience, 663.

NOTE ADDITIONNELLE : LES CATÉCHISMES 665

CHAPITRE III. — LES CONFRÉRIES 666

§ 1. — Problèmes généraux 666
Un phénomène européen, 667. Organisation des confréries, 669. Les confréries devant l'État, 670. But et esprit, 671. Classement des confréries, 672.

§ 2. — Confréries professionnelles, paroissiales et hospitalières . 673
Confréries professionnelles, 673. Confréries paroissiales, 674. Confréries et hôpitaux, 675.

§ 3. — Confréries d'édification 677
1° Les *disciplinati*, 677. 2° Les *laudesi*, 680. 3° Les tiers ordres, 685.

§ 4. — Rôle historique des confréries 688
Vue d'ensemble, 688. Confréries et vie laïque, 688. Confréries et vie sociale, 688. Les *bianchi*, 690. Confréries et foi chrétienne, 692. Confréries et hérésie, 693.

CHAPITRE IV. — LES LIVRES 695
Les bibliothèques des laïcs, 695. Littérature profane et vie religieuse, 696.

§ 1. — Les livres de prière 698
Masse et variété, 698. Recueils anglais, 699. L'évolution du sentiment religieux, 700. Les livres d'heures, 701. Recueils factices, 703.

§ 2. — Les ouvrages de formation spirituelle 703
Hagiographie, 703. Traductions, 705. Les manuels de la vie chrétienne, 706. Initiation à la méditation, 707. Œuvres originales, 708.

§ 3. — L'Écriture sainte 709
Dévotion à l'Écriture sainte, 709. La lecture de la Bible fut-elle interdite?, 710. A chaque « ordo » sa bibliothèque, 711. Lecteurs laïcs de la Bible, 712. La Bible à la portée de tous, 713. Épîtres et évangiles du dimanche, 714. La Bible historiale, 715. Bibles des pauvres. Bibles illustrées, 716. Traductions, 717.

CONCLUSION 721

LIVRE II. — Les formes du sentiment religieux

CHAPITRE I. — LA PRATIQUE RELIGIEUSE 727
Les commandements de l'Église, 728.

§ 1. — Les églises du peuple chrétien 729
Campagnes de reconstruction, 730. Nouveaux aspects de l'Église paroissiale, 731. Les cloches, 732. Chapelles, chaire, jubé, 732. Retables, 733. La vitrerie, 734. Les orgues, 735. Évolution de la musique d'église, 735. Maîtrise et enfants de chœur, 736. L'église, maison du peuple, 737. L'office liturgique, 738. Les processions, 738. Le baptême, 738. Le mariage, 739.

§ 2. — Le jour du Seigneur 741
Le commandement de l'Église, 741. « Entendre la messe », 742. Sermon, offrande et prône, 743. L'élévation, 744. La communion, 745. La messe quotidienne, 745.

§ 3. — Les Pâques 746
Le commandement, 746. Carême et semaine sainte, 747. La préparation à la communion, 748. La dévotion eucharistique à la fin du Moyen Age. — La communion fréquente, 749. Processions et expositions du Saint-Sacrement, 749. Aux origines du tabernacle, 751.

CHAPITRE II. — L'HOMME DEVANT LE CHRIST ET MARIE 753

§ 1. — La dévotion au Christ douloureux 754
Dévotion au Sauveur, 754. Les reliques de la Passion, 755. Les images de la Passion, 757. Scènes nouvelles, 758. Expressionnisme et stylisation, 759. La compassion de Marie, 759. Le chemin de la croix, 760.

§ 2. — L'homme devant le péché et la mort 761
La destinée humaine, 761. Le caractère tragique de la vie, 762. La pensée de la mort, 763. La danse macabre, 765. Les *Artes moriendi*, 769. Les testaments, 770. Les derniers sacrements. La mort chrétienne, 771. La parade mortuaire, 772. La cérémonie religieuse, 773. Les cimetières, 774. Les tombeaux, 774. La prière pour les morts, 775.

§ 3. — Mystères joyeux et glorieux 777
La prière traditionnelle à Marie, 777. Le temps des annonciations, 777. L'enfance du Christ, 779. Charmes de Marie, 780.

Aux origines du Rosaire, 780. La Sainte Famille, 782. L'Immaculée Conception, 783. L'Assomption, 784. La perpétuelle intercession, 784. Le couronnement de Marie, 785.

CHAPITRE III. — CULTE DES SAINTS, RELIQUES, PÈLERINAGES, INDULGENCES 787

§ 1. — Saints et reliques 787

L'enseignement de l'Église, 788. Idées communes des fidèles, 789. Saints et bienheureux, 789. Les images des saints, 790. Les ostensions de reliques, 791. Groupes de saints, 792. Saints dynastiques, 793. Les saintes femmes provençales, 794. *Turba Magna*, 795.

§ 2. — Les pèlerinages 796

Mobiles des pèlerins, 797. Pèlerinages judiciaires, 797. Les pèlerins comme « ordo », 798. Routes et hospices, 799. Les cérémonies du pèlerinage, 800. Compostelle, 800. Montserrat, 801. Pèlerinages mariaux en France, 802. Le Mont-Saint-Michel, 803. Pèlerinages allemands, 804. Cantorbéry, 806. Critique des pèlerinages, 807. Bienfaits spirituels des pèlerinages, 808. Le thème de l'homme pèlerin, 809.

§ 3. — Les indulgences 810

La doctrine des indulgences au XV^e siècle, 811. De la commutation au trafic, 812. Les jubilés, 813. L'extension du jubilé, 814. Indulgence plénière ou partielle, 815. Responsabilités du Saint-Siège, 816. Le jubilé de Cantorbéry en 1420, 816. Indulgences « ad manus adjutrices », 817. Les pardonneurs, 818. Échec de la réforme des indulgences, 819.

CHAPITRE IV. — LES ABERRATIONS DU SENTIMENT RELIGIEUX 821

Le fantastique, 821. Triomphes de la folie, 821. Culte des saints et pratiques populaires, 822. Culte des reliques et superstitions, 823. Magie et astrologie, 824. Le goût du merveilleux, 826. Démences collectives, 828. Goût de l'atroce, 829. La sorcellerie, 831. L'attitude du clergé, 832. Définition de la sorcellerie, 833. Le procès d'inquisition, 833.

CONCLUSION 835

CHAPITRE V. — LE SIÈCLE DE GERSON 837

Gerson miroir de son temps, 837.

§ 1. — Initiation du peuple à la vie chrétienne 838

Gerson et ses sœurs, 838. Le discours sur l'excellence de la virginité, 839. *La Montagne de contemplation*, 840. Théologie mystique à la portée des simples, 841. *La mendicité spirituelle*, 842. Gerson et la *devotio moderna*, 842. Préceptes et conseils, 843. Expertises de Gerson, 843. Traité de Gerson sur la Pucelle, 844. Traité sur le discernement des esprits, 844.

§ 2. — Gerson éducateur des enfants et des adolescents 845

Situation de l'enfant, 846. Méthodes éducatrices, 846. L'éducation du corps et de la pureté, 847. L'affaire du *Roman de la Rose*, 847.

§ 3. — La prédication populaire de Gerson 848

Gerson curé, 848. Le devoir de la prédication, 849. Problèmes de technique, 850. Prédication et théâtre, 851. Prédication et morale, 852. Prédication et casuistique, 852. Prédication et humanisme, 853. Gerson et la confession, 854. Manuels pour confesseurs, 854. Attritionnisme et indulgences, 854.

§ 4. — Gerson et les dévotions populaires 855

Gerson théologien adversaire des superstitions, 855. Le pasteur indulgent, 856. La dévotion à saint Joseph, 857. Dévotion à la passion, 858. L'art de mourir, 858.

CONCLUSION 860

NOTE ADDITIONNELLE : ÉTAT ACTUEL DES ÉTUDES GERSONIENNES . 861

1. Éditions générales, sigles, 861. 2. Influence posthume de Gerson, 861. 3. Biographies, 863. 4. La question des manuscrits, 863. 5. Œuvres de Gerson, 864. 6. Doctrine de Gerson, 865. 7. Les sources de Gerson, 865. 8. La personnalité de Gerson, 866. 9. Les œuvres de Gerson, source pour la vie sociale du XV^e siècle, 869.

CONCLUSION. — LE CHRÉTIEN DES ANNÉES 1400 870

Religion des pratiques extérieures, 871. Religion et morale, 871. Conception « objectiviste » de la vie chrétienne, 872. Piété et arithmétique, 873. Sens de l'Église, 874. La religion des prêtres, 875. Mythes du non conformisme, 876. Particularismes religieux, 876. Individualisation du sentiment religieux, 877. Le saint des années 1400, 878.

SIXIÈME PARTIE

LA RÉFORME

CHAPITRE I. — LA QUESTION DE LA RÉFORME À LA FIN DU XIV^e SIÈCLE 885

Le XIV^e siècle époque de décadence, 885. Conception plus ou moins générale de la réforme, 886. De la réforme morale à la réforme institutionnelle, 887.

§ 1. Critique des textes 888

Divergence des témoignages, 888. Réfraction et interprétation du passé, 888. Nécessité d'une critique littéraire, 889. L'interprétation moralisante des faits, 890. Critique « spirituelle » de l'Église possédante, 892. Motivations secrètes de la critique du « dominium » de l'Église, 893. Nostalgie de l'« antiquité », 894. Le *papalsystem*, 895. La *libido dominandi*, 895. La réforme par les « intellectuels », 896. Le Grand Schisme point de départ de la corruption?, 896.

§ 2. — Critique des faits 898

La centralisation pontificale, 898. L'épiscopat, 900. Le Sacré Collège, 903. Réforme par le sommet ou par la base, 907. Les ambiguïtés de la réforme : Wyclif et Huss, 908. Variété des initiatives chez les religieux, 909. Les humanistes, 909. L'esprit commun, 910.

CHAPITRE II. — RÉFORME ET « DEVOTIO MODERNA » . 911

§ 1. — Les Amis de Dieu, les beghards et Ruysbroeck 912

Les Amis de Dieu en Rhénanie, 912. Rulman Merswin, 913. L'Ami de Dieu de l'Oberland, 913. Mystique rhénane et mystique des Pays-Bas, 914. Les beghards, 915. Ruysbroeck, 916. La communauté de Groenendael, 917. Orthodoxie de Ruysbroeck, 918. La mystique essentialiste, 918. Critique des beghards, 919. Ruysbroeck, maître de vie intérieure, 919. La vie intérieure et les laïcs, 920.

§ 2. — Gérard Groote et les Frères de la Vie Commune . . . 921

Gérard Groote, 921. Groote réformateur, 922. La fondation des Frères de la Vie Commune, 923. L'esprit des Frères de la Vie Commune, 923. Les chanoines de Windesheim, 924. Chanoines écrivains, 925. Congrégation et chapitres, 925. Problèmes juridiques, 926. Expansion des Frères de la Vie Commune, 927. Monastères de Sœurs, 928. Les Frères et leurs écoles, 928. Diffusion des écoles, 929. Leur rôle historique, 929. Les Frères et la copie des manuscrits, 930. Les *rapiara*, 930.

§ 3. — L'« Imitation de Jésus-Christ » et la « devotio moderna » . 931

L'« auteur » de l'*Imitation*, 931. Thomas a Kempis, 933. Le *Soliloque*, 934. Composition des quatre livres, 935. Les sources de l'*Imitation*. Son « classicisme », 936. La *devotio moderna*, 938.

CHAPITRE III. — RÉFORME ET HÉRÉSIE. WYCLIF . . . 943

Ruysbroeck et Wyclif, 943.

§ 1. — Wyclif en 1378 945

Les procès de Wyclif, 945. Premiers écrits de Wyclif, 947. *De veritate scripture sacre*, 949. *De ecclesia*, 951. Wyclif théologien, 953. Les idées maîtresses, 953. Le retour aux Pères, 954. Prévalence de la théologie, 955. Idéal évangélique du théologien, 955. Défauts de Wyclif écrivain, 956. Le cas Wyclif : « l'homme du ressentiment », 956. Le réformateur, 957. Énergie et obstination, 958. Conversion de Wyclif?, 959.

§ 2. — Les dernières années de Wyclif 959

Wyclif et le Grand Schisme, 959. Wyclif et l'eucharistie, 961. Wyclif et les ordres mendiants, 963. Rupture avec la cour, 965. Les « Pauvres Prêtres », 966. Wyclif prédicateur, 968. Wyclif et la Bible, 968. Wyclif et la révolte de 1381, 970. Le synode des *Blackfriars*, 974. La répression, 975. Conclusion, 976. Fin de Wyclif, 977.

§ 3. — Le wyclifisme après Wyclif. Les lollards 978

Hétérogénéité du lollardisme, 978. Le groupe d'Oxford, 979. L'opposition parlementaire, 979. Le lollardisme populaire, 980. La répression, 982. L'Inquisition en Angleterre, 982. Mesures préventives, 983. Les apologistes antilollards, 984. Réformisme et intégrisme en Angleterre dans la première moitié du XV^e^ siècle, 985. Vivacité du sentiment religieux, 986. Sainte Julienne de Norwich, 987. Épuisement du wyclifisme, 987.

CHAPITRE IV. — RÉFORME OU HÉRÉSIE? JEAN HUSS . 989

Portrait de Jean Huss, 991.

§ 1. — Le réformisme en Bohême 992

La tradition réformiste en Bohême, 992. Un prédicateur populaire : Mathias de Janow, 993. Un laïc : Thomas de Stitné, 994. Matthieu de Cracovie, 995. La chapelle de Bethléem, 995. Huss dans la tradition réformiste bohémienne, 996.

§ 2. — Entre la réforme et l'hérésie 1001

Le wyclifisme de Huss. L'influence de Wyclif en Bohême, 1001. Huss disciple et critique de Wyclif, 1002. La thèse de l'évêque véritable, 1002. La thèse des indulgences, 1003. La *remanentia*, 1003. L'ecclésiologie de Huss, 1003. Définition de l'Église, 1004. Doctrine de Huss sur la papauté, 1005. Conflits et révoltes autour du wyclifisme, 1005. Le conflit autour de Bethléem et la question sociale à Prague (juin 1410), 1006. Le conflit de l'indulgence, 1008. Les alliés de Huss, 1008. Ses ennemis, 1009. Le procès, 1010. Les coulisses, 1010. Travail des commissions, 1011. Séances plénières, 1011. Attitude de Huss, 1012. Mort de Huss, 1013.

§ 3. — L'hérésie hussite 1013

La situation religieuse en Bohême au lendemain de la condamnation de Huss, 1013. Le calice, 1014. Les quatre *puncta* de Prague, 1016. Diversité des groupes, 1019. Le hussisme devant la Chrétienté, 1024. Les « compactata », 1027. Application des *Compactata*, 1027. L'hérésie compromet la réforme, 1028.

CHAPITRE V. — LA RÉFORME DES ORDRES RELIGIEUX
I. LES ANCIENS ORDRES 1031

SECTION I. LES CHARTREUX 1032

Les fondations, 1032. La province anglaise, 1033. Relations des Chartreux et des autres ordres, 1033. Personnalités de l'ordre, 1034.

SECTION II. LES BÉNÉDICTINS NOIRS 1035

§ 1. — La décadence de l'ordre bénédictin à la fin du XIV^e^ siècle . 1035

Conséquences du Grand Schisme, 1035. La situation en Angleterre, 1036. La désolation des monastères, 1037. Baisse générale des effectifs, 1039. Ruine du temporel, 1039. La commende, 1040.

§ 2. — La réforme spontanée 1041
Réforme en Europe centrale, 1041. Réforme en Espagne, 1041. En Italie : les Camaldules, 1042. Monte Oliveto, 1042. La réforme à Subiaco, 1044. La réforme de Sainte-Justine, 1045.

§ 3. — La réforme à l'initiative du concile et par la voie des chapitres 1049
Application de la *Benedictina en Angleterre*, 1049. Les chapitres dans les provinces françaises, 1050. Les provinces de Germanie, 1051. La réforme de Melk, 1051. Jean Rode, 1052. Jean Dederoth, 1055. La congrégation de Bursfeld, 1055. Conclusion, 1056.

SECTION III. LES CISTERCIENS 1057
Décadence de l'ordre, 1057. Monastères français, 1059. Monastères espagnols, 1060. Monastères allemands, 1060. Monastères des Pays-Bas, 1061. Monastères anglais, 1062.

CHAPITRE VI. — LA RÉFORME DES ORDRES RELIGIEUX. II. LES MENDIANTS 1065

SECTION I. LA RÉFORME DES PRÊCHEURS 1065

§ 1. — L'ordre au début du Grand Schisme 1065
Le rayonnement de l'ordre, 1066. Crise de recrutement, 1067. Scandales, 1067. L'ordre dominicain et le Grand Schisme, 1069. Les Jacobins de Toulouse, 1070.

§ 2. — Tentative de réforme pendant le Grand Schisme . . . 1070
Jean de Puinoix, 1070. Saint Vincent Ferrier, 1071. Sainte Catherine de Sienne, 1073. Raymond de Capoue, 1075. Le bienheureux Jean Dominici, 1077. Le problème des études, 1079. Écrivains et bibliothèques, 1080. Mort de Raymond de Capoue et changement de méthodes, 1081.

§ 3. — L'observance après le Grand Schisme 1081
Le renouveau de l'observance en Allemagne, 1081. En France, 1081. En Italie, 1082.

SECTION II. LES FRÈRES MINEURS 1085

§ 1. — Ombres et lumières 1085
Situation de l'ordre en 1378, 1085. Aggravation des abus durant le Grand Schisme, 1087. La survie des « spirituels » à la fin du XIVe siècle, 1088.

§ 2. — L'Observance 1089
Les débuts de l'Observance, 1089. Saint Bernardin de Sienne, 1090. Bernardin et l'humanisme, 1092. Bernardin et l'Observance, 1092. Les colonnes de l'Observance, 1093. L'union fugitive des conventuels et des observants, 1094. L'Observance en France, 1095. Sainte Colette de Corbie (1381-1447), 1095. L'Observance en Espagne et au Portugal, 1097. Pierre de Villacreces, 1098. L'observance dans les autres pays, 1099. Relation des Frères mineurs et des Prêcheurs, 1099.

CONCLUSION 1100

NOTE ADDITIONNELLE : LES AUTRES ORDRES RELIGIEUX 1101
1° Les autres ordres mendiants 1101
2° Chanoines réguliers 1103
3° Ordres militaires 1104
4° Divers 1105

CHAPITRE VII. — RÉFORME ET RENAISSANCE 1107
Humanisme et Curie, 1107. Humanisme et Moyen Age, 1108. Personnalité religieuse des humanistes, 1109. Humanisme et *renovatio*, 1110.

§ 1. — Renaissance et théologie 1111
Le problème des sources. L'Écriture sainte, 1111. Retour aux Pères, 1112. Appel aux anciens, 1113. Entre Virgile et l'Écriture, 1113. La *lucula noctis*, 1114. Salutati : le poète comme prophète, 1114. La question du péché originel, 1115. Philosophie de l'histoire et *Mirabilia*, 1115. Laurent Valla, 1116. Valla et la *devotio moderna*, 1117.

§ 2. — La Renaissance comme réforme morale. Promotion du laïcat 1117
La morale des humanistes, 1117. Christianisme et stoïcisme, 1118. Christianisme et aristotélisme, 1119. Christianisme et épicurisme, 1119. Christianisme et platonisme, 1120. Vertus monastiques et vertus laïques, 1120. Ascétisme et hédonisme. Pauvreté et richesse, 1121. Humilité et *nobilita*, 1122. Clôture et amitié; obéissance et liberté, 1123.

§ 3. La Renaissance comme réforme politique 1125
Vie contemplative ou vie active?, 1125. Les humanistes devant la tyrannie, 1126. Le néo-guelfisme de Leonardo Bruni, 1127. Vers l'unité italienne, 1128. La renaissance comme éducation, 1128. Continence et mariage.

NOTE ADDITIONNELLE : BIBLIOGRAPHIE 1131

CONCLUSION. — ROME CAPITALE 1137
Avignon capitale, 1137. Florence capitale, 1138. Martin V et Eugène IV se veulent Romains, 1140. État de Rome à la fin du Grand Schisme, 1140. Restauration de Martin V, 1141. Nouvel urbanisme, 1142. Le château Saint-Ange, 1143. Le palais du Vatican, 1144. La basilique Saint-Pierre, 1145. Fêtes romaines, 1146. Réformes liturgiques, 1146. Les jubilés romains, 1147. Sociologie des pèlerinages, 1148. Problèmes économiques, 1149. L'hôtellerie, 1149. Églises et colonies étrangères, 1150. Hôpitaux, 1151. Le quartier Saint-Pierre, 1152. L'art à Rome dans la première moitié du XVe siècle, 1153. Le peuple, 1154. Les corporations, 1155. La réforme, 1155. Sainte Françoise Romaine, 1156.

INDEX 1165