



HAL
open science

Locus debet congruere locato. Les sermons de translation pour la maison d'Anjou-Naples (second quart du XIVE siècle)

Jean-Paul Boyer

► **To cite this version:**

Jean-Paul Boyer. Locus debet congruere locato. Les sermons de translation pour la maison d'Anjou-Naples (second quart du XIVE siècle). *Polygraphia*, 2020, 2, pp.209-238. hal-03155275

HAL Id: hal-03155275

<https://amu.hal.science/hal-03155275>

Submitted on 27 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LOCUS DEBET CONGRUERE LOCATO.

Les sermons de translation pour la maison d'Anjou-Naples (second quart du XIV^e siècle)

Jean-PAul BOYER*

L'article se centre sur trois sermons *In translatione*, dont l'un se publie en annexe. Ils nous ont été transmis par le dominicain Giovanni Regina, important thomiste et frère de San Domenico Maggiore de Naples. Datables du second quart du XIV^e siècle, ces allocutions accompagnaient un moment crucial dans la célébration des défunts de la première dynastie angevine de Sicile-Provence. Entendons le transfert d'une dépouille de sa sépulture provisoire à sa tombe définitive, soit l'un de ces tombeaux parthénopéens bien connus pour leur caractère spectaculaire. La singularité des textes considérés a été négligée. Ils ne sont pas seulement sans équivalent connu. Ils offrent une clef pour interpréter les pratiques funéraires pléthoriques voulues par les Anjou. Ils enseignent, en bref, comment les hiérarchies terrestres se prolongent dans l'au-delà.

The essay focuses on three In translatione sermons, of which one is published here, transmitted by the Dominican Giovanni Regina, an important Thomist and friar of San Domenico Maggiore of Naples. Placed in the second quarter of the fourteenth century, they correspond to a crucial moment of the celebrations orchestrated by the first Angevin dynasty of the Kingdom, for its deceased. It is the transport of the body from a temporary burial to the definitive tomb, that is, in one of those tombs well known for their spectacularity and magnificence. These are texts that have been neglected despite their singularity and that are a key to interpret the meaning of the attentions that the Anjou devoted to funeral worship. Put simply, unique in their kind, they teach how earthly hierarchies extend into the afterlife.

* Aix-Marseille Université, UMR 7303 TELEMMe (AMU-CNRS), Aix-en-Provence, France
Accademia Pontaniana (jean-paul.boyer@univ-amu.fr)

1. L'AGE DES MENDIANTS

Malgré la défiance que les Souabes leur avaient témoignée, les Mendiants trouvaient plus tard une terre d'élection dans le Mezzogiorno ou Royaume par antonomase pour l'Italie. Cette réussite est assez connue depuis les contributions de Giovanni Vitolo et de Rosalba Di Meglio. La robustesse des institutions ecclésiastiques traditionnelles la freinait un peu mais sans l'arrêter¹.

Le tournant se produisait après que le pays passait, en 1266, à la première branche des Capétiens dite 'angevine', pour lui appartenir jusqu'en 1435. Il se muait en bastion de l'alliance guelfe, coalition effective en dépit de la part d'artifice dans son opposition à un camp gibelin². La symbiose des Mendiants avec la nouvelle dynastie franchissait son degré majeur à compter du roi Charles II (1285-1309), pour qui s'ajoutait la nécessité d'un réarmement moral après les Vêpres (1282). Le rapprochement s'épanouissait donc dans le Mezzogiorno continental mais spécialement à Naples, tandis qu'elle devenait vraie capitale sur la fin du XIII^e siècle.

Le concours des Mendiants, napolitains ou autres, au régime angevin couvrait un large champ. Ces religieux participaient jusqu'à l'action gouvernementale et à la diplomatie, en sus de leur rôle spirituel, moral et intellectuel. Aussi le roi veillait-il sur eux et sur leur excellence. En 1302, Charles II s'occupait de fixer dans Naples, en les subventionnant, des centres d'enseignement supérieur aux mains des trois grands ordres des mineurs, des augustins et des prêcheurs³.

Il promettait cependant à ces derniers une plus haute pension. Sur ses instances, leur chapitre général sanctionnait, en 1303, l'installation dans Naples d'un *studium generale* (ainsi dit abusivement pour *studium solemne*)⁴. L'école majeure des prêcheurs du Mezzogiorno s'enracinait donc dans leur couvent parthénopéen de San Domenico Maggiore. Il servait également de centre pour l'Inquisition dans le Midi angevin⁵. Il s'affirmait comme faîte de la province dominicaine du Royaume. Celle-ci décalquait les limites du royaume de Sicile. À cette fin, elle était détachée, en 1294-1295, de la province

¹ Di Meglio 2013; G. Vitolo 2014, pp. 233-300.

² Grillo 2018.

³ Monti 1924, pp. 68-69.

⁴ Acta Capitulorum, p. 325.

⁵ Monti 1934, pp. 159 et 170-171.

romaine sur décision de la papauté mais à la demande de Charles II⁶. Conjointement, San Domenico Maggiore se transformait en une sorte de couvent royal, à compter de sa reconstruction résolue dès 1283 par le futur Charles II, encore prince de Salerne. Celui-ci voulut même, quoique sans succès durable, dédier l'église à Marie-Madeleine, car il en était le dévot particulier et avait conduit l'invention de son corps à Saint-Maximin (1279)⁷. Dans son testament de 1308, il présentait le remaniement de l'édifice comme une création *ex novo* en l'honneur de la Madeleine⁸. Il s'arrogeait *ipso facto* le mérite d'un fondateur.

Intime de la dynastie angevine, San Domenico de Naples jouissait aussi des faveurs de la haute aristocratie demeurant dans la ville. Sa proximité avec le « siège de Nido », point de rassemblement de la meilleure noblesse napolitaine, contribuait à son crédit. Cultivant de brillantes relations, dominant le réseau dominicain du Mezzogiorno, du moins continental, et groupant une élite de lettrés, le couvent cumulait les conditions pour s'élever en « laboratoire d'une idéologie politique au service du Royaume entier »⁹.

La bienveillance de Charles II pour les dominicains ne s'arrêtait pas là. Il complétait leur enracinement dans sa capitale, à ses côtés, par deux autres initiatives. Il lançait, en 1294, l'édification d'un second couvent de prêcheurs, San Pietro Martire. En 1301, Boniface VIII autorisait jusqu'à l'établissement de dominicaines dans San Pietro a Castello, en expulsant des Bénédictins qui résidaient là. Il disait répondre à une sollicitation de l'épouse de Charles II, Marie de Hongrie († 1323); mais la fondation concernait roi et reine qui veillaient en commun sur le devenir des moniales¹⁰.

Les interventions de Charles II à l'avantage des dominicains s'étendaient à l'ensemble de son royaume¹¹. Elles atteignaient la Provence, où se bâtissaient les deux couvents royaux de Saint-Maximin, pour les prêcheurs, et de Notre-Dame-de-Nazareth d'Aix-en-Provence, pour les dominicaines¹². Dans son testament, le monarque rappelait ce dernier lieu comme « fondé par nous » et il l'élisait pour sépulture définitive.

⁶ Cioffari – Miele 1993, pp. 38-42.

⁷ Bruzelius 2005, pp. 110-113; Di Meglio 2013, pp. 43-44.

⁸ Codex Italiae, pars 2, sectio 2, n. 71, § 12, col. 1071.

⁹ Vitolo 2005.

¹⁰ Bruzelius 2005, 113; Di Meglio 2013, pp. 58-60.

¹¹ Cioffari - Miele 1993, pp. 44-45.

¹² Coulet 1973; Montagnes 1979, pp. 41-49.

Cependant, s'il fallait différer cette inhumation, son corps reposerait d'abord dans San Domenico de Naples¹³. Le couvent participait à un rapprochement général des prêcheurs avec le trône; mais ce cadre élargi n'offusquait pas sa position de premier plan. Il s'harmonisait, au contraire, avec le prix que Charles II attachait à l'amitié des dominicains de sa capitale, à commencer par ceux de San Domenico.

Leur concours doctrinal et idéologique à la cause angevine se dévoile, en léger décalage, pendant le règne de Robert (1309-1343). Entre les traces de cette assistance, trois sermons se réfèrent à des « translations ». Entendons le transfert solennel d'un défunt, de la famille royale, de sa sépulture provisoire à sa tombe supposée pérenne. Par leur nature exemplaire et singulière, ces discours éclairent l'image de la dynastie angevine, ici-bas et dans l'au-delà, et jusqu'à son esthétique funéraire.

2. Entre les sermons *De mortuis*

Le règne de Robert ne représentait peut-être pas le moment le plus propice pour les dominicains. Ce roi favorisait plutôt mineurs et clarisses, comme l'apprend assez sa fondation avec son épouse, Sancia († 1345), de Santa Chiara de Naples¹⁴. Sa politique religieuse multiforme correspondait, par ailleurs, aux « oscillations dévotionnelles » des Angevins, qui freinaient leur « identification » avec une église ou un ordre¹⁵. Derrière cette diversité, une collaboration fondamentale, au sens propre, s'était pourtant établie avec les prêcheurs parthénopéens, comme implication de leur haute culture et de leur spiritualité.

L'intensité de cette coopération, au temps de Robert, ne se mesure plus guère qu'à travers deux religieux; mais leur cas suffit à convaincre. L'un est Federico Franconi, actif dans les années 1334-1343. Assurément attaché à San Domenico Maggiore, il fut encore prieur de San Pietro a Castello, deux positions qui impliquaient sa familiarité avec la cour. En outre, sa prédication apprend sa valeur de théologien pénétré de thomisme. Ses hautes responsabilités (vicaire général puis prieur de la province du Royaume ou inquisiteur dans le même Royaume) s'ajoutent pour assurer de son

¹³ Codex Italiae, pars 2, sectio 2, n. 71, §§ 10 et 12, coll. 1070-1071.

¹⁴ La chiesa 2014.

¹⁵ Di meglio 2013, pp. 94-100 et p. 101.

importance, y compris de lettré¹⁶. La première place revient toutefois à son confrère Giovanni Regina, connu entre 1298 et 1348. Thomiste majeur, ‘philosophe’ et théologien de première force, il atteignit le rang de maître régent en théologie à Paris. Il appartient avant tout à San Domenico Maggiore de Naples, où il professa dans l’école du couvent. Il bénéficia de la protection de Charles II; mais son activité au profit de la société ou du régime angevins relève, pour ce qui s’en date, du temps de Robert et des années initiales de Jeanne I^{re} (1343-1382)¹⁷.

La monarchie lui confia des missions juridiques ou administratives. Il supporta surtout les milieux dirigeants et le trône par sa production intellectuelle. Ce soutien s’étendit de réponses au pape (sur sa requête d’expertises) et de questions disputées ou *de quolibet* à la prédication. Cette dernière affiche toutefois le mieux un tel appui doctrinal au système angevin. Au demeurant, les sermons attestent seuls l’assistance portée à la monarchie et à son cercle par Federico Franconi.

La parole était, après tout, le grand instrument d’intervention des Mendiants dans le siècle. De surcroît, le pouvoir angevin s’appuyait beaucoup sur la rhétorique sacrée ou prétendue telle, au point que Robert et le grand ministre Bartolomeo da Capua († 1328) furent, quoique laïcs, les prédicateurs ‘politiques’ par excellence de la période envisagée¹⁸. Pour autant, plusieurs religieux participèrent à la prédication au bénéfice des Angevins (un genre avec des limites au reste élastiques).

Pour l’ambiance napolitaine et dans la première moitié du XIV^e siècle, il faut partir de l’augustin Giacomo da Viterbo, au temps de son archiépiscopat dans la capitale (1302-1307/1308), et conclure avec le franciscain Landolfo Caracciolo († 1351?). Sa prédication ouvertement politisée adresse, pour ce qui s’en connaît, aux débuts du règne de Jeanne I^{re} (dont il devint logothète et protonotaire)¹⁹. Placés entre ces deux personnages, Federico Franconi et Giovanni Regina dominent toutefois par le nombre des sermons militant pour les Anjou, voire par la résolution de l’engagement.

Ainsi que l’apprend Giovanni Regina, cette éloquence intervenait en bien des

¹⁶ Kaeppli 1970, pp. 402-403; Boyer 1999; Boyer 2016b.

¹⁷ Pour ne retenir que des contributions récentes: Nold 2012; Rivera Magos 2016; Schut 2018; Schut 2019.

¹⁸ Boyer 1998.

¹⁹ Anderson 1995; Palma 1976.

occasions de la vie publique, comme diplomatie ou processions pour l'armée²⁰. Pour ce qui se conserve, néanmoins, la prédication mendiante hors des cycles liturgiques et à l'avantage des Angevins consiste principalement en sermons *De mortuis*. Telles sont les huit allocutions de Federico Franconi ayant pour objet les Anjou²¹. Onze discours funéraires de Giovanni Regina les concernent aussi, quant aux textes qui leur sont explicitement destinés. D'autres se perdent dans le reste des cinquante-deux éloges funèbres du sermonnaire napolitain de notre prêcheur²².

Voici, certes, des constatations qui s'accordent avec un mouvement général. Aux derniers siècles du Moyen Âge, l'expansion de la prédication, au-delà des sermons *De sanctis* ou *De tempore*, bénéficia beaucoup à la célébration des défunts, en premier des grands, tant laïques qu'ecclésiastiques. Dans ce cadre, toutefois, une place assez considérable revient aux panégyriques destinés à la parenté angevine, par le volume et par la hardiesse des apologies²³.

Ces traits répondaient aux besoins d'un régime et d'une dynastie hautement préoccupés de justification et d'idéologie²⁴. L'association d'allocutions funèbres pour les Angevins et d'autres pour la haute aristocratie, aux thématiques voisines sans se confondre, brossait le vaste tableau d'une société hiérarchisée et cohérente²⁵. Ces sermons soulignaient encore la solidarité entre spirituel et temporel, à commencer par la dynastie royale. Federico Franconi énonçait ce principe de réciprocité dans son oraison funèbre pour Robert. Le feu roi avait été un protecteur et jusqu'à un mentor intellectuel et moral. Venait le tour de ses obligés d'intercéder pour qu'il rejoignît vite la gloire céleste qui lui revenait. L'orateur ne précisait pas qui il interpellait; mais il illustrait un élan qui partait des religieux²⁶.

Les deux sermonnaires venus de Federico Franconi et de Giovanni Regina satisfaisaient à une intelligence avec les Angevins, que la mort n'arrêtait pas. Ils

²⁰ Kaeppli 1940, pp. 70-71; Boyer 2016a.

²¹ Boyer 1999, pp. 117-118; Boyer 2016b, pp. 75-76.

²² Ms. 2, ff. 13-ra-39-ra, 109-va (sermon connu par la seule table des textes), 115-ra-vb et 119-ra-120-va;

Schneyer 1969-1990, III, pp. 605-609, nn. 16-60, p. 615, nn. 137 et pp. 140-141 (*Rep.* Schneyer incomplet).

²³ D'Avray 1994.

²⁴ Par exemple, Boyer 2018.

²⁵ Boyer 1995.

²⁶ Boyer 1999, p. 131.

rapportent tant des oraisons funèbres, pour les obsèques, que des sermons anniversaires. La compilation de Giovanni Regina contient, enfin, les trois textes prononcés *in translacione* («lors de la translation»):

- Selon l'ordre du manuscrit, le premier concerne un fils de Charles II, Jean de Duras²⁷. Il trépassa entre le 7 et le 22 mai 1335, alors dernier frère du roi Robert²⁸. La translation se réalisa, à une date ignorée, dans l'église de San Domenico de Naples, que le défunt avait choisie pour dernière demeure²⁹. La source est assez représentative du petit *corpus* de sermons de translation pour se transcrire seule en annexe.

- Le second panégyrique se rapporte à un autre fils de Charles II, Philippe de Tarente³⁰. Il se prononça dans la même église San Domenico³¹. Le prince y avait pareillement élu sépulture avant de mourir à la fin de 1331³². La translation suivit après un nombre inconnu d'années.

- Le dernier sermon s'applique à une sœur de Marie de Hongrie: Élisabeth³³. Répudiée par son époux, le roi de Serbie Stefan Uroš II Milutin († 1321), et devenue moniale chez les dominicaines de San Pietro a Castello, elle y mourut. Son décès paraît confirmé en 1322³⁴. Elle fut ensevelie dans l'église du couvent, où se plaça également la translation. Le sermon de Giovanni Regina pour l'occasion n'en laisse pas douter. Il évoque l'initiative des sœurs dans l'édification du nouveau tombeau, afin qu'elles cultivassent la mémoire de la défunte. Il apprend aussi que le transfert de la dépouille ne put se dérouler avant juillet 1323, car il cite Thomas d'Aquin comme un saint canonisé.

Divers fragments des trois sermons ont été publiés. Celui pour sœur Élisabeth a bénéficié d'une édition de travail, au profit d'une solide lecture orientée vers l'histoire

²⁷ Annexe.

²⁸ Coniglio 1961.

²⁹ Ms. 1, f. 133-rb; Schneyer 1969-1990, IV, p. 223, n. 221; Pietro de Stefano 2007, pp. 137-138; Kiesewetter 1997a, pp. 220, 222 et 224.

³⁰ Kiesewetter 1997b.

³¹ Ms. 2, ff. 37-rb-38-ra; Schneyer 1969-1990, III, p. 609, n. 59.

³² Ms. 1, f. 133-rb; Schneyer 1969-1990, IV, p. 223, n. 221; Pietro de Stefano 2007, pp. 136-137; Kiesewetter

1997a, pp. 213 et 217.

³³ Ms. 2, ff. 38-ra-39-ra; Schneyer 1969-1990, III, p. 609, n. 60; Michalsky 2000, p. 279; Boyer 2001, pp. 415-

421 et 429-430; Schut 2019, pp. 319-323.

³⁴ Clear 2004, pp. 54 et 59, nn. 75-76; Erzsébet 2019. Je remercie M. Mario Gaglione pour les informations touchant Élisabeth de Hongrie.

des femmes³⁵. Cependant, les intentions qui traversent ces textes ressortent mieux pour Philippe de Tarente et pour Jean de Duras. De surcroît, une utilisation trop ponctuelle des trois discours offusque leurs horizons partagés. Même leur motif commun reste dans l'ombre.

De tels sermons de translation semblent pourtant uniques dans la prédication de l'espace angevin. Il paraît même fort difficile d'en découvrir d'autres, pour des défunts non canonisés, dans le reste de la production médiévale. Les panégyriques accompagnant la translation de corps saints demeurent, pour leur part, exceptionnels³⁶. Un discours du roi Robert au profit de son frère Louis († 1297), franciscain et évêque, pourrait compter dans ce petit nombre. Le monarque évoquait les tombeaux des saints et s'adressait à un parterre peuplé de cardinaux et de docteurs. Le double indice fait penser à la translation à Marseille, le 8 novembre 1319, des restes du prélat, par suite de sa canonisation (1317)³⁷. Il y aurait là un indice supplémentaire de l'intérêt angevin pour de telles cérémonies.

Comme dans le cas considéré, les allocutions pour la translation d'un saint se distinguent probablement mal au milieu de la prédication *De sanctis*. La confusion semble surtout facile avec les sermons pour les fêtes de translation, inscrites au sanctoral. De pareils textes abondent pour Nicolas, Dominique ou François, selon l'inventaire de Johannes Baptist Schneyer³⁸. Robert lui-même en proposa un « pour la commémoration de la translation du sanctissime Louis [évêque] »³⁹. Une piste parallèle explique que des sermons pour le déplacement d'autres défunts n'aient guère laissé de traces. Dans le *De eruditione predicatorum* (vers 1266-1277), Humbert de Romans distingue deux temps pour le culte des morts: lors des obsèques et lors des commémorations. Il reconnaît que celles-ci sont variées: trentains, anniversaires et autres semblables. Il les fusionne pourtant en leur destinant un même sermon modèle

³⁵ Schut 2019, pp. 319-323.

³⁶ L'on peut citer un sermon pour la translation des reliques d'Élisabeth de Thuringe, en 1237 (Caesarius von Heisterbach, *Sermo*), et un autre pour la translation de Catherine de Suède, en 1489 (Jakob Gislessons, *Sermo*).

Je remercie Mme Nicole Bériou et M. Stephan Borgehammar pour cette vue d'ensemble sur translations et prédication en Occident.

³⁷ Pásztor 1955, pp. 69-81.

³⁸ Schneyer 1969-1990, *passim*.

³⁹ Pásztor 1955, p. 66.

(hors un autre pour les banquets qui suivaient quelquefois)⁴⁰.

La simplification n'en trahit pas moins une réticence de l'Église, prêcheurs inclus, à individualiser un moment, soit la translation, qui incitait à célébrer les disparus 'ordinaires' plus que de raison, par la ressemblance avec les honneurs rendus à des reliques. Les sermons de translation de Giovanni Regina expriment un programme commun des Angevins et des dominicains de Naples dans sa relative exclusivité.

De concert, leur construction exemplaire de la rhétorique scolastique assurait leur efficacité⁴¹. Partant d'une brève citation biblique, ou 'thème', ils laissaient libre champ aux intentions de l'orateur qui pouvait et devait bâtir un plan méthodique. Giovanni Regina multipliait encore les emprunts aux leçons de la nature pour atteindre au spirituel, selon ses habitudes de théologien rompu aux sciences⁴². Comme dans toute son oeuvre, il appliquait et accentuait la continuité thomiste entre nature et grâce qui la parfaissait. Et ce rapport l'autorisait, globalement, à user de «la raison dans la foi»⁴³. Au total, alimentés d'expériences, d'autorités, de culture thomiste et de constructions syllogistiques, les sermons de translation s'élevaient avec la rigueur de démonstrations, point par point. Ils progressaient depuis le passé des défunts, comme y incitaient la logique et le socle de la naturalité, requis par la théologie comme science.

3. L'évidence de la grâce

Les sermons de translation en venaient aux mérites passés du mort dès que permis, soit aussitôt après le prothème (invitation à prier pour rendre la parole fructueuse) puis l'introduction et la division du thème. Cette priorité se justifiait d'abord, en paroles voisines. Il suffit de renvoyer au panégyrique de Jean de Duras:

Au 13^e chapitre de l'Écclésiastique, il est dit que «tout animal aime son semblable». De là, il est évident que la similitude est en soi cause d'amour, même chez les brutes, comme il est encore déclaré vers le début du 8^e livre des *Éthiques* [d'Aristote]. La bonté donc, qui assimile l'homme à Dieu qui est bonté pure et infinie, lui rend l'homme agréable⁴⁴.

⁴⁰ Humbert de Romans, *De eruditione* b, pp. 565-567, nn. 98-100.

⁴¹ Bériou 2000.

⁴² Robert 2015; Schut 2019, pp. 81-215.

⁴³ Chenu 1957, pp. 85-90.

⁴⁴ Annexe, § 3.

Ces mots faisaient écho aux explications du Docteur angélique sur l'amitié entre l'homme et Dieu⁴⁵. Ils exploitaient l'habituelle concordance entre naturel et surnaturel. La connaissance du monde et, par là, l'intelligence du mouvement qui rapprochait l'homme de Dieu rendaient évidente la grâce sanctifiante dont le défunt avait bénéficié en son âge.

Les prêcheurs parthénopéens diffusaient sur ce plan des certitudes sans appel. Federico Franconi se montrait le plus péremptoire: « Le duc [Jean] de Duras a possédé la condition de la grâce en cette vie », savoir «la plus parfaite» ici-bas⁴⁶. Giovanni Regina n'en livrait pas moins des assurances voisines à son auditoire dans ses onze sermons funéraires pour la dynastie, soit dans tous ceux identifiés comme tels. Le disparu avait été l'ami de Dieu ou avait partagé avec lui un amour réciproque.

Les sermons de translation n'élucidaient cependant cette conclusion qu'après une analyse de la bonté, qui poursuivait leur enseignement sur l'amitié avec Dieu. Ils énonçaient, à la base, une théorie de ladite bonté. Pour son importance doctrinale, elle se martelait dans les trois textes. Celui pour Jean de Duras en fournit, derechef, un parfait échantillon:

Mais la bonté est double en la circonstance, savoir extrinsèque de la chair et intrinsèque de l'esprit. Les personnages bien nés ont la première, car la bonne race ou noblesse de la chair est la bonté du sang ou des ancêtres dont le noble descend. Les personnes vertueuses possèdent cependant la seconde parce que, comme il se dit au second livre des *Éthiques* [d'Aristote], la vertu est ce qui fait bon qui la détient et rend son œuvre bonne⁴⁷.

Ce thème des deux bontés s'entait, principalement, sur un poncif de la pensée antique puis médiévale quant à la vraie noblesse, celle de la vertu ou de l'âme. Giovanni Regina partageait cette évidence dans une oraison funèbre pour un représentant de la puissante famille des Baux. Elle ne l'empêchait pas d'accoupler, chez le disparu, les deux qualités de la naissance et de la conduite personnelle⁴⁸.

⁴⁵ En particulier, Thomas d'Aquin, *Super Evangelium*, cap. 5, lectio 3, § 3, v. 20, n. 753; Thomas d'Aquin,

De regno, lib. 1, cap. 9, 460; Thomas d'Aquin, *Summa*, 1a 2ae, q. 99, a. 2, c.

⁴⁶ Ms. 1, f. 133-rb (*Duo sunt que habent esse perfectissimum, unum in mundo isto, scilicet esse gratie, et aliud in vita beata, scilicet esse glorie. Dominus dux Duracii habuit esse gratie in vita ista*); Schneyer 1969-1990, IV, p. 223, n. 220.

⁴⁷ Annexe, § 3.

⁴⁸ Boyer 1995; Boyer 2001.

La synthèse se parachevait pour les Anjou, selon plusieurs sermons dont ceux de translation. Sans se confondre avec la progression entre nature et grâce, elle approchait de ce procès qui se rappelait, quasi en ouverture, pour l'amour. De fait, l'excellence venue des ancêtres s'étendait du temporel au surnaturel, comme il se comprenait le mieux pour Jean de Duras. Notons au passage l'emploi de N, équivalent à notre X, pour remplacer le nom du duc. Conforme à l'usage des sermonnaires, la dépersonnalisation corroborait la valeur générale du propos pour la dynastie entière:

Le seigneur N eut les deux bontés, parce qu'il fut fils de roi et frère de roi, né en ligne directe ou masculine de la très noble maison de France, de laquelle furent deux saints récemment canonisés, savoir saint Louis évêque de Toulouse, qui fut son frère, et Saint Louis roi de France [canonisé en 1297], qui fut frère du premier roi Charles [de Sicile, 1266-1285], son grand-père. Il fut de plus très vertueux⁴⁹.

Les deux autres sermons de translation semblent moins diserts sur l'ascendance du défunt, ainsi pour sœur Élisabeth: « personne de très bonne extraction, à savoir fille du roi de Hongrie [Étienne V, 1270-1272] »⁵⁰. Le sermonnaire résumait, en réalité, les allocutions prononcées, et un bref rappel des origines de la défunte suffisait pour remémorer aux lecteurs des croyances diffuses. Elles se rapportaient à la perfection des Árpád et à la synthèse de leur sainteté et de celle des Capétiens dans les Angevins⁵¹. En somme, le temporel, le spirituel, l'intentionnel et l'immanent se fondaient. L'amalgame se préciserait, si besoin, en débordant des sermons de translation. Il s'affiche dans deux oraisons funèbres pour Philippe de Tarente, rapportées par Giovanni Regina. Elles s'expriment dans les mêmes termes:

Comme il est dit au 7^e chapitre de Matthieu, «le bon arbre produit de bons fruits». La maison de France peut s'appeler un bon arbre, elle qui est bonne eu égard à Dieu, parce que aimante et protectrice de l'Église, et dont récemment deux saints Louis ont été canonisés [...], et envers le monde parce que, entre toutes les maisons de l'univers, éminemment noble. Il convient donc que les fruits qui naissent d'un tel arbre soient non seulement bons eu égard

⁴⁹ Annexe, § 3.

⁵⁰ Ms. 2, f. 38-rb (*Soror Helizabeth habuit utramque bonitatem quia fuit persona multum generosa, scilicet filia regis Ungarie, et multum virtuosa*); Kaeppli 1940, p. 61; Boyer 2001, p. 418; Schut 2019, p. 320.

⁵¹ Vauchez 1977, pp. 400-403; Boyer 2001, pp. 426-427.

à Dieu mais encore grands envers le monde⁵².

La certitude que les Angevins constituaient un saint lignage se manifestait en nombre d'occasions, tant d'ailleurs au profit de leur composante hongroise que napolitaine⁵³. Cette prétention à une sacralité du sang, sans être singulière, revêtait une vigueur qui l'a fait juger archaïque⁵⁴. En tout cas, elle n'a cessé d'attirer l'attention depuis que l'histoire angevine a repris vigueur⁵⁵.

Or, un facteur conjoint intervenait pour lier et pour subordonner l'éminence temporelle à la spirituelle et à sa fin supérieure. Il se rencontre principalement dans les trois sermons de translation. Il s'évoquait là en paroles semblables y compris pour sœur Élisabeth, religieuse cloîtrée, quoiqu'il se référât au lustre en société. Voici pour Jean de Duras:

Comme de fait, dans le matériel, ce qui se trouve en un lieu élevé se manifeste à beaucoup, qu'il soit beau à voir comme la lumière ou laid comme un gibet; ainsi, au spirituel, le bien et la méchanceté existant dans une personne de famille ou de rang insignes sont-ils connus et vus de la multitude [...]. Le seigneur N fut d'excellente maison [...] et de position éminente [...], et donc sa bonté, par laquelle il plut à Dieu, a le témoignage de beaucoup⁵⁶.

Cette observation, sur la publicité des mérites ou démérites, est notée⁵⁷. On l'a retenue pour son insistance sur la grandeur temporelle, voire pour le pittoresque de son parallèle avec la beauté ou la laideur des choses; mais son sens plein reste peu mesuré. Le fragment cité prévenait que la perfection des Angevins ne se limitait pas à un phénomène en quelque sorte 'génétique'. Leur grandeur dynastique les incitait et les obligeait à une conduite édifiante. De nouveau, le sermonnaire abrège et offusque la leçon des trois discours. Une oraison funèbre pour Charles II, dans le même recueil, la

⁵² Ms. 2, ff. 18-vab et 19-ra (*Sicut dicitur Matth. 7 [17], bona arbor bonus fructus facit. Arbor bona potest dici domus Francie, que est bona et quoad Deum, utpote amatrix et defensatrix Ecclesie, de qua de novo duo sancti Ludovici canonizati sunt [...], et quoad mundum, utpote inter domos omnes mundi excellenter nobilis. Ergo decet quod fructus qui nascuntur de tali arbore sint non solum boni quoad Deum set etiam magni quoad mundum*); Schneyer 1969-1990, III, p. 606, nn. 25-26; n. 25; D'Avray 1994, pp. 123-124.

⁵³ Klaniczay 2002, pp. 295-394.

⁵⁴ Vauchez 1977.

⁵⁵ Boyer 1994; Michalsky 2000, pp. 61-84; Kelly 2003, pp. 119-132.

⁵⁶ Annexe, § 3.

⁵⁷ D'Avray 1994, pp. 124-126; Enderlein 1997, pp. 149 et 157-158; Boyer 2001, pp. 420-421; Schut 2019, pp. 304-305.

précise pourtant:

Le spirituellement bon et mauvais chez une personne établie dans une quelconque dignité, séculière ou ecclésiastique, devient connu d'un grand nombre et se prend pour exemple par beaucoup. Donc, si c'est le mal, il faut le dire pire que dans une personne privée, parce qu'il s'étend à beaucoup; et au contraire, si c'est le bien, il faut le dire meilleur⁵⁸.

Giovanni Regina répétait en réalité des recommandations insistantes, destinées aux rois et princes ou grands d'Occident. L'exemplarité s'imposait à eux, sous la menace d'un péché plus grave en cas de manquement délibéré. Cette exigence convergeait avec le soin d'un honneur, au reste fragile, pour qui occupait le devant de la scène⁵⁹. Entre autres, le franciscain Guglielmo da Sarzano tenait un raisonnement proche des sermons ici examinés dans un traité contemporain, qu'il rédigeait à Naples étant lecteur à San Lorenzo Maggiore. Il soutenait la supériorité de la succession, pour élever au «principat» temporel, sur l'élection. Il avançait différents arguments en faveur de l'hérédité, dont la similitude native entre père et fils, mais autant le désir de celui-ci de préserver voire de réparer la réputation paternelle⁶⁰.

Pour sœur Élisabeth, certes, un procès d'assimilation supplémentaire se magnifiait. Elle avait gagné l'approbation divine par son entrée dans la famille de saint Dominique. Sa louange s'étendait alors à son ordre:

Il y eut et il y a chez lui des gens de sainte vie, de brillante réputation, de haute sagesse, de grand savoir et aux multiples grâces gratuitement données, jusqu'aux miracles. Parmi ces personnes, il y a en a surtout trois canonisées par l'Église, savoir saint Dominique [1234], saint Thomas d'Aquin [1323] et saint Pierre Martyr [1253]⁶¹.

⁵⁸ Ms. 2, f. 27-rb (*Spiritualiter bonum et malum existens in persona constituta in dignitate aliqua, seculari vel ecclesiastica, pluribus innotescit et a pluribus trahitur ad exemplum, et per consequens si est malum dicendum est esse pejus quam si esset in aliqua privata persona, quia ad plures diffunditur, et per oppositum si est bonum dicendum est esse melius*); Schneyer 1969-1990, III, p. 607, n. 39.

⁵⁹ Grégoire le Grand, *Regula*, Pars 1, cap. 2, et Pars 3, cap. 4, I, p. 134, et II, p. 276; Thomas d'Aquin, *Summa*, 1a 2ae, q. 73, a. 10, c.; Gilles de Rome, *De regimine*, lib. 1, pars 2, cap. 24 et 33, pp. 119-121 et 149-150; etc.

⁶⁰ Guglielmo da Sarzano, *Tractatus*, pp. 237-238.

⁶¹ Ms. 2, f. 38-va (*In eo fuerunt et sunt persone sancte vite et clare fame et magne sapientie et multe doctrine et multiplicis gratie gratis date, etiam miraculorum, inter quas personas sunt tres precipue ab Ecclesia canonizate, scilicet sanctus Dominicus et sanctus Thomas de Aquino et sanctus Petrus Martir*); Schneyer 1969-1990, III, p. 609, n. 60; Schut 2019, p. 321.

Le prédicateur complétait sa présentation des dominicains en les déclarant collectivement illuminés « par la science de la parole divine et par la sagesse », et inspirés par le Saint-Esprit dans leurs « exemples et œuvres de sainteté »⁶². Rejoindre ces religieux revenait, nonobstant, à compter dans une élite et à en recevoir un profit moral et spirituel. La logique différait peu de celle d'une glorieuse ascendance. Quelque parallèle s'ébauchait même entre la prédisposition à bien gouverner de familles royales, comme les Arpadiens ou les Angevins, et la « grâce gratuitement donnée » dont regorgeait l'ordre. Elle servait également à œuvrer pour le salut d'autrui, sans justifier toutefois qui la possédait. L'enseignement thomiste la définissait remarquablement sous ce double aspect⁶³. Sans nul doute, il y avait là une différence avec l'image attachée aux saints rois. Le sermon suggérait pourtant un rapport entre les mérites des religieux et la profusion de leurs charismes.

Les deux modèles, familial et dominicain, se rejoignaient au point qu'Élisabeth se glorifiait avec autant d'insistance comme « très vertueuse », parce que moniale, et comme « très bien née ». Et un tel alliage se concrétisait. Par-dessus les obligations de son ordre, la religieuse « accomplissait beaucoup d'autres bonnes actions qui lui étaient propres ». Ses consœurs lui savaient gré des bienfaits reçus d'elle ou par égard pour elle. Elles lui devaient leur couvent et son patrimoine. Le sermon faisait allusion aux interventions de la couronne, à l'endroit de San Pietro a Castello, et il en attribuait implicitement le mérite à la parenté de la feuë dominicaine avec la famille régnante. En sus, l'adoption d'une stricte vie religieuse par la défunte marquait les esprits à proportion de la radicalité de son choix :

Si elle était restée dans le siècle, elle eût été une grande reine et eût abondé en nombreuses et grandes richesses, voluptés et distinctions mondaines; mais, en entrant en religion, elle voulut être une pauvre affligée de diverses manières selon la chair et soumise à tous les prélats de son ordre⁶⁴.

⁶² *Ibidem* (*Exponi potest illud prime Johannis [5, 7]: Tres sunt qui testimonium dant in celo, scilicet ordini predicatorum, Pater, scilicet ordinem in fratribus multiplicando, Verbum, eos doctrina verbi Dei et sapiencia illustrando, et Spiritus Sanctus, eis sanctitatis exempla et opera inspirando*).

⁶³ Thomas d'Aquin, *Summa*, 1a 2ae, q. 111, a. 1, c.

⁶⁴ Ms. 2, ff. 38-rb et 38-vb-39-ra (*Multum generosa [...] et multum virtuosa [...], preter statuta ordinis suis multa alia bona faciebat peculiariter sibi [...]. Si remansisset in seculo fuisset magna regina, et habundasset multis et magnis divitiis et deliciis et honoribus mundanis, profitendo autem religionem voluit esse pauperula et multipliciter secundum carnem afflicta et omnibus prelatis ordinis subjecta [...]. Les soeurs sont, enfin, grate beneficiis ab ea receptis, quia monasterium cum*

L'humiliation d'Élisabeth se commémorait sur le même ton que celle de Louis évêque, dont le renoncement jusqu'au trône forçait l'admiration au travers des terres angevines⁶⁵. Encore que sur une échelle différente, les deux personnages donnaient par leur choix individuel mais digne de leur sang, comme héroïque, une preuve patente de la vertu familiale qui embrassait Capétiens, Angevins et Arpadiens. Ils apportaient donc une manifestation supplémentaire d'une grandeur terrestre qui bénéficiait au progrès spirituel. Reste, bien sûr, qu'ils invitaient au mépris du siècle.

Comme y insistait son sermon de translation, « sœur [...]Élisabeth dédaigna et rejeta le monde »⁶⁶. Les textes attribuables à Federico Franconi dénonçaient jusqu'en paroles violentes la vacuité de l'existence humaine, y compris lors des obsèques du roi Robert. De pareils avertissements soulignaient nonobstant, par contraste, le bon usage de sa supériorité terrestre par le disparu, pour gagner en vertu. Robert devenait, par exemple, le pasteur de ses sujets, à l'image du Christ⁶⁷. L'une des oraisons funèbres de Philippe de Tarente, contenues dans le sermonnaire de Giovanni Regina, exposait en termes limpides l'alternative qui s'ouvrait aux puissants devant la futilité de la vie:

Les grands hommes quant au monde sont faits petits dans la mort, s'ils sont ennemis de Dieu, parce que tout ce qui les rendait importants leur est retiré [...]; mais, s'ils sont amis de Dieu, ils sont rendus plus grands, car Dieu les transporte de la grandeur temporelle à l'éternelle⁶⁸.

Malgré tout, Giovanni Regina s'appesantissait peu sur le *contemptus mundi*. Il eût offusqué l'élan moral pourtant permis par l'éminence sociale. Il n'éprouvait en revanche aucune hésitation à exalter, devant la mort, toute la supériorité mondaine. De la sorte, l'une des oraisons funèbres de Philippe de Tarente le déclarait «prince et le plus grand, parce que l'Empire de Constantinople lui revenait de droit». Elle ne négligeait pas jusqu'à cette vaine prétention reçue par le disparu, en 1313, de sa seconde épouse,

omnibus bonis suis datum est [...] intuitu persone sue); Schneyer 1969-1990, III, p. 609, n. 60; Kaeppli 1940, p. 62; Boyer 2001, pp. 417-418; Schut 2019, pp. 320 et 322-323.

⁶⁵ François de Meyronnes, *In festo*; Schneyer 1969-1990, II, p. 75, n. 136; Boyer 2009.

⁶⁶ Ms. 2, f. 38-vb (*Soror [...] Elizabeth despexit et abjecit mundum*); Schneyer 1969-1990, III, p. 609, n. 60; Schut 2019, p. 322.

⁶⁷ Boyer 1999; Boyer 2001, p. 417.

⁶⁸ Ms. 2, f. 18-vb (*Magni viri quoad mundum, si sunt inimici Dei, in morte efficiuntur parvi quia subtrahuntur eis omnia propter que erant magni [...]; set, si sunt amici Dei, efficiuntur majores quia Deus transfert eos de magnitudine temporali ad eternam*); Schneyer 1969-1990, III, p. 606, n. 25.

Catherine de Valois-Courtenay († 1346)⁶⁹.

Pour autant, une légitimation aussi obsédante de la «noblesse de la chair» s'étendait par nécessité à l'exercice du pouvoir. Selon son sermon de translation, Jean de Duras «plut à Dieu» car, entre autres, « il gouvernait les vassaux en sa dépendance avec justice et affection (*pie*) [et] il conversait humblement avec tous ses inférieurs »⁷⁰. Le mot de «vassaux», selon l'emploi extensif du terme et du vocabulaire de la féodalité dans le Royaume, désignait sans nul doute tous les assujettis au duc⁷¹. Il n'empêche que l'évocation de son administration restait sommaire, voire abstraite de ses résultats. Avec justice, charité et humilité, le prédicateur s'arrêtait à des principes de gouvernement chrétien, comme instructions données aux élites. Une 'essentialité' comparable se retrouvait dans le reste de la prédication pour les Angevins, ainsi pour Philippe de Tarente lors du transfert de sa dépouille:

Le seigneur N exposa souvent sa vie à la mort, au minimum deux fois, savoir en Sicile et en Toscane, pour le Christ-Dieu son ami et pour son Église, en combattant contre les ennemis de l'Église. Il eut donc en lui l'amour de Dieu ou la charité qui, selon les théologiens⁷², conjugue toutes les vertus⁷³.

Le prédicateur adressait à deux épreuves traversées par Philippe. Vaincu en 1299 dans une expédition contre la Sicile insulaire (rebelle depuis les Vêpres), il était resté captif jusqu'en 1302. En 1315, il avait subi contre les gibelins toscans la déroute de Montecatini, qui avait coûté la vie à son fils Charles et à son frère Pierre. La référence à de tels échecs, pour mérites, trouvait un antécédent fameux dans la glorification de Saint Louis roi pour ses revers en Égypte (1250)⁷⁴. Comme son grand-oncle, Philippe de Tarente avait frôlé la sainteté du martyr, et par deux fois. Son expédition en Sicile relevait, au reste, d'une croisade réitérée par la papauté de 1283 à 1302⁷⁵.

⁶⁹ Ms. 2, f. 18-vb (Princeps et maximus [II Sm 3, 38], *quia ad eum de jure spectabat imperium Constantinopolitanum*); Schneyer 1969-1990, III, p. 606, n. 25; D'Avray 1994, pp. 123-124.

⁷⁰ Annexe, § 3.

⁷¹ Vitolo 2014, pp. 67, 135-146, et 183, note 53.

⁷² Au premier chef, le Docteur commun, selon la formulation qui suit (cf. Thomas d'Aquin, *Super Epistolas, Ad Colossenses*, 3, lectio 3, v. 14, 156, n. 163).

⁷³ Ms. 2, f. 37-va (*Dominus N vitam suam morti exposuit sepe, saltim bis, scilicet in Sicilia et in Tuscia, pro Christo Deo amico suo et ejus Ecclesia, contra hostes Ecclesie pugnando; ergo ipse habuit in se Dei dileccionem seu caritatem que, secundum theologos, connectit omnes virtutes*); Schneyer 1969-1990, III, p. 609, n. 59; D'Avray 1994, pp. 149 et 157.

⁷⁴ Le Goff 1996, pp. 873-875.

⁷⁵ Housley 1986, pp. 20-23.

Décidément, l'intention droite primait pour socle et pour modèle du bon gouvernement. De la sorte, un sermon de Federico Franconi pour un anniversaire de Jean de Duras mettait en relief sa participation à la politique de Robert comme à celle d'un roi « fils obéissant à l'Église et à ses commandements »⁷⁶. Ces priorités s'associaient à l'admirable religiosité des défunts.

Elle ne s'épanouissait pas que chez sœur Élisabeth, comme intrinsèque à son statut. Elle se vérifiait comme caractère commun à la dynastie. Elle pouvait tenir le premier rang des vertus même pour qui avait exercé le pouvoir, selon le portrait brossé de Jean de Duras lors de sa translation:

Il récitait quotidiennement l'office divin, et il entendait la messe chaque jour, et il se confessait souvent lors des fêtes à chanter [*i.e.* d'obligation], et il vivait volontiers et familièrement avec des hommes pieux, qu'il considérait serviteurs et amis de Dieu. Pour bénéficier de leur fréquentation continue, il gardait toujours dans sa maison des religieux des divers ordres⁷⁷.

De telles paroles coïncidaient avec la dévotion ostentatoire des Angevins, avec la place que les religieux gagnaient dans leur entourage et avec le rôle, auprès de chacun d'eux, de sa chapelle curiale. Surtout connue pour les monarques et leurs épouses, cette ardeur religieuse s'étendait aux princes du sang, comme la prédication le corrobore⁷⁸. Giovanni Regina insistait sans doute comme partie intéressée, quant à l'influence des Mendians; mais nous savons que, même là, il n'inventait rien.

La concordance des sermons et du zèle affiché dissipe toute hésitation sur la fonction, pour gouvernants et gouvernés, d'une piété exemplaire. Elle participait de la soumission à Dieu et aux préceptes de son Église, pour ligne conductrice. La familiarité avec les Mendians entrait dans cette perspective, comme ordres universels et liés à la papauté, en dépit des divergences qui agitaient les franciscains. Au reste, Giovanni Regina pensait sans doute par priorité aux dominicains. Un sermon d'anniversaire pour Jean de Duras, parmi les allocutions prononcées ou recopiées par Federico Franconi, déclarait sans ambages leur ambition:

Le seigneur Jean fut frère par la nature, et ainsi fut-il frère des rois de Sicile et de Hongrie.

⁷⁶ Ms. 1, f. 134-va (*Filius obediens Ecclesie et ejus mandatis*); Schneyer 1969-1990, IV, p. 223, n. 222.

⁷⁷ Annexe, § 3.

⁷⁸ Boyer 1994; Voci 1995.

En second lieu, il fut frère par la race, c'est-à-dire par la parentèle, et ainsi fut-il frère des rois et des princes de France. Troisièmement, il fut frère par le pays, et ainsi fut-il frère des hommes de cette contrée et surtout des Napolitains. Quatrièmement, il fut frère par l'affection, et ainsi fut-il frère des frères prêcheurs⁷⁹.

À parité avec l'appartenance à trois races royales d'exception et avec la sollicitude pour les sujets, la proximité avec les prêcheurs manifestait l'excellence des Anjou. Elle en était plutôt un facteur.

Le bénéfice porté par les dominicains, en particulier, et par les Mendians, en général, transpirait à travers les prothèmes des trois sermons de translation. Chacun se greffait sur le même verset du *Livre de Judith*: « La prière des humbles et des doux t'a toujours plu ». Suivait la conséquence: « Pour obtenir sa grâce, supplions Dieu avec humilité et avec douceur »⁸⁰. En clair, l'intercession mendiante s'affirmait en vecteur de la grâce qui s'étendrait aux Angevins et à leurs fidèles.

L'effcience des dominicains se précisait le mieux lors de la translation de sœur Élisabeth. Elle avait mené la vie régulière selon les dispositions de son ordre, se calquant sur la vérité que Giovanni Regina copiait chez Thomas d'Aquin: « La loi est en effet la norme des actes humains ». Ainsi la défunte avait-elle atteint le salut⁸¹. Son destin de nonne lui restait propre; mais le prédicateur le rattachait à une recommandation globale de configuration à l'ordre divin, pilotée par les prêcheurs. En filigrane, l'invitation s'adressait à tous mais à commencer par la dynastie régnante. La coopération des ordres religieux parachevait une spiritualisation de la grandeur des Anjou. Restait à envisager cette condition dans sa plénitude, par-delà le monde.

⁷⁹ Ms. 1, f. 134-va (*Dominus Johannes fuit frater natura et sic fuit frater regum Sicilie et Ungarie; secundo fuit frater cognatione, id est parentela, et sic fuit frater regum et principum Francie; tertio fuit frater gente et sic fuit frater hominum istius contrate et precipue Neapolitanorum; quarto fuit frater affectu, et sic fuit frater fratrum predicatorum*); Schneyer 1969-1990, IV, p. 223, n. 222; Kelly 2003, pp. 94 et 127.

⁸⁰ Annexe, v. du prothème et § 1.

⁸¹ Ms. 2, f. 38-vb (salut, *secundum Dei preordinacionem infallibilem, de sororis Helizabeth regularis professionis et regulate in actibus suis: lex enim est regula humanorum actuum*); Schneyer 1969-1990, III, p. 609, n. 60; Schut 2019, p. 322; Thomas d'Aquin, *Summa*, 1a 2ae, q. 96, a. 2, c.; *ibidem*, 2a 2ae, q. 88, a. 10, c.

4. Les promesses de l'au-delà

La prédication *De mortuis* ne doutait jamais du salut des Angevins. Cela n'interdisait pas un reste de prudence quant à son 'calendrier'. L'une des deux oraisons funèbres pour Philippe de Tarente, du sermonnaire de Giovanni Regina, s'attardait même sur les délais probables mis à la béatitude du prince:

Le seigneur [...] N fut vertueux et ami de Dieu [...]. À l'occasion de sa mort, il parviendra donc en fait ou en espoir certain à la vie bienheureuse [...]. Hors un petit nombre [de défunts], presque tous l'atteignent à travers les peines du purgatoire dont quelqu'un est libéré d'autant plus rapidement qu'il est aidé davantage et plus tôt par les suffrages de l'Église [...]. Pour ce, la mort récente du seigneur N doit déterminer tous ses proches à vite secourir et aider son âme⁸².

Le prédicateur répétait une leçon désormais rebattue. Il s'alignait sur le «triomphe du purgatoire» et sur sa conséquence, savoir l'incitation à une «aide des vivants» pour abrégier la période d'épreuve des morts⁸³. Dans le même temps, cependant, la référence au purgatoire 'excusait' un culte des Angevins décédés, qui en pratique les magnifiait quoique nécessairement pécheurs.

Envers eux, il était au total difficile d'oublier le purgatoire mais inopportun de s'appesantir. Les sermons transmis par Giovanni Regina, pour les Angevins disparus, prévenaient presque toujours que le défunt avait atteint le paradis « en fait ou en espoir certain » (*in re vel in certa spe*), selon d'ailleurs une formule favorite des allocutions funéraires compilées par le dominicain. Dans l'oraison funèbre de Charles duc de Calabre († 1328), fils et héritier présomptif du roi Robert, s'ajoutait l'avertissement que « la présente vie ne peut se franchir sans aucun péché »⁸⁴. Pour autant, seule l'oraison funèbre de Philippe de Tarente citée plus haut ne se satisfaisait pas d'une allusion au purgatoire.

Une pareille discrétion inclinait à croire en une béatitude fort prochaine, si elle n'était

⁸² Ms. 2, f. 19-rb-va (*Dominus [...] N fuit virtuosus et Dei amicus [...]; ergo per casum mortis in re vel in certa spe perveniet ad vitam beatam [...]. Exceptis paucis, fere omnes pertranseunt ad vitam beatam per penas purgatorii, a quibus tanto aliquis citius liberatur quanto magis et citius juvatur per suffragia Ecclesie [...]. Ideo mors recens domini N debet inducere omnes ei conjunctos ad adjuvandum cito et subveniendum anime domini N*); Schneyer 1969-1990, III, p. 606, n. 26; D'Avray 1994, p. 186; Enderlein 1997, p. 148

⁸³ Le Goff 1981.

⁸⁴ Ms. 2, f. 25-va (*Vita presens evadi non potest absque omni peccato*); Schneyer 1969-1990, III, p. 607, n. 36.

acquise. L'heureuse conjecture devenait certitude par deux fois. Il s'agissait, pour l'une, d'un sermon anniversaire pour Charles II, comme si le temps passé depuis sa mort garantissait maintenant sa glorification. Selon le discours, elle paraissait en vérité atteinte dès le décès, tant le monarque avait joui de la dilection divine:

Nous sommes tous assemblés pour l'anniversaire du roi Charles qui fut cher à Dieu et aimé de lui, en sa vie, et enlevé par lui, après sa mort, à la vie bienheureuse [...]. Le Christ tira d'abord à lui sainte Marie-Madeleine et, par son biais, notre roi au jour même où il découvrit son corps, savoir le cinq mai⁸⁵.

Le roi était effectivement mort le cinq mai 1309, tandis que l'exaltation des reliques de la Madeleine (confondue ici avec leur invention) datait du cinq mai 1280⁸⁶. Le secours de la sainte était si décisif que Giovanni Regina mettait en relief son commerce spirituel avec Charles II dans les quatre sermons qu'il réservait explicitement à la mémoire de ce dernier⁸⁷. Sans atout aussi unique, la félicité de sœur Élisabeth ne faisait pourtant aucun doute lors de sa translation. Le prédicateur déclarait et répétait qu'elle avait été transférée au paradis⁸⁸.

Les deux autres sermons de translation se faisaient presque aussi affirmatifs, encore qu'ils effleurassent l'éventualité du purgatoire. Ainsi Jean de Duras voyait-il maintenant Dieu, «en réalité ou en espoir assuré, face à face». Hors la réserve marginale de convenance et en contradiction avec elle, la glorification de Philippe de Tarente et celle de son frère se décrivaient dans les mêmes termes que pour leur tante:

Il convint qu'il [Jean de Duras] fût transporté vers un lieu très honorable, c'est-à-dire à l'empyrée, du moins quant à l'âme après la mort mais quant à l'âme et au corps ensemble après la future résurrection générale. Il convint aussi que son corps fût déplacé d'un endroit bas et humble jusqu'à un lieu élevé et honorable, afin que l'on gardât de lui mémoire perpétuelle avec des éloges et de saintes prières⁸⁹.

⁸⁵ Ms. 2, f. 25-va-b (*Omnnes sumus congregati ad anniversarium regis Karoli qui in vita fuit Deo carus et dilectus et post mortem ab eo ad beatam vitam raptus [...]. Christus primo ad se traxit beatam Mariam Magdalenam et, ea mediante, regem N eadem die qua ejus corpus invenit, scilicet quinta madii*); Schneyer 1969-1990, III, p. 607, n. 37.

⁸⁶ Saxer 1959, p. 234.

⁸⁷ D'Avray 1994, pp. 104-106.

⁸⁸ Ms. 2, ff. 38-vb-39ra (*Exponi [potest] illud Ecclesiastici 44 [16]: Enoch, id est spiritus sororis Helizabeth [...], placuit Deo et translatus est in paradysum [...]. Soror Helizabeth [...] translata est [...] quantum ad animam ad vitam felicem*); Schneyer 1969-1990, III, p. 609, n. 60; Schut 2019, pp. 322-323.

⁸⁹ Annexe, § 4.

Les dévotions promises présentaient quelque ambiguïté que facilitait la dispense de les circonscrire. En effet, comme le supposait le Docteur commun, la «providence divine» redistribuait les «suffrages particuliers» à qui en manquait, s'ils dépassaient les besoins de ceux auxquels ils se destinaient⁹⁰. Ce glissement spontané excusait l'annonce de prières qui, déjà ou bientôt, passaient ou passeraient d'intercessions pour le défunt à des preuves de vénération. Quoi qu'il en soit, une proximité se confirmait, sans doute un peu fâcheuse pour l'Église, entre les translations angevines et celles de saints, qui signifiaient précisément «le transfert des esprits de ce monde jusqu'au Père», selon les mots de Matteo d'Acquasparta⁹¹.

La translation de sœur Élisabeth marquait une étape évidente dans une entreprise de béatification à l'échelle de l'Église. Elle est corroborée *a posteriori* par la promotion de la religieuse, par les dominicains, au rang de bienheureuse⁹². Une opération comparable se dessina pour la reine Sancia, en 1352, avec la translation de son corps trouvé alors quasi intact. La reine Jeanne informa le pape du prodige, avec le clair espoir d'un procès en canonisation. Il ne se concrétisa pas; mais les mineurs inscrivent Sancia parmi les bienheureuses du second ordre franciscain⁹³.

De si pieuses dames, comme davantage encore Louis évêque, offraient un terrain propice aux efforts de sanctification. Moins attendu, l'exemple de Charles de Calabre s'ajoutait. En 1331, Jean XXII lui-même rendait gloire à Dieu « qui [...] a voulu conserver si longtemps inaltéré le corps du duc », comme l'ouverture de son tombeau venait de l'apprendre⁹⁴. Il n'est pas totalement certain qu'il se fût agi d'une translation. L'opération était, au minimum, voisine par la portée symbolique. Certes, le duc de Calabre demeurait un personnage singulier en tant qu'héritier présomptif de la couronne. De son vivant, la monarchie l'avait présenté en incarnation du bon et juste gouvernement. Sa réputation se parachevait après sa mort, pour manifestation de l'excellence du régime⁹⁵. Son cas intégrait néanmoins, et comme un révélateur, l'ambiance dans laquelle baignaient les translations de la parentèle angevine. Il n'y a

⁹⁰ Thomas d'Aquin, *In quartum librum*, d. 45, q. 2, a. 4, q. 3, ad 2m.

⁹¹ Matteo d'Acquasparta, *Sermones, In translatione beati Francisci, Sermo 2*, pp. 91-92.

⁹² Valle da Piperno 1651, pp. 92-95.

⁹³ Boyer 2017, pp. 303 et 317.

⁹⁴ Enderlein 1997, p. 107; Lucherini 2011, p. 479.

⁹⁵ Pécout 2016, pp. 825-841; Boyer 2017, p. 325.

plus à douter que les sermons attachés à ces solennités participaient à la publicité d'une glorification, consommée ou quasiment, des Anjou trépassés.

Au moins les sermons de translation pour Philippe de Tarente et pour Jean de Duras s'opposaient donc de front, selon leur date, aux perplexités de Jean XXII, exprimées depuis la Toussaint 1331, sur la vision béatifique avant le jugement dernier. L'insistance de Giovanni Regina, au long de sa prédication, sur la possibilité d'une béatitude immédiate relevait sans doute, pour partie, de sa contestation des opinions dudit pape. Ses dénégations paraissent même se prolonger après que Benoît XII avait désavoué son prédécesseur (1336). Le prêcheur comptait, de fait, parmi les principaux théologiens engagés dans la controverse avec Jean XXII. Il représentait une 'résistance' napolitaine aux côtés de son protecteur, le roi Robert en personne, dont chacun connaît le traité sur la vision bienheureuse⁹⁶.

La prédication *De mortuis*, avec au premier rang les sermons de translation, dévoile les enjeux de société qui entraînent dans cette mobilisation. À la base, les défunts glorifiés conservaient, par le canal de la vénération dont ils bénéficiaient, une présence et un ascendant sur les sujets. Ils ne s'arrêtaient pas là. L'élévation de leur dépouille, lors de la translation, concordait avec celle de leur âme. L'insistance sur le double mouvement annonçait un paradis 'inégalitaire'. Encore que cette conclusion ne se formulât pas, elle se trouvait incluse dans la loi universelle que les sermons de translation rappelaient pour soubassement de l'ordre humain. Il suffira, une fois encore, d'adresser à celui pour Jean de Duras:

Le lieu doit correspondre à qui y est placé, comme il est évident au quatrième livre des *Physiques* [d'Aristote], de manière que, à un individu plus honorable, une place plus honorable est due. Or, le seigneur N fut un personnage très honorable, tant par la chair [...] que par l'esprit⁹⁷.

Si besoin, le propos finirait de s'élucider en notant qu'il faisait écho aux convictions de Thomas d'Aquin. L'inégalité des hommes leur était naturelle au point de précéder la chute⁹⁸. La rétribution éternelle se proportionnait aux mérites acquis, comme

⁹⁶ Trottmann 1995, pp. 413-470, 574-583 et 695-713.

⁹⁷ Annexe, § 4.

⁹⁸ Thomas d'Aquin, *Summa*, 1a, q. 96, a. 3; Quillet 1988, pp. 282-283.

d'ailleurs le supposait Augustin⁹⁹. Le Docteur angélique en tirait la conséquence politique. Les «bons rois» devaient être «suprêmement récompensés» par Dieu, mais selon une logique qui s'étendait nécessairement aux différents degrés de l'autorité¹⁰⁰. Pour conclure, les défunts de la famille angevine projetaient et doublaient dans l'au-delà la hiérarchie du Royaume, politique et dynastique. Ils la légitimaient par leurs mérites et par la parenté qui les unissait à ceux des Angevins qui gouvernaient.

Par suite, leurs précieux restes consolidaient leur présence continuée. Ils entretenaient la mémoire mais encore le pont nécessaire vers le surnaturel, quand âme et corps attendaient de se réunir comme ultime perfection. Giovanni Regina n'omettait pas cette attraction, soulignée spécialement pour sœur Élisabeth¹⁰¹. Il y avait là une perspective confortée par l'anthropologie thomiste, par son insistance sur l'homme «conjointement corps et âme» et sur l'âme comme forme substantielle du corps¹⁰². Partant, Federico Franconi prévenait lors d'un anniversaire pour Jean de Duras: « Comme l'âme est la part principale de l'homme [...], si elle vit, tout l'homme peut se dire vivant »¹⁰³.

La réponse aux défis de la précarité et de la transmission du pouvoir temporel des rois d'Occident s'étendait, ici, aux princes du sang. Elle relevait, comme partout, d'une sacralisation qui englobait la personne et sa mission. Son noyau approchait des fictions résumées par la formule des 'deux corps du roi', mais s'inspirait aux sources d'une plus authentique théologie¹⁰⁴. La mort physique n'entraînait pas de hiatus dans l'autorité parce que son détenteur continuait de présider. Ce message se renforçait par un dialogue avec les sépulcres.

5. La convenance avec les sépulcres

D'abondants souvenirs demeurent de l'art funéraire angevin¹⁰⁵. En rapprocher les sermons de translation semble pourtant une gageure, car les monuments évoqués dans

⁹⁹ Augustin, *De civitate*, lib. 22, cap. 30, p. 863.

¹⁰⁰ Thomas d'Aquin, *De regno*, lib. 1, cap. 9, pp. 459-461.

¹⁰¹ Ms. 2, f. 38-vb; Schneyer 1969-1990, III, p. 609, n. 60; Schut 2019, pp. 322-323.

¹⁰² Thomas d'Aquin, *Summa*, 1a, q. 76, a. 4, c.; Wéber 1991, pp. 146-160.

¹⁰³ Ms. 1, f. 133-vb (*Cum anima sit principalis pars hominis [...], si anima vivit, totus homo potest dici vivens*); Schneyer 1969-1990, IV, p. 223, n. 221.

¹⁰⁴ Bertelli 1990; Kantorowicz 2016.

¹⁰⁵ Michalsky 2000, pp. 239-438 et illustrations 1-158.

ces textes n'existent plus. Le sépulcre de sœur Élisabeth disparut sûrement avec le monastère de San Pietro a Castello, incendié par les Catalans en 1423¹⁰⁶. Pour leur part, les tombeaux de Philippe de Tarente et de Jean de Duras furent démantelés dans la seconde moitié du XVI^e siècle, lors de remaniements internes de l'église San Domenico Maggiore. Seul le devant des deux sarcophages subsiste, en tout cas de façon assurée. Ils s'attribuent cependant sans hésiter à l'atelier ou à l'école de Tino di Camaino¹⁰⁷.

Ces tombes participaient donc du tournant imprimé à l'art funéraire de l'Italie méridionale par le maître siennois, présent à Naples depuis au moins 1325 à sa mort en 1336. Une description de San Domenico au Cinquecento, mais antérieure aux réaménagements cités, lève les derniers doutes. Elle signale les «nombreux sépulcres de marbre», pour en distinguer «deux superbes», précisément ceux de Philippe de Tarente et de Jean de Duras¹⁰⁸. S'ils attiraient le regard, c'était qu'ils relevaient du genre, introduit par Tino di Camaino, de mausolées splendides et architecturés.

La translation des deux Angevins date, en vérité, d'une période où le succès de ladite mutation stylistique était acquis pour la famille royale. Leurs éloges, alors prononcés, laissent cependant déduire que le mausolée d'Élisabeth relevait de la même école. Très semblables entre eux, les trois sermons de translation ne sauraient qu'être chronologiquement proches. Leur réunion dans la compilation de Giovanni Regina et leur fond s'assortissaient, d'ailleurs, à la nouvelle génération des monuments funéraires et en appuyaient le sens.

Leur addition insistante, pour modèles, répondait à une multiplication des translations solennelles, soit à une exigence transformée en opportunité. Comme leur exemple et nombre d'autres l'indiquent, ces transports se faisaient systématiques pour les Angevins, voire pour la haute aristocratie¹⁰⁹. Le style implanté par Tino di Camaino nécessitait un tel usage, avec l'édification après décès de tombeaux complexes aux sarcophages placés en hauteur. Après l'inhumation dans un caveau provisoire, bas et relativement modeste, la sépulture définitive prenait donc une dimension spectaculaire par l'élévation du corps et par la splendeur du sépulcre. Entre ces deux moments, de

¹⁰⁶ Faraglia 1904, p. 243.

¹⁰⁷ Pour l'ensemble de l'oeuvre napolitaine de Tino di Camaino: Aceto 2011.

¹⁰⁸ Pietro de Stefano 2007, pp. 136-138.

¹⁰⁹ Boyer 1999, p. 116; Lucherini 2011, pp. 477-485; Boyer 2017, p. 317.

plus, de longs délais s'imposaient. Ils s'ajoutaient au cérémonial et à la tournure des tombeaux pour cultiver le sentiment d'un apogée dans l'itinéraire surnaturel du défunt.

Ce message était bien celui qu'explicitaient les sermons de translation. Ils revenaient à un déchiffrement des mausolées ou, plutôt, de leur typologie essentielle. Un parallèle s'imposait entre la référence à un défunt dit « très vertueux », de son vivant, et les cariatides figurant des vertus, sur lesquelles reposaient les sarcophages. Ceux-ci et les gisants qu'ils supportaient, au centre des monuments, se dépeignaient dans l'exhortation à déplacer les dépouilles « d'un endroit bas et humble jusqu'à un lieu élevé ». Les gisants, surtout, donnaient à voir les corps auxquels se référaient les allocutions, comme déjà sacralisés et dans l'attente de retrouver leur âme. Les saints ou les anges qui encadraient ces statues, dans leur chambre funéraire, levaient le doute sur un tel propos. Il mènerait plus tard, pour le mausolée de Robert, à la représentation du roi en majesté au-dessus de celle de son cadavre. Dans la partie supérieure des monuments, au moins la *commendatio animae* illustre le séjour de l'âme au paradis, promesse sur laquelle les sermons de translation se concluaient. Inutile d'ajouter que le ton général de ces discours s'appariait avec celui condensé par le baldaquin, symbole céleste et sanctifiant, qui couronnait chaque mausolée.

Le concours des sermons de translation et de la forme des tombeaux angevins interrogent sur l'hypothèse de limiter ces derniers, comme « très peu visibles », à une affaire de dévotion « plutôt privée »¹¹⁰. La conjecture impliquerait, conjointement, de les reconnaître triviaux, par rapport à l'ensemble de l'aristocratie, et tout orientés vers la crainte du purgatoire. Certes, les prêcheurs napolitains ne méprisaient pas cet enjeu, y compris pour la dynastie régnante. Ils n'oubliaient pas non plus, pour paraphraser Federico Franconi, que la magnificence des monuments servait à exciter la piété pour les morts, outre l'humilité et le mépris de soi¹¹¹. Toutefois, le dominicain prononçait ici l'oraison funèbre d'un grand officier, Giovanni de Haya († 1337).

Ni Federico Franconi ni Giovanni Regina ne voyaient une incitation à l'anéantissement de soi dans les tombeaux de la famille royale. Ils ne les limitaient pas même à aiguillonner les suffrages pour les défunts. En outre, l'oraison funèbre pour

¹¹⁰ Lucherini 2011, p. 493.

¹¹¹ Boyer 2016b, pp. 88-89.

Giovanni de Haya s'exprimait comme si le personnage était enseveli dès son décès dans une tombe digne de son rang, mais donc sans perspective de déplacement. L'indice reste tenu, alors que la haute aristocratie adopta vite les innovations de Tino di Camaino. Malgré cela, les sermons de translation conservés se bornent à la famille régnante. Leur similitude et leur copie à la suite, dans le recueil de Giovanni Regina, avertissent qu'ils correspondaient à un cérémonial dynastique bien individualisé. Leur évidente concentration dans le second quart du XIV^e siècle ajoute que ce rituel gagnait en importance.

Sur ce plan, redisons que les textes parvenus jusqu'à nous furent sévèrement élagués. En revanche, le prothème qui les ouvre convenait à des « sermons fort solennels », pour lesquels l'on attendait « une foule d'auditeurs », à croire le traité d'Humbert de Romans sur l'art de prêcher¹¹². La presse se devine encore dans cette remarque introductive après le prothème: « Nous sommes à présent tous réunis pour la translation du corps du seigneur de bonne mémoire Jean duc de Duras »¹¹³. Après tout, les attestations ne manquent pas, depuis Charles I^{er}, de démonstrations en faveur des Angevins, y compris funéraires, qui requéraient une large participation des sujets, voire leur présence obligatoire¹¹⁴. Pour récapituler, la parole du prédicateur et le geste de la translation, du même mouvement qu'ils invitaient à voir des manifestes de salut dans les sépulcres de la famille royale, en appelaient à un public, si élitaire fût-il.

Les monuments prolongeaient leur stratégie. Francesco Aceto a établi leurs visées démonstratives, qui portaient en réalité des origines de la présence angevine. Saba Malaspina en illustre le précoce succès dans sa chronique (1284-1285). Il qualifiait le tombeau des chairs d'Isabelle d'Aragon († 1271) épouse de Philippe III de France, dans la cathédrale de Cosenza, de « splendide, digne de mémoire, glorifié par la coordination du matériau et du talent »¹¹⁵. En appelant à Tino di Camaino ou à ses épigones, la dynastie angevine accentuait la poursuite d'une monumentalité qui la différenciât pour partie: « Des années vingt [du Trecento] jusqu'à la mort de Robert, les ambitieux sépulcres à baldaquin » furent une « prérogative presque exclusive des membres de la cour », tandis

¹¹² Humbert de Romans, *De eruditione* a, cap. 45, p. 481.

¹¹³ Annexe, § 2.

¹¹⁴ Boyer 1994, *passim*.

¹¹⁵ Saba Malaspina, *Liber gestorum*, lib. 5, cap. 3, pp. 231-232 (*sepultura perpulcra, digna memorie, materie ac artis concertatione glorifica*); cité par Aceto 2005, p. 599.

que «certains éléments figuratifs» signaient «l'exclusivité angevine». Par la suite, « les machines sépulcrales colossales » destinées à Robert ou à Ladislas (1386-1414) creusaient une distance incommensurable avec les sujets¹¹⁶. Hors ces extrêmes, il vaut de noter que les tombeaux de Philippe de Tarente ou de Jean de Duras, entre autres, étaient assez apparents pour susciter la curiosité au XVI^e siècle et pour permettre d'en copier alors les épitaphes¹¹⁷.

Le 'temps des sermons de translation' accompagnait une multiplication et une harmonisation de sépulcres à forte empreinte dynastique, avec le double objet de montrer et de convaincre. La cohérence du programme allait jusqu'à la rénovation. Ainsi Robert ordonnait-il, en 1333, la reconstruction des tombes angevines de la cathédrale de Naples: celles du roi Charles I^{er}, du fils aîné de Charles II, Charles-Martel († 1295), et de son épouse, Clémence de Habsbourg († 1295)¹¹⁸. Un réseau de mausolées bien identifiables s'étendait à travers la capitale. En termes de mobilisation des esprits, ce quadrillage avait ses avantages sur quelque forme de 'panthéon' familial. Il se doublait au vrai de regroupements, comme l'indique le cas de la cathédrale. Avec Santa Chiara, une nécropole s'esquissait¹¹⁹. San Domenico rassemblait le nombre majeur de tombes angevines.

Tant Federico Franconi que Giovanni Regina affirmaient le profit d'une telle concentration.

Le second l'expliquait le mieux, aux funérailles de Philippe de Tarente. Le prince avait choisi « d'être enseveli dans cette église où se créent de nombreux biens spirituels et où nombre de membres de sa race sont inhumés »¹²⁰. Hors l'allusion aux suffrages des religieux pour les morts, le prédicateur montrait combien son église convenait pour manifester l'inscription du défunt dans le saint cortège de ses ancêtres. Les translations officialisaient cette réception, et leur mise en scène trouvait un espace adapté dans San Domenico. Aussi fut-ce l'un des lettrés du couvent qui transmit et, sans guère de doute, conçut les seuls modèles connus d'une prédication spécifique pour ces occasions.

¹¹⁶ Aceto 2005.

¹¹⁷ Pietro de Stefano 2007, pp. 136-138.

¹¹⁸ Camera 1860, pp. 42-43 et 384.

¹¹⁹ Vitolo 2008, pp. 34-44.

¹²⁰ Ms. 2, ff. 18-vb-19-ra (*Dominus N elegit sepeliri in ecclesia ista, in qua fiunt multa spiritualia et sunt multi de genere suo sepulti*); Schneyer 1969-1990, III, p. 606, n. 25; Enderlein 1997, p. 147.

La somme du lieu et de la prédication *De mortuis*, en faveur de Philippe de Tarente ou de Jean de Duras, participait cependant d'une éventuelle fragilité du régime angevin. Elle s'aggravait avec les sermons de translation, car ils célébraient les deux princes du sang avec davantage d'emphase. Federico Franconi touchait à la racine du problème lors d'un anniversaire pour Jean de Duras. Il disait que le duc avait « presque toute sa parenté ensevelie » dans San Domenico, puis il détaillait l'affirmation. Il commençait par Charles II, dont la tombe restait objet de vénération malgré le transport du corps à Aix-en-Provence dès 1310¹²¹. Il poursuivait avec Isabelle d'Anjou († 1303), fille de Charles I^{er}, Philippe de Tarente et deux de ses enfants: Charles (que l'on se rappelle tué à Montecatini) et Philippe († 1331). Le prêcheur bouclait l'énumération, comme infinie, en ajoutant: « et beaucoup d'autres corps royaux »¹²².

Quand Robert se tournait vers Santa Chiara, où gisait son fils Charles de Calabre, San Domenico Maggiore se posait en nécropole des branches cadettes de la famille. Cette église mettait en valeur leur filiation avec Charles II, tandis que la prédication dominicaine donnait un profil quasi royal à leurs fondateurs, pour ne pas revenir sur le titre impérial qu'elle reconnaissait à Philippe de Tarente. Or, à la disparition du duc de Calabre, Robert n'avait su désigner, pour lui succéder, que sa petite-fille Jeanne ou, à défaut, son autre petite-fille, Marie. Il avait imposé sa volonté à ses frères; mais un temps de calculs et d'espairs s'ouvrait à leurs descendants¹²³.

Il n'entraît pas dans l'intention des deux dominicains de nourrir les discordes. Giovanni Regina, fidèle de Robert, le demeurerait à Jeanne. L'on sait que Federico Franconi insistait sur la proximité de Jean de Duras avec Robert et entremêlait l'éloge des deux personnages¹²⁴. Il est exact que les Duras paraissaient les moins en état de mener un jeu personnel. Fondamentalement, le roi ne pouvait gouverner sans les siens. Les louanges qui s'adressaient à sa parenté participaient de cet atout et de ce handicap.

¹²¹ Minieri Riccio 1857, p. 106, notes 192-193, et 187-188, doc. 46.

¹²² Ms. 1, f. 133-rb (*In ecclesia ista [est] quasi tota ejus parentela seppulta, quia hic pater, scilicet Karolus secundus rex Sicilie, hic amita, scilicet regina Ungarie, hic frater, scilicet dominus Philippus Tarantinus, hic nepotes, scilicet dominus Karolus et dominus despotus, et multa alia corpora regalia hic seppulta sunt*); Schneyer 1969-1990, IV, p. 223, n. 221; Enderlein 1997, p. 156.

¹²³ Léonard 1932, pp. 109-192.

¹²⁴ Ms. 1, f. 134-va; Schneyer 1969-1990, IV, p. 223, n. 222.

6. La double fin

Comme il est apparu jusqu'au bout, les sermons de translation ne sauraient s'isoler du reste de la commémoration des Angevins défunts, par la parole ou par les monuments. La prédication des prêcheurs parthénopéens ou les tombeaux sous leur garde ne composaient eux-mêmes que des fragments de la sacralisation et des démonstrations de piété dont la monarchie et la dynastie étaient actrices et bénéficiaires¹²⁵.

Les sermons de translation ne se recommandent pourtant pas que par une extrême rareté, qui justifierait déjà une étude particulière. Ils n'importent pas moins pour leur contenu. Ils synthétisaient la conduite privée et publique des défunts et la présentaient comme la double voie qui les avait conduits à la vraie fin. Simultanément, ils enseignaient le bon chemin aux sujets et les rassuraient car, malgré l'apparence, leurs chefs décédés ne les abandonnaient pas. Rapportant donc un système social, ils mettaient en exergue son principe conducteur, d'ici-bas à l'au-delà, à savoir que *locus debet congruere locato*. Selon cette logique, ils proclamaient l'accomplissement d'une espèce d'apothéose, pour user d'un mot hardi, des Angevins disparus.

En bref, ces discours condensaient l'audace du culte des morts de la famille royale, quant aux enseignements qu'il dispensait. Ils en constituaient plutôt la clef de voûte, en combinaison avec les cérémonies et les tombes qui les motivaient. Ils n'ont toutefois aucun équivalent pour assurer tant du sens de cette association indissoluble que de la portée idéologique des sépulcres angevins.

Malgré tant d'emphase, il serait pourtant trompeur de taxer la célébration de ses ancêtres par la dynastie de 'propagande', dans l'acception de pure manipulation de l'opinion. Comme toute la religiosité des Angevins, et d'autres encore, il s'agissait de «parcours de salut et d'instruments de légitimation», selon la belle expression forgée par Paola Vitolo, qu'elle applique au domaine pictural¹²⁶. L'on oserait presque dire avec Foscolo (*Dei sepolcri*, v. 102), quoiqu'il se référât aux tombes antiques, que sépultures et démonstrations associées entretenaient «le virtù patrie e la pietà congiunta» (« les vertus civiques et la piété conjointe »). À cet égard, il n'y avait pas deux vérités parallèles, puisque le politique se subordonnait au surnaturel sans solution de continuité.

¹²⁵ Boyer 1994; Boyer 1999; Boyer 2015-2016.

¹²⁶ Vitolo 2016.

Ainsi l'appui des dominicains au régime angevin ne s'avilissait-il pas en une «trahison des clercs», car il suivait un propos plus élevé.

L'on a reconnu dès longtemps la volonté des Mendiants de peser sur les pouvoirs, au premier chef dans les cités de l'Italie communale. Là, pour répéter Giulia Barone, «peu d'organismes dans l'histoire ont montré plus de capacités 'politiques' que l'ordre des prêcheurs». Les Mendiants ne vainquirent pas le réalisme des classes dirigeantes, alors qu'ils visaient «un monde totalement christianisé». Ils n'en influèrent pas moins sur l'ordre social, avec au premier rang prêcheurs et franciscains¹²⁷. La perspective vaudra d'être approfondie pour le Mezzogiorno.

¹²⁷ Barone 1977; Todeschini 1977; Etica 1999; Chittolini 2001; Baldi 2012; etc.

ANNEXE

Sermonnaire de Giovanni Refina

Translation de Jean de Duras

Source: Ms. 2, ff. 36-vb-37-rb.

Citations: Kaeppli 1940, 61; Schneyer 1969-1990, III, 608, n. 58; D'Avray 1994, 119 et 125-126;

Boyer 1995, 438-439 et 445; Enderlein 1997, 62 et 157-158; Boyer 1999, 116;

Michalsky 2000, 320;

Kelly 2003, 126 et 309; Schut 2019, 439.

N. B.: En cas d'incertitude sur l'orthographe d'un mot, la plus ordinaire est employée.

[f. 36-vb] In translacione domini ducis Duracii.

Placuit Deo, et translatus est. Ecclesiastici XLVIII [16].

[Prothema]

Humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecacio. Judith 9 [16].

1. Ut sermonem incumbentem possim digne et fructuose proponere, pro impetranda gratia Dei humiliter et mansuete deprecemur Deum cui, ut dicitur in verbis secundo propositis, *humilium et mansuetorum semper tibi^(a) placuit deprecacio*, loco oracionis premitendo salutacionem Virginis et dicendo: *Ave*, et cetera¹²⁸.

[Sermo]

Placuit Deo, et cetera.

2. Omnes ad presens sumus congregati ad translacionem corporis bone memorie domini Johannis ducis Duracie¹²⁹. Johannes autem, secundum ethimologiam nominis, idem est quod homo Deo placitus, quia interpretatur Dei gratia vel in quo est gratia¹³⁰,

¹²⁸ *Ave Maria* ou Salutation angélique, prière sans doute la plus habituelle en tête d'une prédication (Bériou 1998, p. 260).

¹²⁹ Forme attestée: Acta Sanctorum, *Index topographicus*, s.v. (*Duracia sive Dyrrachium urbs Albaniae*);

Sarnelli 1801, p. 74.

¹³⁰ Sur cette 'interprétation', cf. Bède, *Homiliarum Evangelii libri*, lib. 2, hom. 20, 331 (*Johannes interpretatur Dei gratia sive in quo est gratia*); et Thiel 1973, p. 331.

et idcirco ad predicandum in^(b) predicta translacione vere dicere possumus de domino supradicto verba primo proposita: *placuit*, et cetera; in quibus tanguntur duo spectantia ad ejus laudem¹³¹, et primum est magnitudo laudande bonitatis cum dicitur de ipso quod: *placuit Deo*, secundum est celsitudo mirande dignitatis cum additur: *et translatus est*.

3. Quantum ad primum¹³² est sciendum quod Ecclesiastici XIII [19] dicitur^(c) quod *omne animal diligit simile sibi*, ex quo patet quod similitudo per se est causa dilectionis etiam in brutis animalibus¹³³, ut etiam dicitur circa principium 8 Ethicorum¹³⁴. Bonitas ergo que assimilat hominem Deo, qui est bonitas pura et infinita, facit hominem Deo placitum¹³⁵. Bonitas autem est duplex quantum spectat ad presens, scilicet extrinseca carnis et intrinseca mentis¹³⁶. Primam habent persone generose, quia generositas seu nobilitas carnis est bonitas generis¹³⁷ seu progenitorum a quibus generosus trahit originem. Secundam autem habent persone virtuose quia, ut dicitur in secundo Ethicorum, virtus est que bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit¹³⁸. Et utramque bonitatem habuit dominus N, quia fuit filius regis et frater regis, de domo nobilissima Francie per lineam rectam seu masculinam ortus, de qua domo fuerunt [f. 37-ra] duo sancti de novo canonizati, scilicet sanctus Ludovicus episcopus Tholosanus, qui fuit frater ipsius, et sanctus Ludovicus rex Francie, qui fuit frater primi regis Karoli avi ejus. Fuit etiam satis virtuosus, quia dicebat officium divinum cotidie, et omni die audiebat missam, et in festis cantando sepe confitebatur, et cum viris religiosis, quos extimabat servitores et amicos Dei, libenter et familiariter conversabatur, propter quorum assiduam conversacionem habendam tenebat semper in domo sua religiosos diversarum religionum. Vassallos sibi subjectos juste et pie gubernabat. Cum omnibus inferioribus humiliter conversabatur. Ergo, propter utramque bonitatem predictam

¹³¹ En marge droite: *divisio*.

¹³² En marge droite: *primum*.

¹³³ *Ecclesiastici* [...] *animalibus*: passage imité du Docteur angélique, cf. en particulier Thomas d'Aquin, *Summa*, 2a 2ae, q. 26, a. 2, arg. 2.

¹³⁴ Aristote, *Ethica*, lib. 8, cap. 2, p. 299 (Bekker, 1155a-b).

¹³⁵ Tout l'exposé sur la bonté comme assimilation à Dieu et source de son amour trahit l'ascendant du Docteur angélique, ainsi Thomas d'Aquin, *Summa*, 1a 2ae, q. 99, a. 2, c. (voir encore l'article plus haut).

¹³⁶ Rapprocher la distinction des deux bontés d'Aristote, *Rhetorica*, lib. 1, cap. 5, 175 (Bekker, 1360b), comme il paraît confirmé ensuite; et de Thomas d'Aquin, *Sententia*, lib. 1, lectio 12, 42.

¹³⁷ *Bonitas generis*: Aristote, *Rhetorica*, citée *supra*.

¹³⁸ Aristote, *Ethica*, lib. 2, cap. 5, 169 (Bekker, 1106a); selon une formulation volontiers répétée par le Docteur angélique, par exemple: Thomas d'Aquin, *Summa*, 2a 2ae, q. 17, a. 1, c.

quam habuit, vere dici potest de ipso quod placuit Deo, adimplens illud Apostoli ad Romanos XII [1]: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem*, et ad Colossenses primo [10]: *Ambuletis digne Deo per omnia placentes*; et de eo vere dici potest illud ad Hebreos XI^o [5]: *Testimonium habuit placuisse Deo*, ubi diligenter notandum est hoc quod dicitur *testimonium habuit*. Sicut enim in corporalibus existens in eminenti loco multis apparet, sive sit pulchrum ad videndum ut lumen, sive sit turpe ut patibulum, sic bonitas in spiritualibus et malicia existens in persona excellentis generis seu gradus a multis scitur et videtur, et per consequens habet multorum testimonium secundum regulam Christi dicentis, Jo. 3^o [11]: *Quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur*; set dominus N fuit excellentis generis, ut supra dictum est, et fuit excellentis gradus, quia fuit dux, et idcirco^(d) bonitas ejus, propter quam placuit Deo, habet testimonium multorum, omnium scilicet qui cognoverunt eum. Et hoc de primo.

4. Quantum autem ad secundum¹³⁹ est sciendum quod istud secundum sequitur ex primo, quia locus debet congruere locato, ut patet in 4^o Physicorum¹⁴⁰, sic quod honorabiliori persone debetur honorabilior locus¹⁴¹; set dominus N^(e) fuit persona multum honorabilis tam^(f) carne, quia fuit [f. 37-rb] multum generosus, quam mente, quia fuit satis virtuosus et honor debetur virtuti¹⁴² et, ut ostendit per opera supradicta, fuit amicus Dei, cui ait Psalmista [138, 17]: *Nimis honorati sunt amici tui, Deus*; ergo decuit quod transferretur ad locum multum honorabilem, hoc est ad celum empireum, quantum ad animam quidem post^(g) mortem, quantum autem ad animam et corpus simul post futuram generalem resurrectionem^(h)¹⁴³. Decuit etiam quod corpus ejus transferretur⁽ⁱ⁾ de loco ymo et humili ad locum altum et honorabilem, ad hoc quod

¹³⁹ En marge gauche: *secundum*.

¹⁴⁰ Aristote, *Physica*, lib. 4, cap. 4, 224, n. 331 (Bekker, 212a); mais le fragment s'inspire du Docteur angélique, par exemple: Thomas d'Aquin, *In octo libros*, lib. 4, lectio 6, 228, n. 471; et Thomas d'Aquin, *Summa*, 3a, q. 57, a. 1, c.

¹⁴¹ *Honorabiliori [...] locus*: cf. Thomas d'Aquin, *In quartum librum*, d. 45, q. 1, a. 1, q. 1, c., et q. 2, c.

¹⁴² *Honor debetur virtuti*: principe venu d'Aristote, *Ethica*, lib. 4, cap. 9, 213 (Bekker, 1123b); par Thomas d'Aquin, *Summa*, 2a 2ae, q. 129, a. 4, ad 1m; ou *ibidem*, q. 142, a. 4, arg. 1.

¹⁴³ Le prédicateur reprend, sur l'empyrée, la doctrine devenue commune aux scolastiques, davantage que

Thomas d'Aquin qui admet plutôt cette opinion à titre d'hypothèse (Bernard 1910)

habeatur jugis ejus memoria cum laudibus et sanctis precibus, ut de eo intelligi possit illud quarti Regum 17⁽ⁱ⁾ [23]: *Translatus est Israel* (id est dominus N qui vidit Deum in via *per speculum in enigmate* et nunc videt ipsum, in re vel in certa spe, *facie ad faciem*¹⁴⁴) *de terra*, scilicet ad celum empireum; ad quod perducatur nos ipsemet Deus qui vivit, et cetera.

(a) tibi *omis et ajouté en marge droite*. – (b) in + predicandum *exponctué*. – (c) dicitur + quod Ecclesiastici 13 dicitur *exponctué*. – (d) idcirco + paupertas *exponctué*. – (e) N *omis et ajouté dans l'interligne supérieur*. – (f) tam + in *cancellé*. – (g) post + post *cancellé et exponctué*. – (h) resurrectione *ms*. – (i) transferetur *ms*. – (j) 27 *ms*.

Sources manuscrites

Ms. 1 = Munich, Staatsbibl., Clm 2981.

Ms. 2 = Naples, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III» di Napoli, Cod. Lat., VIII AA 11.

Sources imprimées

ACTA CAPITULORUM = *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, éd.

Benedictus Maria Reichert, Rome, 1898: I.

ACTA SANCTORUM = *Acta Sanctorum, Januarii Tomus II*, éd. Jean Bolland –

Godfrey Henschen, Venise, 1734.

ARISTOTE, *Ethica* = Aristote, *Ethica Nicomachea, translatio Roberti*

Grosseteste, Recensio pura, éd. René-Antoine Gauthier, Leyde-Bruxelles, 1972.

ARISTOTE, *Physica* = Aristote, *Physica, Nova translatio*, dans Thomas d'Aquin 1965.

ARISTOTE, *Rhetorica* = Aristote, *Rhetorica, translatio Guillelmi de Moerbeka*, éd.

Bernardus Schneider, Leyde, 1978: 155-321.

AUGUSTIN, *De civitate* = Augustin, *De civitate Dei, libri XI-XXII*, éd. Bernardus

Dombart et Alphonsus Kalb, Turnhout, 1955.

BÈDE, *Homeliarum Evangelii libri* = Bède le Vénérable, *Homeliarum Evangelii libri II*,

¹⁴⁴ *Vidit [...] faciem*: cf. I Cor. 13, 12. (*Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem*).

- éd. David Hurst, Turnhout, 1955.
- CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Sermo* = Caesarius von Heisterbach, *Sermo de translatione beate Elyzabeth*, éd. Albert Huyskens, dans *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, dir. Alfons Hilka, Bonn, 1937: III, 381-390.
- CODEX ITALIAE = *Codex Italiae diplomaticus*, éd. Joannes Christianus Lünig, *Francfort-Leipzig*, 1726: II.
- FRANÇOIS de Meyronnes, *In festo* = François de Meyronnes, *In festo beati Lodovici Ordinis Minorum*, dans “De S. Ludovico Episcopo Tolosano. Sermo Magistri Francisci de Mayronis”, dans *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capucinorum*, 1897 : 305-315.
- GILLES DE ROME, *De regimine* = Gilles de Rome, *De regimine principum*, éd. Girolamo Samaritano, Rome, 1607.
- GREGOIRE LE GRAND, *Regula* = Grégoire le Grand, *Regula pastoralis*, éd. Floribert Rommel, Paris, 1992: I-II.
- GUGLIELMO DA SARZANO, *Tractatus* = Guglielmo da Sarzano, *Tractatus de excellentia principatus monarchici et regalis*, éd. Ferdinand M. Delorme, “Fratris Guillelmi de Sarzano tractatus de excellentia principatus regalis”, dans *Antonianum* 15, 1940: 221-244.
- HUMBERT DE ROMANS, *De eruditione a* = Humbert de Romans, *De eruditione Predicatorum*, lib. 1, dans Id., *Opera de vita regulari*, éd. Joachim Joseph Berthier, Rome, 1889: II, 373-484.
- HUMBERT DE ROMANS, *De eruditione b* = Humbert de Romans, *De eruditione Predicatorum*, lib. 2, éd. Marguerin de La Bigne, Lyon, 1677: 456-567.
- JAKOB GISLESSONS, *Sermo* = Jakob Gislessons, *Sermo [...] in profesto translacionis reliquiarum beate Katerine*, éd. Lars Elfving – Birgitta Fritz, *Den stora kyrkofesten för Sankta Katerina i Vadstena år 1489. Samtida texter med översättning och kommentar*, Stockholm, 2004: 78-137.
- MATTEO D’ACQUASPARTA, *Sermones* = Matteo d’Acquasparta, *Sermones de S. Francisco, de S. Antonio et de S. Clara*, éd. Gedeon Gál, Florence, 1962.
- SABA MALASPINA, *Liber gestorum* = *Liber gestorum regum Sicilie*, éd. Walter Keller – August Nitschke, *Die Chronik des Saba Malaspina*, Hanovre, 1999.
- THOMAS D’AQUIN, *De regno* = Thomas d’Aquin, *De regno ad regem Cypri*, éd.

- Hyacinthe-François Dondaine, Rome, 1979.
- THOMAS D'AQUIN, *In octo libros* = Thomas d'Aquin, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, éd. Mariano Maggìolo, Turin-Rome, 1965.
- THOMAS D'AQUIN, *In quartum librum* = Thomas d'Aquin, *In quartum librum Sententiarum*, d. 23-50, éd. Stanislas-Édouard Fretté, Paris, 1874.
- THOMAS D'AQUIN, *Sententia* = Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethicorum*, éd. René-Antoine Gauthier, Rome, 1969: I.
- THOMAS D'AQUIN, *Summa* = Thomas d'Aquin, *Summa Theologie*, Milan-Turin, 1988.
- THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolas* = Thomas d'Aquin, *Super Epistolas S. Pauli*, éd. Raphaël Cai, Turin-Rome, 1953: II.
- THOMAS D'AQUIN, *Super Evangelium* = Thomas d'Aquin, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, éd. Raphaël Cai, Turin-Rome, 1952.

Bibliographie

Les abréviations suivantes ont été employées: ASPN, *Archivio storico per le province napoletane*; DBI, *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Rome, 1960-; MEFRM, *Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge*.

- ACETO 2005 = F. Aceto, *Status e immagine nella scultura funeraria del Trecento a Napoli: le sepolture dei nobili*, dans *Immagini e ideologia*, dir. C. Quintavalle, Milan 2005: 567-607.
- ACETO 2011 = F. Aceto, *Tino di Camaino a Napoli*, dans *Scultura gotica senese*, dir. R. Bartalini, Sienne 2011: 183-231.
- ANDERSON 1995 = D. Anderson, "Dominus Ludovicus" in the Sermons of Jacobus of Viterbio, dans *Litterature and Religion in the Later Middle Ages. Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel*, dir. J.A. Alford – R.G. Newhauser, Binghamton (N. Y.) 1995: 275-295.
- BALDI 2102 = B. Baldi, "I Francescani tra religione e politica in Italia (secoli XIII-XV). Le tendenze recenti degli studi", dans *Quaderni Storici* 140, 2012: 525-560.
- Barone 1977 = G. Barone, "L'Ordine dei Predicatori e le città. Teologia e politica nel pensiero e nell'azione dei Predicatori", dans *MEFRM* 89, 1977: 609-618.

- Bériou 1998 = N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*, Paris 1998: I.
- BERIOU 2000 = N. Bériou, *Les sermons latins après 1200*, dans *The Sermon*, dir. B.M. Kienzle, Turnhout 2000: 363-447.
- BERNARD 1910 = P. Bernard, *Ciel*, dans *Dictionnaire de théologie catholique* 2, Paris 1910: coll. 2474-2511.
- BERTELLI 1990 = S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Florence 1990.
- BOYER 1994 = J.P. Boyer, *La «foi monarchique»: royaume de Sicile et Provence (mi-XIIIe-mi-XIVe siècle)*, dans *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, dir. P. Cammarosano, Rome 1994: 85-110.
- BOYER 1995 = J.P. Boyer, “Les Baux et le modèle royal. Une oraison funèbre de Jean Regina de Naples (1334)”, dans *Provence historique* 45, 1995: 427-452.
- BOYER 1998 = J.P. Boyer, *Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIVe siècle*, dans *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle*, Rome 1998: 127-157.
- BOYER 1999 = J.P. Boyer, *Une oraison funèbre pour le roi Robert de Sicile, comte de Provence († 1343)*, dans *De Provence et d'ailleurs. Mélanges offerts à Noël Coulet*, dir. J.P. Boyer – François-Xavier Emmanuelli, Marseille 1999: 115-131.
- BOYER 2001 = J.P. Boyer, *Vertus privées et bien public. Reines et princesses selon la prédication de mortuïs à la cour de Naples (première moitié du XIVe siècle)*, dans *Reines et princesses au Moyen Âge*, dir. Marcel Faure, Montpellier 2001: 413-435.
- BOYER 2009 = J.P. Boyer, *Prédication à Marseille: un sermon pour Louis d'Anjou*, dans *Marseille au Moyen Âge, entre Provence et Méditerranée*, dir. T. Pécout, Méolans-Revel 2009: 311-318.
- BOYER 2015-2016 = “Faire mémoire du roi. Le testament de Robert et son application en Provence”, dans *Memini* 19-20, 2015-2016: 259-295.
- BOYER 2016a = J.P. Boyer, *Processions civiques et prédication à Naples, première moitié du XIVe siècle*, dans *Identités angevines entre Provence et Naples, XIIIe-XVe siècle*, dir. J.P. Boyer – A. Mailloux – L. Verdon, Aix-en-Provence 2016: 133-166.
- BOYER 2016b = J.P. Boyer, *Un grande ufficiale, Giovanni de Haya († 1337), nella*

- predicazione del domenicano Federico Franconi*, dans *Quei maledetti Normanni* 2016: I, 73-89.
- BOYER 2017 = J.P. Boyer, “Sancia par le grâce de Dieu reine de Jérusalem et de Sicile”, dans *MEFRM* 129, 2017: 301-334.
- BOYER 2018 = *Dante dénonçait-il les Angevins de Naples à Monarchia, II, I 2-3?*, dans *Ingenita curiositas. Studi sull’Italia medievale per Giovanni Vitolo*, dir. A. Ambrosio – R. Di Meglio – B. Figliuolo, Battipaglia 2018: III, 1319-1344.
- BRUZELIUS 2005 = C. Bruzelius, *Le pietre di Napoli. L’architettura religiosa nell’Italia angioina, 1266-1343*, Rome 2005.
- CAMERA 1860 = M. Camera, *Annali delle due Sicilie [...]*, Naples 1860: II.
- CHENU 1957 = M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957.
- CHITTOLINI 2001 = G. Chittolini, *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, dir. Kaspar Elm, Bologne 2001.
- CIOFFARI – Miele 1993 = G. Cioffari – Michele Miele, *Storia dei Domenicani nell’Italia Meridionale*, Naples-Bari 1993: I.
- CLEAR 2004 = M.J. Clear, *Mary of Hungary as Queen, Patron and Exemplar*, dans *The Church of Santa Maria Donna Regina. Art, Iconography and Patronage in Fourteenth Century Naples*, dir. Janis Elliott – Cordelia Warr, Londres-New York 2004: 45-60.
- CONIGLIO 1961 = G. Coniglio, *Angiò, Giovanni d’*, dans *DBI* 3, Rome 1961: 266-268.
- COULET 1973 = N. Coulet, “Un couvent royal: les dominicaines de Notre-Dame-de-Nazareth d’Aix au XIIIe siècle”, dans *Cahiers de Fanjeaux* 8, 1973: 233-262.
- D’AVRAY 1994 = D.L. D’Avray, *Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350*, Oxford 1994.
- DI MEGLIO 2013 = R. Di Meglio, *Ordini mendicanti, monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII-XV*, Raleigh 2013.
- ENDERLEIN 1997 = L. Enderlein, *Die Grablegen des Hauses Anjou in Unteritalien. Totenkult und Monumente 1266-1343 [...]*, Worms 1997.
- ERZSEBET 2019 = Erzsébet (1255- [1313/1326]), dans <https://fmg.ac/Projects/Medlands/HUNGARY>. htm, consulté en octobre 2019.
- ETICA 1999 = *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e nel Trecento*, Spolète 1999.

- FARAGLIA 1904 = N. Federigo Faraglia, *Storia della regina Giovanna II d'Angiò*, Lanciano 1904.
- GRILLO 2018 = P. Grillo, *La falsa inimicizia. Guelfi e ghibellini nell'Italia del Duecento*, Rome 2018.
- HOUSLEY 1986 = N. Housley, *The Italian Crusades. The Papal-Angevin Alliance and the Crusades against Christian Lay Powers*, Oxford-New York-Toronto 1986.
- KAEPPELI 1940 = T. Kaeppli, "Giovanni Regina di Napoli", dans *Archivum Fratrum Praedicatorum* 10, 1940: 48-71.
- KAEPPELI 1970 = T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Rome 1970: I.
- KANTOROWICZ 2016 = E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton-Oxford 2016 (1re éd. 1957).
- KELLY 2003 = S. Kelly, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth Century Kingship*, Leyde-Boston 2003.
- KIESEWETTER 1997a = A. Kiese Wetter, *Dokumente zum Totenkult in Neapel*, dans *Enderlein* 1997:209-230.
- KIESEWETTER 1997b = A. Kiese Wetter, *Filippo I d'Angiò, imperatore nominale di Constantinopoli*, dans *DBI* 47, Rome 1997: 717-723.
- KLANICZAY 2002 = G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002.
- LA CHIESA 2014 = *La chiesa e il convento di Santa Chiara*, dir. F. Aceto – S. D'Ovidio – E. Scirocco, Battipaglia 2014.
- LE GOFF 1981 = J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981.
- LE GOFF 1996 = J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996.
- LEONARD 1932 = É.G. Léonard, *La jeunesse de Jeanne Ire, reine de Naples, comtesse de Provence*, Monaco-Paris 1932.
- LUCHERINI 2011 = V. Lucherini, *Le tombe angioine nel presbiterio di Santa Chiara a Napoli e la politica funeraria di Roberto d'Angiò*, dans *Medioevo: i committenti*, dir. A.C. Quintavalle, Milan 2011: 477-504.
- MICHALSKY 2000 = T. Michalsky, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien*, Göttingen 2000.
- MINIERI RICCIO 1857 = C. Minieri Riccio, *Genealogia di Carlo I. di Angiò, prima*

- generazione*, Naples 1857.
- MONTAGNES 1979 = B. Montagnes, *Architecture dominicaine en Provence*, Paris 1979.
- MONTI 1924 = G.M. Monti, *Per la storia dell'università di Napoli. Ricerche e documenti*, Naples-Gênes-Florence-Città di Castello 1924.
- MONTI 1934 = G.M. Monti, "Nuovi documenti sulla Inquisizione nel Regno di Sicilia da Carlo I a Roberto", dans *ASPN* 20, 1934: 158-180.
- NOLD 2012 = P. Nold, *How Influential Was Giovanni di Napoli, OP, at the Papal Court in Avignon?*, dans *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, dir. K. Emery – W. J. Courtenay – S. M. Metzger, Turnhout 2012: 629-675.
- PALMA 1976 = M. Palma, *Caracciolo, Landolfo*, dans *DBI* 19, Rome 1976: 406-410.
- PASZTOR 1955 = E. Pásztor, *Per la storia di san Ludovico d'Angiò (1274-1297)*, Rome 1955.
- PECOUT 2016 = T. Pécout, *Des lieutenances en Provence, 1278-1328*, dans *Quei maledetti Normanni* 2016: II, 799-843.
- PIETRO DE STEFANO 2007 = P. de Stefano, *Descrittione dei luoghi sacri della città di Napoli. Napoli 1560*, éd. Stefano D'Ovidio – Alessandra Rullo, Naples 2007.
- Quei maledetti Normanni* 2016 = *Quei maledetti normanni. Studi offerti a Errico Cuozzo per i suoi settant'anni da Colleghi, Allievi, Amici*, dir. R. Alaggio – J.M. Martin, Naples 2016, voll. 2.
- QUILLET 1988 = J. Quillet, "L'art de la politique selon saint Thomas", dans *Miscellanea Mediaevalia* 19, 1988: 278-285.
- RIVERA MAGOS 2016 = V. Rivera Magos, *Regina, Giovanni*, dans *DBI* 86, Rome, 2016: 737-739.
- ROBERT 2015 = A. Robert, *Médecine et théologie à la cour des Angevins de Naples*, dans *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités*, dir. J.Chandelier – A. Robert, Rome 2015: 295-349.
- SARNELLI 1801 = P. Sarnelli, *Guida de' forestieri par la città di Napoli*, éd. Nunzio Rossi, Naples 1801.
- SAXER 1959 = V. Saxer, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Âge*, Paris 1959: II.

- SCHNEYER 1969-1990 = J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster W., 1969-1990, voll. 11.
- SCHUT 2018 = K.J. Schut, "Politics and Power in the Works of John of Naples", dans *Archivum Fratrum Praedicatorum* 3, 2018: 37-79.
- SCHUT 2019 = K.J. Schut, *A Dominican Master of Theology in Context: John of Naples and Intellectual Life Beyond Paris*, PhD, Toronto 2019.
- THIEL 1973 = M. Thiel, *Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters*, Spolète 1973.
- TODESCHINI 1977 = G. Todeschini, "Ordini mendicanti e coscienza cittadina", dans *MEFRM* 89, 1977: 657-666.
- TROTTMANN 1995 = C. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome 1995.
- VALLE DA PIPERNO 1651 = T. Valle da Piperno, *Breve Compendio de gli più Illustri Padri [...]*, Naples 1651.
- VAUCHEZ 1977 = A. Vauchez, «*Beata stirps*»: *sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVE siècles*, dans *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Rome 1977: 397-406.
- VITOLO 2005 = G. Vitolo, *Ordini mendicanti e nobiltà a Napoli: San Domenico Maggiore e il seggio di Nido*, dans *Le chiese di San Lorenzo e San Domenico. Gli ordini mendicanti a Napoli*, dir. S. Romano – Nicolas Bock, Naples 2005: 10-14.
- VITOLO 2014 = G. Vitolo, *L'Italia delle altre città. Un'immagine del Mezzogiorno medievale*, Naples 2014.
- VITOLO 2008 = P. Vitolo, "Imprese artistiche e modelli di regalità al femminile nella Napoli della prima età angioina", dans *ASPN* 126, 2008: 1-54.
- VITOLO 2016 = P. Vitolo, *Percorsi di salvezza e strumenti di legittimazione. I cicli dei Sette Sacramenti nell'arte del Medioevo*, Rome 2016.
- VOCI 1995 = A.M. Voci, "La cappella di corte dei primi sovrani angioini di Napoli", dans *ASPN* 113, 1995: 69-126.
- WEBER 1991 = É.H. Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acceptation moderne de l'homme*, Paris 1991.