



HAL
open science

Le culte des saints et l'idéologie royale en Hongrie sous Mathias Corvin (1458-1490)

Mathilde Doudoux

► **To cite this version:**

Mathilde Doudoux. Le culte des saints et l'idéologie royale en Hongrie sous Mathias Corvin (1458-1490). Histoire. 2021. dumas-03463116

HAL Id: dumas-03463116

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03463116>

Submitted on 2 Dec 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.

Mathilde Doudoux

Le culte des saints et l'idéologie royale en Hongrie sous Mathias Corvin (1458 - 1490)

2020/2021

Introduction

L'historien médiéviste côtoie tous les jours dans son travail les pratiques religieuses des hommes et des femmes ayant vécu à l'époque médiévale, que ce soit des souverains, des notables, des paysans¹. Chaque historien peut les apercevoir grâce aux sources sur des espaces géographiques et des temporalités variés. C'est justement ici notre cas avec le règne de Mathias Corvin sous lequel se déroulèrent des pratiques religieuses que le chercheur peut analyser et tenter de synthétiser. Nous ne tenterons pas cette synthèse car nous nous intéresserons à l'une des faces de ces pratiques religieuses : le culte des saints.

L'étude du culte en histoire amène une réflexion historiographique préalable. Il est crucial de se demander comment l'histoire définit le culte et de quelle manière l'historien travaille sur ce sujet. Communément, le culte est considéré comme une vénération de type religieux accordée à un individu ou à un objet. Le culte peut également désigner la religion ainsi qu'un cérémonial religieux. L'historien dont nous souhaitons suivre les travaux pour la définition du culte est Robert Will. Nous nous appuyerons sur le premier tome de son étude portant sur l'histoire et la philosophie religieuses². Dans cette œuvre, cet auteur a souhaité définir le concept de culte dans l'ensemble des pratiques religieuses de l'histoire. Son travail avait vocation d'élaborer des concepts généraux qui sont des clefs de lecture et d'analyse pour l'historien qui souhaite travailler sur ce champ d'étude. Il estime d'une part que le « sujet religieux dans ses fonctions cultuelles se trouve en face de trois puissances objectives (Dieu, le phénomène excitatif et la collectivité religieuse) »³. C'est-à-dire que lorsqu'il rend un culte le fidèle fait intervenir Dieu, fondement de sa foi, par un acte de dévotion intense, le phénomène excitatif, soutenu par la collectivité religieuse, l'assemblée des autres fidèles. Il recommande d'autre part de prendre en compte les trois aspects du culte qu'il a lui-même défini : « Autrement dit : nous trouvons à la base de chaque culte d'abord le sentiment religieux qui obéissant à une impulsion divine, aspire à un contact avec le divin : Dieu en face de l'âme, l'âme en face de Dieu. C'est l'aspect spécifiquement religieux du culte. - Nous observons ensuite dans chaque culte une piété en quelque sorte dérivée, détournée, indirecte qui, pour

1 La présente version correspond au texte du mémoire de Master 2 HSS que j'ai soutenu à l'université Rennes 2 le 24 juin 2021, après révision par mes soins.

2 R. Will, *Le Culte. Étude d'histoire et de philosophie religieuses*, tome 1 *Le caractère religieux du culte*, Istra, 1925.

3 R. Will, *Le Culte*, 1925, p. 374.

établir un échange entre l'âme et Dieu, se sert de phénomènes intermédiaires soit matériels (telles les images ou les espèces eucharistiques), soit spirituels (tels la parole ou les arts), soit actuels (tels certains gestes, l'imposition des mains, le signe de la croix, etc.). L'âme se trouve en face de l'objet sacré, c'est *l'aspect phénoménal du culte*. - Enfin, nous constatons dans chaque culte une piété accumulée, additionnée, collective. Une même expérience ou les mêmes aspirations rapprochent les croyants les uns des autres et les unissent en une communauté d'adoration ou d'édification. L'âme individuelle se trouve en face de la collectivité religieuse ; c'est *l'aspect social du culte*. Cherchant une définition du culte qui réunisse tous les éléments de notre analyse, nous disons : Le culte est l'expression d'expériences et d'aspirations religieuses individuelles qui se déploient par l'organe de phénomènes intermédiaires et s'augmentent en s'unissant à celles de la collectivité religieuse. »⁴. Partant de cette définition du culte, il convient ensuite de ne pas différencier la dévotion qui a un caractère privé et imparfait et le culte qui est considéré comme l'expression de l'Église dans la sphère publique. Le culte public et les dévotions privées doivent être étudiés ensemble car ils sont étroitement liés et s'alimentent de manière réciproque⁵. Robert Will appelle cet ensemble le fait religieux. De surcroît, Will considère qu'il est possible de réaliser une histoire du culte car pour lui « toute religion aspire à une forme cultuelle »⁶. Selon lui, le but religieux du culte est la communion avec Dieu. Il estime que « si la religion fait naître le culte et si le culte conditionne la religion, il est évident que les deux obéiront à la même inspiration et tendront vers les mêmes fins. Si la religion est le sentiment qui rattache l'âme au principe de toute vie, le culte sera l'acte qui met en contact les âmes avec la réalité transcendante. La *communion avec Dieu*, but suprême de la religion, est aussi la véritable raison d'être du culte »⁷. Les études de Robert Will et Ludovic Viallet ne représentent qu'une partie des études historiques relatives au culte car ce dernier n'est pas un champ d'étude nouveau de l'histoire. L'étude du culte est fondamentale pour tout historien des religions. Prenant en compte la définition et les réflexions des historiens nous précédant, il est important de se demander ce qu'est le culte au Moyen Âge, comment s'exerce-t-il et est-il un culte conçu ou abstrait pour les individus médiévaux. Ce questionnement incite à prendre en compte l'« ensemble des aspects des activités humaines durant la période et l'espace étudiés »⁸. Le culte est omniprésent à l'époque médiévale. Nous y retrouvons les trois aspects du problème cultuel de Robert Will. L'aspect religieux du culte pouvait s'exprimer par le biais de

4 R. Will, *Le Culte*, 1925, p. 374.

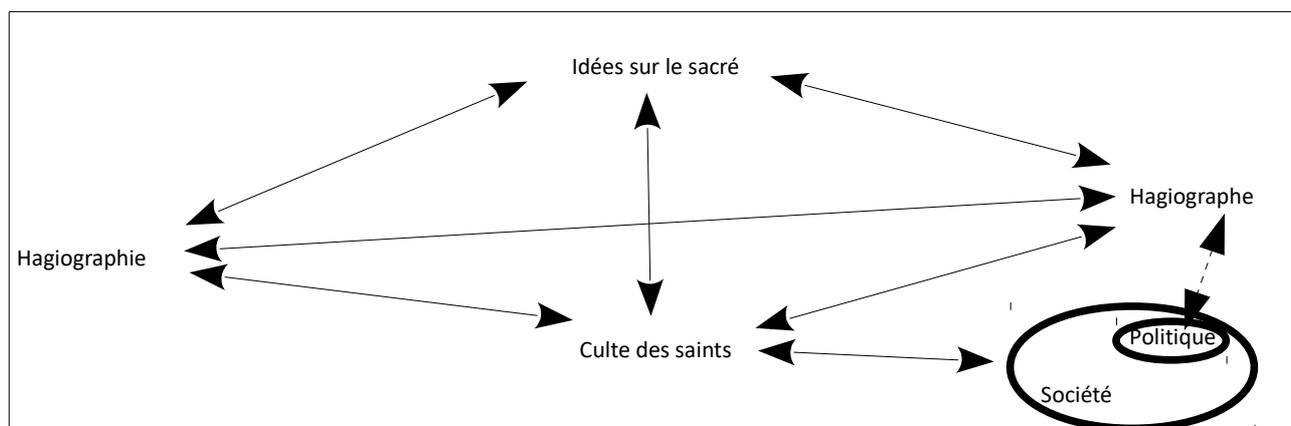
5 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître, l'exemple des saints, XIV^e et XVII^e siècles*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2011, p. 41-42.

6 R. Will, *Le Culte*, 1925, p. 375.

7 R. Will, *Le Culte*, 1925, p. 376.

8 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*, Museum Tusulanum Press, 2006, p. 315.

l'oraison promue notamment par les ordres réguliers. L'aspect phénoménal du culte pouvait s'exprimer à travers les œuvres d'arts servant à la dévotion (icônes, retables, livres d'heure, reliques, etc.). L'aspect social du culte, quant à lui, était visible lors des fêtes paroissiales, des pèlerinages ainsi que par la construction monumentale. Le culte avait avant tout une vocation publique durant le Moyen Âge et était surtout soutenu par les souverains qui avaient plus de moyens pour en créer ou en promouvoir. L'aspect du culte qui nous intéresse ici est l'aspect religieux. Notre étude porte principalement sur le culte des saints. Nous étudierons tour à tour des figures saintes. Cet axe d'analyse présuppose une définition de ce qu'est un saint. Selon la définition pontificale, un saint est un individu qui a mené une vie conforme aux exigences de l'Évangile et qui après sa mort a été reconnu par l'Église catholique comme étant un exemple moral et religieux. Cette reconnaissance en tant que saint engendre un culte public et universel. La sainteté au Moyen Âge est une notion qui a connu de nombreuses évolutions au cours de la période. Néanmoins, elle n'a pas connu de changements majeurs sous le règne de Mathias Corvin. Le culte des saints, issue de la reconnaissance de cette sainteté, était une pratique courante dans le contexte religieux du Moyen Âge. Ce sont les communautés médiévales qui furent actrices de ces cultes. Les historiens Marek Dmitriev et Mikhaïl Derwich ont tenté de synthétiser par un schéma les influences qui pouvaient s'exercer sur le culte des saints⁹. Ils ont démontrés que le culte des saints était influencé par la société et qu'il influençait à son tour la société. Ce processus se répète vis-à-vis des idées sur le sacré, l'hagiographie et l'hagiographe. En retour, l'hagiographe exerce son influence sur l'hagiographie, sur le culte des saints et est influencé par eux. Il se produit la même chose avec l'hagiographie. Elle influence l'hagiographe, le culte des saints et est influencée par eux. Ces phénomènes s'influençaient mutuellement.



9 Représentation schématique des influences sur le culte des saints, copie du schéma dans M. Derwich, M. Dmitriev, *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque contemporaine. Approche comparative*, Collection Opera ad historiam monasticam spectantia, Series I, colloquia, Wrocław, LARHCOR, 1999, p. 473. J'ai ajouté sur ce schéma une flèche en pointillée parce qu'il est possible de relier le « Politique » et l'« Hagiographe ».

Le culte et plus particulièrement celui des saints est un champ historique complexe nécessitant une réflexion d'approche du phénomène tant sur les concepts que sur son application sur le terrain médiéval hongrois. L'autre axe d'étude soulevé par notre sujet nous amène à aborder le concept d'idéologie royale.

Le concept d'idéologie est un concept historiographique contemporain auquel l'historien a recours lors d'étude portant sur la représentation du pouvoir qu'elle soit matérielle ou immatérielle. L'idéologie est souvent associée à la notion de pouvoir car c'est dans celui-ci qu'elle s'exprime. Ce concept lié au pouvoir est abstrait même s'il peut s'incarner dans des pratiques concrètes et visibles par tous. Nous pensons que l'idéologie peut se définir comme étant un programme au sein duquel son détenteur met en avant des représentations comprises par le plus grand nombre dans le but de les rendre définitives et propres à sa personne. Ce programme promu par un individu peut entrer en conflit avec celle d'un autre individu. L'idéologie peut être construite de toutes pièces ou inspirée d'un modèle préexistant. La réception de cette dernière est différente selon les individus. Elle possède plusieurs sens en fonction des grilles de compréhension et d'analyse. L'idéologie à laquelle nous accorderons notre attention durant cette étude est d'ordre royal et concerne l'époque médiévale. L'historien doit se poser une question fondamentale lorsqu'il étudie l'idéologie royale. Cette réflexion est à faire pour tous les types d'idéologie et consiste à se demander si les rois avaient-ils conscience de promouvoir leur idéologie royale ou si ils ont mis en œuvre des pratiques qui relèvent de l'idéologie royale. Cette question est délicate car elle fait entrer en jeu divers sous-questionnements. Est ce que l'idéologie royale fait sens pour un souverain du Moyen Âge si l'idéologie est un concept contemporain ?, les souverains avaient-ils conscience de promouvoir leur idéologie royale ?, et avaient-ils un programme bien défini à mettre en œuvre qui ressemblait à ce que nous appelons l'idéologie royale ? Notre avis sur ces questionnements est le suivant. L'idéologie étant un concept contemporain, il n'est pas envisageable que les souverains aient mis en place une politique dédiée à l'idéologie royale de manière consciente. Nous pensons que les souverains avaient conscience de devoir se promouvoir à travers des moyens d'actions, qui à nos yeux d'historiens contemporains, font écho à de l'idéologie. Les souverains ne possédaient pas un « manuel d'idéologie royale » leur permettant d'asseoir leur charisme royal et leur pouvoir. Nous avons analysé les pratiques des souverains qui relèvent de notre définition de l'idéologie royale et utilisé ce terme lors de nos explications mais nous devons garder à l'esprit que ce terme n'a aucune valeur, n'a aucune signification pour un

souverain du Moyen Âge. À partir de ces considérations sémantiques, nous affirmons que la royauté a vu dans l'idéologie un moyen de se promouvoir. Chaque royauté a pu concevoir un système de représentation propre à ses objectifs. L'idéologie royale de certains souverains est entrée en concurrence ou même a été créée purement dans un objectif de concurrence. Cette idéologie a été perçue comme un vecteur d'autorité par les détenteurs du pouvoir car elle reflétait une image de la royauté ou de la dynastie. Elle perdure dans l'histoire après la disparition de ces dernières. L'idéologie royale concernait, en plus des individus, aussi des territoires. Les sujets avaient la possibilité d'adhérer à cette idéologie ou de ne pas en tenir compte. Elle était perçue différemment selon eux. La royauté était en mesure de développer son idéologie sur le long terme ou pour certains moments décisifs. Pour appuyer notre démonstration, nous pouvons citer quelques moyens d'action mis en œuvre par les souverains et qui relèvent de ce que nous appelons une idéologie royale : ascendance mythique, iconographie dynastique, qualités inhérentes à la dynastie ou anthroponymie dynastique. Nous venons de constater que les souverains du Moyen Âge ont été en mesure de recourir à des pratiques relevant de l'idéologie royale. C'est donc tout naturellement que nous nous demandons si cette mise en pratique de l'idéologie royale fut aussi présente chez Mathias Corvin, souverain hongrois de la fin du Moyen Âge. Nous reviendrons plus en détail sur la vie et le règne de Mathias Corvin dans le chapitre suivant mais nous mentionnons rapidement qu'il fut roi de Hongrie de janvier 1458 à avril 1490 et que la postérité le considère comme un fervent promoteur de l'humanisme, un défenseur de la chrétienté latine ainsi qu'un conquérant insatiable. En raison du grand nombre de conquêtes territoriales réalisées par Mathias Corvin, il a été nécessaire de délimiter spatialement notre terrain d'étude.

La Hongrie était sous le règne de Mathias Corvin un vaste royaume qui s'est agrandi au fil des conquêtes territoriales du souverain. Pour cette étude, nous nous focaliserons sur le royaume de Hongrie et non sur les territoires annexés par Mathias Corvin. Nous avons fait ce choix spatial car le territoire hongrois était le centre de gouvernement de Mathias Corvin. Ce territoire correspond à l'espace initial avant les conquêtes. Les conquêtes du souverain hongrois et leur pérennité dans le temps sont trop aléatoires afin d'étudier l'impact de l'idéologie royale ainsi que celui du culte des saints sur le terrain sur un temps long. Les territoires annexés étaient des ajouts récents au royaume et pour lesquels Mathias Corvin n'eut pas toujours le temps ni les moyens de mettre en œuvre ses objectifs politiques. Notre choix s'est également porté sur le territoire

hongrois car nos sources se focalisent sur cet espace. La délimitation spatiale de notre sujet d'étude nous conduit sa délimitation chronologique.

Nous avons fait le choix de suivre la chronologie du règne de Mathias Corvin pour notre étude : 1458 – 1490. Le XV^e siècle fut, pour la royaume de Hongrie et l'ensemble de la chrétienté, un siècle de profondes mutations. Il fut marqué par des bouleversements géopolitiques dont la prise de Constantinople le 29 mai 1453 qui marqua la fin de l'empire romain d'Orient, la lutte contre les Ottomans (dernière grande invasion territoriale de la chrétienté), la peste et la fin de la guerre de Cent Ans. Du point de vue artistique, ce siècle fut une période d'effervescence des arts qui s'est notamment traduit par l'humanisme, un retour de l'Antiquité et la fin de l'art gothique propagés par les artistes du Quattrocento. Pour la chrétienté, le XV^e siècle était une période de transition entre la fin du Moyen Âge et l'ère de la Renaissance. En revanche, le royaume de Hongrie était encore au cœur de la période médiévale car son évolution ne coïncidait pas avec l'évolution des royaumes de l'Europe occidentale tels que la France. Néanmoins, les prémices de la Renaissance commençaient à s'implanter au sein du royaume par le déplacement d'artistes. La Hongrie au XV^e siècle basculait donc progressivement dans l'ère de la Renaissance mais restait attaché à son fonctionnement hérité du monde médiéval. Dans ce contexte fut le règne de Mathias Corvin qui se situa entre deux périodes de crise de la royauté hongroise. La première crise se déroula à son avènement dans un contexte de guerre civile et la seconde eut lieu à sa mort lors de l'accession au pouvoir de son fils Jean Corvin. L'héritier de Mathias Corvin ne sut pas imposer son pouvoir face aux grands du royaume hostiles. Il fut rapidement écarté du pouvoir et Ladislas IV de Bohême, sous le nom de Ladislas II de Hongrie, monta sur le trône. Le choix du règne de Mathias Corvin pour cette étude a été une évidence car les notions d'idéologie royale et de culte des saints n'ont, pour le moment, pas été traités s'agissant de son règne. Il était intéressant de compléter par cette étude les connaissances relatives au règne de Mathias Corvin. De surcroît, nous disposons de sources issues de ce règne. Ces réflexions préalables sur l'intitulé de notre sujet nous ont amené à définir des axes d'étude.

Notre première interrogation a été de savoir si Mathias Corvin a mis en place une politique du culte des saints durant son règne. Dans le cas d'une réponse positive à cette question nous sommes amenés à nous demander pourquoi cette politique fut réalisée et quelles furent les modalités du culte des saints sous Mathias Corvin. Ces mêmes questions ont été soulevées

concernant l'idéologie royale : Mathias Corvin a-t-il mis en place une politique d'idéologie royale durant son règne ? Pour quelles raisons mit-il en œuvre cette politique et quelles en furent ses modalités d'application ? Ces interrogations ont été ensuite fusionnées afin de comprendre si Mathias Corvin a utilisé le culte des saints dans le but de servir sa politique idéologique. Ce questionnement final nous demande en quoi le culte des saints fut utilisé dans la cadre de l'idéologie royale promue sous Mathias Corvin dans la Hongrie du XV^e siècle. Il nous a semblé judicieux d'adopter un développement uniquement thématique pour cette étude. Un plan chronologique ne nous semblait pas pertinent car le culte des saints n'a pas été promu par le souverain durant la totalité de son règne. Nous avons choisi d'ouvrir notre propos par un chapitre de contextualisation. Nous avons présenter les différents acteurs de la période dans le contexte hongrois du règne de Mathias Corvin. Cet effort de contextualisation permettra une meilleure compréhension des mécanismes mis en place par les divers acteurs présentés. Nous présenterons tour à tour le royaume de Hongrie, le culte médiéval des saints, le souverain hongrois Mathias Corvin ainsi que les liens entre le royaume et la papauté au XV^e siècle. Ce chapitre était nécessaire car il nous permet d'évoquer les notions connexes au culte des saints tels que la sainteté, l'hagiographie, et les saints auxquels les Hongrois vouaient un culte durant le XV^e siècle. La suite de notre questionnement consistera en une étude de deux saints promus par Mathias Corvin : Marguerite de Hongrie et Jean de Capistran. Ce chapitre a pour vocation d'examiner de quelle manière Mathias Corvin a promu des saints sous son règne. Nous analyserons en détail quelles furent ses motivations dans la promotion de ces deux saints issus des ordres religieux. Grâce à l'étude de ces deux saints, nous pouvons mettre en parallèle les pratiques et les motivations du souverain hongrois vis-à-vis de la pratique de canonisation au Moyen Âge. Notre dernier chapitre comportera une analyse discursive des textes législatifs et épistolaires émis sous le règne de Mathias Corvin dans lesquels nous chercherons à comprendre quel fut l'usage politique des figures saintes par le souverain hongrois. Nous effectuerons ensuite une comparaison entre les pratiques des Angevins de Hongrie et celles de Mathias Corvin relatives aux figures saintes. Comme mentionné précédemment, nous avons eu recours pour l'élaboration de cette étude aux sources issues du règne de Mathias Corvin.

La première source primaire dont nous disposons est un corpus diplomatique de dix chartes promulguées sous le règne de Mathias Corvin. Il s'agit du troisième volume de la série

*Decreta Regni Medievalis Hungariae (The laws of the medieval kingdom of Hungary)*¹⁰. La première charte de ce corpus est datée du 24 janvier 1458 et la dernière du 25 janvier 1486. Nous avons décidé de conserver dans ce corpus la première charte même si elle a été promulguée par le régent. Cet ensemble diplomatique rassemble la totalité des chartes qui nous sont parvenues. Ce modeste corpus nous est précieux car il est relativement continu dans le temps, il couvre quasiment toute la durée du règne de Mathias Corvin. En dehors de ce corpus de chartes, nous avons utilisé une autre source diplomatique : une charte du chapitre de Buda¹¹. Elle fut rédigée à Óbuda suite au chapitre de Buda qui s'est déroulé du 28 mai au 4 juin 1467. Cette charte a une forte valeur documentaire car elle témoigne de l'accord du souverain pontife pour la poursuite du procès de canonisation de Marguerite de Hongrie.

Parallèlement à ces sources diplomatiques, nous disposons de plusieurs sources épistolaires. La plupart de ces sources sont issues de la correspondance entre les souverains pontifes (Pie II, Paul II, Calixte III, Sixte IV, Innocent VIII) et Mathias Corvin. Elle fut éditée dans l'ouvrage *Mathiae Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae*¹². Cet ensemble épistolaire s'étend¹³ du 14 mars 1458 au 8 mars 1490. Il y a une ou plusieurs lettres par année de règne. Cette source est fiable du point de vue historique. Néanmoins, il reste indispensable d'approfondir en parallèle de la lecture des lettres les éléments de contexte afin de bien comprendre l'enjeu du propos. Ces éléments permettent de percer à jour les sous-entendus derrière les formules rhétoriques du latin humaniste. L'édition dont nous nous sommes servis ne contenait pas certaines lettres de cette correspondance. En effet, nous avons recensé quatre autres lettres, dont certaines ne sont pas à destination du pape. C'est le cas avec la lettre de 1462-1464 envoyée par le souverain hongrois au collège des cardinaux dans le but d'obtenir l'adhésion de ces derniers à la cause de la canonisation de Marguerite de Hongrie¹³. Cette lettre a une forte valeur documentaire car elle confirme la volonté du souverain hongrois d'œuvrer pour la canonisation de la sainte princesse. De surcroît, certains passages sont identiques à ceux présents dans la lettre de Mathias Corvin à destination du pape. Quelques années auparavant en avril 1460, Mathias Corvin avait déjà envoyé au collège des cardinaux une lettre afin de promouvoir une canonisation, celle de Jean de Capistran¹⁴. Il envoya également en avril 1460 une

10 *The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary. Decreta Regni Medievalis Hungariae*, vol. 3 : 1458-1490, éd. Et trad. Par János M. Bak, Leslie S. Domonkos et Paul B. Harvey, Budapest-New York, Central European University Press, 1996.

11 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus, Acta Processus Canonizationis et Miracula Sanctae Margaritae de Hungaria*, Budapest, Central European University Press, 2018, p. 807-815.

12 *Mathiae Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae*, Serie I, t.6, Budapest, 1891.

13 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 753-755.

14 J. Mircse, Adalék Capistránói sz. János életéhez, Esztergom, 1870, p. 41-46.

lettre au souverain pontife Pie II dans le même but¹⁵. Enfin, la dernière lettre est celle envoyée par Mathias Corvin aux magnats et prélats italiens le 22 mars 1460¹⁶. Cette lettre, comme les précédentes, devait soutenir la cause de Jean de Capistran et est considérée comme une référence textuelle dans de nombreux ouvrages historiographiques portant sur Jean de Capistran.

La dernière source primaire que nous avons utilisée pour cette étude est la *Chronica Hungarorum (la Chronique des Hongrois)*¹⁷. Cette chronique rédigée par Jean de Turocz et publiée en 1488, pour les premières éditions, est l'une des principales sources narratives historiques pour aborder la Hongrie du XV^e siècle. Elle fut la première chronique hongroise réalisée par un laïc. Cette œuvre retrace l'histoire de la Hongrie des origines jusqu'au règne de Mathias Corvin. Sa véracité historique est contestable car cette œuvre fut une commande du roi Mathias Corvin. Cette chronique a un arrière-plan idéologique mis en œuvre par l'auteur afin de plaire au souverain hongrois. Cette présentation des sources primaires auxquelles nous avons eu recours démontre la diversité des documents produits sous le règne de Mathias Corvin. Ces sources ne sont en aucun cas inconnues pour le monde de la recherche car elles furent analysées et commentées par de nombreux historiens avant nous. Les études réalisées par nos prédécesseurs nous ont éclairées pour notre propre sujet. Ce fut d'autant plus vrai s'agissant des réflexions qu'eurent les historiens sur le culte des saints et l'idéologie royale.

Le culte des saints est un champ de recherche appartenant à l'histoire religieuse, qui contient elle-même des sous-genres historiques. La recherche sur le culte des saints est apparue dans un contexte d'évolution et de mutation de l'histoire religieuse, histoire apparue dans les années 1960-1970 sous le nom d'histoire de la piété. Les premiers travaux historiques portant sur le sujet étaient fortement empreints d'un caractère confessionnel. Nous pouvons citer comme exemples notoires les travaux de Giuseppe De Luca ou ceux d'Étienne Delaruelle, tous les deux ecclésiastiques¹⁸. En France, cette historiographie développa un courant historique nommé la « Piété populaire »¹⁹. Au sein de l'histoire religieuse, les historiens publièrent des études portant sur les confréries, les pèlerinages et les dévotions. Les chercheurs réussirent un travail de synthèse qui jusque là n'avait pas abouti à des résultats concrets. Ce travail fut notamment permis grâce à l'anthropologie religieuse²⁰. Le sujet qui connut un intérêt fulgurant auprès des historiens de

15 ACJE, 1870, p. 41-46.

16 ACJE, 1870, p. 38-40.

17 J. Thuróczy, *Chronica Hungarorum*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988.

18 G. De Luca, *Introduzione alla storia della Pietà*, Rome, Édition d'histoire et de littérature, 1962 ; E. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Âge*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975.

19 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 40.

20 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 41.

l'histoire religieuse fut la sainteté. L'étude de ce sujet fut foisonnant car il permettait d'aborder les procédures de canonisation, les modèles de sainteté proposés et promus auprès des fidèles, les modalités des cultes ainsi que les fonctions du saint au cœur de la société médiévale²¹. L'une des figures de proue de ces études fut André Vauchez, qui est encore la référence en la matière. Leurs études ainsi que celles d'autres historiens eurent pour effet de déconfessionnaliser l'histoire religieuse et en particulier celle du christianisme. Les champs d'étude traités par cette histoire furent élargis par l'analyse comparative des pratiques dévotionnelles, par « une histoire du commerce sacré et de la spiritualité » et par une « histoire culturelle » dans laquelle « les comportements pieux se comprennent par référence aux comportements culturels et où les modes de circulation sont tributaires des instruments de médiation culturelle de l'époque tels que l'image, l'imprimé ou la musique »²². Ludovic Viallet définit cette histoire comme « une histoire des rythmes et des espaces (sociaux comme géographiques) de la diffusion des nouveaux objets de piété ou de « recharge » des anciens objets de piété »²³. D'autres ouvrages de référence ont permis de grandes avancées dans le domaine de l'histoire religieuse : *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* d'André Vauchez, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e et XII^e siècles)* de Pierre-André Sigal et *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* de Peter Brown²⁴. Peter Brown est une référence pour les historiens médiévistes. Même si son étude est axée sur l'Antiquité tardive, ses réflexions permettent de mieux comprendre les origines du culte médiéval des saints. Néanmoins, depuis la parution de ces ouvrages de référence, ce champ historique n'a pas connu d'évolutions majeures. En effet, la période du XI^e au XIII^e siècle est la chronologie majoritairement choisie pour l'étude du culte des saints. De plus, les principales monographies concernent avant tout les espaces français et anglais. En ce qui concerne les sujets traités, l'une des thématiques essentiellement abordées par les historiens lorsqu'ils traitent du culte des saints est la canonisation. En effet, c'est une thématique essentielle car elle est étroitement liée à la sainteté. Longtemps mise de côté dans les recherches, elle fut à nouveau étudiée par les historiens à partir des années 1970-1980. Cette thématique fut le sujet de nombreux travaux qui sont toujours réactualisés. Nous pouvons citer comme référence dans le domaine les travaux de Gábor Klaniczay publiés dans son ouvrage *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et*

21 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 41.

22 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 41.

23 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 42.

24 A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1981. ; P. A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e – XII^e siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985. ; P. Brown, *The cult of the saints : its rise and function in latin christianity*, Chicago, Presses Universitaires de Chicago, 1981.

religieux ainsi que ceux de Aviad Kleinberg dans son étude *Prophets in their own country*²⁵. Cet ouvrage a apporté de nouveaux éléments vis-à-vis de la canonisation et du culte qui viennent contrebalancer les analyses de Gábor Klaniczay et André Vauchez, les deux grandes références dans le domaine. En ce qui concerne les sources, les historiens se sont aussi massivement intéressés à l'étude de la littérature hagiographique, source majeure de l'historien pour l'étude du culte des saints. Dans l'étude historique actuelle, la vie d'un saint est considéré comme un sujet d'étude à part entière et ayant de l'importance pour un historien. Cela est accepté de manière unanime par la communauté scientifique. Cependant, ce ne fut pas toujours le cas et c'est seulement depuis la seconde moitié du XX^e siècle que l'hagiographie est reconnue comme une source historique. Les historiens considèrent l'hagiographie médiévale comme « un miroir de la spiritualité, du rapport à Dieu et à l'au-delà »²⁶. Du côté de la Hongrie, le culte des saints hongrois est pour les historiens un sujet très étudié pour certains de ses aspects. En effet, de nombreux travaux scientifiques concernent les rois qui précèdent Mathias Corvin. Il s'agit surtout du culte des saints rois : saint Étienne, saint Émeric et saint Ladislas. Le culte des saints a été également très travaillé concernant les dynasties arpadienne, angevine et des Luxembourg. Nous pouvons mentionner l'ouvrage coordonné par Marie-Madeleine de Cevins et Olivier Marin *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge* ainsi que l'étude de Gábor Klaniczay *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale. Angevins et Luxembourg au XIV^e siècle*²⁷. Gábor Klaniczay est l'historien qui a le plus travaillé et publié sur le culte médiéval des saints hongrois.

Le grand nombre d'études scientifiques portant sur le culte des saints peut nous faire penser que les historiens entretiennent des différends intellectuels. En revanche, à leur lecture, nous percevons une tendance historiographique linéaire. En effet, les historiens sont unanimes vis-à-vis des principaux saints de la Hongrie et plus particulièrement des rois saints. Ils considèrent unanimement que saint Étienne est le fondateur du royaume et le premier saint roi confesseur de la Hongrie, que son fils saint Émeric est l'archétype du saint chaste et que saint Ladislas est le modèle du saint chevalier qui a consolidé le royaume et l'Église de Hongrie. Les historiens s'accordent à dire que ces saints forment la trilogie des saints rois de la dynastie arpadienne. La liste des saints hongrois médiévaux n'a aussi pas connu de modifications depuis son élaboration.

25 G. Klaniczay, *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux*, Rome, École française de Rome, 2004. ; A. M. Kleinberg, *Prophets in their own country : Living saints and the making of sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago-Londres, Presses Universitaires de Chicago, 1992.

26 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 233.

27 O. Marin et M. M. De Cevins, *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge (XI^e – début du XVI^e siècle)*, Brepols, Turnhout, 2017. ; G. Klaniczay, « Le culte des saints dynastiques en Europe centrale (Angevins et Luxembourg au XIV^e siècle) », dans *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre Est et du Nord*, Rome, École française de Rome, 1990.

Parallèlement, les scientifiques s'accordent parfaitement sur les modalités de la politique angevine vis-à-vis du culte des saints et sur l'évolution du processus médiéval de canonisation.

Malgré ces consensus entre les chercheurs, nous constatons que certaines périodes sont délaissées au profit d'autres très étudiées. C'est le cas pour le règne de Mathias Corvin. En effet, il n'existe à ce jour aucune étude portant sur le culte des saints sous le règne de Mathias Corvin. Nous avons trouvé, au cours de nos lectures, quelques allusions au culte des saints lorsque les historiens abordent la politique religieuse du souverain mais cela reste marginal et est en aucun cas une étude satisfaisante. Une autre thématique du culte des saints est délaissée par les historiens. Il s'agit de l'art hagiographique. Les historiens privilégient la littérature à l'art hagiographique. Ce désintérêt pour l'art hagiographique peut s'expliquer par le réticence des historiens à aborder une thématique artistique, qu'ils laissent volontiers à leurs collègues historiens de l'art. Laissant l'art hagiographique de côté, les historiens se consacrent davantage à l'étude de la littérature hagiographique. Néanmoins, tous les chercheurs ne sont pas d'accord sur les modalités de travail et d'emploi de cette source. C'est, par exemple, le cas de Ludovic Viallet qui recommande dans son ouvrage *Le silence du cloître* de ne pas accorder une trop grande importance aux textes hagiographiques. Il estime que la revalorisation de cette littérature a été une bonne chose mais que certains historiens ont tendance à surinterpréter ces sources. Il cite le cas des hauts-médiévistes qui ont parfois fait dire au texte ce qu'ils souhaitaient y trouver. Ludovic Viallet conseille donc d'étudier le texte hagiographique au regard de sa diffusion et de comprendre comment et pourquoi s'est faite cette diffusion²⁸. Il est aussi regrettable que les travaux sur le culte des saints soient seulement sous l'angle politique et idéologique. Une étude économique et sociale permettrait de constater l'impact économique du culte des saints dans les zones où des saints furent vénérés et l'impact social de ce culte sur les mentalités hongroises. De plus, il manque une étude de grande ampleur sur l'ensemble des saints vénérés au Moyen Âge. En effet, nous ne possédons pas de synthèse sur l'ensemble des saints vénérés en Hongrie au XV^e siècle ou durant la Hongrie médiévale. Déplorer ce manque peut paraître présomptueux mais nous pensons que cela pourrait être possible dans le cas d'un colloque. De surcroît, ce travail a déjà été réalisé en partie pour l'espace de l'Occident médiéval par l'historien André Vauchez qui a tenté de faire, dans son ouvrage *La sainteté en Occident*, une synthèse des saints vénérés au Moyen Âge dans les espaces français, anglais, ibérique et scandinave²⁹. Lorsque les chercheurs travaillent sur les saints, ils doivent avant toute chose sélectionner quels saints seront retenus pour leur étude. Ce choix

28 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 234.

29 A. Vauchez, *La sainteté*, 1981.

préalable est source de débats chez les historiens car tous les individus dont la sainteté a été promue au Moyen Âge n'ont pas été reconnus comme saints de manière officielle durant le Moyen Âge. Il est donc nécessaire pour l'historien de savoir s'il doit étudier seulement les saints canonisés au cours de la période ou s'il doit aussi prendre en compte les saints dont la procédure a commencé au Moyen Âge mais qui n'a abouti qu'à posteriori. L'historien est également confronté à un autre choix lorsqu'il travaille sur les saints. Il doit déterminer si le saint qu'il a choisi pour son étude correspond bien à l'aire géographique étudiée. Par exemple, l'historien travaillant sur la Hongrie peut avoir recours à saint Jean de Capistran et le considérer comme un saint hongrois alors qu'un autre historien ne le considérera pas comme tel mais plutôt comme un saint italien car il est originaire de la péninsule italienne. Le choix des saints retenus pour une étude peut donc être un sujet de débat chez les chercheurs.

L'autre champ de recherche qui nous intéresse ici est l'idéologie royale qui est un thème indispensable lorsque l'historien souhaite travailler sur la royauté. L'idéologie royale fait partie intégrante de la royauté. Les historiens l'ont rapidement comprise et cette idéologie a été traitée par les chercheurs dès les années 1930. L'ouvrage pionnier de cette thématique est *Les rois thaumaturges* de Marc Bloch³⁰. Cette étude met en avant le pouvoir guérisseur du roi qui pouvait être exercé dans le cadre de l'idéologie royale. À la suite de cet ouvrage, les études se multiplièrent en France. Du côté hongrois, les études qui portèrent sur l'idéologie royale concernaient majoritairement la période arpadienne et angevine. Nous pouvons citer comme exemple l'étude de Gábor Klaniczay *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident* qui développe et entrecroise les notions d'idéologie et de pouvoir au Moyen Âge³¹. Pour la période angevine, l'idéologie royale fut abordée à de nombreuses reprises par une série de colloques portant sur les Angevins. Il s'agit du colloque *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, du colloque *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, ainsi que du colloque *Les princes angevins du XIII^e au XV^e siècle : un destin européen*³². Les deux notions d'idéologie royale et de culte des saints furent pour la première fois croisées par l'historien hongrois Gábor Klaniczay dans son ouvrage *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in*

30 M. Bloch, *Les rois thaumaturges : étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Librairie Istra, 1924.

31 G. Klaniczay, *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Brepols, Turnhout, 2012.

32 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, Paris, Somogy éditions d'art, 2001. ; N. Coulet et J. M. Matz, *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2000. ; N. Y. Tonnerre, E. Verry, *Les princes angevins du XIII^e au XV^e siècle : un destin européen. Actes des journées d'étude des 15 et 16 juin 2001*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

*Medieval Central Europe*³³. Il a par la suite produit de nombreux travaux dans lesquels il tend à démontrer que le culte des saints pouvait servir une idéologie royale. Nous suivons cette idée car le culte des saints pouvait apporter des supports et des revendications à l'idéologie monarchique. C'est-à-dire que l'idéologie royale pouvait se baser sur des supports, les saints, par le biais de leur valorisation ou de leur promotion afin d'appuyer les revendications de la royauté (légitimité, recherche d'un comportement royal pieux, mise en valeur d'une lignée dynastique). Le culte des saints pouvait également apporter un prestige sacré et spirituel fort à la royauté. Gábor Klaniczay a été en mesure de développer cette connexion entre idéologie royale et culte des saints, vis-à-vis des souverains hongrois, en partie grâce à l'introduction d'un concept novateur par l'historien André Vauchez : la *beata stirps*. Ce concept est expliqué et mis en pratique dans la publication *Beata stirps : sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles*, réalisée dans le cadre d'un colloque portant sur la famille et la parenté dans l'Occident médiéval³⁴. Ce concept met en relation les notions d'idéologie royale et de culte des saints car, au Moyen Âge, le recours à la *beata stirps* permettait de mettre en valeur une lignée dynastique par le biais de la promotion de figures saintes. La notion est devenue par la suite fondamentale pour l'étude de l'idéologie royale médiévale et fut reprise par de nombreux historiens qui replacèrent cette notion pour leur espace d'étude.

En dehors de ces éléments, nous constatons qu'en Hongrie l'étude de l'idéologie royale souffre du même souci que l'étude du culte des saints. En effet, les historiens ne se sont, pour le moment, pas intéressés à d'autres règnes que ceux des Árpáds et des Angevins. En ce qui concerne le règne de Mathias Corvin, nous constatons que son idéologie royale est étudiée sous le prisme de la question ottomane. Les historiens se limitent donc à étudier une idéologie royale à caractère politique voire militaire. L'idéologie du souverain hongrois est souvent résumée par les historiens par la notion de « *rempart de la chrétienté* ». Un certain nombre d'études sur la Hongrie à l'époque de Mathias Corvin porte sur la politique extérieure du souverain. C'est notamment le cas dans l'ouvrage *Matthias and his legacy. Cultural and Political Encounters between East and West* d'Attila Bárány et d'Attila Gyorkos³⁵. L'idéologie royale sous Mathias Corvin fut donc très peu étudiée sous le prisme religieux. Malgré ces lacunes, il existe des débats scientifiques. Les débats qui animent les historiens concernant le règne de Mathias Corvin sont plus axés sur les actions politiques du roi

33 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge, Presses Universitaires de Cambridge, 2000.

34 A. Vauchez, « Beata stirps : sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles », dans *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris, 6-8 juin 1974*, Rome, École française de Rome, 1977.

35 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy. Cultural and Political Encounters between East and West*, Debrecen, Université de Debrecen, 2009.

face aux Ottomans et face aux souverains des royaumes limitrophes. Les historiens se questionnent aussi sur le caractère volontaire ou involontaire de l'idéologie royale sous Mathias Corvin. C'est-à-dire qu'ils cherchent à comprendre si le souverain a véhiculé consciemment ou non une idéologie royale. Ce questionnement n'est pas spécifique aux historiens qui travaillent sur Mathias Corvin mais est commun à tout chercheur souhaitant travailler sur l'idéologie royale. En parallèle de ces questionnements, les chercheurs débattent sur le statut de roi de la Renaissance et de l'humanisme attribué à Mathias Corvin. Les recherches de nos prédécesseurs sur le culte des saints et l'idéologie royale sont des clefs d'analyse précieuses qui permettront d'appuyer notre réflexion sur l'usage du culte des saints dans le cadre de l'idéologie royale de Mathias Corvin.

Chapitre 1

Contextualisation et présentation générale des acteurs de la période

Afin de traiter notre sujet, il est nécessaire de poser les bases de notre période d'étude. Le contexte et les acteurs de la période doivent être envisagés pour permettre une plus grande compréhension des enjeux de cette étude. Cette partie amènera à effectuer une présentation générale de la Hongrie du XV^e siècle. Cette présentation sera enrichie d'explications portant sur le culte des saints du royaume de Hongrie au XV^e siècle. Deux acteurs majeurs de la période seront ensuite évoqués : Mathias Corvin et la papauté.

La Hongrie au XV^e siècle : présentation générale

L'organisation territoriale du royaume

Le royaume de Hongrie du XV^e siècle n'est en rien équivalent à la Hongrie que nous connaissons de nos jours. Ce vaste royaume d'environ 295 000 km² fut l'un des territoires majeurs de l'Europe centrale. Il s'étendait au Nord vers le royaume de Pologne et de la Silésie, à l'Ouest vers l'Autriche, la Moravie, le royaume de Bohême et le Saint-Empire romain germanique, au Sud vers le royaume de Bosnie, la Serbie, la Valachie et l'Empire ottoman ainsi qu'à l'Est vers la Moldavie³⁶. Cette entité territoriale fut agrandie par le roi Mathias Corvin au fil de ses conquêtes territoriales. Il annexa au royaume la Lusace, la Silésie, la Moravie, le royaume de Bohême, la basse Autriche et une partie de la Styrie³⁷. La Hongrie fut également durant cette période un royaume central de la chrétienté orientale.

Le fonctionnement économique : commerce, matières premières et fluctuations

La position centrale de la Hongrie au sein de l'Europe centrale s'explique en partie en raison du contexte économique du royaume. La Hongrie développa son pouvoir économique grâce au commerce. Elle vendait ses ressources de produits miniers et de matières premières brutes à l'Occident en échange de produits manufacturés. Le royaume ne comptait pas seulement sur les importations occidentales mais aussi sur un important commerce intérieur qui était encadré lors d'une foire nationale se déroulant sur quinze jours³⁸. Le commerce hongrois se déroulait également de manière locale. Les bourgades hongroises développèrent leur propre marché qui était généralement hebdomadaire et fondé par le seigneur du lieu. Les villes de Buda et de

36 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin, un roi pour l'Europe centrale (1458-1490)*, Paris, Les Indes savantes, 2016, p. 51.

37 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 51.

38 E. Fügedi, *La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie*, Annales ESC, 25, 1970, p. 979.

Selmecebanya furent les villes économiques les plus actives du royaume. Buda était la première ville commerciale hongroise et Selmecebanya la principale ville minière du royaume³⁹. Malgré un commerce local et national stable, le règne de Mathias Corvin fut sujet à des fluctuations économiques. Le royaume connut des changements économiques qui détériorèrent la santé financière du royaume et qui engendra une stagnation démographique ainsi que des conflits politiques⁴⁰.

La société hongroise du XV^e siècle : paysannerie, société urbaine et noblesse

Ces conflits politiques engendrés par des fluctuations économiques ont notamment eu lieu entre les différentes classes sociales du royaume. La Hongrie comptait au XV^e siècle 2 911 000 à 3 307 000 individus résidants sur son territoire. Cette population était répartie en trois classes sociales majoritaires : la noblesse, la bourgeoisie urbaine et le paysannerie. La majorité de la population hongroise travaillait dans l'agriculture. La population globale du royaume ne connut guère d'évolution sous le règne de Mathias Corvin. Au contraire, elle connut une période de stagnation démographique à partir de la moitié du XV^e siècle⁴¹.

La proportion la plus conséquente de la population hongroise se trouvait au sein de la paysannerie. Les tenanciers dominaient la population hongroise par leur nombre. Il comptait pour neuf dixièmes de la population du royaume⁴². Leur statut de paysan ou de tenancier s'était constitué au XIII^e siècle par l'établissement du cadre seigneurial⁴³. Le groupe de la paysannerie n'était pas homogène car en son sein cohabitaient des paysans de rangs divers. Ce rang était attribué au paysan en fonction des terres qu'ils possédaient, ce que l'on appelait la tenure⁴⁴. Cette possession de terres entraînait des statuts variés au sein du groupe. Le statut le plus répandu était celui de tenancier libre. Ce type de tenancier était le plus répandu au sein de la paysannerie. Il était propriétaire d'une parcelle agricole et devait en échange des corvées et des prélèvements⁴⁵. À l'opposé du tenancier libre existait le tenancier journalier. Il représentait une infime partie des paysans (25 paysans étaient journaliers sur 100 paysans hongrois) et ne possédait pas de terres⁴⁶.

39 E. Fügedi, *La formation des villes*, 1970, p. 980.

40 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 08.

41 A. Kubinyi, *Mathias Rex*, Budapest, Vince Kiado, 2001, p. 37-38.

42 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsourgs*, dans *Histoire de la Hongrie médiévale*, t. 2, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 322.

43 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 192.

44 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsourgs*, 2008, p. 322-323.

45 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 192-194.

46 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsourgs*, 2008, p. 322-323.

Par son nombre, la paysannerie était un élément central de la population hongroise sous le règne de Mathias Corvin, ce qui ne l'empêcha pas de mettre en vigueur une politique fiscale qui provoqua un appauvrissement global de la paysannerie⁴⁷.

Le royaume de Hongrie abritait également une partie de sa population au sein des villes. La société urbaine était le lieu de rencontre entre les classes sociales et le lieu propice pour l'enrichissement des Hongrois. Les bourgeois s'enrichissaient et prospéraient grâce à la ville. Ce fut aussi le cas des paysans qui pouvaient grâce à la vente de leurs produits agricoles faire fructifier leur travail⁴⁸. Au sein des villes hongroises du XV^e siècle vivaient différentes communautés culturelles et ethniques⁴⁹. La différence entre la population était plus visible du point de vue social. La société urbaine était composée en grande partie d'une classe sociale très pauvre. Elle était principalement composée d'individus ne disposant pas de revenus fixes et de logement stable. Les compagnons, les apprentis, les journaliers, les domestiques ainsi que les individus travaillant dans des professions considérées comme « infamantes » faisaient partie de ce groupe⁵⁰. Entre la couche aisée des bourgeois et la couche pauvre des journaliers se trouvait la classe des petits commerçants et des artisans. Ils pouvaient être de simples artisans ou des artisans qualifiés. Le groupe des artisans dominait en nombre dans les villes. Les historiens estiment que cette population correspondait à plus de la moitié des habitants d'une ville commerciale au début du XVI^e siècle⁵¹. Cette proportion se répercuta sur les bourgades qui accueillirent un nombre croissant d'artisans durant le règne de Mathias Corvin. Comme la paysannerie, le groupe des artisans ne fut pas homogène. Il était constitué de professions variés et de rangs divers. Au sommet du groupe des artisans se trouvaient les métiers de l'habillement. Ensuite, les artisans les plus riches étaient les professionnels du fer et de l'alimentation. Ces artisans pouvaient être amenés à faire partie des instances dirigeantes de la ville⁵². Les artisans qui travaillaient aux chantiers de construction et qui maniaient les matières premières tels que le bois, la céramique ou le cuir faisaient partie du même groupe que les artisans des professions précédemment citées⁵³. Au XIII^e siècle, ce groupe hétérogène développa une sous-catégorie sociale en son sein : celle des artisans libres⁵⁴. Afin de réguler le fonctionnement de la profession, les artisans s'organisèrent en associations de métier à

47 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 194.

48 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 198-200.

49 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 198-200.

50 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsourgs*, 2008, p. 320-321.

51 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 176.

52 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsourgs*, 2008, p. 289-291.

53 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 289-291.

54 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 176.

partir du XIV^e siècle. Cette organisation avait pour objectif d'« assurer aux membres du métier une situation de monopole local, de garantir la qualité des produits et de prévenir les rivalités internes »⁵⁵.

Le groupe des artisans pouvait avoir comme clients au sein des villes la bourgeoisie. Comme les classes sociales précédentes, la bourgeoisie était un groupe hétérogène. Néanmoins, deux sous-couches de ce groupe se distinguaient : la moyenne bourgeoisie et la haute bourgeoisie. La moyenne bourgeoisie était une sous-couche diversifiée qui comprenait entre autre certains commerçants et artisans ainsi que certains propriétaires terriens. Cette sous-catégorie était tenue de payer l'impôt urbain mais bénéficiait tout de même de privilèges⁵⁶. La haute bourgeoisie, quant à elle, était composée de riches bourgeois majoritairement d'origine hongroise. Cette partie de la bourgeoisie avait accès aux instances dirigeantes de la ville⁵⁷. Au sein du royaume, la bourgeoisie était surpassée par la noblesse hongroise. Ce groupe fut considéré à partir du XIV^e siècle comme une élite militaire et terrienne. En effet, la noblesse hongroise se caractérisait par la possession de terres⁵⁸. Le royaume dénombrait en 1475 sous le règne de Mathias Corvin 1 700 lignages nobles⁵⁹. Parmi ces lignages nobles se trouvait l'aristocratie hongroise. L'aristocratie était composée des plus grands propriétaires terriens. Ce groupe était communément appelés les barons. Ces membres de l'aristocratie hongroise étaient amenés à participer aux instances du gouvernement local et national, en particulier au sein du conseil royal. L'aristocratie hongroise vit le jour aux XI^e et XII^e siècles grâce au mélange des chevaliers originaires de l'Occident et de la couche dirigeante du royaume de Hongrie⁶⁰. L'aristocratie atteignit son apogée au XIII^e siècle par la construction de châteaux. Par la suite, les châteaux étaient devenus des moyens d'accès au pouvoir dès le XIV^e siècle. La majorité des détenteurs de châteaux étaient des membres du pouvoir politique royal. Ce pouvoir de l'aristocratie eut des conséquences sur l'exercice du pouvoir royal car les aristocrates avaient tendance à vouloir accaparer les biens royaux et influencer la politique royale⁶¹. Néanmoins, une partie de l'aristocratie restait fidèle au souverain. Le groupe de l'aristocratie hongroise connut des mutations car le titre d'aristocrate n'était pas héréditaire⁶².

55 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 177.

56 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsourgs*, 2008, p. 319-320.

57 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsourgs*, 2008, p. 230.

58 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, London, J.M Bak, 1986, p. 05-06.

59 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 07.

60 *L'Église et le peuple chrétien dans les pays d'Europe du Centre-est et du Nord (XIV^e-XV^e siècles)*, Actes du colloque de Rome (27-29 janvier 1986), Rome, École française de Rome, 1990, p. 205.

61 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsourgs*, 2008, p. 119-120.

62 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 39.

L'organisation sociale du royaume de Hongrie ne fut pas limitée à des classes sociales figées car il eut des interactions entre les différents groupes sociaux. Ce fut notamment le cas de la noblesse qui ouvrit ses portes et intégra des individus possédant des terres dites « nobles » mais dont les individus n'étaient pas d'origine noble⁶³. Un autre exemple d'interaction entre les classes sociales hongroises est illustré par la pratique de la *familiaritas*. La *familiaritas* désigne l'ensemble des liens de clientèle entre un membre de la noblesse moyenne et un aristocrate. Cette pratique peut être comparée à un « lien vassalique très libre »⁶⁴. Dans le cadre de ce lien, le noble et l'aristocrate avaient des devoirs mutuels tels que le service ou la protection. Ce système eut pour conséquence de créer un réseau de pouvoir pour les grands seigneurs propriétaires et de préserver la noblesse⁶⁵.

Le fonctionnement législatif et politique du royaume de Hongrie

L'ensemble des classes sociales hongroises étaient dirigées par le pouvoir qui s'incarnait dans la royauté. La royauté hongroise était représentée par le roi. La coutume du royaume exigeait que chaque individu qui parvenait au trône de Hongrie devait avoir au minimum 14 ans et qu'il pouvait seulement exercer les pleins pouvoirs royaux à partir de 24 ans⁶⁶. Il était également exigé que l'individu soit couronné selon le rituel du sacre hongrois. Sans ce sacre, le prétendant au trône ne pouvait exercer la totalité des pouvoirs royaux même s'il avait plus de 24 ans⁶⁷. L'impossibilité d'exercer les prérogatives royales en l'absence du sacre s'explique par le lien entre la Sainte Couronne et saint Étienne. La tradition hongroise considérait que « seuls les rois couronnés avec la couronne de saint Étienne étaient légitimes sur le trône de Hongrie »⁶⁸. L'importance de la Sainte Couronne de Hongrie fut développée durant la crise dynastique qui se déroula au XII^e siècle. La Sainte Couronne fut désignée comme un attribut du roi régnant mais également comme un symbole du royaume. Ce fut durant cette période que la Sainte Couronne fut considérée comme un moyen de gouvernance du royaume lors de l'absence du roi de Hongrie⁶⁹. Une fois le roi sacré, il avait la possibilité de nommer les barons de l'aristocratie au conseil royal et pouvait appuyer son pouvoir sur différents éléments : la cour royale, l'administration royale, et son entourage royal⁷⁰. Il

63 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 189.

64 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 07-08.

65 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 41.

66 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 109.

67 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 120.

68 C. Delsol, M. Maslowski, J. Nowicki, *Mythes et symboles politiques en Europe centrale et orientale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 461.

69 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths*, 2006, p. 241.

70 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 47-48.

possédait comme les grands propriétaires terriens un réseau de familiers. Cela n'empêcha pourtant pas le souverain de voir son pouvoir limité par les grands du royaume. La royauté a connue diverses évolutions jusqu'au règne de Mathias Corvin, ce qui eut pour conséquence de rendre le roi de Hongrie plus soumis aux lois du royaume par rapport à ses prédécesseurs royaux⁷¹.

L'organe décisionnel principal où le souverain hongrois pouvait exercer son pouvoir était le conseil royal. Ce conseil était séparé en deux sous-conseils : le conseil restreint et le conseil élargi⁷². Malgré cette répartition en deux sous-conseils, les membres qui participaient et votaient au conseil royal étaient toujours les mêmes. Il s'agissait des prélats et des barons⁷³. C'est pour cette raison que dans les sources lorsque la mention « les prélats et les barons » apparaît les historiens savent que cela fait référence au conseil royal. Cet organe de pouvoir n'est pas apparu sous le règne de Mathias Corvin car il existait depuis le règne de saint Étienne⁷⁴. En dehors de ce conseil royal, les hauts dignitaires du royaume pouvaient s'exprimer lors des diètes du royaume. Ces « assemblées générales du royaume » avaient lieu de façon relativement régulières et était avant tout une instance consultative⁷⁵. La première diète fut instaurée en 1277. Le roi hongrois devait donc tenir compte de deux instances de pouvoir afin d'exercer ses prérogatives royales. Il devait faire valider ses décisions par le conseil royal puis par les diètes. Une fois les décisions validées par les deux instances, le roi avait recours à son grand sceau qui lui permettait de valider ses lois de manière perpétuelle. Cette double validation nécessaire pour une décision royale fut en partie la cause de la difficulté du roi à exercer son pouvoir. Les hauts dignitaires pouvaient bloquer la validation d'une décision royale, que ce soit lors du conseil royal ou lors d'une diète. Comme l'indique Marie-Madeleine de Cevins à juste titre : « la réalité du pouvoir central était entre les mains de la haute aristocratie (les barons) »⁷⁶. Cette situation fut particulièrement vraie au XIV^e siècle lorsque la direction du royaume était entre les mains d'une quinzaine de hauts dignitaires. Ils avaient également le monopole sur l'économie, l'Église et la société urbaine⁷⁷. Durant la royauté médiévale hongroise, le souverain hongrois et les magnats du royaume étaient en perpétuelle opposition pour obtenir le pouvoir. Nous avons brièvement évoqué les membres participant au conseil royal car nous ne possédons pas de liste précise des membres du conseil royal pour cette période, la première liste fut élaborée au XVI^e siècle. Néanmoins, au regard de cette liste tardive il

71 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 80.

72 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 230.

73 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 40-41.

74 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 134.

75 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 54.

76 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 55.

77 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 19-23.

est possible de dresser une liste des membres de ce conseil : les prélats (dix archevêques et dix évêques), les agents du roi (le comte palatin, le voïvode de Transylvanie, les bans de Dalmatie et de Slavonie, le juge royal et le maître du Trésor), les officiers de la maison royale (les chambellans, les échantons et les écuyers royaux pour n'en citer que quelques-uns), les comtes (ispán) et les barons. Le nombre d'individus siégeant au conseil royal ne fut pas le même durant le Moyen Âge car cette liste s'est agrandie au XV^e siècle par l'augmentation du nombre d'ispáns⁷⁸. Certains membres du conseil royal participaient également à la direction du royaume par l'occupation de charges politiques, administratives ou juridiques. Nous avons pris le parti de les appeler les agents du roi pour plus de compréhension. Les agents du roi peuvent être divisés en deux catégories : ceux relevant des « dignités de l'hôtel du roi » et ceux relevant des « ministères publics »⁷⁹. Les agents du roi étaient tous des barons. Les dignitaires du royaume qui faisaient partie des « dignités de l'hôtel du roi » avaient les charges d'écuyer royal, de grand échanton, de maître de la cour, de maître d'hôtel, d'huissier et de maréchal⁸⁰. Dans les « ministères publics » se trouvait le gouverneur général du royaume qui avait comme prérogative de veiller à la sécurité militaire du royaume. Il était commandant des armées en l'absence du roi et capitaine général des armées en présence du roi⁸¹. La fonction de comte palatin était également comprise dans les « ministères publics ». Ce haut dignitaire du royaume était le principal conseiller du roi. Il était chargé de la gouvernance du royaume en l'absence du roi⁸². Du côté ecclésiastique, le prélat le plus éminent du royaume était l'archevêque d'Esztergom. Il était à la tête de l'Église hongroise et considéré comme le *primas Hungariae* par la papauté et le royaume depuis 1393⁸³. Ce primat de l'Église faisait partie des « ministères publics » comme ce fut le cas du chancelier. Le chancelier était un haut dignitaire de Hongrie dont la charge était d'une importance capitale pour la bonne marche du royaume ainsi que du pouvoir royal. Il avait plusieurs rôles dont celui d'administrer la justice. Il était aussi engagé dans la chancellerie secrète qui avait pour but de gérer les affaires diplomatiques du souverain hongrois⁸⁴. Les autres membres de la catégorie des « ministères publics » étaient le trésorier, le juge suprême, l'argentier, les voïvodes, les bans et les comtes. La fonction de voïvode était exercée par un individu durant deux ou trois ans. Il représentait l'autorité royale localement. C'était en quelque sorte un gouverneur⁸⁵. Le ban était lui aussi un représentant du roi. Il était chargé

78 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 01-02.

79 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 56.

80 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 56.

81 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 80.

82 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 49.

83 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 175.

84 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 10.

85 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 33-45.

d'organiser la justice et les assemblées provinciales⁸⁶. Le comte possédait lui aussi des prérogatives judiciaires mais était aussi chargé de prérogatives fiscales et militaires⁸⁷. Les fonctions de comte et de baron semblaient similaires et ont été parfois amenées à se chevaucher. Aux XIV^e et XV^e siècles, la plupart des membres des « ministères publics » étaient des aristocrates hongrois. L'ensemble des membres de cette catégorie pouvaient recevoir des donations royales de la part du souverain. Ces donations étaient en quelque sorte un moyen pour le roi d'obtenir la loyauté de ses agents. Ces dons généreux n'empêchaient pourtant pas les prélats et les barons de s'opposer au souverain. Ils gagnèrent énormément de pouvoir grâce à ces donations et purent établir de manière continue leur domination. Ce fut le cas sous le règne de Mathias Corvin⁸⁸.

Un autre acteur de la gouvernance du royaume de Hongrie du XV^e siècle, moins visible dans les sources, était le pouvoir urbain. Ce pouvoir était issu des villes. Elles se sont développées en trois temps. Le premier temps a débuté au XI^e siècle par la création du royaume de Hongrie. Les villes étaient issues des sièges d'évêchés⁸⁹. Cette étape prit fin vers le milieu du XII^e siècle. Le second temps du développement des villes médiévales hongroises eut lieu du XII^e siècle jusqu'à la fin du XIV^e siècle. Durant ces étapes, un nouveau type de ville est apparu, nommé dans les sources *oppidum*. Les historiens les appellent plus communément « bourgades ». Une bourgade médiévale hongroise était une agglomération de type agraire qui disposait d'une certaine autonomie grâce à des privilèges juridiques et qui assurait des services économiques et sociaux⁹⁰. C'était en quelque sorte une organisation intermédiaire entre la ville et le village. Certaines bourgades étaient dotées d'un chef-lieu de comitat ou d'une résidence épiscopale⁹¹. La dernière phase de développement des villes médiévales hongroises se déroula de la fin du XIV^e siècle au milieu du XV^e siècle. Ce fut durant le XV^e siècle que les bourgades connurent une période d'expansion. Le nombre croissant des bourgades au sein du royaume en fit une spécialité hongroise⁹². La création d'une ville médiévale hongroise pouvait être liée à plusieurs facteurs. Une ville pouvait être créée par un seigneur local ou par le souverain hongrois. Dans le cas du seigneur local, une charte de franchise était accordée par le seigneur à une ville. Ce phénomène s'intensifia à partir du XV^e siècle lorsque certaines villes passèrent de l'autorité royale à l'autorité seigneuriale⁹³. Lorsqu'une ville était

86 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 47.

87 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 53.

88 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 223.

89 E. Fügedi, *La formation des villes*, 1970, p. 975.

90 E. Fügedi, *La formation des villes*, 1970, p. 983.

91 E. Fügedi, *La formation des villes*, 1970, p. 983.

92 E. Fügedi, *La formation des villes*, 1970, p. 983.

93 E. Fügedi, *La formation des villes*, 1970, p. 981.

fondée par le souverain, elle possédait une autonomie politique et religieuse garantie par le roi. Le commerce pouvait également être responsable de l'émergence d'une ville. En plus des bourgades, des villes et des villages, il existait des villes à but défensif. Ces villes nommées en latin *castra* étaient composées d'un centre ecclésiastique et laïque⁹⁴. Une place importante était laissée aux artisans au sein de laquelle ils pouvaient vendre leur marchandise lors d'un marché hebdomadaire. Les habitants de ces villes étaient considérés comme les sujets du roi. Malgré cette dualité ville-campagne, les espaces urbains et les espaces ruraux communiquaient fréquemment notamment par le biais du commerce. Les villes médiévales hongroises n'étaient pas écartées du pouvoir central. Néanmoins, leur participation était réduite. En effet, les villes participaient à une seule diète, celle qui suivait le sacre⁹⁵. Les autorités urbaines ne formaient pas de véritable contre-pouvoir à l'échelle du royaume. Elles possédaient seulement un fort impact au niveau local.

Le contexte militaire : une lutte perpétuelle

Le système militaire hongrois était singulier car le royaume ne possédait pas de force armée mobilisée en permanence. Les soldats de la cour étaient la principale force armée du royaume⁹⁶. En cas de besoin de renfort, le roi, commandant en chef des armées, pouvait appeler aux armes les barons et leurs vassaux⁹⁷. La mobilisation des hommes reposait sur le système de tenures. C'est-à-dire que chaque chevalier était chargé de rassembler les hommes qui faisaient partie de son domaine. Le chevalier fournissait entre 20 et 35 hommes pour sa *banderia* (l'équivalent de la bannière sur le champ de bataille)⁹⁸. Parallèlement à cette armée de magnats, Mathias Corvin engagea des mercenaires. Ces troupes soldées à la mission étaient une force majeure contre les invasions ottomanes⁹⁹. Au total, l'armée de Mathias Corvin comptait entre 5 000 à 15 000 hommes. Une partie de l'armée était mobilisée en permanence au sein des forteresses frontalières, points sensibles du royaume. La postérité et en particulier l'historiographie a retenu de Mathias Corvin son « Armée Noire ». Le terme « Armée Noire » fut employé après le règne de Mathias Corvin et a contribué au prestige du souverain hongrois¹⁰⁰. Ce fut cette force armée qui

94 E. Fügedi, *La formation des villes*, 1970, p. 976-977.

95 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 161.

96 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 51.

97 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 166.

98 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 52.

99 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 111.

100 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 118-120.

permet au roi de Hongrie de mener des guerres de conquêtes et donc d'étendre le territoire du royaume¹⁰¹.

Les zones périphériques du royaume furent donc un enjeu de conquête pour le souverain hongrois. Cette conquête fut facilitée par le système des forteresses royales établi par le souverain Sigismond de Luxembourg¹⁰². Ces forteresses lui permirent également de lutter contre les invasions ottomanes car elles empêchaient l'ennemi de pénétrer au cœur du royaume¹⁰³. La défense du royaume au sein des forteresses était assurée par des banats qui étaient à la tête de garnisons de soldats¹⁰⁴. Le réseau de forteresses était appuyé par les villes qui fournissaient des hommes, des armes et des subsides. À l'intérieur du royaume, le souverain hongrois pouvait compter sur un réseau défensif de châteaux qui étaient répartis entre les grands du royaume : 10 % de châteaux appartenaient au roi, 10,3 % à l'Église, et 44,7 % de châteaux étaient détenus par les seigneurs laïques¹⁰⁵.

Alliances et relations diplomatiques

Mathias Corvin, en tant que souverain du royaume de Hongrie, a manié à plusieurs reprises l'art de la diplomatie. La diplomatie au Moyen Âge était un art indispensable à tout individu qui possédait du pouvoir, quelle que soit la nature de ce pouvoir. La société médiévale était une société de concurrence permanente entre les individus de pouvoir¹⁰⁶. La diplomatie permettait également au détenteur d'un pouvoir d'asseoir son autorité : « au Moyen Âge il était impossible d'être un homme politique efficace sans utiliser la propagande et sans chercher à justifier, expliquer et influencer »¹⁰⁷. La diplomatie est un terme qui n'existait pas au temps du Moyen Âge. Il apparut à la fin du XVIII^e siècle. Par ce terme, il est entendu l'ensemble des pratiques visant à la représentation, aux échanges, aux négociations politiques entre des pouvoirs (papes, rois, princes, membres et conseillers des familles royales et princières, autorités urbaines). Ces pratiques faisaient interagir une multitude d'individus au service de ces pouvoirs (ambassadeurs, scribes, messagers, espions et individus jouant les intermédiaires)¹⁰⁸. La diplomatie engendrait également

101 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 257-262.

102 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 52.

103 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 147.

104 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 115.

105 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 38-39.

106 *Les relations diplomatiques au Moyen Âge. Formes et enjeux : XLI^e Congrès de la SHMESp, Lyon 3-6 juin 2010*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 310.

107 M. Nejedly, *Histoire et mémoires des croisades tardives à la fin du Moyen Âge*, vol.3, Toulouse, Éditions méridiennes, 2012, p. 259.

108 *Les relations diplomatiques au Moyen Âge*, 2011, p. 47.

une série de mises de scène de représentation lors des ambassades diplomatiques. Ces ambassades permettaient aux détenteurs de pouvoir de se reconnaître comme tels¹⁰⁹. Mathias Corvin adopta une politique diplomatique pour le royaume qui ne différait pas des politiques diplomatiques mis en pratique par ses prédécesseurs. La Hongrie médiévale suivait une diplomatie d'équilibrisme entre les deux grands empires chrétiens : celui d'Occident et celui d'Orient. Elle fut notamment au cœur de la volonté d'union de ces deux grands empires¹¹⁰. Néanmoins, les souverains hongrois étaient animés par la volonté d' « élargir la sphère d'influence de la chrétienté occidentale vers l'Est »¹¹¹. Ils étaient également tournés vers l'Est car ils craignaient une invasion ottomane de ce côté. Les souverains hongrois eurent aussi à cœur de renforcer leur prestige international¹¹². Mathias Corvin durant son règne adopta une diplomatie à tendance militaire car il mit sur pieds de multiples campagnes militaires. Ces campagnes étaient de deux types : les campagnes extérieures qui avaient un caractère offensif et les campagnes intérieures qui avaient un caractère défensif¹¹³. Le roi fut aussi contraint de mettre en place des campagnes militaires régulières car, à partir de 1460, il fut confronté à une situation militaire instable qui l'obligea à lutter sur deux fronts¹¹⁴.

Mathias Corvin a lutté durant son règne contre le hussitisme. Le hussitisme était un courant religieux de rupture vis-à-vis de l'Église catholique. Ce courant prônait un rejet des institutions et des dogmes sur les rites de l'Église romaine. Ces adeptes refusaient entre autres le célibat des prêtres, la transsubstantiation, les pratiques de jeûne et de monachisme. Le hussitisme était en quelque sorte un « protestantisme » avant l'heure car ce courant fondait sa croyance sur les Saintes Écritures et souhaitait les traduire en langue vernaculaire¹¹⁵. Le principal instigateur de ce courant était le théologien anglais John Wyclif. Le mouvement fut ensuite propagé par Jean Hus au sein de l'Europe centrale. Le hussitisme se divisa rapidement en deux tendances (utraquistes modérés et taboristes radicaux) mais cela n'empêcha pas le courant de pénétrer dans les royaumes de Hongrie et de Bohême à partir du XIV^e siècle¹¹⁶. La présence du hussitisme en Europe centrale et particulièrement en Hongrie eut pour conséquence de déclencher des périodes d'affrontements

109 *Les relations diplomatiques au Moyen Âge*, 2011, p. 07.

110 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 213.

111 C. Delsol, M. Maslowski, J. Nowicki, *Mythes et symboles politiques en Europe centrale et orientale*, 2002, p. 110.

112 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 22.

113 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 62.

114 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 21.

115 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 155.

116 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 156-157.

notamment dans les villes entre 1420 et 1436¹¹⁷. La période de 1420 à 1436 fut également une période d'affrontements au sein du royaume de Bohême. Elle ne prit fin qu'en 1436 par la paix de Jihlava conclue entre les représentants du mouvement hussite du royaume de Bohême et le roi Sigismond¹¹⁸. Mathias Corvin, en plus de lutter¹¹⁸ comme son prédécesseur contre le hussitisme, s'est dressé contre les Ottomans. La menace ottomane n'était pas inédite pour la Hongrie du XV^e siècle. En effet, depuis les années 1390, les Ottomans faisaient partie intégrante de la politique du royaume. Ce phénomène s'explique par la position géographique occupée par la Hongrie. En effet, le royaume était l'une des routes prioritaires pour la croisade. L'attention qui était accordée par la Hongrie aux Ottomans s'accrut lors de la chute de Constantinople. L'effondrement de la ville provoqua un véritable phénomène de panique au sein de la chrétienté mais aussi tout particulièrement au sein du royaume. Les Hongrois devinrent la cible privilégiée des incursions ottomanes. Les deux opposants mirent en place une stratégie de raids durant lesquels ils prirent l'habitude de capturer les sujets de l'adversaire¹¹⁹. Ces raids étaient souvent aléatoires car ils dépendaient de l'état des relations diplomatiques entre le roi hongrois et le chef ottoman¹²⁰. Le règne de Mathias Corvin n'échappa pas à ces raids. Néanmoins, l'historiographie hongroise a retenu que ce règne a été celui sous lequel les Hongrois ont été le plus en sécurité vis-à-vis des raids ottomans. Ils existaient toujours mais ils étaient principalement tournés vers l'Autriche et la Transylvanie¹²¹. Malgré cette localisation, les habitants du royaume étaient tout de même touchés par les attaques ottomanes. Ce fut notamment pour cela que les Ottomans furent perçus par la population comme « les ennemis de la chrétienté »¹²². Les menaces religieuses pour la Hongrie sont caractérisées dans les sources par trois termes : hérétique, païen et Infidèles. Ces trois termes ont une signification propre qu'il convient de ne pas oublier lors de l'analyse textuelle des sources. Le terme hérétique est utilisé dans les sources pour désigner tout chrétien déviant de l'orthodoxie. Il s'agit ici surtout des hussites. De surcroît, dès qu'une dévotion religieuse était trop intense pour le culte d'un saint et qu'elle n'était pas reconnue officiellement, elle était considérée comme hérétique. Tout ce qui dévie de la norme religieuse était considérée comme hérétique. Le terme païen, quant à lui, fut utilisé pour désigner un individu non chrétien. Ce terme à connotation péjorative vient compléter celui d'hérétique dans les sources. Enfin, le terme Infidèle désignait exclusivement les Ottomans. Il était très peu utilisé dans les sources mais fut au contraire très

117 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1490)*, Budapest, Publications de l'Institut hongrois de Paris, 2003, p. 242-243.

118 *L'Église et le peuple chrétien*, 1990, p. 278.

119 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteen – Early Eighteen Centuries)*, Boston, Leiden, 2007, p. 19.

120 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 04.

121 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 04.

122 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 17-18.

employé dans l'historiographie. Ces trois termes désignent trois menaces bien distinctes lorsqu'ils sont employés dans les sources, que ce soit du côté de la papauté ou du souverain hongrois.

Tous ces éléments ont encouragé Mathias Corvin à tisser des alliances diplomatiques dans le cadre de sa politique étrangère. Ces principaux alliés étaient les pays de l'Ouest de l'Europe centrale (Pologne, Bohême, Autriche). Il a également conclu des alliances avec certains princes de l'Empire et avec le royaume de France¹²³. La papauté fut aussi l'un des ses principaux alliés. Il tenta à plusieurs reprises de rallier le souverain pontife à sa cause contre l'Empereur. Cette aversion pour l'Empereur l'a conduit à créer un bloc anti-Habsbourg et anti-Jagellon pour éviter toute alliance entre ces deux puissances¹²⁴.

Des pratiques religieuses des fidèles à l'organisation de l'Église hongroise

La pratique religieuse a été introduite progressivement en Hongrie à partir de l'évangélisation du royaume grâce à la conversion de saint Étienne. L'Église hongroise a ensuite été modelée et organisée par les clercs originaires du Saint-Empire et des marges d'Europe centrale¹²⁵. Les institutions de l'Église hongroise devinrent le quotidien des habitants du royaume. L'Église était au plus près des habitants par la paroisse. La paroisse était le lieu de regroupement et de vie des habitants au niveau local. Les sources témoignent de ces paroisses médiévales hongroises principalement pour les villes. En effet, nous savons que les paroisses urbaines de Hongrie englobaient de vastes territoires souvent très peuplés. Pour une église, il pouvait y avoir de 3 000 à 4 000 croyants¹²⁶. Cette densité de paroissiens a encouragé l'augmentation du nombre de paroisses au sein des villes. Entre 1320 et 1490, le royaume comptait en moyenne deux à trois paroisses par ville¹²⁷. L'Église hongroise occupa une place centrale dans la vie des Hongrois. Ce phénomène était aussi visible par la densité des établissements ecclésiastiques présents en ville. Ces établissements étaient parfois détournés pour un usage profane¹²⁸. Au sein de ce réseau paroissial, les Hongrois étaient entourés de clercs urbains qui accompagnaient la vie des fidèles, qu'elle soit spirituelle ou non. Comme de nos jours, ces clercs étaient chargés de célébrer la sainte messe, d'administrer les sacrements et de prêcher les Saintes Écritures. Ils étaient relativement libres dans l'exercice de leur

123 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 366.

124 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 391.

125 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 249.

126 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 27.

127 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 25.

128 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 216.

sacerdoce mais pouvaient être rappelés à l'ordre par les fidèles en cas de manquement¹²⁹. En plus de ce réseau paroissial, les habitants du royaume pouvaient compter sur un aussi dense réseau d'établissements mendiants. Ces établissements religieux permettaient aux Hongrois de veiller à leur salut. Pour se faire, ils disposaient de la sainte messe et de l'aumône. Ces deux pratiques facilitaient le salut des croyants. La vie et les pratiques religieuses des Hongrois ne nous sont pas parvenu grâce aux sources. En effet, nous disposons de très peu d'informations dans ce domaine. Les pratiques dont nous avons connaissance sont assez traditionnelles : culte des saints, dons, pèlerinages, prières fondamentales et possession d'ouvrages religieux¹³⁰. Les croyants « privilégiaient les dévotions collectives aux oraisons privées et les aumônes aux pauvres à l'engagement personnel »¹³¹. Les pratiques religieuses des habitants du royaume n'ont pas connu d'évolutions significatives au cours du Moyen Âge. En revanche, certains éléments de la vie religieuse publique hongroise ont entraîné un changement du paysage religieux. Ce fut le cas durant tout le XV^e siècle lorsque les églises urbaines furent embellies et agrandies par des chapelles et des autels¹³². Les habitants du royaume s'intéressèrent de plus en plus à la gestion des églises séculières, comme ce fut le cas des autorités urbaines. Une nouvelle pratique religieuse collective vit le jour dans les derniers siècles du Moyen Âge hongrois : la confrérie. La confrérie était un regroupement de plusieurs laïcs dont le but était de vivre leur foi en communauté. La fondation d'une confrérie, souvent à l'initiative des laïcs, devait être validée par un évêque diocésain et contrôlée par un clerc. La confrérie était rattachée à l'église paroissiale. Le royaume de Hongrie comptait environ deux à trois confréries par villes¹³³. La confrérie était donc le plus souvent une pratique religieuse urbaine. Les pratiques religieuses des habitants des villes et des habitants des bourgades étaient quasiment identiques. Ils vouaient un culte au Christ, à la Vierge Marie et aux saints. Néanmoins, les pratiques religieuses des bourgades épiscopales et des villages pouvaient être différentes¹³⁴.

Comme nous l'avons vu, l'Église occupait une place importante au sein du royaume. Ce fut le cas sur le plan des pratiques mais aussi sur le plan du nombre de clercs. Les clercs formaient un groupe à part entière de la société urbaine. Ils représentaient 1 à 2 % de la société urbaine¹³⁵. Comme les autres couches de la société urbaine, le groupe des clercs n'était pas homogène. En

129 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 221-222.

130 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 228.

131 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 246.

132 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 251-252.

133 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 189-190.

134 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 251.

135 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 100-101.

effet, trois types de clergé existait au sein de ce groupe : le haut clergé, le clergé intermédiaire et le bas clergé. Cette répartition du clergé n'était pas une spécificité hongroise car on retrouve cette organisation dans l'ensemble de la chrétienté latine¹³⁶. Le clergé qui nous intéresse ici est le haut clergé car c'étaient ces clercs qui entraient en contact avec le souverain hongrois. Les membres du haut clergé occupaient des charges religieuses prestigieuses. Ils pouvaient être évêques, dignitaires de chapitre, vicaires généraux ou grands prévôts. Ils pouvaient accéder à ces charges car ils étaient pour la plupart issus de grandes familles hongroises propriétaires¹³⁷. En ce qui concerne les évêques, deux évêques sur trois étaient issus de la couche nobiliaire durant le XV^e siècle. Ce groupe fut un peu renouvelé sous le règne de Mathias Corvin. Le souverain hongrois permit à certains roturiers d'accéder à la charge d'évêque¹³⁸. Durant son exercice, le haut clergé ne se mêlait pas à la société urbaine¹³⁹. Ce qui ne fut pas le cas du clergé intermédiaire et du bas clergé qui étaient étroitement liés à cette société. Ils venaient pour la plupart de celle-ci et avaient été formés pour répondre à ses besoins et ses attentes. L'ensemble du clergé hongrois se répartissait sur un total de 15 diocèses. Cet ensemble était dirigé par l'archevêque d'Esztergom. Le diocèse d'Esztergom figurait parmi les diocèses les plus riches avec ceux d'Eger, de Várad (Oradea) et Kalocsa¹⁴⁰. Au sein de ces 15 diocèses se trouvaient 12 évêchés dont certains furent soumis aux invasions ottomanes (les évêchés de Szerem, de Nandorfehervar et de Bosnie)¹⁴¹. L'Église hongroise fut donc, par son clergé, en lien étroit avec la société urbaine. Ces églises pouvaient être contrôlées par les habitants, qui avaient une préférence pour les couvents mendiants plutôt que pour les églises de paroisses urbaines¹⁴². Les habitants pouvaient également choisir les responsables des établissements ecclésiastiques, excepté ceux de Buda et de Pest dont la tâche revenait au souverain hongrois. L'Église et le pouvoir royal en Hongrie ont tissé des liens forts depuis le règne de saint Étienne. En effet, l'Église hongroise était au cœur de la direction du royaume. Elle pouvait notamment être actrice de la consolidation du pouvoir royal. Néanmoins, cette prédominance de l'Église dans les affaires royales hongroises s'estompa sous le règne de Mathias Corvin¹⁴³. Ce phénomène s'explique par l'intervention du souverain hongrois dans les nominations épiscopales et par la fidélisation de ses évêques. En dehors du clergé séculier, l'Église hongroise s'appuyait sur le clergé régulier.

136 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 249.

137 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 76.

138 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 137.

139 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 145.

140 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 382.

141 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 376.

142 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 248.

143 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 223.

Le clergé régulier s’implanta en Hongrie par la venue sur le sol hongrois des Bénédictins. Ils furent suivis par les Cisterciens et les Prémontrés¹⁴⁴. Ces ordres réguliers avaient pour mission d’évangéliser le royaume. Par la suite, les ordres mendiants vinrent s’ajouter aux ordres monastiques hongrois traditionnels. Ces ordres connurent leur apogée au XIV^e siècle, en particulier les Ermites de saint Paul, les Dominicains et les Franciscains¹⁴⁵. Ils remplacèrent progressivement les ordres monastiques traditionnels. L’ordre des Ermites de saint Paul fut le seul ordre implanté en Hongrie et qui fut créé en Hongrie. Cet ordre fut fondé au XIII^e siècle et suivait un mode de vie érémitique selon la règle de saint Augustin. Malgré son aspect hybride, ce n’est ni un ordre mendiant ni un ordre monastique, l’ordre se développa rapidement jusqu’aux régions limitrophes du royaume¹⁴⁶. En parallèle de ces ordres, la Hongrie encouragea le développement de l’ordre de saint Jean qui était chargé de défendre le royaume contre les invasions ottomanes¹⁴⁷. Tous ces ordres disposaient d’un vaste réseau de monastères au sein du royaume : entre 1350 et 1500, la Hongrie recensait entre 133 et 260 monastères soit une moyenne d’environ un à deux monastères par ville entre 1320 et 1490¹⁴⁸. Ces monastères étaient généralement placés près des grands centres urbains mais sans pour autant se trouver au cœur de la ville. Ils privilégiaient une localisation en périphérie des villes¹⁴⁹. Les établissements réguliers étaient donc omniprésents dans le paysage urbain hongrois. Ces établissements réguliers étaient peuplés d’une quinzaine de membres par établissement entre 1320 et 1490¹⁵⁰. Ces religieux étaient chargés d’encadrer spirituellement les fidèles, en outre par le biais de la prédication. La présence des réguliers sur le terrain eut pour conséquence de déclencher quelques conflits avec le clergé paroissial local. L’hégémonie des ordres mendiants sur le terrain se tarit à partir du XV^e siècle. En effet, les mendiants vécurent une crise de vocations et une perte de prestige qui impactèrent leurs ordres¹⁵¹. Cette crise encouragea les ordres à se réformer, ce qui eut pour conséquence d’enclencher un mouvement global de réforme religieuse au cours du XV^e siècle. Cette réforme fut soutenue par les pouvoirs en place et véhiculée par des prédicateurs¹⁵². La réforme religieuse qui eut le plus de succès en Hongrie fut celle des Franciscains : l’Observance. La réforme de l’Observance permit d’apporter un second souffle aux ordres mendiants d’Europe centrale. Elle se

144 E. Fügedi, *La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie*, 1970, p. 967.

145 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 77.

146 *L’Église et le peuple chrétien*, 1990, p. 173-175.

147 *L’Église et le peuple chrétien*, 1990, p. 184.

148 E. Fügedi, *La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie*, 1970, p. 987. M. M. De Cevins, *L’Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 50.

149 M. M. De Cevins, *L’Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 52.

150 M. M. De Cevins, *L’Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 53.

151 *L’Église et le peuple chrétien*, 1990, p. 197.

152 P. Kras, J. D. Mixson, *The Grand Tour of John of Capistran in Central and Eastern Europe (1451-1456) : The Transfert of Ideas and the Strategies of Communication in the Late Middle Ages*, Varsovie-Lublin, Académie polonaise des Sciences, 2018, p. 48.

répandit en Bosnie, en Croatie, en Hongrie et en Allemagne tout au long du XV^e siècle et donna le jour en 1444 à une province autonome : la province franciscaine observante hongroise¹⁵³.

Le culte des saints en Hongrie au XV^e siècle

Définition du culte des saints au Moyen Âge

Une pensée commune associe les hommes de l'époque médiévale avec le monde de la mort¹⁵⁴. Cette vision n'est pas totalement erronée et peut entre autres expliquer les nombreuses monographies réalisées sur ce sujet. Notre étude n'est pas si éloignée du monde de la mort car la sainteté est étroitement liée au domaine du mortel. Lorsque l'historien souhaite étudier un sujet portant sur la sainteté médiévale, il doit avoir en tête ce que signifie la sainteté à cette période. André Vauchez conseille aux chercheurs de « différencier la définition théologique et abstraite de l'expérience vécue par les hommes »¹⁵⁵. La sainteté médiévale a été définie par les historiens comme un état de perfection atteint par un individu. Cet état s'obtient sur le long terme et par une conduite religieuse exemplaire. La sainteté est donc évolutive et propre à chaque individu qui y parvient¹⁵⁶. Elle était un état que l'on tentait d'acquérir par des efforts personnels et non quelque chose dont on héritait. La loi canonique médiévale estimait que pour être saint il fallait qu'un individu ait mené une vie sainte (*virtus morum*) et que des miracles aient lieu après sa mort (*virtus signorum*)¹⁵⁷. La sainteté pouvait être une excellence morale ou une vie pieuse¹⁵⁸. La sainteté était donc une norme mouvante et qui pouvait être construite par les communautés religieuses (villes, ordres religieux, pouvoir royal, etc). La sainteté d'un individu provoquait un culte envers l'individu saint. Un individu pouvait être considéré comme saint de son vivant mais cette reconnaissance était risquée et devait être établie en privé et en public¹⁵⁹. Il était conseillé à l'individu saint de ne pas mettre trop en avant ses miracles de son vivant car cela était mal vu, même si les miracles étaient réalisés à l'aide de reliques¹⁶⁰. L'étude des miracles va de pair avec l'étude de la sainteté car ils sont un marqueur de la mentalité collective. Pierre-André Sigal conseille d'étudier ces miracles de manière théorique mais également de les replacer dans leur contexte d'origine¹⁶¹. Cette vision

153 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, Budapest, Central European University Press, 2000, p. 19-21.

154 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 351.

155 A. Vauchez, « Beata stirps », 1977.

156 A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », dans *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 67.

157 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 193.

158 M. A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 08.

159 M. A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 07.

160 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 193-194.

161 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 352-354.

est aussi partagé par Aviad Kleinberg qui estime que « la réputation de sainteté d'un individu abrite les espoirs et les peurs des gens qui l'on créée »¹⁶². La sainteté était donc étroitement liée à un individu.

Afin de promouvoir la sainteté d'un individu, les contemporains du saint mirent en place des stratégies de promotion. Cette promotion passa par exemple par l'hagiographie. L'historien lorsqu'il étudie la sainteté d'un personne ne peut passer à côté de l'hagiographie. L'étude de l'hagiographie permet de dissocier l'histoire des cultes de l'histoire des saints¹⁶³. L'histoire du culte d'un saint peut éclairer l'histoire du saint et l'histoire de ce saint peut révéler des informations sur l'époque du culte du saint. L'hagiographie est un genre littéraire alimenté par les clercs lettrés et qui avait pour but principal de raconter la vie d'un saint. L'élaboration de l'hagiographie d'un individu considéré comme saint suivait une ligne directrice qui consistait à raconter la vie de ce dernier de manière que le lecteur soit convaincu de la sainteté de l'individu en question et que ce récit lui procure l'envie de l'imiter¹⁶⁴. L'historien qui est amené à travailler sur l'hagiographie d'un saint peut, grâce à ce genre, comprendre les motivations sous-jacentes de ce récit, c'est-à-dire comprendre les motivations politiques, religieuses et culturelles¹⁶⁵. L'historien peut appréhender la mentalité de la communauté qui a promu ce saint. « L'œuvre hagiographique nous dit plus sur le temps dans lequel elle fut composée, ses idéaux, ses mentalités, ses besoins matériels et spirituels que sur le temps dans lequel vécu son héros »¹⁶⁶. Néanmoins, le chercheur ne doit pas se reposer seulement sur l'analyse hagiographique. Il doit aussi vérifier l'ampleur et le fonctionnement du culte de ce saint sur le terrain à travers les sources. L'hagiographie médiévale ne fut pas un genre statique. Elle connut des évolutions en rapport avec la sainteté. L'hagiographie du haut Moyen Âge mettait en avant des saints de noble ascendance ainsi que des saints retirés du monde séculier. Ces saints étaient présentés comme des individus ayant réalisé des exploits dépassant la condition humaine et dont la sainteté fut permise dès l'enfance¹⁶⁷. Ils avaient pour la plupart maîtrisé leur corps par des programmes rigoureux de privations de diverses natures. Cet idéal de sainteté semblait inaccessible pour le commun des mortels. Cette description hagiographique évolua au cours du XII^e siècle avec l'ouverture de la sainteté « au plus grand nombre ». Il n'était désormais plus obligatoire de mener une vie retirée du monde séculier et sans tâches pour pouvoir prétendre

162 M. A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 162.

163 M. Derwich, M. Dmitriev, *Fonctions sociales et politiques du culte des saints*, 1999, p. 469-470.

164 A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables », 1999, p. 167.

165 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine*, Paris, Cerf, 2013, p. 13.

166 M. Derwich, M. Dmitriev, *Fonctions sociales et politiques du culte des saints*, 1999, p. 471.

167 A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables », 1999, p. 163.

à la sainteté¹⁶⁸. Une nouvelle phase de l'hagiographie eut lieu au siècle suivant. En effet, l'hagiographie du XIII^e siècle fut profondément modifiée par la réforme grégorienne. Cette modification entraîna l'émergence de nouveaux types de saints. Le but de cette hagiographie était avant tout de promouvoir des saints avec une foi inébranlable et dont l'exemple devait inciter le lecteur à agir pour suivre ce modèle de sainteté. L'hagiographie du XIII^e siècle mit de côté les programmes rigoureux de privations qui étaient prônés par l'hagiographie du haut Moyen Âge¹⁶⁹. Les principaux promoteurs de l'hagiographie du XIII^e siècle furent des Dominicains (Jean de Mailly, Jacques de Voragine et Barthélémy de Trente). Ils utilisèrent ce genre afin de toucher un public plus large dont les couches de la population qui n'étaient pas auparavant visées par ces écrits¹⁷⁰. Du côté de la Hongrie, l'hagiographie connut son apogée aux XIII^e et XIV^e siècles¹⁷¹. L'hagiographie de la fin du Moyen Âge n'évolua pas car les hagiographes furent seulement animés de la volonté de convaincre le lecteur de la sainteté de l'individu¹⁷². Ils souhaitaient encourager le lecteur à suivre les pas du saint. En dehors de ces diverses évolutions, l'hagiographie possédait des caractéristiques qui lui étaient propres et qui n'ont pas connu de modifications significatives. Ce fut le cas pour son impulsion car chaque événement en lien avec un individu saint suscitait la rédaction de récits hagiographiques. Le récit hagiographique pouvait être influencé par la société au sein de laquelle il était réalisé, ce qui explique que le message contenu dans chaque vie de saints n'était pas identique dans l'ensemble de ces vies et qu'il pouvait évoluer au cours des siècles. Les hagiographes puisaient leur inspiration dans des modèles préexistants, parfois anciens. Ils pouvaient attribuer des caractéristiques ou des événements de la vie du Christ à leur saint. Ils puisaient également leur inspiration dans les vies de saints de la fin de l'Antiquité, comme les vies de saint Antoine, saint Martin de Tours ou encore saint Benoît¹⁷³. Les hagiographes souhaitaient rattacher leurs saints aux saints anciens et traditionnels afin d'établir une continuité hagiographique¹⁷⁴. Mais ils ne cherchaient pas à appliquer la vie d'un saint ancien à la vie de leur saint. Ces inspirations leur permettaient d'agrémenter la vie de leur saint d'éléments nouveaux et propres à leur candidat. De surcroît, les hagiographes incorporent dans leurs récits des lieux communs qui permettaient au lecteur de reconnaître la sainteté de l'individu¹⁷⁵. Nous pouvons citer, comme exemples de lieux communs hagiographiques, le caractère héroïque du saint ou

168 A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables », 1999, p. 161.

169 A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables », 1999, p. 171-172.

170 A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables », 1999, p. 168-170.

171 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 32.

172 A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables », 1999, p. 167.

173 M. Derwich, M. Dmitriev, *Fonctions sociales et politiques du culte des saints*, 1999, p. 470.

174 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths*, 2006, p. 264.

175 M. A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 54.

encore sa vie exemplaire. Certaines communautés créèrent leurs propres lieux communs hagiographiques et les insérèrent dans leurs récits. Ces éléments étaient des marqueurs d'une identité collective commune. Sans consensus de la part de la communauté, le saint et sa vie pouvaient être contestés¹⁷⁶. Il était donc essentiel que ce consensus ait lieu avant la rédaction hagiographique.

Parallèlement à l'hagiographie, le culte des saints s'est matérialisé visuellement durant le Moyen Âge. La « représentation » des saints et de leur culte est une question complexe pour l'historien car il doit réaliser un état des lieux visuel du culte et le comparer avec le culte réellement pratiqué à l'époque concernée. La représentation visuelle du culte des saints la plus perceptible est l'iconographie. Ce que nous entendons ici par iconographie est l'ensemble des représentations visuelles artistiques du culte des saints. Il s'agit notamment des légendes picturales. Ces œuvres d'art mettaient en scène le saint par le récit de sa vie ou d'éléments marquants l'incluant. Il était souvent représenté par le biais de lieux communs¹⁷⁷. Grâce à ces légendes picturales, il est possible d'identifier la communauté à l'origine de la promotion du saint. Parallèlement à ces légendes picturales, les habitants de la Hongrie pouvaient contempler les représentations visuelles des saints sur les retables. Le retable était un support très utilisé dans les derniers siècles du Moyen Âge hongrois car il permettait une plus large diffusion du culte des saints. En effet, les retables étaient présents dans les églises et donc visibles par une grande part de la population¹⁷⁸. Les représentations visuelles des saints étaient privilégiées par les fidèles plutôt que le culte des reliques¹⁷⁹. Les représentations les plus courantes étaient celles du Christ et de la Vierge Marie. Les différentes étapes de la vie du Christ étaient privilégiées par les artistes : la Passion, la Crucifixion ou encore la Flagellation¹⁸⁰. Les saints de la dynastie arpadienne et en particulier les saints rois occupaient aussi une place prédominante. Les autres représentations de saints concernaient le groupe des saintes vierges martyres dont le culte était essentiellement visuel (sainte Barbe, sainte Catherine, sainte Élisabeth, sainte Dorothee et sainte Ursule) ainsi que quelques saints traditionnels du royaume (saint Georges, saint Martin, saint Michel). La grande majorité de ces représentations iconographiques se trouvaient dans des oratoires. La fondation d'autels et de chapelles prit de l'ampleur dans les derniers siècles du Moyen Âge car les oratoires

176 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths*, 2006, p. 268.

177 O. Marin, M. M. De Cevins, *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge*, 2017, p. 293.

178 O. Marin, M. M. De Cevins, *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge*, 2017, p. 294.

179 O. Marin, M. M. De Cevins, *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge*, 2017, p. 293.

180 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 232.

étaient considérés comme un moyen d'obtenir son salut¹⁸¹. La représentation iconographique du culte des saints s'accompagna d'une présence des saints dans la liturgie. Les saints furent insérés dans les textes liturgiques, comme par exemple dans les missels ou les hymnes¹⁸². Les saints étaient également inscrits dans les calendriers liturgiques et les martyrologes¹⁸³. L'analyse de ces pratiques permet de percevoir le degré de dévotion des fidèles envers un saint. Un autre élément fut utilisé par les fidèles afin de rendre un culte à un saint : la relique. Cet objet contenant les restes d'un saint occupait une place centrale dans les dévotions. En effet, la relique était un lien direct entre l'âme du saint présent dans les cieux et son corps présent sur terre. La relique faisait le lien entre le Ciel et la Terre. La relique pouvait être un objet à part entière ou la châsse du saint. Le culte des reliques n'était pas systématique. En revanche, il pouvait prendre différentes formes (procession, prière, objets de protection, etc.). La relique avait un fort impact local car elle agissait dans le lieu où elle était conservée mais pouvait être aussi convoitée à plus grande échelle. La venue d'une relique au sein d'une église pouvait relancer un culte ou contribuer à son apogée. Ce fut le cas pour les reliques des saints rois qui contribuèrent à affermir le culte de ces rois dans les églises où elles étaient conservées¹⁸⁴. En plus de l'avantage spirituel de la relique, cet objet fut très convoité par les communautés car il pouvait être un facteur économique non négligeable¹⁸⁵. En effet, les reliques suscitaient des pèlerinages. La présence d'une relique pouvait participer à la création d'un lieu de pèlerinage. Même si la pratique du pèlerinage tendait à se raréfier aux derniers siècles du Moyen Âge, elle était toujours utilisée dans un but expiatoire. Les pèlerinages judiciaires furent majoritaires à la fin du XV^e siècle¹⁸⁶. Le royaume de Hongrie disposait d'un vaste réseau de pèlerinages. Il est possible de classer les pèlerinages en fonction des communautés qui y participaient. Les habitants des villes médiévales hongroises privilégiaient les pèlerinages se déroulant proches des villes¹⁸⁷. Ils aimaient aussi se rendre à Aix-la-Chapelle, lieu qui rassemblait les dévotions arpadienne et mariale. Ce pèlerinage fut progressivement remplacé par Rome à la fin du XV^e siècle¹⁸⁸. La Ville Éternelle fut également choisie comme lieu de pèlerinage préféré des nobles, aux côtés de la Terre Sainte (Jérusalem)¹⁸⁹. La mise en valeur de ces représentations visuelles du culte des saints amène à se questionner sur leur réel impact sur la dévotion des

181 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 239.

182 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths*, 2006, p. 220.

183 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984, p. 173.

184 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 1984, p. 175.

185 O. Marin, M. M. De Cevins, *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge*, 2017, p. 308.

186 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 236-237.

187 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 237.

188 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 238.

189 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 238.

fidèles. Il convient de se demander quel était le réel impact du culte des saints sur le terrain médiéval hongrois.

Les dévotions et les pratiques religieuses médiévales sont souvent perçues de manière négative. Un lieu commun de l'historiographie considère que les pratiques religieuses des fidèles au Moyen Âge étaient douteuses, sous-entendue parfois imprégnées de paganisme. C'est ce que l'historien André Vauchez appelle « la crédulité des gens médiévaux »¹⁹⁰. En réalité, les pratiques religieuses des Hongrois de l'époque médiévale vis-à-vis du culte des saints sont difficiles à cerner. En effet, les sources ne nous permettent pas de distinguer la dévotion du cadre privé du culte public¹⁹¹. La différence entre les pratiques religieuses de la zone privée et de la zone publique est floue. De plus, il est impossible pour l'historien de mesurer la réception de l'hagiographie d'un saint par les fidèles¹⁹². En revanche, nous possédons quelques éléments de réponse qui permettent de comprendre l'impact du culte des saints de manière globale. Les chercheurs ont démontré que le culte des saints suscitait chez les fidèles des attentes. Ces attentes étaient de nature diverse : guérissons, victoires, protection, etc¹⁹³. Avant même les attentes des fidèles, les saints étaient reçus différemment selon les communautés. En effet, un saint pouvait susciter un culte chez une communauté et dans une autre passer inaperçu ou être rejeté¹⁹⁴. Malgré tout le saint était reconnu unanimement par la communauté qui était chargée de la promotion de sa sainteté et de son culte. Cette reconnaissance n'était pas immédiate car elle nécessitait un travail entre les membres de la communauté en question puis un travail en concertation avec les hagiographes, les habitants et les évêques¹⁹⁵. Ces désaccords relatifs à la sainteté et au culte d'un individu démontre bien que les fidèles du Moyen Âge étaient capables de critiquer un saint dont la sainteté ou le culte leur paraissait hasardeux¹⁹⁶. Les fidèles savaient de quelle manière ils souhaitaient recourir aux saints. Ils recouraient aux saints de manière interne et personnelle par le biais de la confession et de la pénitence¹⁹⁷. L'implication des Hongrois dans les procès de canonisation de Marguerite de Hongrie au XIII^e siècle et de Jean de Capistran au XV^e révèle leur intérêt pour le culte des saints. Les pratiques religieuses des Hongrois vis-à-vis du culte des saints médiévaux restent donc obscures pour le moment. Il est seulement possible selon Aviad Kleinberg

190 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 197.

191 M. A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 37.

192 M. A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 52.

193 A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables », 1991, p. 163.

194 M. A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 04.

195 M. A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 23.

196 M. A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 19.

197 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 326.

de « reconstruire le monde mental de l'auteur » et non de « reconstituer la réalité sociale du Moyen Âge grâce à l'hagiographie »¹⁹⁸. Il estime également que « l'ensemble des saints et des fidèles ont écrit et réécrivent l'histoire de la sainteté »¹⁹⁹.

Le culte des saints en Hongrie au XV^e siècle : typologie de la sainteté hongroise

Les saints vénérés par les Hongrois étaient nombreux. Le culte des saints est apparu en Hongrie au XI^e siècle par le biais de donations de reliques²⁰⁰. Cinq saints propres au royaume de Hongrie étaient vénérés durant ce siècle. Au XIII^e siècle, le culte des saints connut une évolution avec l'apparition de nouvelles reliques et de nouvelles pratiques religieuses qui contribuèrent à l'émergence de nouveaux saints et donc de nouveaux cultes²⁰¹. Par la suite, le culte des saints hongrois fut enrichi par la promotion de nouveaux saints nationaux ainsi que par la littérature hagiographique²⁰². Les principaux saints vénérés au sein du royaume étaient les trois saints rois (Étienne, Émeric, Ladislas), saint Benoît et saint Gérard de Csanád (un évêque-martyr du XI^e siècle). Ce groupe s'agrandit au XV^e siècle avec les cultes de saint André et de sainte Bénédicte qui furent promus par Antonio Bonfini, l'« historien » officiel du royaume à l'époque de l'humanisme²⁰³. Le culte des saints traditionnels de Hongrie eut un nouveau souffle durant les derniers siècles du Moyen Âge. Les saints traditionnels du royaume sont aisément identifiables dans les sources. C'est le cas dans *la Chronique des Hongrois* de Jean de Turocz qui permet d'observer quels étaient les saints traditionnels promus par les hagiographes ainsi que par la royauté car cet auteur était sous la tutelle artistique du roi. Dans cette œuvre, les mentions de saints sont variées. Comme de coutume dans les sources du royaume de cette époque, beaucoup de saints sont cités comme références de dates ou de lieux. Il y a à plusieurs reprises des mentions de lieux construits ou dédiés en l'honneur de saints. De plus, un grand nombre de mentions font référence à des saints non historiques, que ce soit pour raconter leur martyre ou leur translation. Le plus intéressant dans cette source est l'utilisation des saints par les Hongrois. Les saints traditionnels du royaume sont majoritairement utilisés comme intercesseur, saint protecteur ou saint patron. Il existait une large variété de saints traditionnels auxquels les Hongrois pouvaient adresser leurs prières : saints locaux, saints évangélistes ou auteurs de la conversion des Hongrois (saint Gérard et saint

198 M. A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 62.

199 M. A. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 20.

200 G. Klaniczay, E. Madas, « La Hongrie », dans *Hagiographies : Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Brespols, Turnhout, p. 105.

201 G. Klaniczay, E. Madas, « La Hongrie », p. 117.

202 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths*, 2006, p. 250.

203 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths*, 2006, p. 219-220.

Albert), saints intercesseurs (saint Martin pour deux rois différents) et saints responsables de la délivrance de la Hongrie. Nous constatons dans cette source un très grand nombre de mentions d'évêques (saint Gérard, saint Aignan, saint Lays, saint Albert et saint Martin). Le royaume comptait donc une variété de saints traditionnels.

L'étude des pratiques religieuses des habitants du royaume démontre que les Hongrois étaient également très attachés au culte marial. Le culte de la sainte Vierge prit différentes formes au cours du Moyen Âge mais il se matérialisa avant tout par la fondation d'églises dédiées à la Vierge²⁰⁴. L'importance du culte marial tire ses origines dans l'histoire du royaume. En effet, Marie fut considérée comme la sainte patronne du royaume depuis le règne de saint Étienne. Une légende affirmait que la Vierge Marie était venue en aide au souverain car il avait imploré son aide contre l'Empereur Conrad II en 1030. En remerciement, saint Étienne avait offert son royaume à la Vierge²⁰⁵. Cette légende lia le culte de la Vierge à la royauté et au royaume. Le culte marial perdura durant tout le Moyen Âge et fut très vivace au sein des villes médiévales hongroises. Le règne de Mathias Corvin ne dérogea pas à la tradition hongroise du culte marial. En effet, les nombreuses mentions de la Vierge Marie dans la chronique de Jean de Turocz témoignent de la vitalité du culte de la Vierge en Hongrie du temps de Mathias Corvin.

Le règne de Mathias Corvin, tout en respectant la tradition religieuse hongroise, contribua à l'émergence d'un nouveau culte. Il s'agit du culte des saintes vierges qui émergea au XV^e siècle depuis la Transylvanie. Le développement de ces saintes fut encouragé par les élites ecclésiastiques, c'est-à-dire par les évêques²⁰⁶. Le groupe des saintes vierges comptait 14 saintes dont sainte Catherine, sainte Dorothee, sainte Barbe, sainte Marguerite et sainte Ursule. Parmi ces saintes, certaines étaient vénérées car elles étaient des vierges martyrs. D'autres étaient vénérées car elles étaient des modèles politiques ou cléricaux²⁰⁷. Les saintes vierges martyres étaient populaires auprès des fidèles car elles avaient donné leur vie pour le Christ et étaient des modèles intellectuels²⁰⁸. Cette intense dévotion des Hongrois envers les saintes vierges saute aux yeux dans la chronique de Jean de Turocz. En effet, les saintes vierges sont mentionnées à plusieurs reprises dans l'œuvre. C'est notamment le cas par la légende des Onze vierges et par les mentions des

204 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths*, 2006, p. 225-226.

205 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths*, 2006, p. 224-225.

206 O. Marin, M. M. De Cevins, *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge*, 2017, p. 40-41.

207 O. Marin, M. M. De Cevins, *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge*, 2017, p. 43.

208 O. Marin, M. M. De Cevins, *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge*, 2017, p. 44.

saintes vierges martyres. Cette chronique contient également des références aux autres saintes vénérées en Hongrie. En effet, les saintes vierges n'étaient pas les seules saintes vénérées par les Hongrois. Jean de Turocz dans son œuvre mentionne deux saintes reines dont une sainte reine martyre de l'Antiquité, des saintes martyres de cette même période, deux saintes de la Bible dont la Vierge Marie, ainsi qu'une abbesse clarisse du Beauvaisis. La mention de saintes de l'Antiquité pouvait être une référence à l'humanisme, période dans laquelle a vécu le commanditaire de l'œuvre Mathias Corvin et l'artiste Jean de Turocz.

Les saints et saintes mentionnés ci-dessus étaient non seulement vénérés par les Hongrois mais aussi par les autres royaumes de la chrétienté latine. La Hongrie possédait tout de même ses propres saints à travers les saints royaux. La figure du saint roi n'était pas au Moyen Âge une spécialité hongroise. En effet, ce fut avec l'arrivée du christianisme que la figure du saint roi remplaça celle du chef païen²⁰⁹. L'Église encouragea les dévotions visant les saints rois car elles étaient un moyen d'affermir le pouvoir royal. Le saint roi était au Moyen Âge une figure royale qui avait acquis son pouvoir par la grâce de Dieu. Cette grâce lui permettait d'avoir l'autorité nécessaire pour intervenir sur les affaires du monde qui l'entourait²¹⁰. La figure du saint roi fut créée par l'Église et par l'hagiographie qui s'inspirèrent du roi David et des illustres rois de l'Ancien Testament. Elle évolua, par la suite, entre le VI^e et le XIII^e siècle²¹¹. Le saint roi était à l'origine le modèle du « chef souffrant » donnant sa vie pour l'amour du Christ et la sauvegarde de son royaume. Le saint roi délaissa progressivement le martyr et acquit sa sainteté par l'exercice de son pouvoir. Ce pouvoir devait être en lien étroit avec l'Église. Cette proximité avec le monde ecclésiastique et le contexte des Croisades fit du saint roi un *miles Christi*²¹². Il était chargé de se battre, au nom de l'Église, afin d'établir le règne du Christ et de propager la foi chrétienne. En dehors de ses missions, le saint roi devait répondre à un ensemble de qualités considérées comme nécessaires à un bon gouvernement : charité, générosité, humilité, équité, justice, désintéressement, piété²¹³. Il devait également répondre aux besoins de ses sujets. L'Église exigeait qu'il soit un modèle de piété pour eux et un allié fidèle des représentants ecclésiastiques. Il devait affermir le pouvoir de la royauté pour ses successeurs. Enfin, il devait apporter la « paix pour ses sujets et l'abondance en toutes choses »²¹⁴. Le saint roi était le plus souvent l'ancêtre d'une

209 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 1984, p. 137.

210 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 1984, p. 19.

211 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 1984, p. 21.

212 G. Klaniczay, E. Madas, « La Hongrie », p. 107-108.

213 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 1984, p. 103-104.

214 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 1984, p. 150.

dynastie régnante, l'auteur de la loi du royaume, ou tout simplement le fondateur du royaume. Le culte des saints royaux était soutenu par des écrits liturgiques, des célébrations ainsi que par la transmission de leurs légendes par leurs successeurs²¹⁵. Les trois saints royaux par excellence pour la Hongrie étaient les trois saints de la dynastie arpadienne : saint Étienne, le fondateur du royaume, saint Émeric, son fils et saint Ladislas, le roi chevalier. Saint Étienne fut le premier souverain du royaume de Hongrie. Il régna sur la Hongrie de 997 à 1038. Son règne est considéré par l'hagiographie comme une ère de stabilité et d'organisation. Ce fut également le premier roi confesseur hongrois canonisé. Sa canonisation eut lieu en 1083, il acquit sa sainteté par l'exercice de son pouvoir royal. C'était une première dans l'histoire de la sainteté hongroise²¹⁶. La procédure de canonisation du souverain hongrois fut soutenue par Ladislas, le dernier des saints rois. Il œuvra en faveur de la canonisation et au développement du culte de son prédécesseur. Cette canonisation était envisagée afin d'acquérir l'unité au sein du royaume et un saint d'envergure « nationale »²¹⁷. L'hagiographie hongroise attribue à Étienne I^{er} l'ensemble des caractéristiques attendues d'un roi saint. Il est dépeint comme un roi charitable et miséricordieux, au service de l'Église, et à l'origine des fondations du royaume. Les sources lui attribuent le titre de « *christianissimus rex* » et mettent en valeur ses actes en faveur de la propagation de la foi²¹⁸. Le second saint roi propre au royaume de Hongrie fut saint Émeric. Ce saint roi, avant tout connu pour être le fils de saint Étienne, acquit sa sainteté par une vie chaste. Sa vie et son règne sont consignés dans l'œuvre hagiographique *Vita beati Henrici*²¹⁹. Saint Ladislas est le dernier saint roi de cette trilogie. Lui aussi roi de Hongrie, il fut proclamé saint à la fin du XII^e siècle. Le principal lieu de culte du saint fut l'église de Nagyvárad (Oradea) dans laquelle il fut inhumé. Ce saint fut très aimé des Hongrois et en particulier par le monde nobiliaire en raison de sa dimension chevaleresque. Sa sainteté acquise comme par saint Étienne grâce à ses talents de souverain lui valut la rédaction d'une légende²²⁰. Durant le règne de Mathias Corvin, saint Ladislas devint un symbole de lutte pour les Hongrois qui résistaient face aux Ottomans²²¹. Il fut également utilisé par Mathias Corvin comme source d'autorité. Ces trois saints rois sont évidemment bien présents dans l'œuvre de Jean de Turocz. Dans la majeure partie des cas, les mentions de saint Étienne font référence à ses actions en tant que souverain. Son règne est mis en avant et loué par l'auteur de la chronique. La mention de sa fête à plusieurs reprises et l'usage de son nom pour un château

215 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths*, 2006, p. 259.

216 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths*, 2006, p. 231.

217 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 1984, p. 84.

218 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 1984, p. 212-213.

219 G. Klaniczay, E. Madas, « La Hongrie », p. 114.

220 G. Klaniczay, E. Madas, « La Hongrie », p. 118-119.

221 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 1984, p. 107.

témoignent de la ferveur continue du royaume de Hongrie pour le saint roi. Sa sainteté était entrée dans les usages. Sa fête était aussi bien établie du temps de Mathias Corvin. Saint Émeric est beaucoup moins cité que son père dans la chronique mais cela n'empêche en aucun cas le fait que son caractère de confesseur soit mis en avant et qu'il soit traité comme un saint au même titre que son père. L'usage d'hagiotoponymes témoigne de la présence d'une dévotion et d'une reconnaissance de sa sainteté en Hongrie. Enfin, Ladislas a autant de mentions que saint Étienne. Il est cité comme le continuateur de l'œuvre monumentale de saint Étienne. Le passage de sa légende relatant la libération d'une jeune fille hongroise est présent dans la chronique. Il est montré comme un chef de guerre pieux qui incite ses hommes à convertir les prisonniers de guerre et non à les tuer. Ses actes en tant que souverain sont mis en avant, comme la fondation d'églises. L'usage d'hagiotoponymes témoigne de son importance dans la croyance hongroise. Les saints rois sont donc bien représentés dans cette chronique. L'auteur leur accorde une très grande place ce qui témoigne de la vivacité de leurs cultes. Ils servaient également de modèles pour les autres rois qui pouvaient être placés dans leur continuité, comme ce fut le cas de Louis I^{er} (Louis le Grand). L'action religieuse des rois de Hongrie est bien représentée dans cette œuvre. Cela témoigne de la proximité de la sphère spirituelle avec le pouvoir politique du souverain. Cette chronique révèle également que les saints rois étaient vecteurs de culte et de célébrations, cultes reconnus par la population et la royauté. L'auteur reprend dans son écrit les codes hagiographiques qui caractérisaient traditionnellement les saints rois. Mathias Corvin, le commanditaire de l'œuvre, s'inscrit donc dans une continuité hagiographique. Il n'innova pas de ce point de vue. En dehors de cette œuvre, le royaume de Hongrie était fermement attaché au culte des saints rois car la topographie et les monuments étaient imprégnés de ces saints rois.

Le royaume comptait également un nombre non négligeable de saints patrons. Le saint patron a un rôle crucial à l'époque médiévale. Il était invoqué par les paroissiens des églises, par les membres des communautés laïques, par les villes ainsi que par la royauté. Il occupait une place centrale au sein d'une église sous la forme d'une imposante statue présente au-dessus du maître-autel²²². Il pouvait également être représenté sur les tympans de l'édifice. De surcroît, des célébrations étaient dites en son honneur. Certains historiens considèrent que les saints patrons et leurs cultes ont participé à l'émergence de l'identité civique²²³. Il est tout à fait possible qu'un phénomène similaire ait eu lieu pour les zones rurales car les patronages urbains étaient similaires

222 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 231.

223 M. Derwich, M. Dmitriev, *Fonctions sociales et politiques du culte des saints*, 1999, p. 164.

aux patronages ruraux²²⁴. Durant les derniers siècles de l'époque médiévale, le culte des saints patrons prit une si grande ampleur que le Saint-Siège accorda des indulgences pour les fidèles vénérant ces saints²²⁵. Nous avons à notre disposition quelques exemples de saints patrons vénérés par les Hongrois. Le patronage le plus fréquent était celui de la Vierge Marie. Après le XIII^e siècle, les églises étaient aussi dédiées au Saint Sacrement²²⁶. La plupart des églises ainsi que le royaume furent sous le vocable de saint Démétrius, saint Georges, saint Étienne et saint Ladislas. Les deux saints rois étaient chargés de protéger le royaume. La mention de patronages royaux dans les sources permet de percevoir l'ampleur du culte des saints rois car plus il y a d'églises, de chapelles, d'autels et de communautés sous le vocable de ces saints, plus c'est un signe d'importance des patronages royaux²²⁷. À l'échelle locale, saint Adalbert était le saint patron de la ville d'Esztergom²²⁸. Saint Nicolas, quant à lui, était le saint patron des marchands et des lettrés²²⁹.

Le culte des saints hongrois de l'époque médiévale possédait donc des caractéristiques communes avec les autres royaumes de la chrétienté latine. Les Hongrois vénéraient des saints traditionnels, des saints royaux et des saints patrons. Parallèlement à l'ensemble de ces cultes, les Hongrois pouvaient vénérer les saints d'une manière inédite et propre au royaume. En effet, les saints furent sollicités par les habitants du royaume pour la libération des prisonniers. Cette pratique tire son origine du contexte géopolitique de la Hongrie. Ce phénomène fut particulièrement vivace au cours du XV^e siècle en raison des incursions ottomanes. Les Ottomans mirent en place un système de raids aux frontières du royaume afin de capturer des ressources et des captifs. Les Hongrois captifs, nobles et serfs confondus, étaient vendus comme esclaves²³⁰. Les esclaves hongrois étaient ensuite employés dans le commerce, dans les industries ou étaient simplement employés comme personnel domestique. Lorsqu'ils étaient employés comme domestiques, ils pouvaient être amenés à être engagés militairement. Les historiens David Géza et Paul Fodor ont démontré que les esclaves hongrois pouvaient être utilisés par les Ottomans comme soldats pour le monarque ottoman²³¹. Ce fut de cette manière que le souverain ottoman alimentait sa réserve militaire. Les principales zones d'approvisionnement en esclaves pour les Ottomans se situaient en Europe Centrale, en Eurasie et en Afrique. La Hongrie était donc au

224 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 230.

225 M. Derwich, M. Dmitriev, *Fonctions sociales et politiques du culte des saints*, 1999, p. 171-172.

226 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 229.

227 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 1984, p. 180-181.

228 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 173.

229 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 230.

230 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 05.

231 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 11.

centre de ce réseau d'approvisionnement. La capture des populations hongroises par les Ottomans était bien connue de Mathias Corvin. C'est pour cette raison qu'il captura lui aussi lors de raids aux frontières des prisonniers ottomans. Les sources ne nous permettent pas de quantifier le nombre de Hongrois capturés lors des raids ennemis. Néanmoins, les chercheurs estiment qu'environ 100 personnes étaient capturées à chaque raid²³². Dans ce contexte, les Hongrois n'eurent d'autre recours que de prier les saints pour leur libération. Les demandes d'aides étaient souvent adressées aux mêmes saints : saint Étienne, saint Émeric, saint Ladislas et saint Jean de Capistran²³³. Les recueils de libération, compilés à la suite des récits des captifs libérés, indiquent que le saint pouvait être acteur de la libération du détenu mais la plupart de ces récits placent le saint dans une attitude de soutien moral²³⁴. L'invocation des saints pour la libération des prisonniers était donc une spécificité hongroise du culte des saints.

Mathias Corvin : un roi humaniste d'Europe centrale

Les modalités d'accession au trône et la piété personnelle du souverain

Depuis le début de notre étude, nous évoquons le souverain hongrois Mathias Corvin. Il convient à présent de présenter qui il était. Mathias Corvin naît le 23 février 1443 à Cluj en Transylvanie d'un père roumain, Jean de Hunyad, et d'une mère hongroise Élisabeth de Szilágyi. Sa famille était originaire de la principauté de la Valachie et entretenait une légende qui faisait de Sigismond I^{er} de Luxembourg un ancêtre de Mathias Corvin²³⁵. Durant son enfance, Mathias Corvin reçut une éducation de qualité et diversifiée, ce qui contribua à faire de lui un personnage très érudit. Il fut rapidement inséré dans la politique hongroise. Il devint chevalier en 1454 et chambellan du roi Ladislas V en 1455. Quelques années plus tard, les guerres civiles hongroises le propulsèrent à la tête du royaume. Il fut proclamé roi de Hongrie en janvier 1458 à la suite de Ladislas V malgré son emprisonnement sous le joug de Georges de Podebrady. La régence fut assurée par son oncle Michel de Szilágyi. Une fois libéré, Mathias Corvin se fit couronner le 29 mars 1464. Il exerça son pouvoir en tant que souverain et écarta du gouvernement royal son oncle en août 1458²³⁶.

232 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 07.

233 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 08.

234 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 17.

235 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 15.

236 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 111.

Durant son règne, Mathias Corvin fut confronté à un manque de légitimité. Il chercha continuellement de la légitimité pour sa personne et pour son pouvoir royal. Cette légitimité lui fit défaut dès son couronnement. En effet, il fut couronné sans la Sainte Couronne car elle était essentielle pour la validité du sacre. Il devait également être sacré par l'évêque d'Esztergom à Székesfehérvár comme l'exigeait la tradition du royaume. Le respect de ces exigences rendait la personne du roi sacrée et inviolable²³⁷. Malgré cette fragilité politique, Mathias Corvin bénéficiait d'une solide réputation à travers le royaume en grande partie héritée de son père. Il fut considéré durant sa vie et son règne comme le fils du « *Pourfendeur des Turcs* » et prouva à maintes reprises ses talents de combattant sur le terrain. La connaissance de ces éléments du règne nous est précieuse afin de poser le contexte mais ce qui attire le plus notre attention pour notre sujet vis-à-vis de Mathias Corvin est sa piété personnelle. Malheureusement, les sources nous renseignent trop peu sur la piété du souverain hongrois. Nous savons seulement que Mathias Corvin avait un intérêt certain pour la théologie, qu'il participait au culte marial et qu'il vénérait la figure du Christ souffrant²³⁸.

Les idées politiques du souverain : les barons, les réformes, l'idéologie royale et la politique étrangère

Mathias Corvin exerça son pouvoir royal dans les cadres traditionnels du Moyen Âge. Ses principaux interlocuteurs étaient les barons. Le pouvoir des barons occupait une place prédominante dans la gouvernance du royaume, ce qui obligea Mathias Corvin à limiter leurs pouvoirs²³⁹. Afin de contrôler la domination politique de ses barons, le souverain hongrois adopta une politique de conciliation basée sur le pardon. Il régula l'octroi des charges baroniales : une charge ne pouvait pas revenir systématiquement au même individu. Enfin, il s'entoura de barons fidèles par le sang²⁴⁰. Mathias Corvin, comme tout souverain médiéval, disposait d'un réseau de fidèles et luttait contre un groupe d'opposants. Ses principaux fidèles étaient des membres du haut clergé et de la noblesse. Il pouvait s'appuyer sur les familles des Hunyads, des Dengeleg, des Rozgony, des Bátor, des Paloc et des Bodo de György. Les barons du Nord du royaume lui étaient également favorables²⁴¹. Du côté de l'opposition, les principaux réfractaires au pouvoir royal de

237 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 73.

238 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 184.

239 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 157.

240 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 130.

241 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 114-115.

Mathias Corvin étaient les familles Cilli et Gara, une partie de la famille de sa mère les Szilágyi, certains individus parmi le groupe des barons et des nobles et en particulier ceux présents aux marges du royaume qui étaient animés d'un désir d'indépendance²⁴². Certains membres de cette opposition œuvrèrent lors de conjurations. Ces phénomènes eurent lieu en juillet 1458, de septembre à octobre 1458, au début de l'année 1459 ainsi que le 6 octobre 1460. Ces conjurations étaient dans la majorité des cas soutenues par des barons avides de terres²⁴³. Mathias Corvin réussit à faire face à ces conjurations et réprima les instigateurs de ces mouvements. Néanmoins, il n'employa jamais le châtement pour les réprimer. Parallèlement, certaines diètes eurent aussi à cœur de limiter le pouvoir royal. Ce fut le cas au printemps 1472²⁴⁴. Malgré la lutte menée par le souverain hongrois contre la domination du pouvoir des barons, ils demeurèrent toujours aussi puissants jusqu'à la fin de son règne.

La prédominance des barons n'a pas empêché le souverain de réformer le royaume. Il réforma économiquement, politiquement, religieusement et militairement la Hongrie durant son règne²⁴⁵. Ces réformes avaient pour but d'encourager l'unité du royaume ainsi que sa défense face aux incursions ottomanes et de renforcer le pouvoir royal. Dans le domaine économique, Mathias Corvin œuvra pour une centralisation financière²⁴⁶. Il souhaitait centraliser la gestion des ressources monétaires du royaume. Cette réforme fut mise difficilement en place mais permit à la bourgeoisie de se faire une place au sein de l'administration hongroise²⁴⁷. Parallèlement, cette administration fut profondément renouvelée par le souverain. Il encouragea l'arrivée de nouveaux fonctionnaires qui n'étaient pas forcément issus du milieu nobiliaire. C'est ce que l'on appelle les « hommes neufs »²⁴⁸. Il pouvait aussi être amené à choisir des étrangers pour les charges prestigieuses du royaume (ban, voïvode, etc.)²⁴⁹. Cette réforme administrative visait à limiter le pouvoir administratif des barons car certaines familles baroniales étaient tentées de monopoliser une charge administrative. Pour faire contre-poids à ces familles, Mathias Corvin attribua le titre comtal de manière perpétuelle à certaines familles du royaume. Ce fut le cas pour les Vitovec, les Zápolya, les Banfi, et les Geréb²⁵⁰. Par cette stratégie, le souverain hongrois s'assura un certain soutien nobiliaire. Dans le même temps, Mathias Corvin tenta de réformer la chancellerie afin de

242 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 112.

243 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 41.

244 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 247.

245 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 323.

246 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 74-75.

247 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 14.

248 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 132.

249 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 181.

250 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 13-14.

l'unifier mais ce fut un échec. La réforme la plus significative fut celle relative à l'épiscopat. Le roi de Hongrie depuis saint Étienne disposait d'un droit de patronage sur l'Église hongroise²⁵¹. C'est-à-dire qu'il pouvait nommer les candidats qu'il souhaitait aux évêchés du royaume avant tout accord préalable de la papauté. Cette pratique se perpétua et fut respectée par Mathias Corvin, ce qui créa quelques conflits avec le Saint-Siège. En effet, sur les 24 évêques nommés par le souverain un quart n'étaient pas consacrés. Le Saint-Siège exigeait la consécration des titulaires de la charge au risque de destitution²⁵². Certains évêques étaient employés par le souverain dans la chancellerie²⁵³. Le règne de Mathias Corvin fut surtout marqué par une ouverture de l'accès à l'épiscopat. Cette ouverture fut profitable aux évêques étrangers. Entre 1458 à 1471, 27 % des évêques étaient d'origine étrangère et entre 1471 à 1490 35 % des évêques étaient étrangers²⁵⁴. Cet accès fut également facilité pour les membres des familles paysannes qui ne purent avoir accès à une charge épiscopale seulement sous le règne du souverain²⁵⁵. Les autres réformes mises en place par Mathias Corvin entre 1476 et 1479 concernaient le système des forteresses frontalières ainsi que le fonctionnement des cours royales²⁵⁶. Certaines de ces réformes mises en œuvre par le souverain n'aboutirent pas ou furent appliquées partiellement. Cet échec relatif encouragea le roi hongrois à promouvoir son pouvoir royal par un autre biais. Les historiens estiment que Mathias Corvin s'évertua à renforcer le caractère monarchique de son pouvoir²⁵⁷. Il exprima ce pouvoir par le biais des organes traditionnels du royaume. Il prit exemple sur le roi Sigismond de Luxembourg, dont il revendiquait la filiation. Il lui enviait particulièrement son titre d'Empereur du Saint-Empire romain germanique et suivit une politique similaire à la sienne²⁵⁸. Mathias Corvin considérait que par son pouvoir il était « le possesseur naturel du pays », qu'il était « souverain juge » ayant des « droits considérables sur les questions fiscales » et ayant « la direction de l'Église par son droit de patronage »²⁵⁹.

Cette vision de son pouvoir fut en partie responsable de la politique étrangère active qu'il mena tout au long de son règne. Les deux versants de cette politique furent d'une part des conquêtes territoriales et d'autre part une lutte contre les Ottomans. En ce qui concerne les conquêtes territoriales du royaume de Hongrie, Mathias Corvin étendit son influence sur les zones

251 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 376.

252 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 138-139.

253 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 383.

254 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 138-139.

255 E. Fügedi, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 380.

256 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 74-78.

257 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 157.

258 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 157-158.

259 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 60.

frontalières de la Hongrie. Il devint roi de Bohême en 1469, archiduc d'Autriche, prince de Moravie, de Silésie et de Lusace en 1480²⁶⁰. Mathias Corvin avait l'ambition par sa politique étrangère de défendre les intérêts traditionnels du royaume. C'est-à-dire qu'« il se considérait comme étant destiné à être le monarque de la région (Bohême, Pologne, Autriche, etc.) »²⁶¹. Le souverain hongrois estimait que les conquêtes territoriales pouvaient renforcer la puissance du royaume au sein de l'Europe centrale. Il souhaitait à terme soit avoir la couronne d'Empereur soit reproduire le schéma du Saint Empire Romain Germanique dont la base serait la Hongrie. Dès la fin des années 1460, sa politique étrangère ne consista plus qu'à acquérir le prestigieux titre de roi des Romains²⁶². Toutes ses ambitions se matérialisèrent sur le terrain par la campagne militaire menée par le souverain contre la Bohême et l'Autriche ainsi que par la prise de Vienne en 1485. Le roi établit par la suite son autorité sur la Basse Autriche et sur une partie de la Styrie et de la Carinthie²⁶³. La politique étrangère de Mathias Corvin n'était donc pas essentiellement tournée vers le royaume de Hongrie. Cela est d'autant plus vrai au regard de la lutte qu'il mena contre les Ottomans durant son règne. La menace ottomane n'était pas inédite pour le souverain hongrois car le royaume vivait dans la crainte ottomane depuis la défaite de Nicopolis du 28 septembre 1396²⁶⁴. La cohabitation avec la proximité de l'Empire ottoman était difficile pour le royaume car cette situation était vécue comme une provocation. De plus, les raids ottomans fragilisèrent le royaume de manière interne²⁶⁵. La lutte contre les Ottomans fut un facteur d'unité sous le règne de Mathias Corvin ainsi qu'un puissant outil de propagande. Malgré tout, Mathias Corvin fut distrait par ses désirs personnels qui le détournèrent de l'urgence de la situation. Ce laisser-aller permit aux Ottomans d'annexer les royaumes de Serbie et de Bosnie en 1459 et 1463²⁶⁶. La justification apportée par le souverain vis-à-vis de cette situation est visible dans la correspondance qu'il a entretenue avec le Saint-Siège²⁶⁷. Le leitmotiv de ses lettres consiste à dire qu'il va attaquer les Ottomans mais qu'il n'est pas en mesure de le faire car l'Empereur Frédéric III l'en empêche. Mathias Corvin fut également critiqué en Pologne. Il était accusé de prétendre être un croisé pour recevoir des subsides mais qu'en réalité il les utilisait pour combattre la Pologne ainsi que le Saint-Empire romain germanique. Cette accusation fut entre autre soutenue par un humaniste italien

260 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 392.

261 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 22.

262 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 187.

263 P. Tafilowski, *Anti-Turkish Correspondance between Matthias Corvinus and Pope Sixtus IV : A Contribution to the History of Propaganda in the International Relations in the Late Middle Ages*, *Journals.pan.pl*, 2013, p. 05.

264 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsourgs*, 2008, p. 123.

265 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsourgs*, 2008, p. 121.

266 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 108.

267 P. Tafilowski, *Anti-Turkish Correspondance*, 2013, p. 03.

résidant en Pologne, Filippo Buonaccorsi (Callimachus)²⁶⁸. Avec le recul que nous avons sur le règne de Mathias Corvin, ces dires sont avérés. En effet, le roi Mathias Corvin tissa une paix hugaroturque afin de sécuriser ses arrières et de pouvoir assouvir ses désirs d'expansion. La politique étrangère de la fin du règne relégua la place de la question ottomane à l'arrière-plan des préoccupations diplomatiques du souverain. Certains historiens attribuèrent l'indifférence de Mathias Corvin vis-à-vis du problème ottoman à son inaptitude en tant que souverain. Certains vont même jusqu'à le rendre responsable de la défaite du royaume de Hongrie face aux Ottomans en 1526²⁶⁹.

Le règne de Mathias Corvin fut un règne en deux étapes. D'une part, il exerça son pouvoir sous la domination des barons au tout début de son règne. D'autre part, il reprit progressivement les rênes du royaume et sut entretenir une relation d'interdépendance avec les grands de Hongrie²⁷⁰. Son règne entra dans la postérité et il fut considéré par l'historiographie hongroise pendant longtemps comme l'idéal du roi national et le plus grand monarque hongrois²⁷¹. Dès sa mort, il fut perçu comme un roi invincible et bienfaiteur pour la Hongrie²⁷². Cet aura qui caractérise Mathias Corvin se limite cependant aux frontières du royaume. En effet, il laissa un mauvais souvenir au sein des territoires dans lesquels il régna grâce aux conquêtes²⁷³.

La papauté et la Hongrie au XV^e siècle

Les objectifs du pouvoir pontifical au XV^e siècle

En dehors des royaumes frontaliers, la Hongrie a dû composer avec le pouvoir pontifical qui était durant le XV^e siècle un interlocuteur privilégié des souverains de la chrétienté. Le souverain pontife disposait de nombreux pouvoirs malgré l'affaiblissement de son autorité durant le XV^e siècle. Il était considéré comme un seigneur féodal dans de nombreux royaumes. Il pouvait déposer et couronner les monarques, faire annuler des lois et des serments d'allégeance ainsi qu'apporter son aide militaire²⁷⁴. Il possédait un droit spécial qui lui permettait de créer des cardinaux²⁷⁵. Il tirait son pouvoir du principe de la *plenitudo potestatis*. Cela s'exprimait par

268 P. Tafilowski, *Anti-Turkish Correspondance*, 2013, p. 03.

269 P. Tafilowski, *Anti-Turkish Correspondance*, 2013, p. 05.

270 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsourgs*, 2008, p. 226-227.

271 A. Barany, A. Gyorkos, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 17.

272 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 175.

273 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 07.

274 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1974, p. 227-228.

275 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 232.

l'émission de textes de lois : les Décrétales, les Privilèges, et les Dispenses²⁷⁶. Le fonctionnement du Saint-Siège se basait sur le système de la cour. Le souverain pontife disposait d'un tribunal international de justice, d'un département financier (le registre de la chambre apostolique) ainsi que d'un système d'émissaires et d'officiers en la personne des légats²⁷⁷. Ces institutions avaient comme préoccupation la gestion de l'ensemble de la chrétienté. Le souverain pontife prétendait gouverner de manière universelle sur cet ensemble. Les enjeux qui animèrent la papauté durant le XV^e siècle furent multiples. Elle s'évertua par sa diplomatie à réaliser l'union des Églises d'Orient et d'Occident²⁷⁸. Cette diplomatie déboucha sur le décret *Laetentur* du 06 juillet 1439 qui encourageait l'union des Églises de l'Est et de l'Ouest. Il se révéla dans la durée inefficace²⁷⁹. Ce siècle fut pour le pouvoir pontifical une période de tournant. En effet, le concile de Constance de 1414 mit fin au Grand Schisme qui bouleversait la chrétienté. Grâce à ce concile, la papauté pris la voie du conciliarisme et entama une réforme cléricale. Parallèlement, le Saint-Siège vit ses relations avec Frédéric III se rétablir. Ce rapprochement débuta dès 1420 et permit une union de lutte contre le mouvement hussite en Bohême²⁸⁰. Cet engagement militaire pontifical témoigne de l'intérêt du Saint-Siège pour les questions d'Europe centrale²⁸¹. La papauté fut très active durant cette période contre les mouvements hérétiques car elle vivait dans la peur constante de l'émergence de nouveaux schismes. Du point de vue de son fonctionnement, la papauté mit en œuvre une série de réformes internes visant la composition et la taille du collège des cardinaux, les excommunications ainsi que les indulgences. Elle mit un point d'honneur à réformer la discipline de ses membres car l'épiscopat s'était auparavant plusieurs fois dressé contre elle²⁸². Par ces réformes, le pouvoir pontifical espérait rétablir son prestige ainsi que son autorité qui avait été mis à mal durant la période du Grand Schisme, que ce soit au niveau interne ou au niveau externe. Parallèlement, la papauté s'appuya sur un réseau de missionnaires et restaura son autorité en Italie centrale²⁸³. Le Saint-Siège fut également confronté durant le XV^e siècle à une période de mutations. La Renaissance et en particulier l'humanisme remirent en cause le fondement de l'autorité pontificale, reléguant la papauté au second plan. De plus, l'humanisme promut la nature humaine de l'homme comme supérieure vis-à-vis du lien de l'homme avec Dieu, l'homme n'était plus en premier enfant de Dieu²⁸⁴. Ce phénomène s'accrut par une progressive dissociation des sphères

276 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 236.

277 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 234.

278 *Les relations diplomatiques au Moyen Âge*, 2011, p. 247.

279 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 309.

280 M. Nejedly, *Histoire et mémoires des croisades tardives*, 2012, p. 12.

281 P. Kras, J. D. Mixson, *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 40.

282 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 244.

283 P. Kras, J. D. Mixson, *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 176.

284 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 314.

religieuse et politique²⁸⁵. Le XV^e siècle fut donc une période en demi-teinte pour le pouvoir pontifical. La papauté ne parvint pas à résoudre ses conflits avec l'épiscopat et les cardinaux. Elle fut, après le concile de Constance, dans une période d'incertitude et de délitement malgré ses efforts pour reconstruire Rome et son autorité par le conciliarisme²⁸⁶. Walter Ullman a caractérisé l'attitude du pouvoir pontifical comme un « progressif aveuglement et détachement de la réalité par la papauté »²⁸⁷.

Les souverains pontifes sous le règne de Mathias Corvin

Durant le règne de Mathias Corvin, cinq papes se sont succédé sur le trône de Saint Pierre. Le souverain hongrois a été en contact épistolaire avec ces souverains pontificaux. Il débuta son règne sous le pontificat de Calixte III. Alfonso Borgia, de son vrai nom, fut pape de 1378 à 1458. Il contribua au procès de réhabilitation de Jeanne d'Arc et tenta de promouvoir un projet de croisade contre les Ottomans. Son successeur, Enea Silvio Piccolomini, Pie II, fut élu le 19 août 1464 à la grande joie des Italiens et des humanistes qui pensaient trouver un soutien en la personne du pape. Leurs espoirs furent finalement déçus car Pie II se révéla un souverain pontife avide de gloire et de faste ainsi qu'un célèbre chasseur d'hérésies. De surcroît, il tenta ardemment de restaurer la suprématie du Saint-Siège. Du point de vue de la lutte contre les Ottomans, il fut à l'origine du Congrès de Mantoue (1459-1460) qui échoua. Il ne baissa pas pour autant les bras et déclara la guerre sainte en 1463. Pie II fut à posteriori considéré comme « un piètre imitateur de Grégoire VII »²⁸⁸. Le successeur de Pie II ne marqua pas autant les mentalités que son prédécesseur. En effet, Paul II (1464-1471) fut connu pour la construction du palais Saint-Marc et la création de l'université de Bourges le 12 décembre 1464. Il permit également le mariage de Charles de France et de Marie de Bourgogne. En revanche, son successeur Sixte IV (1471-1484) marqua le XV^e siècle par son engagement envers la croisade. Cet ancien ministre général franciscain et cardinal fut l'un des plus fervents promoteurs de la croisade. Il encouragea les souverains de la chrétienté à lutter contre les Ottomans, ce qui fut particulièrement le cas avec Mathias Corvin. Il tenta de réconcilier les souverains de la chrétienté dans une cause commune mais cela fut sans résultats²⁸⁹. Parallèlement, il lutta contre les Médicis. Du côté artistique, il fut l'instigateur de la construction

285 *Les relations diplomatiques au Moyen Âge*, 2011, p. 267.

286 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 315.

287 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 330.

288 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 321.

289 P. Tafilowski, *Anti-Turkish Correspondance*, 2013, p. 03.

ainsi que de la décoration de la chapelle Sixtine. Il se soucia également de la Bibliothèque vaticane et de l'Académie romaine. Le dernier souverain pontife avec lequel Mathias Corvin fut en contact fut Innocent VIII. Son règne de 1484 à 1492 fut marqué par le népotisme et la lutte contre les hérésies (Vaudois). Il fut également à l'origine du renforcement de l'Inquisition.

L'impact de la politique pontificale sur le règne de Mathias Corvin

Comme nous l'avons vu précédemment, le pouvoir pontifical eut au XV^e siècle une diplomatie active en Europe centrale. Cette diplomatie s'exerça principalement par l'envoi de représentants (légats, émissaires ou cardinaux) du Saint-Siège dans les zones concernées²⁹⁰. La papauté s'engagea en Hongrie durant le règne de Mathias Corvin. Entre 1459 et 1479, Mathias Corvin reçut 250 000 florins de la part du souverain pontife²⁹¹. L'aide pontificale accordée au souverain hongrois fut étroitement liée à celle accordée à l'Empereur. En effet, la papauté joua sur deux tableaux diplomatiques. Elle a entretenu des relations avec ces deux puissances de l'Europe centrale dans le seul but de mener la lutte contre les Ottomans. Elle réussit même à duper ses alliés car Mathias Corvin pensait que la papauté lui venait en aide contre l'Empereur et l'Empereur pensait que la papauté lui venait en aide contre Mathias Corvin²⁹². Ce double-jeu fut principalement effectué par les papes Calixte III et Pie II. En dehors de cette stratégie diplomatique, le pape est intervenu en Hongrie dans la gestion de l'Église du royaume. Un certain nombre de lettres échangées entre les deux souverains portent sur ce sujet. Le souverain pontife veillait aux actes du souverain en matière ecclésiastique car le roi de Hongrie possédait une croix apostolique lui permettant de nommer des évêques et de rendre son clergé indépendant vis-à-vis du Saint-Siège²⁹³.

La délicate question des croisades tardives : l'échec de la mobilisation pour la croisade

La croisade fut omniprésente dans la fin du Moyen Âge. On la trouve dans la littérature, la diplomatie et jusque dans les décisions politiques du royaume. Malgré tout, les souverains chrétiens ne surent pas s'unir contre cette menace et tombèrent peu à peu sous le joug

290 P. Kras, J. D. Mixson, *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 37.

291 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 107.

292 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 65.

293 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 322.

ottoman²⁹⁴. Le pape fut le souverain chrétien le plus alarmé face à l'avancée ottomane. Il tenta à de multiples reprises d'unir les chrétiens contre cette menace mais ce fut sans succès. La papauté ne fut pourtant pas la dernière à ne pas faciliter cette union car elle ne put mettre de côté sa volonté de primauté afin de s'unir avec l'Église d'Orient²⁹⁵. Durant les derniers siècles du Moyen Âge, certains papes mirent en œuvre des plans de lutte contre les Ottomans comme ce fut le cas de Pie II (1458-1464), d'Innocent VIII (1484-1492) et d'Alexandre VI (1492-1503)²⁹⁶. Mais l'implication de Calixte III (1455-1458) dans cette lutte est la plus remarquable. L'action du pouvoir pontifical contre les Ottomans eut pour conséquence de laisser de nombreuses sources témoignant de cet engagement. C'est principalement le cas avec les documents relatifs à Innocent VIII et Sixte IV, mais aussi avec la correspondance de Mathias Corvin dont les lettres de 1475 qui traitent exclusivement des batailles menées par le monarque contre l'ennemi turc²⁹⁷. L'historien Walter Ullmann estime que les multiples tentatives d'appel à la croisade menées par la papauté révèlent la perte d'autorité voire l'absence d'autorité pour la papauté au sein de la chrétienté latine²⁹⁸. Ces multiples tentatives furent pour une grande partie suivies d'échecs. La présentation succincte des notions de contexte historique et des principaux acteurs du XV^e siècle qui nous concerne permettent dès à présent de se pencher sur les actions réalisées par Mathias Corvin en faveur du culte des saints dans le cadre de son idéologie royale.

294 M. Nejedly, *Histoire et mémoires des croisades tardives*, 2012, p. 12.

295 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 306-307.

296 P. Tafilowski, *Anti-Turkish Correspondance*, 2013, p. 02.

297 P. Tafilowski, *Anti-Turkish Correspondance*, 2013, p. 06.

298 W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 320.

Chapitre 2

Marguerite de Hongrie et Jean de Capistran : les saints de Mathias Corvin

Mathias Corvin, défenseur de la cause de Marguerite de Hongrie

Durant le règne de Mathias Corvin, le royaume de Hongrie fut un terrain de cultes locaux d'individus que le roi a tenté de faire canoniser. Ce fut le cas pour la princesse Marguerite de Hongrie. Il convient avant toute chose de rappeler qui fut Marguerite de Hongrie car cette sainte est peu connue en dehors de son pays d'origine. Marguerite est une princesse du XIII^e siècle qui vécut de 1242 à 1270 dans le royaume de Hongrie. Elle est la fille du roi Béla IV et de Maria Lascaris, descendants de la dynastie des Árpáds régnant sur la Hongrie de 1235 à 1270. La vie de Marguerite de Hongrie fut rythmée par le couvent dans lequel elle vécut. Elle observa une pauvreté radicale, une vénération du Christ souffrant par la pratique de la flagellation ainsi qu'un dévouement pour le soin des malades²⁹⁹. Sa vie fut donc un engagement religieux qui peut être considéré comme un modèle pour l'ensemble des chrétiens. En plus d'être un modèle de piété, Marguerite fut la première femme candidate à la sainteté des Dominicains³⁰⁰. Nous reviendrons plus tard sur le lien qui relie Marguerite de Hongrie et les Dominicains. Cette sainte du XIII^e siècle se situe à la croisée de deux types de sainteté car ses hagiographes lui attribuent une sainteté de type évangélique et une sainteté de type mystique³⁰¹.

La principale source hagiographique qui nous permet de travailler sur cette sainte est la *Legenda Vetus*³⁰². Dans cette étude, nous ne nous appuyons pas sur cette source mais sur deux sources de type épistolaire et une source de type juridique. La première source qui nous permet de traiter ce sujet est une lettre en latin envoyée par Mathias Corvin au pape Pie II datable de 1462 – 1464³⁰³. Nous avons ensuite utilisé comme source une lettre en latin envoyée par Mathias Corvin au collège des cardinaux datant de 1462 – 1464³⁰⁴. Nous disposons d'une troisième source qui est une charte du chapitre de Buda, actuelle Óbuda, datant du 28 mai au 4 juin 1467³⁰⁵. Cette charte en latin fut élaborée par le chapitre de Buda dans le cadre de la collecte de témoignages relatifs aux miracles produits par l'intercession de Marguerite de Hongrie. Cette procédure eut lieu de 1446 à 1467. Le chapitre de Buda eut un rôle de notaire dans l'élaboration de ces témoignages sous forme de chartes³⁰⁶. Le choix de ces trois sources pour notre étude ne s'est pas fait au hasard.

299 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 23-24.

300 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 10 et p. 117.

301 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 236.

302 La *Legenda Vetus* est présente dans I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018.

303 MCERP, Budapest, 1891, p 34-35, n°XXVI.

304 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 753-755.

305 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 807-815.

306 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 760-761.

Elles font état du procès de canonisation de Marguerite de Hongrie. Cependant nous pouvons rattacher les deux sources épistolaires parce qu'elles ont été réalisées par le même auteur et ont la même datation. Leur thématique est également commune car, dans ces deux lettres, Mathias Corvin adresse une demande de relance du procès de canonisation de Marguerite de Hongrie. Notre troisième source témoigne de la matérialisation concrète de cette demande par l'élaboration de la collecte de témoignages.

Ces trois sources avec leurs singularités nous amènent donc à nous interroger sur les raisons qui ont poussé Mathias Corvin à faire la promotion de la canonisation de Marguerite de Hongrie. Nous nous pencherons sur quatre hypothèses. Dans un premier temps, nous étudierons une hypothèse ancrée dans le contexte géopolitique du roi Mathias Corvin. Dans un second temps, nous formulerons une hypothèse qui met en jeu un acteur politique, la papauté. Nous poursuivrons notre propos par une hypothèse relative au domaine religieux en interaction avec les Dominicains. Nous terminerons notre analyse par une dernière hypothèse qui soulève des enjeux idéologiques au cœur de la représentation royale mise en œuvre par Mathias Corvin.

Béla IV face aux Tartares, Mathias Corvin face aux Ottomans

Un contexte géopolitique particulier : une demande de canonisation en temps de guerre

« Ainsi, il ne vous étonnera pas en ce temps que nous nous tournions vers votre sainteté concernant ces questions qui paraissent convenir davantage à la quiétude de la paix, qu'à des affaires militaires ».

Cet extrait d'une lettre envoyée par le roi Mathias Corvin au pape Pie II en 1462-1464³⁰⁷ est la première porte d'entrée pour traiter du procès de canonisation de Marguerite de Hongrie. Le roi adresse au pape une demande de réouverture pour le procès de canonisation de la princesse hongroise. Cette demande témoigne d'un contexte géopolitique instable par la mention de la dualité de la « *paix* » et des « *affaires militaires* ». En effet, Mathias Corvin dans les années 1462-1464 fut en pleine lutte contre les incursions ottomanes qui fragilisèrent le royaume de Hongrie. Afin de mener la défense du pays, le roi convoqua une diète à Tolnavár le 29 mars 1463. Cette réunion avait pour but de faciliter la réponse du royaume de Hongrie face à l'attaque des

307 « Proinde non erit mirandum, si hoc potissimum tempore vestre sanctitati ea suggererimus, que pius pacis tranquillitati, quam castrensibus negotiis convenire videntur. », MCERP, Budapest, 1891, p. 34-35, n°XXVI.

Ottomans³⁰⁸. Mathias Corvin souhaitait par ces réformes augmenter les effectifs de l'armée hongroise. La Hongrie ne fut pas le seul pays à se mobiliser contre les Ottomans car le mouvement de lutte fut lancé par le Saint-Siège. La papauté proclama la guerre sainte le 22 octobre 1463. Il exhorta tout d'abord les Vénitiens à lutter contre les Ottomans. Il fit publier des bulles de croisade par l'intermédiaire du légat Alain de Coëtivy. Le pape mit en service et envoya par la suite une flotte militaire à Pise³⁰⁹. Il s'évertua à soutenir les souverains d'Europe centrale qui furent les premières lignes de ce conflit. En effet, durant l'année 1463, le principal front de cette lutte se situait en Bosnie. La conquête de la Bosnie fut entreprise par les Ottomans car le pays possédait, selon eux, une situation géographique propice au lancement de leurs incursions à travers l'Europe centrale³¹⁰. Ils envoyèrent donc une proposition d'alliance au roi de Bosnie Étienne Tomasevic afin de ne pas engager de conquête militaire. Le roi refusa cette alliance au nom de l'alliance qu'il avait établit en décembre 1458 avec le roi de Hongrie. Elle stipulait que les deux royaumes ne devaient pas s'allier aux Ottomans pour préserver la protection de la région. Ces derniers eurent donc recours à la force pour annexer ce royaume³¹¹. La Bosnie tomba aux mains des Ottomans durant l'été 1463 et le roi Étienne fut exécuté. Cette conquête marqua une nouvelle étape dans l'avancée des Ottomans en Europe centrale. Le roi Mathias Corvin ne laissa pas les choses en l'état et décida, au nom de l'alliance qu'il avait tissée avec le roi de Bosnie, de reconquérir le pays. Cette reconquête était également nécessaire parce que la Bosnie était, avec la Serbie, la Moldavie et la Valachie, l'un des royaumes qui assurait la protection géographique de la Hongrie³¹². Le 25 décembre 1463, le roi de Hongrie parvint à reconquérir la partie nord du royaume dont la forteresse de Jajce. Cependant, cette victoire fut de courte durée car les soldats de Mehmet II reprirent du terrain et mirent les campagnes hongroises en échec durant l'année 1464. Cette défaite du camp hongrois s'explique en partie par la solitude du roi de Hongrie face aux Ottomans. Les souverains de la chrétienté latine ne fournirent pas leur aide au souverain hongrois. Le roi fut donc dans les années 1462-1464 accaparé par la lutte contre les Ottomans. Il ne renonça pas à la stratégie offensive héritée de son père malgré les incursions ottomanes répétées aux frontières du royaume³¹³. Ce contexte géopolitique particulier est donc bien représenté dans la lettre par l'expression « *affaires militaires* ». Notre source nous amène à nous demander quelles ont été les motivations du roi de Hongrie à promouvoir une sainte princesse en pleine guerre contre les

308 A. Kubinyi, *Mathias Rex*, 2008, p. 71.

309 G. L. Lesage, *La titulature des envoyés pontificaux sous Pie II (1458-1464)*, Mélanges de l'École française de Rome, 1941, p. 215.

310 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 280.

311 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 280-281.

312 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 280.

313 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 280.

Ottomans alors qu'il exprime clairement le fait qu'une demande de canonisation se fait d'ordinaire en temps de paix.

Le contexte de naissance de Marguerite de Hongrie apporte une première réponse à l'interrogation précédente. En effet, cette sainte princesse naît en pleine invasion de la Hongrie par les Tartares. Les prémices de cette invasion furent connus en Hongrie au printemps 1236. Elle fut dirigée par le Khan Batu, petit-fils de Gengis Khan. Ce furent les Dominicains qui eurent connaissance les premiers de l'invasion imminente de la Hongrie³¹⁴. Ils allèrent en informer le roi de l'époque, Béla IV (1235-1270). Le souverain ne tint pas compte des avertissements de l'Ordre. Il était au même moment en pleine discorde avec la noblesse hongroise au sujet de l'accueil des Coumans dans le royaume. Le 6 décembre 1240, les Tartares avancèrent leurs positions par la prise de Kiev. Cette conquête inquiéta le roi hongrois qui mit en œuvre une politique défensive. Il procéda à la fortification de la partie orientale de son royaume et à la mobilisation de contingents armés. L'avancée tartare se fit plus pressante encore le 12 mars 1241 lorsque le point d'entrée de la Hongrie tomba aux mains des Tartares. La prise du col de Verecke leur permit d'entrer au sein du royaume³¹⁵. L'accès au royaume leur fut facilité par la politique menée par le roi Béla au début de son règne. Le souverain a procédé au démantèlement du réseau défensif des forteresses ce qui a provoqué une faiblesse défensive des frontières. De plus, la noblesse hongroise en conflit direct avec le roi n'a pas cherché à le soutenir militairement. L'avancée des Tartares dans le royaume fut fulgurante. Le 17 mars 1241, ils prirent la cité de Vác puis celle d'Eger. Ils se retirèrent ensuite près de la rivière Sajo où ils affrontèrent les Hongrois par surprise dans la nuit du 10 au 11 avril 1241³¹⁶. Cette bataille sonna une défaite hongroise majeure qui eut des conséquences multiples en Hongrie. Le royaume perdit dans cette bataille de nombreux dignitaires ecclésiastiques et laïques. Le roi parvint à s'enfuir avec sa famille par le Nord-Ouest de la Hongrie et se réfugia en Dalmatie. Dans le même temps, les Tartares ravagèrent les localités à proximité de la rivière Sajo et du Danube. Ils s'attachèrent ensuite à capturer le souverain hongrois. Pour cela, ils effectuèrent la conquête de la Transylvanie le 31 mars 1241 puis à la mi-janvier 1242, ils s'emparèrent de Pest, d'Óbuda et d'Esztergom³¹⁷.

314 G. Kristó, *Histoire de la Hongrie médiévale*, t. 1. *Le temps des Árpáds*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, p. 139.

315 G. Kristó, *Le temps des Árpáds*, 2000, p. 140.

316 G. Kristó, *Le temps des Árpáds*, 2000, p. 142.

317 G. Kristó, *Le temps des Árpáds*, 2000, p. 143.

La naissance de Marguerite, un élan d'espoir pour le royaume

Ce fut dans ce contexte d'invasion tartare que Marguerite de Hongrie vit le jour à Klis en 1242. La jeune princesse fut vouée à Dieu par ses parents dans le but de délivrer la Hongrie des envahisseurs. Ce don fut conçu comme un sacrifice d'expiation car l'invasion tartare fut perçue comme une punition divine. Quelques années plus tard, les parents de la jeune fille la confièrent au couvent dominicain Sainte-Catherine établi à Veszprém³¹⁸. Le choix de ce couvent ne fut pas un hasard car l'une des suivantes de la reine mère se trouvait dans le couvent³¹⁹. De plus, nous pouvons supposer que Marguerite y fut envoyée parce qu'il existait une école au couvent de Veszprém, ce qui permettait à la sainte d'avoir une éducation tout en étant moniale³²⁰. Ce couvent était également sous la direction des Dominicains, ordre privilégié par le roi hongrois. En 1270, le royaume de Hongrie comptait 30 couvents masculins et 2 couvents féminins pour l'ordre dominicain³²¹. Marguerite ne fut pas élevée seule dans ce couvent. Elle fut accompagnée des jeunes filles de l'aristocratie qui avaient été données à Dieu comme Marguerite par solidarité de l'aristocratie envers le souverain³²². La princesse fut ensuite transférée au couvent de l'île-aux-Lièvres. Ce couvent fut une fondation royale dont le principal instigateur fut le souverain Béla. Afin d'assurer une aisance et une sécurité financière au couvent, le roi dispensa envers celui-ci de précieuses donations³²³. Elles eurent pour conséquence, au fil des années, de faire du couvent le plus grand propriétaire foncier du royaume³²⁴. Ce couvent était exclusivement composé de jeunes femmes de la haute noblesse hongroise. Dans les interrogatoires du procès de canonisation de Marguerite en 1276, sur les 38 moniales interrogées 37 sont issues du baronnage hongrois³²⁵. La relecture idéologique hongroise du don de Marguerite au couvent considère l'acte de Béla IV comme fructueux car, par la suite, les Tartares se replièrent et finirent par quitter la Hongrie. Deux hypothèses sont formulées par les historiens afin d'expliquer ce retrait inattendu des Tartares. La première invoque la tactique militaire des Tartares³²⁶. Ils expliquent que ce peuple n'envahissait pas un pays dès leur première tentative mais que celle-ci avait pour but de reconnaître le terrain et de terroriser les populations. La deuxième tient compte du contexte politique de l'Empire

318 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2002, p. 205.

319 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 24.

320 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 99.

321 E. Fügedi, *La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie*, p. 983.

322 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2002, p. 205.

323 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2002, p. 261.

324 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 24.

325 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 183.

326 G. Kristó, *Le temps des Árpáds*, 2000, p. 144.

mongol³²⁷. La mort du grand Khan Ogathaj parvint au Khan Batu qui quitta la Hongrie en mars 1242 parce qu'il pouvait prétendre à la succession du défunt³²⁸. La Hongrie à la suite du retrait des Tartares fut dans un état critique. Le pays déplorait de nombreux morts, des villages furent rasés, l'agriculture et le bétail eurent de nombreuses pertes. La partie la plus ravagée fut la partie est du royaume. Le roi Béla IV dut entreprendre une politique de reconstruction du pays. Sa politique eut pour objectifs de repeupler le royaume, de reconquérir les terres occupées par les Tartares dès 1248, et de faire revenir les Coumans en Hongrie. Il souhaitait également assurer la défense militaire du pays. Pour cela, il chercha le soutien de l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem et réorganisa les structures militaires. Il signa des traités d'alliances et procéda à la reconstruction du réseau de fortification castrale afin de sécuriser la partie sud du royaume³²⁹. Cette reconstruction fut marquée par la construction du château de Buda en 1242. Entre 1261 et 1270, 29 forts furent érigés à travers tout le royaume³³⁰. La sécurisation du royaume fut une priorité pour le roi car le royaume de Hongrie fut au XIII^e siècle l'une des principales frontières de la chrétienté latine.

Ce passé du royaume de Hongrie est connu du roi Mathias Corvin. Il a également conscience de la place stratégique qu'occupe la Hongrie face aux invasions orientales. Pour y faire face, il mit en œuvre des alliances avec les souverains des royaumes limitrophes, comme ce fut le cas avec le souverain de Bosnie. Mathias Corvin souhaitait aussi reprendre le contrôle des territoires limitrophes lorsqu'ils n'étaient plus soumis à des souverains favorables à la Hongrie. Ce projet explique la lutte menée par le souverain en Bohême contre les hussites. Afin d'appuyer cette reconquête et de protéger le royaume, Mathias Corvin créa une armée permanente³³¹. Il eut aussi recours au système de fortifications castrales et à la nomination d'hommes de confiance aux points stratégiques du royaume³³². La Hongrie fut la principale préoccupation du roi face aux Ottomans. Il avait conscience de devoir protéger la chrétienté grâce à la Hongrie. Ce devoir se matérialisa par l'appellation : « *rempart de la chrétienté* ». Ce titre exprime une opposition entre le monde chrétien et le monde musulman. Il est apparu au XV^e siècle et fut présent dans les sources jusqu'au XVI^e siècle³³³. La Hongrie fut particulièrement attachée à cette titulature. Elle confère au royaume la tâche d'élargir la sphère d'influence de la chrétienté latine vers l'Est. Ce titre fut donné

327 G. Kristó, *Le temps des Árpáds*, 2000, p. 144.

328 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 4.

329 G. Kristó, *Le temps des Árpáds*, 2000, p. 144-145.

330 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 4-5.

331 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 257.

332 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 168.

333 C. Delsol, M. Maslowski, J. Nowicki, *Mythes et symboles politiques en Europe centrale et orientale*, 2002, p. 108.

au roi Sigismond de Luxembourg sans grand succès. Sigismond fut le premier roi hongrois à se mesurer aux Ottomans dans un contexte d'émergence de la croisade. Ce fut Mathias Corvin qui établit fermement cette titulature pour désigner les souverains hongrois³³⁴. Le roi est mentionné dans les sources comme « *scutum et murus* » de la chrétienté, c'est-à-dire « *le bouclier et le mur* » de la chrétienté. Le pape avait lui aussi conscience de ce devoir attribué au souverain hongrois et le lui rappela régulièrement dans ses lettres. Ce fut le cas dans la lettre de Calixte III datant du 16 mai 1458³³⁵. Le souverain pontife demanda au souverain hongrois de faire de la Hongrie un rempart de la chrétienté contre les Ottomans. Il lui recommanda de ne point négocier avec eux. Les mots du souverain pontife firent très vite écho à la situation de Mathias Corvin car la conquête de la Hongrie fut enclenchée par Mourad II. Le sultan souhaitait étendre la domination ottomane vers l'Europe. Cette politique expansionniste fut reprise par le sultan Mehmet II qui effectua des campagnes militaires en Asie et en Europe³³⁶. Les Ottomans s'intéressèrent ensuite à la Hongrie parce qu'ils souhaitaient réduire l'influence du royaume pour prendre possession du Danube. Le Danube était pour les Ottomans une porte d'entrée fluviale vers l'Europe. Dans cette optique, les Ottomans n'entreprirent pas une action de conquête directe mais des incursions régulières³³⁷.

Mathias Corvin fut donc comme le souverain Béla IV confronté à des invasions étrangères. Cette similitude de contexte, entre celui du roi Béla IV et celui du roi Mathias I^{er}, est un indice pour comprendre les motivations de ce dernier concernant la canonisation de Marguerite de Hongrie. La sainte princesse a pu être utilisée comme intercesseur par le roi Mathias Corvin afin de délivrer le royaume. La notion d'intercession est fondamentale dans la sainteté chrétienne. Tous les saints sont considérés comme de potentiels intercesseurs. Ils sont utilisés par les fidèles comme médiateurs entre les hommes et Dieu. Durant le Moyen Âge, les fidèles s'adressaient à un saint en fonction de ses attributs, c'est-à-dire que chaque saint se voyait attribuer par ses miracles des champs d'action³³⁸. Par exemple, un saint qui effectuait des miracles thaumaturgiques était privilégié par les fidèles dans le cadre d'une maladie, d'une blessure, etc. C'est l'historien André Vauchez qui mit au jour les champs d'attribution de chaque saint vénéré pour la période allant du XI^e au XV^e siècle. De surcroît, les fidèles pouvaient avoir recours à plusieurs intercesseurs lorsque que le précédent saint sollicité n'avait pas répondu favorablement à leur requête. Ils avaient

334 C. Delsol, M. Maslowski, J. Nowicki, *Mythes et symboles politiques en Europe centrale et orientale*, 2002, p. 119.

335 MCERP, Budapest, 1891, p. 5-6, n°III.

336 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 276.

337 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 277.

338 A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, 1981, p. 542 et 544-545.

également recours à des saints plus contemporains qu'ils associaient à un saint plus ancien, dont le culte et l'« efficacité » étaient attestés. Cette pratique perdura jusqu'aux derniers siècles du Moyen Âge. Les fidèles finirent par se tourner davantage vers les saints plus contemporains, comme l'exprime André Vauchez : « *des intercesseurs plus proches dans l'espace et le temps, c'est-à-dire à la fois modernes et locaux* »³³⁹. Dans le cadre de cette pratique, Mathias Corvin pouvait avoir recours à la sainte parce qu'il savait que le don de Marguerite avait sauvé le roi et la Hongrie de l'invasion. La sainte pourrait alors effectuer un miracle de délivrance comme celui qui se déroula à sa naissance : le départ des Tartares de la Hongrie. Ce départ fut considéré comme un miracle par Béla IV et ses sujets. Mathias Corvin utilisa donc Marguerite comme un intercesseur privilégié pour délivrer le royaume. Il espérait que Marguerite pourrait le remercier d'avoir promu sa canonisation et, en cas de réussite, le remercier en le délivrant des Ottomans. La canonisation de la sainte pourrait également susciter davantage de miracles pour le royaume de Hongrie, en plus du miracle de libération attendu par le souverain hongrois. Même si Marguerite ne fut pas à cette époque une sainte reconnue officiellement par la papauté, sa sainteté était reconnue à travers la Hongrie ainsi que par le roi lui-même³⁴⁰. L'engouement de la population pour la sainte se retrouve dans la lettre que nous avons mentionnée plus haut : « *Par cet acte, Votre sainteté accomplira une action glorieuse, tant désirée par nous et par tout notre peuple, et d'autant plus, qu'elle est la première, voire la seule considération en la matière, qui soit propice à la dévotion et au salut de plusieurs.* »³⁴¹. Dans les faits, Marguerite fut vénérée dès sa mort par les sœurs de son couvent. Sa tombe devint rapidement un lieu de miracles auquel les sœurs eurent recours afin de soigner les malades. Plusieurs individus malades qui étaient soignés chez les sœurs furent amenés près de la tombe en dernier recours et furent rétablis. Dans certains cas, ce furent les malades eux-mêmes qui demandaient à être transportés près du tombeau de la sainte³⁴². Les religieuses adressaient leurs prières de guérison à l'intention de Marguerite car les miracles de la sainte furent principalement des miracles thaumaturgiques. Le culte local de la princesse est aussi visible par un changement onomastique. Le couvent et l'île étaient appelés dans les sources le couvent et l'île-aux-Lièvres. Cette appellation fut transformée pour devenir le couvent et l'île de Sainte Marguerite à partir de 1487³⁴³. La sainteté et les miracles de Marguerite de Hongrie furent connus du roi de Hongrie. Ils contribuèrent à sa volonté de vouer la Hongrie à la protection de la princesse sainte et

339 A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, 1981, p. 155.

340 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2002, p. 225.

341 « *Faciet in hoc vestra sanctitas rem gloriosam et nobis ac nostris omnibus optatissimam, imo quod vel primum, vel solum in talibus ponderandum est, multorum devotioni et saluti profuturam* », MCERP, Budapest, 1891, p 34-35, n°XXVI.

342 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 769.

343 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 24.

d'assurer la défense du royaume face aux invasions étrangères et de manière immédiate face aux Ottomans. C'est pour cela qu'il fut tout à fait possible que Mathias Corvin se soit reconnu dans la situation de son prédécesseur du point de vue des invasions récurrentes du royaume. De plus, l'empire ottoman était aussi puissant que l'empire tartare au moment de l'attaque de la Hongrie. Ces conjonctures ont inquiété Mathias Corvin et il a pu craindre une invasion totale de la Hongrie comme celle qu'a connue le roi Béla IV sous son règne. Néanmoins, Mathias Corvin fut dans une meilleure situation territoriale et défensive que le fut son prédécesseur lors de l'attaque des Tartares. Le contexte géopolitique a donc bien eu une conséquence sur la demande de Mathias Corvin au pape. De surcroît, le roi fit référence dans sa lettre à ce contexte qu'il instrumentalisa afin de faire pencher la demande de canonisation en sa faveur. Mathias Corvin avait conscience que le pape n'était pas étranger à ce contexte géopolitique de lutte.

Mathias Corvin avant tout serviteur de Dieu ?

La promotion de la canonisation de Marguerite de Hongrie lui permettait également de véhiculer l'idée selon laquelle il était le serviteur de Dieu. Cette dénomination a plusieurs sens qu'il convient d'analyser. Être serviteur de Dieu au Moyen Âge signifiait accomplir les œuvres de Dieu sur terre. Cette injonction était dictée au souverain dont le rôle était aussi d'œuvrer pour son salut et celui de ses sujets³⁴⁴. Cela faisait partie de ses devoirs. Mathias Corvin ne fit pas exception à la règle. Il fut le serviteur de Dieu en étant un *miles Christi* dans le cadre de la lutte contre les Ottomans. Cette attitude lui fut héritée de son père Jean de Hunyad³⁴⁵. La volonté de Mathias Corvin d'être désigné comme serviteur du Christ s'inscrivait dans une politique idéologique plus large consistant à acquérir la faveur de la papauté. En effet, adopter cette attitude permettait de convaincre le pouvoir pontifical de ses louables attentions et ainsi recevoir des subsides du pape, subsides nécessaires pour lutter contre les Ottomans. De plus, il ne souhaitait pas que l'Empereur attirât la faveur pontificale. En parallèle, Marguerite fut pour le roi un exemple de vie mise au service de Dieu. L'hagiographie dépeint Marguerite comme une religieuse au service des pauvres. Elle mit cette pauvreté au cœur de sa vie et la rendit concrète par une vie d'ascèse et la réalisation de tâches ingrates. Elle fut décrite comme une sainte ne tenant pas à son apparence et pratiquant l'auto-flagellation³⁴⁶. Elle passait beaucoup de temps en prière. La dévotion de Marguerite à Dieu

344 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 201.

345 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 257.

346 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 23.

ne s'est pas seulement vue à travers sa vie de religieuse mais aussi par son attachement à suivre la vocation que Dieu lui avait donnée. La princesse fut élevée dans un couvent en raison de l'engagement de son père. Néanmoins, celui-ci tenta à plusieurs reprises de marier sa fille aux souverains étrangers dans le cadre de sa politique matrimoniale. Il tenta également de convaincre Marguerite d'adopter une attitude de cour royale par le port de luxueuses parures³⁴⁷. La sainte princesse refusa d'adopter une vie royale et ne renonça pas à son engagement de religieuse. Le conflit entre le père et la fille s'accrut quand cette dernière résista à tous les efforts que son père mit en œuvre pour la marier. Cette résistance acharnée est visible dans l'hagiographie par cet extrait : « *Mon Dieu, je voudrais être la domestique d'un pauvre plutôt qu'une fille de roi, pour pouvoir mieux servir Dieu* »³⁴⁸. Ce fut donc la dévotion de Marguerite à Dieu que le roi de Hongrie mit en avant. Il souhaitait que cette caractéristique de Marguerite lui soit attribué. L'attitude de non-renonciation adoptée par Marguerite se retrouve chez Mathias Corvin lorsqu'il ne renonça pas à la lutte contre les Ottomans malgré les défaites. Il connaissait comme Marguerite sa vocation, il devait lutter contre les Ottomans comme son père le lui avait enseigné. Mathias Corvin souhaitait donc par la promotion de la canonisation de la princesse être associé à Marguerite dans le service à Dieu. De ce point de vue, Marguerite de Hongrie peut être considérée comme un *exemplum* pour Mathias Corvin.

Parallèlement, le roi a souhaité véhiculer l'image d'un roi engagé contre les Ottomans. Cette idée se reflète dans la lettre³⁴⁹ : « *Parmi les nombreuses questions importantes qui nous occupent de nos jours, nous sommes également préoccupés par les choses qui appartiennent à l'honneur de la majesté divine et à la croissance de la sainte religion* ». Les « *nombreuses questions importantes qui nous occupent* » renvoient au contexte géopolitique de l'époque et désigne la lutte contre les Ottomans. Dans cet extrait, Mathias Corvin avait conscience que le combat contre les Ottomans ne devait pas se faire seulement sur le champ de bataille mais également en participant à l'accroissement spirituel de la chrétienté *via* le culte des saints : « *Nous sommes également préoccupés par les choses qui appartiennent à l'honneur de la majesté divine et à la croissance de la sainte religion.* ». Cette phrase nous permet de constater que Mathias Corvin avait conscience de l'importance que la papauté accordait au combat spirituel contre les hérésies. Le pouvoir pontifical a incité le roi hongrois à de nombreuses reprises à entreprendre ce combat. Ce fut le cas dans la

347 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2002, p. 271.

348 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2002, p. 195.

349 « *Inter multa ardua negotia, quibus nunc maxime urgemur, et de iis etiam solliciti sumus, que ad honorem divine maiestatis et sacre religionis pertinent incrementum* », MCERP, Budapest, 1891, p 34-35, n°XXVI.

lettre du pape Calixte III au roi de Hongrie du 14 mars 1458³⁵⁰. Dans celle-ci, le pape demande à Mathias Corvin d'être son allié dans la lutte pour sauvegarder la foi chrétienne. De plus, il appelle le souverain à défendre la foi orthodoxe et à participer à l'éradication des Infidèles. La lettre du 18 janvier 1460³⁵¹ témoigne également de l'implication du pape. Cette lettre fait référence au Congrès de Mantoue qui a rassemblé les représentants des princes de la chrétienté devant le souverain pontife de 1459 à 1460 afin de préparer une croisade contre les Ottomans et de reprendre Constantinople. Le roi hongrois avait grandement besoin du soutien pontifical et savait comment l'obtenir parce qu'il connaissait les attentes et les espoirs de la papauté. Un tiers de la correspondance entre Mathias Corvin et le Saint-Siège concerne la lutte contre les Ottomans. Le vocabulaire employé par le roi pour désigner les Ottomans fait écho au vocabulaire employé par le pape lui-même. Dans sa lettre de 1463³⁵² au pape Pie II, le roi de Hongrie employait le terme « *hostem fidei* » (les ennemis de la foi) et dans sa lettre du 31 décembre 1470³⁵³ au pape Pie II, le terme « *hereticos* » est utilisé. Ce fut d'ailleurs le pouvoir pontifical qui durant le XIII^e siècle a généralisé le terme hérétique. De surcroît, « *La croissance de la sainte religion* » fait écho au projet du souverain pontife. C'est une référence à la proclamation de la guerre sainte par Pie II le 22 octobre 1463. Le souverain hongrois était au courant de ce projet parce qu'il était en relation, en Hongrie, avec les deux légats Carvajal et Denis Szécs qui avaient pour mission de prêcher et organiser la croisade dans le royaume sous les ordres de Pie II³⁵⁴. Cette nécessité pour Mathias Corvin d'obtenir le soutien du pape concerne non seulement la lutte contre les Ottomans mais également le procès de canonisation.

L'implication de la papauté dans le processus de canonisation

La figure pontificale et son rôle dans le processus de canonisation

La canonisation, capacité à créer des saints, fut un domaine pour lequel la papauté légiféra. C'est pourquoi il est important de s'attarder sur la figure pontificale et son rôle dans le processus de canonisation. Il convient de rappeler ce qu'est un procès de canonisation et les différentes étapes de celui-ci. La première étape fondamentale pour débiter un procès de canonisation consistait à rassembler l'ensemble des documents qui témoignent des miracles survenus en rapport avec un potentiel saint. Cette étape est une enquête diocésaine réalisée soit par un seul

350 MCERP, Budapest, 1891, p. 1, n°I.

351 MCERP, Budapest, 1891, p. 11, n°VIII.

352 MCERP, Budapest, 1891, p. 24, n°XVII.

353 MCERP, Budapest, 1891, p. 82-83, n°LXI.

354 G. L. Lesage, *La titulature des envoyés pontificaux sous Pie II*, 1941, p. 215.

soit par plusieurs individus sur un territoire local. Les instigateurs de l'enquête compilaient ensuite ces documents sous la forme d'une biographie du candidat à la sainteté, c'est ce que l'on nomme la *Vita*. Ce document hagiographique est ensuite envoyée avec une délégation à Rome. Une *petitio*, demande officielle d'ouverture pour un procès de canonisation, accompagnait cette *Vita* qui était adressée à une autorité séculière ou ecclésiastique de Rome. Le pape s'instruisait ensuite de l'affaire et donnait son verdict pour la poursuite du procès de canonisation. En cas d'accord du pape, une délégation pontificale était envoyée sur place afin de vérifier la véracité des témoignages établis par les autorités locales³⁵⁵. Cette délégation comptait trois membres dont un évêque. Ils étaient souvent des représentants du pouvoir pontifical. Cette étape était laborieuse et pouvait s'étirer dans le temps en fonction du nombre d'individus interrogés, de l'application des interrogateurs et des moyens financiers dédiés au travail sur place. Les dépositions étaient consignées par écrit dans un dossier examiné par le collège des cardinaux. Un notaire était chargé de veiller à la conformité du dossier. Cette étape du processus se nomme *l'inquisitio in partibus*³⁵⁶. C'était un examen long, parfois en mois ou en années, qui pouvait ne pas déboucher sur la cérémonie de canonisation. Aux derniers siècles du Moyen Âge *l'inquisitio in partibus* se déroulait sur plusieurs années. La place de la papauté fut centrale dans le processus de canonisation. En effet, le dernier mot revenait à la papauté qui était en droit de refuser la canonisation même si les cardinaux avaient donné leur accord.

Cette place du pape dans le procès de canonisation n'a pas toujours été essentielle et fut théorisée par la Réforme grégorienne. Ce programme de réformes pontificales fut mis en place de 1054 à 1139 et se poursuivit jusqu'en 1215. Il fut à l'origine du renforcement du pouvoir pontifical. Ce renforcement se manifesta par l'avènement de la monarchie pontificale sous le pape Innocent III. La monarchie pontificale fut accompagnée de la conception de la souveraineté pontificale. Celle-ci s'exerça dans la mise en place d'une Église institutionnelle. La papauté revendiqua la *plenitudo potestatis* afin d'étendre son influence dans d'autres domaines tels que les affaires laïques. Dans la pratique, le pontificat d'Alexandre III fut un tournant dans le processus de canonisation. En effet, jusqu'au milieu du XII^e siècle, la canonisation était décidée par les souverains et non par la papauté. Il n'était pas nécessaire aux souverains d'obtenir l'accord de la papauté pour mettre en œuvre une canonisation. En 1172, Alexandre III refusa la canonisation du roi Éric de Suède en publiant la décrétale *Aeterna incommunitabilis*. Ce refus pontifical introduisit

355 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Peterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 25-26.

356 A. M. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 28.

le monopole de la papauté sur le processus de canonisation. Sans l'aval de l'Église, la canonisation n'était dorénavant plus reconnue comme valide. La canonisation devint donc un privilège exclusif de l'évêque de Rome au nom de la *plenitudo potestatis*. Sur le terrain, les souverains pontifes ont parfois veillé de près aux événements relatifs aux saints : leur mort, la gestion de leur corps, les dévotions. Lorsqu'il constatait qu'un individu suscitait de nombreuses dévotions contestables, le pape envoyait des émissaires pour faire régner l'ordre sur place (calmer les foules, protéger le corps du saint ou le restituer en cas de vol)³⁵⁷. Ces émissaires étaient chargés d'arbitrer les éventuels conflits qui pouvaient apparaître autour du saint. Ils sanctionnaient également les évêques qui tentaient de créer un culte sans l'accord du Saint-Siège. C'est ce que les historiens nomment le phénomène des « canonisations locales » orchestrées par certains évêques³⁵⁸. Malgré l'action du pouvoir pontifical pour les interrompre, elles perdurèrent jusqu'à la fin du Moyen Âge. Le Saint-Siège fut aussi plus souple sur le terrain car il lui arrivait d'accorder une dispense pour l'exercice du culte d'un saint malgré l'absence de canonisation. Pour faire cela, le Saint-Siège publiait une bulle autorisant un culte public et universel pour le saint, ce fut le cas pour les martyrs franciscains de Mauritanie et en 1476 pour Albert de Trapani, frère carme³⁵⁹. Cette pratique permettait au pouvoir pontifical d'accepter des cultes locaux et nationaux sans devoir pour autant s'« embarrasser » d'une canonisation officielle et universelle. Toutefois, l'hégémonie pontificale sur le processus de canonisation obligea les souverains à se tourner vers la papauté pour les nouveaux procès de canonisation. Ce fut le cas lorsqu'ils souhaitaient que leurs saints aient un culte reconnu universellement et en particulier lorsqu'il s'agissait de promouvoir des saints ou des saintes à vocation « nationale ».

Ce fut le cas de Mathias Corvin qui eut conscience de la place qu'occupait le pape dans ce processus. Nous en possédons la preuve dans sa lettre³⁶⁰ : « *Mais, comme cela arrive souvent, en raison des changements fréquents de rois et de circonstances, l'achèvement de cette initiative avait été soit reportée, soit négligée. Nous supplions donc en ce jour bien humblement et avec dévotion votre Béatitude puisque cette affaire ayant été suspendue et peut être divinement réservée jusqu'ici pour Vous, comme tant d'autres nombreux actes honorables, était digne d'être évalués par Vous ou les vôtres* ». Mathias Corvin exprima implicitement au pape qu'il lui revenait de plein

357 A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, 1981, p. 07.

358 A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, 1981, p. 272-287.

359 G. Klaniczay, *Procès de canonisation au Moyen Âge*, 2004, p. 320.

360 « Sed, ut fit, regum pariter et rerum frequenti mutatione susceptae rei consummatio vel prorogata fuit, ve neglecta. Nunc igitur beatitudini vestre in eo quam humillime ac studiosissime supplicamus, quatenus rem hanc intermissam et sibi forsitan divinitus, ut alia multa et preclara iam dudum servatam, per se aut per suos recognoscere dignetur », MCERP, Budapest, 1891, p. 34-35, n°XXXVI.

droit (*plenitudo potestatis*) de traiter cette affaire. Il tenta également d'obtenir sa faveur en le mettant au cœur du processus en lui adressant personnellement cette demande. Il donna un caractère sacré à cette affaire en invoquant l'action de Dieu par le terme « *divinement* ». Cet extrait ne met pas seulement en lumière la persuasion du roi de Hongrie mais aussi la législation mouvante de la papauté. Le roi rendit la papauté responsable du report de la procédure : « *l'achèvement de cette initiative avait été soit reportée, soit négligée.* ». Cette accusation est justifiée car nous savons que plusieurs rois de Hongrie ont émis une demande à la papauté et attendaient que la papauté fasse aboutir le processus. Ce qui n'eut jamais lieu malgré l'évolution positive de la position pontificale vis-à-vis des cultes nationaux et locaux. Ce fut aux XII^e et XIII^e siècles avec les pontificats d'Innocent III (1198-1216) et de Grégoire IX (1227-1241) que la papauté revint sa position. En effet, la papauté fut plus conciliante avec les cultes locaux. Elle mit un terme à sa politique de découragement pour la promotion des cultes locaux de saints laïcs³⁶¹. Cette conduite observée par le pouvoir pontifical est issue de la tradition de l'Église qui durant plusieurs siècles vénérât les premiers chrétiens comme des saints. Ce fut à partir de 1150 que l'Église introduit, dans le groupe des élus de Dieu, des saints plus contemporains tels que Thomas Becket ou Bernard de Clairvaux³⁶². Cette modification eut un impact sur la conception de la sainteté. L'introduction de saints contemporains rendit la sainteté plus humaine et accessible. L'ensemble des laïcs pouvait accéder à la sainteté à condition de suivre les pas d'un saint. Elle ne fut plus réservée à la haute société ou à la vie religieuse. La sainteté officielle évolua et s'incarna dans le monde. Le pouvoir pontifical souhaitait par ce changement apporter aux laïcs un modèle de sainteté à suivre³⁶³. Il souhaitait guider le chrétien dans sa vie spirituelle et dans son comportement en société³⁶⁴. Il considérait cela comme nécessaire dans le contexte de montée des hérésies. Il estimait qu'il était plus facile de suivre un modèle qui a été conçu comme orthodoxe par l'Église.

Cette dynamique eut des conséquences sur la sainteté féminine. Le nouveau point de vue de la papauté entraîna une nouvelle attitude des femmes qui participèrent davantage à la sphère religieuse. La popularité des femmes saintes s'accrut et fit apparaître un nouveau modèle de sainteté à travers les membres féminins des maisons royales³⁶⁵. Ces nouvelles saintes possédaient

361 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2002, p. 209.

362 A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, 1981, p. 125.

363 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 33-34.

364 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 33-34.

365 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2002, p. 196.

des caractéristiques propres et accédaient à la sainteté de diverses manières. Elles pouvaient être martyres, fonder des communautés religieuses, devenir des saintes patronnes, participer ou être à l'origine des conversions de leurs maris, de leurs fils, ou de leur entourage, introduire le christianisme dans certaines régions ou dynasties ou collecter des reliques pour promouvoir un culte déjà existant. Le culte des saintes fut accompagné du développement du culte marial³⁶⁶. Il convient néanmoins de nuancer cette croissance du culte des saints laïcs locaux ou « nationaux ». Au XIV^e siècle, les échecs de procès de canonisation témoignent d'un écart entre la sainteté officielle et les cultes locaux. Entre 1270 et 1330, la papauté refusa un grand nombre de requêtes de canonisation de saints locaux ou « nationaux ». L'Église donnait son accord en priorité aux canonisations qui répondaient aux critères de la sainteté officielle définie par le pouvoir pontifical. Ce point de vue encouragea les hagiographes à répondre aux exigences de la papauté lors de la rédaction de leur biographies³⁶⁷. Entre 1198 et 1431, la papauté prit en charge 71 procès de canonisation mais seulement 33 aboutirent à une canonisation au cours du Moyen Âge³⁶⁸.

Le procès de canonisation de Marguerite de Hongrie s'inscrit dans cette législation pontificale mouvante. La sainte princesse rendit l'âme le 18 janvier 1270. Un an plus tard en janvier 1271, sous les yeux du roi Étienne V (le frère de Marguerite), une jeune fille fut délivrée du diable par l'intercession de Marguerite de Hongrie. Cet événement marqua le début des miracles *post mortem* de la sainte et du procès de canonisation. Par la suite, le roi envoya une demande à la Curie pontificale. Cette demande fut appuyée par les autorités ecclésiastiques locales dont le confesseur de la princesse, le frère Marcellus (Marcel), qui contribua à la rédaction de la *Legenda Vetus*³⁶⁹. Le pape Grégoire X (1271-1276) répondit favorablement à cette demande. Il envoya, en juillet 1271, une délégation composée d'un abbé cistercien de Zirc, de l'archevêque Philippe d'Esztergom, et de l'évêque Philippe de Vác. Ils avaient pour objectif de collecter les miracles de Marguerite qui eurent lieu sur l'île-aux-Lièvres. Toutefois, le procès stagna et fut relancé par le roi Ladislas V en 1275. Une nouvelle délégation se déplaça sur place en mai 1276 et procéda à l'interrogatoire de 110 témoins entre le 26 juillet et le 12 octobre 1276. Elle fut composée de Humbert Bianchi de Plaisance, chapelain du pape, maître de La Corre, docteur en droit canon et chanoine de Vérone, et du notaire Bertholde de Bosant³⁷⁰. Par ce rappel des événements, nous

366 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2002, p. 196-197.

367 A. Vauchez, "Saints admirables et saints imitables", 1991, p. 170.

368 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 35.

369 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 24.

370 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 230.

constatons que des papes (Grégoire X et Innocent V) se sont impliqués dans la procédure de canonisation de Marguerite. La procédure d'interrogatoire dans le cadre du procès de Marguerite fut également menée par les papes Adrien V (11 juillet 1276 – 18 août 1276) et Jean XXI (8 septembre 1276 – 20 mai 1277)³⁷¹. Malgré l'investissement de la papauté, le procès de canonisation de la princesse est resté lettre morte. L'hypothèse de cet échec fut soulevée par l'historien Gábor Klaniczay qui attribue l'échec du procès à la rapidité de succession des papes³⁷². Il cite la mort d'Innocent V le 22 juin 1276, mort qui eut lieu avant que la délégation pontificale ne soit arrivée sur place. Il mentionne aussi l'arrivée à Rome des dépositions suite aux interrogatoires sous le pontificat d'un nouveau pape, Jean XXI. Au total, six papes se sont succédés en vingt ans.

Les cultes des saints « nationaux » et locaux et le pouvoir pontifical

Les échecs successifs des rois hongrois nous amènent à nous demander si le pape Pie II fut enclin à canoniser des saints dont des saints « nationaux » ou locaux. Nous savons que ce pape a répondu favorablement aux sollicitations du pouvoir royal. Ce fut le cas avec la demande d'Élisabeth de Szilágyi (la mère de Mathias Corvin) et de Mathias Corvin lui-même pour la nomination d'une femme nommée Anne comme abbesse du couvent de l'île-aux-Lièvres. Cette demande fut adressée au pape Pie II en 1458 ou 1459³⁷³. Mathias Corvin fit référence dans sa lettre à cette collaboration entre le pouvoir pontifical et le pouvoir royal hongrois : « *comme tant d'autres nombreux actes honorables* ». Cependant, le pape ne répondit pas favorablement à l'ensemble des demandes du souverain hongrois. En effet, ce fut le cas pour Jean de Capistran dont la demande de canonisation fut adressée avec celle de Marguerite. Nous verrons plus amplement le cas de la canonisation de Jean de Capistran dans la suite de ce chapitre. Le cas de Jean de Capistran peut nous faire penser que Pie II n'était pas enclin à canoniser des saints à vocation locale ou « nationale ». Or l'exemple de Marguerite vient contredire cette hypothèse. En effet, Marguerite reçut un accueil plus positif. Nous possédons l'accord de la papauté pour la relance du procès canonisation dans la charte du chapitre de Buda du 28 mai au 4 juin 1467³⁷⁴: « *Il arriva que les religieuses [reçurent] cette nouvelle du consentement du Saint-Siège concernant la*

371 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 32.

372 G. Klaniczay, A. Campbell, "Efforts at the Canonization of Margaret of Hungary in the Angevin Period" dans *The Hungarian Historical Review*, vol. 2, No. 2, Angevin History, 2013, p. 318-319.

373 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 764.

374 « Acciderat, ut domine sanctimonialis hanc novitatem [...] de consensu sedis apostolice super canonizatione beate virginis Margarethe [...] premissis novitatibus auditis Te Deum laudamus cum [...] | pulsu campanarum in claustro sonore canerent, prefatus Anthonius [...] admirans quesivisset, quidnam is pulsus campanarum et [...] vellent, qui cum superinde edoceret. », dans I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 807-815.

canonisation de la bienheureuse Vierge Marguerite, [...] ayant entendu cette nouvelle, elles chantèrent à pleine voix le Te Deum laudamus, avec [...] le son des cloches dans le couvent, et Anthoine susmentionné, émerveillé [au son], a demandé ce que signifiait le son des cloches [...]. ».

Ce fut le successeur de Pie II, Paul II, qui prit en charge le procès car Pie II rendit l'âme le 15 août 1464. Nous pouvons émettre une hypothèse concernant l'accord pontifical pour Marguerite face au refus pour Jean de Capistran. Ces deux saints sont différents par leur envergure. Jean de Capistran est un saint à vocation universelle, c'est-à-dire qu'il représente la chrétienté latine du XV^e siècle. Au contraire Marguerite est une sainte à vocation locale puis « nationale ». Son culte aurait pu ne pas dépasser les murs du couvent de l'île. De plus, c'est une sainte dont le culte fait seulement sens en Hongrie. Le culte de Jean de Capistran est différent du culte de Marguerite, puisqu'il dépassait bien avant sa mort les frontières de la Hongrie. Il ne faut pas oublier de rappeler que Jean de Capistran est avant tout un saint de la péninsule italienne. La différence d'attitude du Saint-Siège vis-à-vis de Jean de Capistran s'explique par le fait que la papauté n'a pas souhaité intervenir dans le culte de Marguerite de Hongrie. Cette attitude est courante de la part du Saint-Siège. En effet, il pouvait être réticent à interférer dans les cultes locaux. De surcroît, le culte installé depuis bien longtemps était déjà encadré par le couvent et les instances ecclésiastiques locales. Cela arrangeait la papauté qui n'avait donc pas à s'investir pour la mise en place et la gestion du culte dans un territoire qu'elle ne privilégiait pas en matière de gestion de canonisation. L'acceptation du souverain pontife s'inscrit également dans sa démarche d'attribuer aux royaumes des saints « nationaux »³⁷⁵. Il ne risquait pas non plus d'attiser la compétition entre les Dominicains et les Franciscains. Marguerite de Hongrie avait très peu de liens avec les Dominicains qui eux-mêmes au début ne la reconnaissaient pas comme une sainte dominicaine, alors que Jean de Capistran était un franciscain reconnu.

Une autre interrogation est soulevée par l'accord de la papauté envers Marguerite et le refus envers Jean de Capistran. Cette interrogation peut sembler de prime abord marginale mais est révélatrice de la politique pontificale vis-à-vis des cultes « nationaux » et locaux. On peut s'étonner de cet avis favorable puisque que le Saint-Siège avait la possibilité de ratifier des cultes locaux sans pour autant devoir célébrer une canonisation. Aux derniers siècles du Moyen Âge, cette pratique fut courante pour les individus d'importance mineure et que la papauté considérait comme éloignés dans le temps. Elle autorisait alors le culte local en accordant la translation de

375 G. Klaniczay, *Procès de canonisation au Moyen Âge*, 2004, p. 326.

reliques. Ce fut le cas pour Robert de Molesme sous Honorius III³⁷⁶. Il est donc étonnant au regard de la situation de Marguerite que le processus de canonisation ait été relancé alors que le pape avait la possibilité d'accorder une dispense pour le culte local déjà implanté dans le couvent. Cette décision s'explique par plusieurs facteurs. Tout d'abord, la demande de canonisation fut adressée par trois souverains hongrois. Il s'agit donc d'une demande royale qui possède plus de poids que d'autres demandes, comme celles des communautés de religieux ou de fidèles (communautés urbaines, corporations, etc). De plus, les rois hongrois n'ont pas émis en dernier recours une demande de dispense pour l'exercice d'un culte local. Pour les souverains, la canonisation est plus prestigieuse qu'une approbation du culte local. Ils cherchaient avant tout à s'accaparer le prestige d'une éventuelle canonisation. Le pape ne pouvait également pas se permettre d'accorder une simple dispense pour Marguerite parce qu'elle fut une princesse royale de la plus importante dynastie hongroise. Ce fut donc son ascendance qui joua en sa faveur. Néanmoins, elle resta aux yeux de la papauté une sainte d'importance mineure dont le seul rayonnement ne dépassait pas les frontières du royaume de Hongrie. Cette restriction du culte de la sainte princesse fut également un aspect qui influença la décision papale. En effet, le pape n'avait pas à s'investir pour cette canonisation car le culte de la sainte était déjà géré par les sœurs du couvent de l'île-aux-Lièvres. En cas d'extension du culte hors des murs du couvent, il restait tout de même facile à maîtriser. Une dernière hypothèse peut être formulée à propos de l'avis du Saint-Siège. Il est probable que Marguerite ait été considérée par le pape comme un emblème de la lutte contre les Ottomans. Le pape connaissait le miracle du don de Marguerite à Dieu car ce fut l'un des thèmes hagiographiques développé dans son dossier de canonisation. De plus, il a pu percevoir dans la lettre de Mathias Corvin, le lien implicite que celui-ci a tissé entre la sainte et le combat contre les Ottomans. Cette hypothèse est à prendre en considération mais elle doit être nuancée car nous savons que Marguerite a eu de son vivant peu voire aucuns liens directs avec le pouvoir pontifical. L'ensemble de ces éléments a donc fait pencher l'avis du souverain pontife. Il est important de garder à l'esprit que le pape pouvait avoir l'intention d'accorder une dispense malgré la relance du processus de canonisation. En effet, nous savons que le pape exigea des promoteurs du procès qu'ils lui procurent un dossier hagiographique convenable. Pour cela, il n'hésita pas à envoyer plusieurs délégations sur place. Il était important pour le souverain pontife de s'assurer de la véracité de la sainteté que ce soit pour une canonisation ou pour une dispense. L'accord du

376 A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, 1981, p. 281 et p. 374.

pouvoir pontifical pour la relance d'un procès de canonisation pouvait donc dépendre de multiples facteurs internes ou externes aux intérêts politiques du moment.

Un climat favorable à la cour pontificale ?

Dans cette optique, Mathias Corvin a préparé un climat favorable à la cour pontificale pour encourager la canonisation de la sainte princesse. Cette thèse fut élaborée par l'historien Bence Péterfi³⁷⁷. Cette thèse est pertinente puisqu'elle se vérifie dans les sources avec la lettre envoyée par le roi de Hongrie au collège des cardinaux. Elle fut envoyée en 1462 – 1464 dans le but d'obtenir l'adhésion du collège des cardinaux à la cause de Marguerite. Nous constatons que le contenu de cette lettre est similaire à celui de la lettre que le roi de Hongrie a envoyé au souverain pontife. « *Par conséquent, nous vous supplions très sincèrement, révérends pères, que vous acceptiez avec la plus grande diligence d'avancer et de soutenir une affaire qui est si honorable, pieuse et conductrice à votre salut. En cela, vous serez très agréable à nous et à notre peuple, mais à Dieu encore plus* »³⁷⁸. La sollicitation du collège des cardinaux par le souverain hongrois peut s'expliquer par deux facteurs. Les cardinaux occupaient une place centrale à Rome. Leur collège était un organe vital de la monarchie pontificale depuis la Réforme grégorienne. Depuis celle-ci, le pouvoir pontifical eut recours à une mécanique administrative incarnée par la Curie et les cardinaux. Le collège était composé de cardinaux-évêques, de 28 cardinaux-prêtres, de 18 cardinaux-diacres et d'un chef en la personne du cardinal-évêque d'Ostie³⁷⁹. Les cardinaux étaient donc les principaux acteurs du gouvernement de l'Église. Ils étaient chargés d'assurer le fonctionnement de la chancellerie pontificale et de promulguer les décisions pontificales par l'expédition des bulles pontificales. De plus, les cardinaux étaient le dernier maillon du processus de canonisation. Cela s'explique par une mutation de la procédure de canonisation au XV^e siècle sous de multiples formes dont la possibilité de relancer un procès de canonisation en se basant sur les anciens procès. Cette façon de faire permettait de s'affranchir de la procédure complète et de ne faire réviser que le procès curial. C'est ce que fit Mathias Corvin dans le cadre de la relance du procès de la sainte princesse. Dans ce cadre-ci, le procès curial devenait donc la phase cruciale du procès de canonisation. L'importance de l'examen à la Curie, appelé Consistoire, rendit ce moment délicat pour les promoteurs de la cause au même titre que la délicate acceptation de l'ouverture

377 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 159.

378 « Proinde reverendissimas paternitates vestras quam diligentissime rogamus, quatenus rei tam honeste et pie ac salutifere promotionibus et suffragiis suis adesse velint. », dans I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 753-755.

379 W. Ullman, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, 1974, p. 232.

du procès. Les cardinaux, dans le cadre des assises consistoires, étaient donc les protagonistes du verdict sans leur aval ne pouvait avoir lieu de canonisation. Toutes ces données ont donc incité Mathias Corvin à s'adresser au collège des cardinaux. Néanmoins, il arrivait que le pape s'opposât à la décision des cardinaux et décidât de ne pas célébrer la canonisation. Certains cardinaux pouvaient avoir une influence sur cette décision papale. Ce fut le cas de Carvajal qui influença le pape pour le procès de Jean de Capistran, nous y reviendrons plus tard³⁸⁰. Il fut donc fondamental pour Mathias Corvin d'obtenir la faveur des cardinaux pour faire aboutir la canonisation de Marguerite de Hongrie.

Le roi de Hongrie s'attacha également à soigner ses relations diplomatiques avec le pape Pie II. Nous pouvons nous demander si la relation qu'entretint Pie II et Mathias Corvin était favorable à la demande royale car les rois de Hongrie n'ont pas toujours été en bons termes avec la papauté. Tout au long de son règne, Mathias Corvin a entretenu des relations houleuses avec la papauté. Il s'est notamment opposé au sujet des subsides accordés par le pontife à l'Empereur. Les nominations ecclésiastiques furent également un sujet de discorde entre les deux protagonistes. La correspondance entre les deux souverains témoigne de ces désaccords. Dans la lettre du pape Pie II à Mathias Corvin du 18 janvier 1460³⁸¹, le pape appela à la paix entre le roi hongrois et l'Empereur Frédéric III. Il lui demanda aussi de se concentrer sur les Ottomans plutôt que de faire la guerre avec le Saint-Empire romain germanique. Les paroles suivirent les actes puisque le pontife envoya des légats en Allemagne et en Hongrie afin de réconcilier les deux camps. Mathias Corvin dans sa lettre de 1464³⁸² renouvelle sa volonté d'être du côté de Rome mais explique qu'il n'a pu trouver un accord avec Frédéric III et qu'il n'est pas responsable de cette impasse. Il se justifie en invoquant les ravages réalisés par Frédéric III en Europe centrale. Il accuse l'Empereur et indique sa volonté de ne pas traiter avec lui parce qu'il ne le considère pas comme un prince chrétien. Cette lettre a pour but de dénigrer Frédéric III. Mathias Corvin termine son discours en indiquant à la papauté qu'il continuera la lutte contre Frédéric III au nom de la défense de son royaume même si cela va à l'encontre des volontés pontificales. Les nominations épiscopales furent aussi un sujet de vives tensions dans la correspondance des deux hommes. Nous pouvons citer en exemple la lettre du pape au roi datant de 1462³⁸³ qui témoigne de leur différend à propos de l'évêque Thomas. Ce dernier fit appel à la papauté pour le juger plutôt qu'au souverain

380 S. Andrić, *The miracles of Saint John Capistrano*, 2000, p. 87.

381 MCERP, Budapest, 1891, p. 11-12, n° VIII.

382 MCERP, Budapest, 1891, p. 33-34, n°XXV.

383 MCERP, Budapest, 1891, p. 22-23, n° XV.

hongrois. La papauté fut prédisposée à juger l'évêque Thomas car elle estimait que c'était une tâche qui lui incombait. Néanmoins, les deux souverains réussirent à trouver des terrains d'entente au début du règne de Mathias Corvin. Ce fut le cas pour la lutte contre les Ottomans qui accapara les deux hommes. Nous le constatons dans les lettres échangées entre eux du 20 février 1460³⁸⁴, du 27 janvier 1464³⁸⁵ et de la lettre de 1464³⁸⁶. Dans sa lettre du 20 février 1460, Pie II indique qu'il concède une somme de 40 000 ducats au souverain hongrois afin de mener la lutte contre les Ottomans. Il lui indique également qu'il lui apporte un soutien terrestre. Le pape se dit prêt à venir en aide à Mathias Corvin en cas de danger imminent, que ce soit par un soutien financier ou armé. Le roi tint compte de cette offre et dans sa lettre du 27 janvier 1464 raconte au souverain pontife l'un de ses combats contre les Ottomans qui eu lieu en Bosnie. Il est question de la reconquête de la forteresse de Jajce. Par cette lettre, Mathias Corvin désire montrer au souverain pontife qu'il est digne d'être un roi chrétien et le défenseur de la chrétienté. De plus, le roi renouvelle son engagement envers sa foi, la papauté et son titre de « *rempart de la chrétienté* ». Il termine sa lettre en adressant une demande d'aide à la papauté dans le cadre de sa lutte contre les Ottomans et au nom de la foi. Il indique qu'il ne rebrousse pas chemin devant l'ennemi et que l'aide de la papauté ne sera pas vaine. Mathias Corvin renouvelle cet engagement et sa demande d'aide dans sa lettre de 1464. Cette conjoncture facilita la demande de Mathias Corvin car le pape fut plus réceptif aux demandes royales hongroises.

Le roi de Hongrie ne fut pas le seul à disposer d'un climat favorable pour la canonisation de la princesse. En effet, les rois hongrois Étienne V et Ladislas IV le Couman reçurent tous les deux des réponses favorables de la part de la papauté pour enclencher la procédure de canonisation de Marguerite de Hongrie. Ces rois ont pu recevoir des réponses favorables pour trois raisons. Tout d'abord, il est possible qu'ils entretenaient des relations positives avec le pouvoir pontifical. Cela pouvait être un soutien politique, financier, diplomatique, etc. Cette hypothèse est invalidée pour Ladislas IV mais est néanmoins plausible pour Étienne V. Ensuite, la papauté a pu juger satisfaisante l'enquête diocésaine réalisée localement. Enfin, l'ascendance de ces deux rois peut être à l'origine de cette bienveillance pontificale. Étienne V et son fils Ladislas IV le Couman sont tous les deux des Árpáds. Nombre de leurs ancêtres furent canonisés. Leur demande se situait donc dans la mouvance des rois et reines arpadiens canonisés, ce qui put favoriser cette demande.

384 MCERP, Budapest, 1891, p. 13, n° IX.

385 MCERP, Budapest, 1891, p. 25-29, n° XIX.

386 MCERP, Budapest, 1891, p. 30-31, n° XXI.

Au regard des éléments que nous venons de développer, le pape semblait bien disposé à accueillir une demande de canonisation issue d'un culte local. Cet accueil fut en partie permis par la législation pontificale qui prit en compte l'importance des cultes « nationaux » et locaux dans la pratique des fidèles de la chrétienté latine du XV^e siècle. Parallèlement à la papauté, il est crucial de prendre en compte un autre acteur qui peut être l'une des raisons de la promotion de Marguerite de Hongrie par le roi Mathias Corvin.

Un procès de canonisation encouragé par les Dominicains

L'ordre dominicain et la canonisation de Marguerite de Hongrie

Le couvent dans lequel vécut Marguerite dépendait de l'ordre des Dominicains. Il disposait malgré tout d'une très grande autonomie vis-à-vis de l'Ordre. Ce lien des Dominicains avec la sainte nous amène à nous demander si la promotion de la canonisation de Marguerite pouvait avoir un lien avec les Dominicains. Mathias Corvin a pu être influencé par les Dominicains pour relancer cette procédure. L'ordre dominicain est un ordre mendiant fondé en avril 1215 à Toulouse par Dominique de Guzman connu plus couramment sous le nom de saint Dominique. Cet ordre est présent dans les sources sous la dénomination Frères Prêcheurs. Leur vocation est incarnée dans la phrase suivante : « Ne parler qu'avec Dieu ou que de Dieu ». Leur vie est rythmée par une conversion personnelle et une recherche de Dieu par la fuite du monde. Néanmoins, ils sont guidés par une mission apostolique d'évangélisation pour l'Église. Les Dominicains sont donc en présence de Dieu mais aussi en présence des hommes à évangéliser. Cette proximité apostolique fut liée au développement urbain et économique. Les Dominicains sont les principaux acteurs du développement universitaire à travers l'Europe médiévale. Ils sont également en lien avec la répression de l'hérésie qui fut leur principale activité durant les campagnes de lutte contre elle. Après une expansion rapide au XIII^e siècle, l'Ordre fit face à une série de réformes au XV^e siècle. Ces réformes avaient pour objectif de revenir aux principes des commencements de l'Ordre. Elle rappela l'importance d'une pauvreté mendicante. Elle développa une spiritualité basée sur l'austérité et l'étude. Les Dominicains s'inscrivent dans la mouvance mendicante de la chrétienté latine.

La Hongrie n'échappa pas à cette mouvance mendicante. En effet, les ordres mendiants considéraient le royaume de Hongrie comme un terrain propice à l'évangélisation. Deux ordres

mendiants arrivèrent dans le royaume. Les Frères Prêcheurs (Dominicains) en 1221 et les Frères Mineurs (Franciscains) en 1229. Les Dominicains s'établirent en Hongrie afin de s'implanter en Europe centrale. Leur Ordre ne possédait pas de couvents dans le pays avant leur arrivée. Ils estimaient que la Hongrie était un pays dont le besoin d'évangélisation était important et que l'évangélisation rythmait l'histoire de ce pays. L'arrivée de l'ordre dominicain en Hongrie fut suivie d'une rapide expansion de l'activité des ordres mendiants au sein du royaume. Ils se tournèrent ensuite vers les territoires frontaliers qu'ils souhaitaient évangéliser afin de s'y implanter. Le XIII^e siècle fut un siècle de grand essor pour les Frères Prêcheurs et les Frères Mineurs. Cet essor diminua au cours des XIV^e et XV^e siècles. Ces siècles furent rythmés de bouleversements politiques et ethniques liés aux invasions ottomanes. Ces changements eurent un impact sur l'organisation et l'activité monastique. Les ordres mendiants furent contraints d'effectuer une réorganisation interne qui fut plus que nécessaire. Cette réorganisation interne fut différente selon les ordres mendiants mais suivait un fil rouge : le retour aux principes originels de l'Ordre. Cette réforme entamée par les ordres mendiants fut soutenue et relayée par les évêques, la noblesse locale ainsi que les souverains. Les deux ordres mendiants réussirent leur implantation en Hongrie et furent présents sous le règne de Mathias Corvin. On dénombre au XV^e siècle une cinquantaine de couvents pour l'ordre des Dominicains et une centaine pour l'ordre des Franciscains³⁸⁷. Durant le Moyen Âge, les ordres mendiants furent indissociables de l'État royal car ils assuraient la formation du pays et des territoires ainsi que leur bonne marche.

L'interdépendance des ordres mendiants avec la royauté questionne sur la possible influence des Dominicains vis-à-vis de la demande de Mathias Corvin. Cette influence fut déjà présente sous le règne d'Étienne V car, en 1271, le frère Marcel, confesseur de Marguerite de Hongrie et ancien provincial des Frères Prêcheurs en Hongrie fut le premier instigateur de la rédaction hagiographique de la sainte princesse et soutint le procès de canonisation³⁸⁸. En ce qui concerne le règne de Mathias Corvin, aucune source ne mentionne une implication de l'ordre dominicain pour le procès de canonisation. Néanmoins, il n'est pas exclu que les Dominicains ou le couvent aient soutenu ou encouragé la démarche de Mathias Corvin. En effet, nous savons que les Dominicains avaient une influence sur les hommes engagés dans la vie publique et qu'elle pouvait avoir une conséquence sur la politique générale ou locale. Cette influence fut directement liée à leur mission évangélisatrice dans le monde des hommes. Ils entretenaient des relations avec les

387 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 216.

388 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 9.

bourgeois, les nobles et les magnats. Ils s'intégraient notamment au clergé de cour. Ce clergé correspond à l'ensemble des clercs au service de la royauté. Ils étaient nommés par le roi³⁸⁹. Sous Mathias Corvin, il fut composé de différents membres. Les prélats, grands propriétaires terriens, siégeaient au conseil royal au même titre que les magnats du royaume. Ils dirigeaient également les chancelleries de cour. Les évêques, eux, pouvaient être chargés d'administrer les comitats. Une petite minorité d'évêques avait accès à la fonction comtale et dans ce cadre ils recevaient leurs charges du roi. Les membres restants du clergé de cour étaient les clercs présents dans les chancelleries royales ou qui occupaient des postes de secrétaires et d'ambassadeurs. Ce clergé de cour pouvait être mobilisé par le roi dans le cadre de l'effort de guerre. Les clercs avaient pour obligation d'entretenir un contingent armé. Leur statut de grands propriétaires terriens les contraignait à participer à l'effort fiscal du royaume³⁹⁰. L'ensemble de ces devoirs du clergé impliquait l'Église dans la gouvernance du pays. L'Église fut considérée sous Mathias Corvin comme l'un des piliers de l'autorité royale³⁹¹. Les Dominicains avaient conscience de l'importance de l'Église en Hongrie et souhaitaient, en intégrant le clergé de cour, servir le roi. Ils avaient aussi la possibilité d'influencer les motivations et les décisions royales. Malgré cette forte influence des Dominicains dans la vie publique hongroise, nous ne disposons pas de preuves écrites de leur influence dans cette canonisation.

Nous pouvons nous demander si les Dominicains souhaitaient promouvoir un saint dominicain au regard de la promotion de Jean de Capistran comme saint par les Franciscains. Avant tout chose, il convient de rappeler que Marguerite de Hongrie et Jean de Capistran sont deux profils de saints différents. Ils s'inscrivent dans le différend qui opposa les Franciscains et les Dominicains. En effet, une compétition animait les deux ordres en Hongrie aux XIV^e et XV^e siècles. Celle-ci débuta au XIII^e siècle lorsque les Dominicains développèrent pour leur Ordre une politique hagiographique. L'hagiographie dominicaine est apparue dans les années 1230 sous la forme d'écriture de Vies de Dominicains³⁹². Ces collections de Vies de saints étaient fondées sur des signes de reconnaissance. C'est ce que l'on nomme des légendiers d'ordres. Les Dominicains eurent recours à l'hagiographie pour évangéliser par la prédication³⁹³. Ces Vies permettaient aux laïcs de se raccrocher à des modèles de comportement amenant à la sainteté. Plus largement, à la fin du

389 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 206-207.

390 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 206-207.

391 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 206-207.

392 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 29-40.

393 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 29-40.

XIII^e et au début du XIV^e siècle, l'hagiographie permit aux ordres mendiants de répandre leur contrôle sur le culte des saints locaux et de diffuser leur modèle de sainteté³⁹⁴. De surcroît, l'hagiographie permit aux ordres de s'approprier des cultes locaux par l'appropriation de sanctuaires locaux. Elle fut un instrument de cohésion et d'identification pour les ordres mendiants face à la montée en puissance du pouvoir pontifical et des revendications des Églises locales. Par cette politique, les Dominicains promurent des hommes et des femmes morts en odeur de sainteté ayant appartenu ou ayant été en lien avec l'Ordre. Ces individus furent promus, qu'ils aient été canonisés ou non. Nous pouvons citer comme exemple de saints et de saintes valorisés par l'Ordre : saint Dominique, saint Pierre de Vérone, saint Thomas d'Aquin, sainte Catherine de Sienne et sainte Jeanne d'Orvieto³⁹⁵. Les Dominicains promurent donc des saints de tous horizons. Cette politique hagiographique accrut l'influence des Dominicains et permit l'expansion de leur modèle de sainteté³⁹⁶. Cette compétition fut aussi visible dans le nombre de couvents possédés par les deux ordres concurrents. Une possible animosité a pu exister entre les deux ordres car les Franciscains ont remplacé les Dominicains pour la direction du royaume. En effet, ces derniers vécurent une disgrâce auprès du roi Béla IV parce qu'ils soutinrent le refus de Marguerite de Hongrie de quitter le couvent pour épouser le roi tchèque Ottokar II Premysl. Cela déplut au roi qui limita ses contacts avec l'Ordre³⁹⁷. Cette animosité se prolongea entre les deux ordres vis-à-vis du processus de canonisation. Le nombre de saints canonisés de chaque ordre fut un sujet de discorde. Le pape dut faire face à ce conflit et en tenir compte dans ses décisions. De 1431 à 1482, l'ensemble des individus canonisés sont issus des ordres mendiants³⁹⁸. Le pape œuvra en faveur des quatre grandes familles mendiantes. Il canonisa deux Dominicains : Vincent Ferrier et Catherine de Sienne. Les Franciscains bénéficièrent de plus de faveur car le pape canonisa Bernardin de Sienne, Bonaventure ainsi que le groupe des martyrs du Maroc. En parallèle, les Prêcheurs firent face sous le règne de Mathias Corvin à un déclin de l'Ordre causé par les ravages ottomans. Ce déclin fut commun à l'ensemble des ordres mendiants présents en Hongrie. Les Dominicains ont pu voir la promotion de la sainte princesse comme l'un des moyens pour contrebalancer leur déclin et renouer leurs liens avec le pouvoir royal perdu au profit des Franciscains. Le soutien royal fut précieux pour les ordres religieux. Il permettait d'apporter de nouvelles recrues et de favoriser la mise en place de pèlerinages. Ce soutien était avant tout

394 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 29-40.

395 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 29-40.

396 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 29-40.

397 I. Csepergi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 10.

398 S. Andrić, *The miracles of Saint John Capistrano*, 2000, p. 88-89.

financier car le roi pouvait être amené à effectuer des dons financiers, des dons de reliques ou tout simplement de soutenir les fondations d'édifices religieux. De manière générale, le soutien royal favorisait l'influence sur les fidèles et un soutien politique auprès du pape. Face au déclin de l'ordre dominicain, le souverain hongrois mit en place une réforme religieuse dont le principal aspect concernait les ordres réguliers. Il encouragea l'ouverture du recrutement du haut clergé à partir de 1471³⁹⁹. Il fournit une aide financière aux établissements monastiques par des fondations et des reconstructions d'établissements monastiques. De plus, il fit don de reliques aux institutions religieuses. Ce fut le cas du suaire de sainte Véronique que Mathias Corvin offrit à l'abbaye Hrnely – Benadik en 1483. Cette relique fut offerte au roi hongrois par Paul II⁴⁰⁰. De manière générale, le souverain hongrois fut un soutien actif de la réforme souhaitée par les ordres mendiants pour répondre à l'évolution de la société médiévale. La démarche de Mathias Corvin auprès du pape pour le procès de canonisation s'inscrit dans ce mouvement de réforme et peut être vue comme une preuve de soutien envers les Dominicains par le biais du couvent dont est issue Marguerite.

La royauté hongroise et les Dominicains

Partant de ce postulat, nous pouvons retourner le problème et nous demander si l'initiative de Mathias Corvin visait à faire renaître ses liens avec les Dominicains. La royauté et les Dominicains ont entretenu des liens étroits du temps du roi Béla IV. L'Ordre possédait de nombreux couvents dans le royaume de Hongrie et bénéficiait du soutien de la royauté. De plus, le roi Béla IV durant son règne a soutenu le procès de canonisation d'un frère dominicain⁴⁰¹. Les souverains eurent recours aux Dominicains comme confesseurs en raison de l'engagement de ces derniers dans le clergé de cour. Ils pouvaient notamment devenir des conseillers influents. Le couvent et l'île-aux-Lièvres furent aussi un lieu d'expression du soutien mutuel entre l'Ordre et le pouvoir séculier. Les souverains et les membres de leur cour furent amenés à résider de manière régulière sur l'île. Ils célébraient l'eucharistie dans le couvent. Cette présence insuffla une atmosphère de cour royale au sein du couvent qui obligea le prieur général dominicain à régler les liens entre les laïcs et les moniales du couvent ainsi que l'accès à la tombe de la sainte en 1499. Le prieur rédigea également une règle afin de rappeler aux moniales l'humilité du vêtement et de l'hygiène⁴⁰². La famille royale fit l'acquisition de terres sur l'île et en fit un lieu de

399 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 206-207.

400 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 204.

401 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 22.

402 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 184.

villégiature. Les invités de la Couronne pouvaient être amenés à visiter l'Île. De surcroît, le couvent fut un endroit adéquat pour les affaires de la Hongrie comme en témoigne la venue d'Ottokar II Premysl en 1260 pour demander la main de la sainte princesse⁴⁰³. Ces liens étroits entre la royauté et l'Ordre se détendirent au profit des Franciscains. Le règne de Mathias Corvin permit aux Dominicains de se rapprocher de la royauté. Ce rapprochement fut conforme à la renaissance de l'idéal religieux venant de la coopération entre la royauté et les Dominicains⁴⁰⁴. Il se matérialisa par le renforcement du clergé de cour. Mathias Corvin le remania à plusieurs reprises afin d'introduire des hommes de confiance à la suite des différentes conjurations et particulièrement à celle de 1471. De plus, le roi hongrois apporta son soutien aux religieuses du couvent de l'île-aux-Lièvres en transmettant leurs demandes auprès de la papauté. Il existait une « relation de bénéfice mutuel entre les religieuses et la cour royale »⁴⁰⁵. Les sœurs, quant à elles, confirmaient la position de Mathias Corvin sur le trône de Hongrie. Ce fut le cas d'Anne, la prieure du couvent de l'île-aux-Lièvres, qui promit d'apporter son soutien à Mathias Corvin pour l'obtention du trône de Hongrie⁴⁰⁶. La prieure pouvait témoigner de son soutien au souverain auprès des membres de la cour royale et de leur entourage qui séjournèrent au couvent de l'Île. La politique religieuse de Mathias Corvin fut également marquée par sa volonté de se rapprocher des ordres mendiants. Les conjurations régulières du clergé séculier ont pu le convaincre de se tourner vers les ordres mendiants. Les ordres séculiers lui firent défaut à plusieurs reprises dans le gouvernement de la Hongrie. Ce fut le cas, en 1459, lorsque l'évêque de Transylvanie Mathieu de Labiszyn participa à une conjuration contre le souverain. La conjuration de 1471 fut menée par l'archevêque d'Esztergom Jean Vitéz, l'évêque Pierre de Várad, et l'évêque de Zagreb Oswald Tuz. Autant de preuves qui ont pu encourager Mathias Corvin à se méfier du clergé séculier avide de pouvoir. Néanmoins, certains des protagonistes de la conjuration de 1471 furent épargnés par le roi. La mansuétude royale concerna davantage les prélats que les magnats du royaume⁴⁰⁷. La Couronne a donc toujours entretenu des relations étroites avec le couvent de l'île-aux-Lièvres depuis sa fondation par le roi Béla IV. La promotion de la canonisation de Marguerite par Mathias Corvin fut donc un moyen de faire renaître les liens entre la royauté et les Dominicains comme au temps du roi Béla. Mathias Corvin n'a donc pas « subi de pressions » de la part des Dominicains pour la canonisation de Marguerite. Au contraire, il a pu instrumentaliser cette promotion afin de raffermir

403 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 261.

404 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 13.

405 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 768.

406 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 768.

407 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 207.

les relations entre la royauté et les Dominicains. L'Église demeure, sous le règne de Mathias Corvin, un pilier de gouvernement de la Hongrie et un acteur de la consolidation du pouvoir royal. Les détenteurs du pouvoir royal eurent connaissance de la nécessité de le renforcer au moyen d'une politique idéologique.

La canonisation d'une sainte princesse, un vecteur idéologique du pouvoir royal

La canonisation de Marguerite de Hongrie, source de rayonnement spirituel et politique

Cela nous amène à nous demander si le roi Mathias Corvin a eu recours à la promotion de la canonisation de Marguerite dans un but idéologique. Cette interrogation fait sens car le possible aboutissement de la canonisation aurait pour le roi de Hongrie des conséquences positives pour son règne ainsi que pour son royaume. La promotion de la canonisation peut être vue comme une manœuvre idéologique au service du politique. Cette manœuvre idéologique pouvait être une source de rayonnement spirituel et politique. Le rayonnement spirituel de la sainte princesse sur le couvent de l'île-aux-Lièvres provint de la présence de son tombeau dans le couvent. La tombe de Marguerite continuerait après la canonisation d'être un lieu de pèlerinage non seulement pour la royauté mais aussi pour les Hongrois. Le pèlerinage était une pratique très répandue durant le Moyen Âge. Il pouvait prendre différentes formes : une visite dans un sanctuaire local ou régional de courte durée ou un voyage plus long. Les croyants souhaitaient par la pratique du pèlerinage absoudre leurs péchés, demander l'intercession de Dieu, faire acte de pénitence ou admirer les reliques d'un saint. Parmi ces motivations, la recherche du salut anima le croyant. Pour faire cela, les pèlerins se déplaçaient en groupe en suivant des itinéraires précis et connus. La Hongrie possède de nombreux lieux de pèlerinages. Les principaux se déroulaient à l'abbaye de Bata pour admirer la relique du saint Sang. Ils eurent lieu également près des tombeaux de saint Étienne et de saint Émeric à Székesfehérvár, de saint Ladislas à Nagyvárád (Oradea), de Jean de Capistran à Újlak. La cité de Buda fut un lieu de pèlerinage pour la relique de saint Jean l'Aumônier et la cité de Budaszentlőrinc pour celle de saint Paul l'Ermite⁴⁰⁸. Le pèlerinage joua un rôle majeur dans la diffusion du culte des saints⁴⁰⁹. À partir du XIV^e siècle, la tombe de Marguerite de Hongrie fut un lieu de vénération spontanée⁴¹⁰, en particulier pour les habitants de Buda et de Pest. Cette vénération soudaine ne fut pas inédite en Europe centrale car la vie religieuse exemplaire des

408 M. M. De Cevins, O. Marin (dir.), *Les saints et leur culte en Europe Centrale au Moyen Âge (XIe – début du XVIe siècle)* dans le chapitre « les saints libérateurs des Turcs en Hongrie à la fin du Moyen Âge », Hagiologia, Brepols, 2017, p. 112.

409 M. M. De Cevins, O. Marin (dir.), *Les saints et leur culte en Europe Centrale au Moyen Âge (XIe – début du XVIe siècle)* dans le chapitre « à la recherche des sources liturgiques et hagiographiques du culte des saints rois hongrois en Europe Centrale », Hagiologia, Brepols, 2017, p. 283.

410 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 769.

princesses fut rapidement mise en avant. Cela suscita dès leur mort, une vénération digne d'une sainte ou d'une bienheureuse sans qu'il n'ait eu de confirmation officielle de la sainteté par le pouvoir pontifical⁴¹¹. Ce fut le cas de Marguerite de Hongrie dont le culte fut soutenu par la dévotion populaire. Le phénomène de la dévotion populaire est crucial pour les cultes médiévaux parce qu'elle leur permet d'exister et de perdurer dans le temps. En effet, durant cette période, le culte d'un saint avait besoin de la dévotion populaire ; faute de quoi il était progressivement abandonné par les fidèles⁴¹². Mathias Corvin avait donc besoin de cette dévotion populaire afin de poursuivre la cause de canonisation. Tout désintéret des fidèles pouvait mettre un terme à cet élan.

L'aura spirituel de Marguerite rayonnait hors des murs du couvent. En effet, l'île profiterait de cette canonisation car ce fut un lieu très apprécié des ordres mendiants et un lieu de villégiature pour la cour hongroise. Le rayonnement du couvent pouvait également s'étendre à la ville de Buda en raison de la proximité de la ville avec le couvent. Buda se situe sur la rive droite du Danube. Elle forme avec les deux villes de Pest et d'Óbuda la capitale de la Hongrie actuelle, Budapest. Buda fut sous les Romains l'une des cités de la province de Pannonie inférieure. Cette province faisait partie du *limes* situé à l'est de l'Empire romain. Elle avait pour vocation de protéger l'Empire contre les incursions barbares à la fin du I^{er} siècle après J-C. La chute de l'Empire romain provoqua l'occupation de Buda par différents peuples tels que les Huns, les Wisigoths ou les Avars au V^e siècle. Ce fut ensuite les tribus des Árpáds qui s'y établirent, ce qui permit la stabilisation de la ville dans la première moitié du XI^e siècle. La ville de Buda devint le deuxième centre urbain de la Hongrie après la destruction de Pest dévastée en 1241 – 1242. Le roi Béla IV créa juridiquement la ville par une charte en 1244 qui autorisa les habitants de Pest, population à majorité allemande, de s'installer à Buda⁴¹³. Il conféra également à la ville de Buda le sceau de Pest. La ville devint par la suite la localité la plus peuplée du royaume de Hongrie. Le roi construisit dans le même temps un château qui fut au XIV^e siècle un haut lieu culturel par la diffusion de l'art gothique. La ville devint également un centre de pouvoir en raison de la présence de la cour royale qui s'établit dans la ville sous les Árpáds et les Angevins. Buda fut choisie comme ville royale par Mathias Corvin pour deux critères majeurs. Le premier critère est géographique. Buda se situe à proximité du Danube et au cœur du territoire hongrois. Le second critère est idéologique. Le roi souhaitait à travers la ville de

411 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 15.

412 A. M. Kleinberg, *Prophets in their own country*, 1992, p. 31.

413 E. Fügedi, *La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie*, p. 980.

Buda perpétuer la tradition monarchique car cette ville incarnait l'histoire de la monarchie hongroise. Elle était considérée, depuis la fin du XIV^e siècle, comme la capitale politique du royaume de Hongrie⁴¹⁴. Durant son règne, Buda resta un lieu culturel et continua d'être la capitale du royaume. Le roi renforça ce centre de pouvoir par la reconstruction du palais royal.

Le prestige reçu par le couvent de l'île-aux-Lièvres et la ville de Buda est issu du culte des saints royaux et plus précisément des saintes princesses. De manière générale, le culte des saints apportait du prestige spirituel et politique dans les lieux où il était rendu ainsi que dans les lieux présents à proximité. Pour le cas de Marguerite, le couvent de l'Île centralisa le culte de la sainte par la présence du tombeau, point de départ des miracles. Sa canonisation aurait donc une portée directe sur le couvent et Buda mais aussi une portée plus large puisqu'elle est issue d'une lignée royale. Le culte d'un saint royal et celui d'un saint roturier n'avaient pas le même rayonnement territorial. En effet, la vénération d'un saint roturier fut restreinte à un lieu (communauté urbaine ou rurale, diocèse, etc.). Le culte des saints royaux, quant à lui, pouvait dépasser les frontières d'un royaume et s'étendre aux pays limitrophes. Le culte de sainte Marguerite s'est diffusé hors de la Hongrie vers l'Italie centrale et méridionale. Son culte fut attesté à Naples au XIV^e siècle grâce à l'hagiographie et l'iconographie⁴¹⁵. Le prestige du culte de la sainte princesse est aussi d'ordre économique. La présence de pèlerins est un moyen de parvenir à un essor économique. Ces croyants ont besoin de se nourrir, de se reposer ainsi que d'acheter des vivres pour leur trajet. Mathias Corvin, par la relance de la procédure, cherche à conforter son pouvoir en donnant du prestige à son centre de gouvernement.

Le concept de *beata stirps* comme vecteur idéologique

Le roi de Hongrie tenta de se réapproprier le concept de *beata stirps* comme un vecteur idéologique. « *Or si la première part de pain est sainte, tout le pain l'est aussi ; et si la racine est sainte, les branches le sont aussi. Mais si quelques-unes des branches ont été coupées et si toi, qui étais un olivier sauvage, tu as été greffé parmi les branches restantes et tu es devenu participant de la racine et de la sève de l'olivier, ne te vante pas aux dépens de ces branches. Si tu te vantes, sache que ce n'est pas toi qui portes la racine, mais que c'est la racine qui te porte.* »⁴¹⁶. Ce passage

414 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 26.

415 A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires, Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel Histoire, 1999, p. 72.

416 Rm 11, 16-19.

de l'Épître aux Romains de saint Paul, est fondamental pour comprendre ce qu'est une *beata stirps*. Il fait écho à l'Arbre de Jessé qui décrit la généalogie du Christ au début de l'Évangile de saint Mathieu. Le concept de *beata stirps* fut théorisé par André Vauchez⁴¹⁷. L'historien l'utilisa pour désigner la lignée royale dans le cadre de l'idéologie monarchique⁴¹⁸. La *beata stirps* est l'un des traits des cultes des dynasties médiévales. La *beata stirps* s'incarne particulièrement dans le culte des saintes reines. C'est pour cela qu'aux XI^e et XII^e siècles, le culte des saintes reines du haut Moyen Âge eut un nouveau souffle. Ce renouveau s'accompagna de nouveaux cultes de saintes reines plus contemporaines. Ce phénomène s'explique par l'importance des cultes ottoniens en Europe centrale. Ils se sont diffusés largement et ont trouvé un écho en Hongrie. Il eut ensuite en Hongrie, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, un changement hagiographique qui mobilisa de nouvelles représentations de la sainteté princière parmi les membres féminins des dynasties⁴¹⁹. Ce tournant fut accompagné d'une nouvelle vague de popularité pour les saints rois de Hongrie⁴²⁰. Les hagiographes s'intéressèrent aux saintes princesses qui remplacèrent les saintes reines dans l'hagiographie. Ce phénomène aboutit au XV^e siècle à accorder une place d'honneur à la sainteté féminine dans les ouvrages hagiographiques⁴²¹. Malgré ces différences hagiographiques, les saintes princesses et les saintes reines accédèrent à la sainteté selon les mêmes prérequis. Elles pouvaient avoir vécu trois types de vie : une vie religieuse après une vie de mariage à la suite du décès de l'époux, une vie religieuse dans le mariage et une vie religieuse depuis l'enfance sans passer par le sacrement du mariage⁴²². Au Moyen Âge, les reines et les princesses avaient un accès facilité pour tendre à la sainteté. En effet, elles n'avaient pas le devoir d'exercer le pouvoir de vie et de mort sur leurs sujets, de prononcer des jugements, ou de combattre dans les batailles⁴²³. La sainteté des reines était conçue comme un substitut à la sainteté des rois. L'Église leur conseillait d'exercer leur pouvoir d'influence sur leurs maris ou leurs fils afin de les guider dans leur exercice du pouvoir. Elle leur préconisait aussi de sanctifier leurs vies par des mariages virginaux. Elles étaient considérées comme des *sponsae Christi*⁴²⁴. Néanmoins, les saintes princesses avaient quelques différences vis-à-vis des saintes reines. Les saintes princesses furent au XIII^e siècle étroitement associées à leurs directeurs spirituels. Les frères mendiants en tant que confesseurs et directeurs spirituels eurent une influence décisive dans la gestion du pouvoir séculier. Ce fut durant ce même siècle que les

417 A. Vauchez, « Beata stirps », 1977.

418 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 227.

419 G. Klaniczay, E. Madas, « La Hongrie », p. 122.

420 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 298.

421 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 120.

422 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 208.

423 G. Klaniczay, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie des saintes reines et princesses » dans *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 426.

424 G. Klaniczay, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie des saintes reines et princesses », 2012, p. 423-446.

saintes princesses furent inspirées par l'idéal des ordres mendiants qui prônait l'accès à la sainteté par la renonciation au pouvoir⁴²⁵. Ces changements hagiographiques eurent des conséquences sur le concept de *beata stirps*. En effet, il eut une féminisation des cultes royaux. Les femmes furent mises au cœur du pouvoir par leur rôle de perpétuation de la lignée biologique. Elles avaient pour rôle de donner des saints à la dynastie dans le cadre d'une légitimité sacrée⁴²⁶. La *beata stirps* ne pouvait exister sans le lignage, c'est dans ce dernier que s'exprime la dynastie héréditaire. Jusqu'au XII^e siècle, la plupart des saints appartiennent au lignage aristocratique. Ce phénomène fut renforcé par la mentalité commune qui estimait que certains lignages accumulaient des mérites et étaient donc prédestinés à la perfection sainte⁴²⁷. Cette mentalité évolua aux XIII^e et XIV^e siècles. La sainteté fut ensuite pensée comme une conquête sur le long terme plutôt qu'un ensemble de prédispositions donné à un individu.

Nous pouvons citer deux exemples de *beata stirps*. Le premier exemple concerne deux reines qui s'inscrivent dans la *beata stirps* ottonienne. Il s'agit de sainte Adélaïde de Bourgogne et sainte Mathilde. Ces deux reines ottoniennes furent des sources d'inspiration pour les hagiographes. Leurs Vies sont une synthèse des attributs de la reine pieuse. La reine pieuse fut chargée de donner naissance à des héritiers nombreux et de soutenir son époux en toutes circonstances. Elle se devait de protéger ses sujets en tempérant la justice de son époux, en pratiquant la charité publique et par la fondation d'édifices religieux⁴²⁸. Elle fut aussi chargée de veiller à l'harmonie dans la famille royale. Les deux saintes reines eurent des vies dépourvues de miracles car elles ont été jugées dignes de la sainteté par leurs actes. Ce fut avec la *beata stirps* ottonienne que la *beata stirps* médiévale fut caractérisée par une sainteté imprégnant toute la dynastie⁴²⁹. Le deuxième exemple concerne la *beata stirps* des dix saintes et bienheureuses des dynasties royales d'Europe centrale (Árpád, Piast et Prémyslides). Il s'agit de sainte Élisabeth de Hongrie (morte en 1231 et canonisée en 1235), sainte Edwige de Silésie (morte en 1243 et canonisée en 1267), sainte Agnès de Bohême (morte en 1282 et canonisée en 1989), la bienheureuse Anne, sainte Marguerite de Hongrie (morte en 1270 et canonisée en 1942), sainte Cunégonde de Cracovie (morte en 1298 et canonisée en 1999) et la bienheureuse Salomé de Cracovie. Cette *beata stirps* fut très homogène car les saintes princesses avaient des liens de

425 G. Klaniczay, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie des saintes reines et princesses », 2012, p. 196.

426 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 196.

427 A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires*, 1999, p. 74 et p. 69.

428 G. Klaniczay, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie des saintes reines et princesses », 2012, p. 427.

429 G. Klaniczay, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie des saintes reines et princesses », 2012, p. 423-446.

parenté forts⁴³⁰. Elles étaient également toutes accompagnées par des directeurs spirituels venant des ordres mendiants et imitaient le modèle de vie de sainte Élisabeth⁴³¹. Cet ensemble incarne donc bien ce que l'on nomme une *beata stirps* dont Sainte Élisabeth fut la première boucle. Elle insuffla un mouvement d'imitation autour d'elle. Sainte Edwige fut la dernière sainte reine du Moyen Âge et la dernière boucle de cette *beata stirps*.

Le XIII^e siècle fut donc marqué par l'intégration des membres féminins des dynasties dans la sainteté royale ou princière. Marguerite de Hongrie a incarné ce changement spirituel et idéologique. La sainte princesse se rattache à la *beata stirps* des saintes et bienheureuses princesses et reines de Hongrie et des Arpadiens. La dynastie des Árpáds régna de 895 à 1301 en Hongrie. Parmi l'ensemble des différentes dynasties hongroises qui se sont succédées, la dynastie arpadienne est celle qui est qualifiée comme la plus sainte. Cela s'explique notamment par le fait que cette dynastie comportait trois rois reconnus comme saints : saint Étienne, saint Émeric et saint Ladislas. Ces saints furent canonisés sous les rois angevins et le roi Sigismond de Luxembourg. La dynastie bénéficiait grâce à ses saints d'un prestige sacré important qui se transmettait de génération en génération⁴³². Elle eut également une conséquence politique, spirituelle et idéologique car les saints arpadiens furent vénérés en Hongrie et leur rayonnement dépassa les limites du royaume. Les membres de la dynastie arpadienne furent le principal réservoir pour les hagiographes hongrois et des modèles pour les souverains de Hongrie. Marguerite de Hongrie occupa une place non négligeable dans la *beata stirps* des saintes et bienheureuses princesses et reines de Hongrie. Dans l'hagiographie, Marguerite de Hongrie fut associée à sainte Radegonde parce qu'elles refusèrent toutes les deux le sacrement du mariage afin de se consacrer à une vie religieuse⁴³³. Cette autodétermination de Marguerite n'est pas inhabituelle car c'est l'une des caractéristiques de cette *beata stirps*. La persévérance de Marguerite fut également louée dans l'hagiographie par le récit de son refus de quitter le cloître pour épouser Ottocar II Premysl. Elle se fit consacrer comme vierge pour rendre le projet du roi Béla IV impossible⁴³⁴. Une autre caractéristique de cette *beata stirps* fut attribuée à Marguerite. En effet, la sainte princesse s'inscrivait dans le mouvement de négation de la vie de cour. Ce comportement fut typique des saintes princesses de ce groupe. Elles adoptaient un comportement religieux afin d'exprimer leur

430 A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires*, 1999, p. 71.

431 G. Klaniczay, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie des saintes reines et princesses », 2012, p. 423-446.

432 G. Klaniczay, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie des saintes reines et princesses », 2012, p. 423-446.

433 G. Klaniczay, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie des saintes reines et princesses », 2012, p. 427.

434 G. Klaniczay, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie des saintes reines et princesses », 2012, p. 423-446.

opposition à la vie de la cour royale ou princière. Le refus de Marguerite de la vie de cour royale l'a fit entrer dans l'idéal de la « cour céleste ». La « cour céleste » est un concept mit en œuvre pour désigner les cours des saintes princesses au sein des couvents durant le XIII^e siècle⁴³⁵. Cet idéal se diffusa dans les cours royales d'Europe centrale et les encouragea à exercer un nouveau type de pouvoir. Dans la pratique, le monastère de l'île-aux-Lièvres fut une extension de la cour royale car la sainte princesse fut entourée de filles aristocratiques qui imitaient sa vocation. Le couvent a pu être une réplique symbolique de la « cour céleste ». Marguerite de Hongrie mit un point d'honneur à former une cour féminine animée d'un autre idéal de pouvoir en opposition à la cour séculière⁴³⁶. La sainte princesse a incarné la poursuite d'une *beata stirps* nouvelle par le biais de l'imitation de son modèle par les sœurs du couvent. Pour la *beata stirps* des Árpáds, Marguerite est placée dans une « perspective hagio-généalogique »⁴³⁷, c'est-à-dire qu'elle incarne la sainteté de la dynastie des Árpáds qu'elle a reçu de ses saints ancêtres. Cette association fut soutenue par les hagiographes dynastiques qui associèrent Marguerite à sa tante Élisabeth de Hongrie. Ils attribuèrent des caractéristiques saintes à Marguerite qui en réalité furent utilisés pour qualifier sainte Élisabeth⁴³⁸. La légende de la sainte princesse la dépeint dans une attitude de pieuse dévotion et animée d'une piété dynastique pour les saints ancêtres de la dynastie arpadienne (Étienne, Émeric, Ladislas, et Élisabeth). Cette piété fut complétée par sa volonté de « *suivre les traces et obtenir les mérites* »⁴³⁹ de ses saints ancêtres. Sa Vie raconte qu'elle se faisait lire les légendes de ses prédécesseurs en apprenant de chacun d'entre eux certains traits vertueux qui alimentèrent sa propre spiritualité⁴⁴⁰. Malgré l'appartenance de Marguerite à la *beata stirps* arpadienne, elle n'a pas rempli le rôle de perpétuation dynastique en raison de son vœu de chasteté.

Mathias Corvin mit en pratique le concept de *beata stirps* dans le cadre de la promotion de la canonisation de la sainte princesse. Il s'inscrit dans une pratique bien connue et bien ancrée des souverains du Moyen Âge. En effet, en Hongrie, les saints issus de la famille royale sont très nombreux entre le XI^e siècle et le début du XIV^e siècle⁴⁴¹. Les familles royales de Hongrie ont maintenu une tradition de sainteté dynastique jusqu'au XIII^e siècle. L'arrivée en Europe centrale au XIII^e siècle du culte des saintes princesses provoqua une intense rivalité entre les dynasties pour la

435 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 244.

436 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 244.

437 V. H. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 16.

438 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 231.

439 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 18 : source *Vita Latina anonyma*, éd. C. Bøle, citée dans *Inquisitio de vita B. Margaritae ab Hungaria*. Cité du Vatican, 1943, p. 166.

440 *Legenda Beatae Margaritae*, p. 21-22 de « *Revolubat crebrius [...] digna efficeretur* ».

441 A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires*, 1999, p. 69-70.

promotion des canonisations des membres féminins de la dynastie⁴⁴². Pour cela, ils exploitèrent, dès la mort des saintes princesses, le prestige religieux de celles-ci à des fins dynastiques⁴⁴³. Marguerite n'échappa pas à ce phénomène. Les relances du procès de canonisation et leurs principaux instigateurs souhaitaient prouver la *fama sanctitatis* (réputation de sainteté *post mortem*) de Marguerite⁴⁴⁴. Ils eurent recours à l'hagiographie qui tenta de prouver la sainteté de la princesse en lui attribuant des miracles et des vertus saintes. De ce point de vue, Mathias Corvin utilisa les mêmes procédés que ses prédécesseurs. Néanmoins, il se distingue des autres souverains parce qu'il fit un usage tout autre de la *beata stirps*. En effet, afin de protéger l'Europe des hérétiques ottomans et de Bohême, il appliqua le christianisme pour réaliser son projet. Le christianisme et sa diffusion était l'une des armes du souverain hongrois. Il créa un système idéologique contre les Ottomans qui le distingue de ses royaux prédécesseurs et successeurs. Ce système idéologique consistait à ne pas lutter seulement sur le plan militaire contre les Ottomans mais également sur le plan idéologique. Par exemple, il se nomma « *rempart de la chrétienté* » et véhicula des légendes notamment celle dans laquelle il est dit qu'il utilisa l'épée d'André Lackfi à la fin de sa formation militaire. André Lackfi était un comte des Sicules qui a combattu les Tartares dans les années 1340 et qui fut considéré comme un héros « national »⁴⁴⁵. L'utilisation du concept de *beata stirps* fait parti intégrante de son programme idéologique puisqu'il eu recours à cela afin d'acquérir une sainteté dynastique. Mathias Corvin, lors de son accession au pouvoir, pouvait compter sur une variété importante de personnalités mortes en odeur de sainteté pour lesquelles il pouvait œuvrer. Son choix se porta sur Marguerite de Hongrie pour plusieurs raisons. Tout d'abord, Marguerite s'inscrit dans le culte des saintes princesses marqué par la perfection morale des membres féminins des dynasties. Les légendes et les Vies des saintes princesses et saintes reines pouvaient être utilisées par le souverain comme des miroirs pour les futures princesses et même les futurs princes⁴⁴⁶. Ensuite, par cette promotion Mathias Corvin revendiquait la même attitude de dévotion des ancêtres royaux saints que Marguerite. Cela lui permettait de revendiquer dans le même temps les mêmes ancêtres que la sainte princesse. Cette pratique qui consistait à imiter l'une des caractéristiques de la vie d'un saint pouvait être couronnée de succès ou être un échec⁴⁴⁷. Pour finir, la promotion de la canonisation d'une princesse appartenant à la dynastie fondatrice de la Hongrie lui permettait d'acquérir du prestige sur sa personne royale⁴⁴⁸.

442 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 221.

443 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 202.

444 H. V. Déak, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie*, 2013, p. 226.

445 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 278.

446 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 232.

447 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 233.

448 I. Csépregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 766.

Par la revendication de cette *beata stirps*, il se posa en successeur et héritier (non biologique mais spirituel) des rois arpadiens, revendiquant du même coup leurs qualités spirituelles exceptionnelles. Mathias Corvin a pu se revendiquer comme successeur et héritier des rois arpadiens car la notion de parenté évolua au cours du Moyen Âge. Cette évolution est visible à travers l'hagiographie qui remplaça à la fin du Moyen Âge la famille charnelle par la famille spirituelle (famille artificielle, sans liens de sang)⁴⁴⁹. Ce changement se répercuta dans la société. La notion de famille spirituelle eut plus d'importance dans le domaine de la sainteté que la famille charnelle. Cette évolution de la parenté permit donc au roi de se revendiquer comme successeur et héritier même s'il ne possédait pas de sang arpadien. Il s'inscrivait dans une *beata stirps* spirituelle et non charnelle.

Une autre hypothèse peut être avancée concernant les motivations de Mathias Corvin pour la promotion de la cause de Marguerite. Il est tout à fait possible que Mathias Corvin ait souhaité promouvoir la cause de Marguerite parce qu'il existait des similitudes entre le procès de canonisation de Marguerite et d'Élisabeth de Hongrie⁴⁵⁰. Élisabeth de Hongrie et de Thuringe rendit l'âme le 7 novembre 1231. La sainte fut rapidement un sujet de dévotion populaire notamment lors de ses funérailles durant lesquelles les fidèles cherchaient à se procurer des reliques de la sainte. Cette dévotion se poursuivit et rapidement la tombe de la sainte fut le lieu de miracles thaumaturgiques. L'existence de ce culte ne s'est pas fait au hasard. En effet, le confesseur d'Élisabeth, Conrad de Marbourg, a éduqué cette dernière afin qu'elle devienne un modèle de la nouvelle spiritualité mendicante, même s'il n'appartenait à aucun ordre mendicant. Conrad poursuivit son œuvre après la mort de la sainte en devenant le principal promoteur de la cause de la canonisation d'Élisabeth. Son action dans le procès permit de compiler en mars 1232 une première liste de 12 miracles effectués par la sainte. La *petitio* fut ensuite envoyée à l'archevêque de Mayence, Siegfried III. L'archevêque apporta son soutien à Conrad en effectuant une compilation écrite des témoignages des proches d'Élisabeth (certains membres de la famille de Thuringe) et de certains fidèles de la sainte. Au vu de ces témoignages, le pape Grégoire IX, dans une lettre du 13 octobre 1232, ordonna l'ouverture du procès de canonisation et mit sur pied une commission d'enquêtes. Les membres désignés pour effectuer le travail d'enquêtes furent Siegfried III, l'abbé Raymond d'Eberbach et Conrad de Marbourg. Cette délégation écouta 700 témoins et recensa 106 témoignages concernant des miracles thaumaturgiques qui furent envoyés au pape

449 A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires*, 1999, p. 75.

450 G. Klaniczay, *Procès de canonisation au Moyen Âge*, 2004, p. 138.

sous le nom de *Miracula Sancte Elyzabeth*. De son côté, Conrad de Marbourg envoya une biographie de la sainte au pape : la *Summa vitae*. Le procès connut un arrêt avec la mort de son principal promoteur le 30 juillet 1233, mort causée par des hérétiques. Néanmoins le procès ne tomba pas dans l'oubli car le beau-frère d'Élisabeth Conrad de Thuringe reprit en main la cause et lança une nouvelle commission d'enquêtes composée de Conrad, évêque de Hildesheim et deux abbés Hermann de Georgenthal et Ludwig de Hersfeld. Cette commission réunit à son tour 24 nouveaux miracles qui furent envoyés à la Curie sous le nom de *Miracula felicis Elyzabeth*. Le procès reçut l'approbation curiale et pontificale qui aboutit à la canonisation proclamée et célébrée dans l'église San Domenico à Pérouse à la Pentecôte 1235 en présence de Conrad de Thuringe. La translation des reliques fut réalisée un an plus tard durant la Pentecôte 1236 (1^{er} mai) en présence de l'empereur Frédéric II⁴⁵¹. La réussite de Conrad pour la relance et l'aboutissement du procès de sa belle-sœur a pu inciter Mathias Corvin à imiter son exemple et donc à relancer la canonisation de Marguerite. Le souverain hongrois a pu également être encouragé par les similitudes qui existaient dans le déroulement des procès de la tante et de la nièce. En effet, les deux procès suivirent la même procédure. Les deux procès connurent deux étapes d'investigation dans lesquelles certains témoins apparurent deux fois. La présence de ces témoins indiquent la présence d'une dévotion populaire dans le cadre des deux procès. La façon de rédiger les miracles et de questionner les témoins est aussi similaire dans les deux procès. Cette similitude de l'investigation peut s'expliquer par l'importance des promoteurs de la cause qui furent dans les deux cas les confesseurs des saintes (Marcel pour Marguerite et Conrad de Marbourg pour Élisabeth). Il est important de noter que pour les deux procès les promoteurs étaient soit des religieux soit des individus de haut rang. Ces similitudes des procès fixent encore plus Marguerite de Hongrie dans la *beata stirps* d'Élisabeth de Hongrie. Marguerite eut droit au même type de procès que sa tante. De surcroît, les promoteurs de la cause de Marguerite ont pris exemple sur les actions entreprises par les promoteurs de la cause d'Élisabeth. La réussite de Conrad de Thuringe pour la canonisation de sa belle-sœur a pu encourager Mathias Corvin à espérer le même succès pour la cause de Marguerite.

En dehors de ces considérations et projets idéologiques, Mathias Corvin a pu vouloir mettre en avant Marguerite de Hongrie pour une raison spirituelle. En effet, nous savons que Mathias Corvin était fasciné par la figure du Christ souffrant comme Marguerite de Hongrie⁴⁵². Il a pu

451 G. Klaniczay, *Procès de canonisation au Moyen Âge*, 2004, p. 121-126.

452 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 212.

ressentir une proximité spirituelle avec la sainte de ce point de vue. Il est important de rappeler qu'aucun individu dans la Hongrie du XV^e siècle ne remettait en cause la sainteté de Marguerite. C'était un fait avéré pour les Hongrois mais aussi pour leur souverain. Il est crucial de ne pas négliger les aspects purement personnels qui peuvent animer les décisions politiques. Le politique est étroitement lié à l'intime comme en témoignent les multiples relances du procès de canonisation. Elles ont imbriqué les intérêts personnels et politiques des souverains hongrois tout au long du Moyen Âge.

Mathias Corvin, bénéficiaire des miracles de Marguerite ?

Nous pouvons nous demander si Mathias Corvin a pu promouvoir la sainteté de Marguerite dans le but d'être considéré comme un saint comme le fit Marguerite en prenant exemple sur Élisabeth. Cette interrogation est invalidée par l'étude des sources. En effet, même si Mathias Corvin fit la promotion de cette canonisation pour qu'elle ait un impact sur son royaume et sur sa personne, il n'a pas souhaité être considéré comme un roi saint. Dans les sources, il ne se désigna à aucun moment comme un roi saint. Il s'évertua dans la pratique à adopter un comportement de souverain temporel plutôt qu'un comportement de guide spirituel⁴⁵³. Son projet idéologique pour lutter contre les Ottomans ne fit pas la promotion d'un roi catholique modèle mais la promotion d'un roi juste et généreux⁴⁵⁴. Mathias Corvin s'évertua également à imiter la piété dynastique de Marguerite de Hongrie et non sa vie pieuse. Il est aussi possible de se demander si Mathias Corvin a promu cette canonisation car il a été bénéficiaire ou témoin des miracles de Marguerite. Cette interrogation fait sens car le souverain, dans le cadre de la cour hongroise, a pu utiliser l'île et le couvent comme lieu de villégiature. Ses liens directs avec le couvent par le biais de sa mère ont pu l'amener à se rapprocher du tombeau de la sainte et assister à certains miracles. De plus, nous possédons l'exemple du roi Ladislas IV qui, à la suite de sa guérison par le biais de Marguerite, décida de relancer la procédure de canonisation de la sainte princesse en guise de remerciement⁴⁵⁵. Après plusieurs recherches, cette hypothèse se révèle vaine puisqu'il n'est pas mentionné dans les sources que Mathias Corvin ait été témoin ou bénéficiaire de miracles par l'intercession de Marguerite. Les pratiques de Mathias Corvin vis-à-vis du culte des saints royaux s'inscrivent dans un mouvement plus large du XV^e siècle qui a encouragé les souverains « à

453 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 363.

454 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 359.

455 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 224-225.

privatiser » le culte des saints royaux en faisant la promotion des saints de leur propre dynastie⁴⁵⁶. Les souverains de l'Europe centrale du XV^e siècle ont cherché à encadrer moralement et religieusement leurs fidèles et à promouvoir des cultes de saints « nationaux » et dynastiques afin d'aboutir à l'unité du pays et d'augmenter leur prestige en tant que monarque.

Les motivations qui ont poussé Mathias Corvin à promouvoir la canonisation de Marguerite de Hongrie ont été multiples. La première motivation que nous avons cernée est d'ordre géopolitique. L'étude du contexte de naissance de Marguerite nous a permis de constater des parallèles géopolitiques avec le contexte du règne de Mathias Corvin et plus particulièrement de la période qui s'étend de 1462 à 1464. Le roi Béla IV, le père de la princesse hongroise, fut en prise avec les Tartares qui ont dévasté son pays. Cela fait penser au combat que Mathias Corvin effectua contre les Ottomans. Afin de lutter contre ces envahisseurs, Mathias Corvin réalisa la promotion de la princesse. Cette promotion fut entreprise en raison du rôle joué par Marguerite dans le départ des Tartares. Mathias Corvin a pu avoir recours à la sainteté de cette princesse dans un but d'intercession afin de délivrer la Hongrie. Il eut également recours à la sainteté de Marguerite afin de se présenter comme le serviteur de Dieu. De surcroît, il souhaitait véhiculer l'idée selon laquelle il était un roi engagé dans la lutte contre les Ottomans. Cette manœuvre avait pour objectif d'obtenir l'adhésion du pape à sa cause.

Cette adhésion fut indispensable dans le cadre du procès de canonisation car le pape fut au cœur du processus de canonisation. Ce processus subit de nombreuses évolutions à la suite de la Réforme grégorienne et à la législation pontificale. La position pontificale évolua aussi vis-à-vis des cultes « nationaux » et locaux ce qui apporta des changements dans la conception de la sainteté féminine. Le procès de canonisation de Marguerite de Hongrie s'inscrit dans ces évolutions. Mathias Corvin éprouva la nécessité de les prendre en compte car il promut une autre canonisation, celle de Jean de Capistran. Pour ce faire, il prépara un climat encourageant à la Curie pontificale et rechercha l'adhésion du collège des cardinaux à sa cause. Il tint aussi compte des relations qu'il entretenait avec le pape Pie II et qui furent décisives à la réussite de sa demande. La relance d'un procès de canonisation fut donc une manœuvre complexe dont il ne faut pas oublier tous les tenants et aboutissants qui sont étroitement liés au contexte politique du moment.

456 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2012, p. 331.

La papauté ne fut pas le seul acteur de ce procès. En effet, l'ordre dominicain eut une part active dans ce processus. La royauté hongroise a entretenu des liens étroits avec cet Ordre sous le règne de Béla IV. Mathias Corvin, par la promotion de cette canonisation, chercha à raviver ces liens distendus au fil des siècles. Ce programme de rapprochement avec l'ordre mendiant s'inscrivait dans la réforme religieuse que le roi mit sur pied dans les premières années de son règne. Les Dominicains ont soutenu la volonté du roi dans le cadre de leur politique hagiographique et de la compétition qu'ils entretenaient vis-à-vis de l'ordre franciscain. Néanmoins le rôle des Dominicains fut moins important que le rôle joué par le couvent de l'île-aux-Lièvres dont est issu Marguerite.

Enfin, la relance du procès de canonisation fut conçue comme une manœuvre idéologique au service du politique. Le roi de Hongrie avait conscience du rayonnement que lui apporterait la canonisation. Ce rayonnement issu du prestige du culte des saints serait double. Il concernerait le couvent ainsi que la capitale du royaume Buda. Cette relance, permit également au roi hongrois de se réapproprier le concept de *beata stirps* parce qu'il connaissait l'appartenance de Marguerite à la *beata stirps* arpadienne et à la *beata stirps* des saintes reines et saintes princesses de Hongrie. Cependant, le roi ne chercha pas à véhiculer l'image d'un roi saint pour sa personne. Le procès de canonisation de Marguerite de Hongrie fut une tâche complexe en raison des échecs que subirent ses différents promoteurs. Les causes de ces échecs ont été étudiées par les historiens sans grand succès et sont formulées seulement sous forme d'hypothèses. Les chercheurs ne possèdent aucune source qui les rendent certaines. Du XIV^e au XV^e siècles, les rois de Hongrie et l'ordre dominicain ont œuvré en vain pour la canonisation de la princesse. Ce fut le cas des Angevins de Hongrie. Trois facteurs firent échouer leur demande. Le Grand Schisme et la mort des promoteurs de la canonisation furent les deux principaux facteurs. Le désintérêt des responsables de la délégation pontificale, qui avaient en charge d'autres affaires dans lesquelles ils avaient plus d'intérêts, mit un point d'arrêt définitif au processus⁴⁵⁷.

Mathias Corvin ne fit pas exception à la règle car sa demande rencontra un échec semblable. Les raisons de cet échec sont aussi formulées sous forme d'hypothèses. Le cardinal Orsini, chargé de l'affaire et responsable de la délégation pontificale, ne mit jamais sur pied cette délégation⁴⁵⁸. Elle ne se rendit jamais sur place malgré l'accord du pape pour rouvrir le dossier de

457 G. Klaniczay, A. Campbell, "Efforts at the Canonization of Margaret of Hungary in the Angevin Period", 2013, p. 320.

458 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 769.

Marguerite. Nous ne connaissons pas le motif de ce blocage. Le couvent est aussi l'un des éléments pointés du doigt pour cet échec. En effet, les religieuses du couvent et l'ordre dominicain étaient en désaccord au sujet de la gestion du couvent⁴⁵⁹. Dans les années 1460, les Dominicaines du couvent revendiquèrent le choix de leur confesseur. L'Ordre refusa de leur concéder ce droit et les menacèrent d'exclusion si elles persistaient dans leur revendication⁴⁶⁰. Cette discorde a pu être un obstacle à l'aboutissement du processus. Les religieuses eurent également de maigres résultats dans la collecte de nouvelles séries de témoignages miraculeux sur la tombe de Marguerite entre 1446 et 1467⁴⁶¹. Cette inefficacité de la collecte de témoignages peut s'expliquer par la réception controversée de la *fama sanctitatis* de Marguerite au sein de la communauté du couvent. L'échec du procès sous Mathias Corvin pouvait aussi être dû à la rapidité de succession des papes sous son règne. Cette succession soutenue des pontificats entraîna une période creuse pour les canonisations qui s'étendit du XIV^e siècle à la première moitié du XV^e siècle. Les relations tendues entre le roi de Hongrie et la papauté à la fin du règne de Mathias Corvin ont pu également être un obstacle à la réussite de cette tentative. La correspondance échangée entre les deux protagonistes témoigne de ces tensions. Les lettres du pape contenaient parfois des remontrances. Le souverain pontife estimait que le roi hongrois se détournait de la chrétienté puisqu'il était plus intéressé par le conflit avec l'Empereur. De plus, le pape a accusé Mathias Corvin de faire couler le sang des chrétiens dans le cadre de sa lutte avec l'Empereur. Le pape estimait qu'il fallait faire couler le sang des hérétiques, sous-entendu des Ottomans. Ces lettres sont celles de 1479 envoyée par Sixte IV au roi⁴⁶², du 10 mai 1488 que le roi a envoyé à Innocent VIII⁴⁶³, et du 18 octobre 1482 que Sixte IV envoya au souverain au sujet de l'emprisonnement de l'évêque de Zagreb Oswald⁴⁶⁴. Le pape était hostile à cette détention. Il menaça le roi de sanctions. La réticence de Mathias Corvin à répondre de manière favorable aux demandes des papes n'a pas permis un climat favorable pour la relance du procès de canonisation. De plus, le roi a pu se détourner du projet en mettant en œuvre un autre programme politique et idéologique. L'absence du souverain hongrois pour la poursuite du procès de canonisation a pu ne pas être en lien avec un programme politique et idéologique mais simplement du ressort spirituel. En effet, Mathias Corvin a pu juger nécessaire de relancer la cause de Marguerite seulement du point de vue juridique et laisser la dévotion populaire faire le reste. Il a pu juger que la dévotion populaire était suffisante pour pousser à bien le procès de canonisation

459 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 769.

460 M. M. De Cevins, *L'Église dans les villes hongroises*, 2003, p. 56.

461 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 769.

462 MCERP, Budapest, 1891, p. 128-129, n° CIII.

463 MCERP, Budapest, 1891, p. 234-237, n° CLXXXIV.

464 MCERP, Budapest, 1891, p. 192, n° CXLIV.

et que le culte de la sainte princesse pouvait continuer à s'épanouir sans une aide royale. Même si le roi n'a pas réussi à faire canoniser Marguerite de Hongrie durant son règne, il a rempli ses objectifs concernant la relance du procès. Nous l'avons constaté dans la chartre du chapitre de Buda. De plus, même si nous ne possédons pas de traces écrites de la poursuite de l'engagement de Mathias Corvin dans le procès, il n'a pas été prouvé que Mathias Corvin s'est détourné entièrement du procès. Il est tout à fait possible qu'il ait pu se tenir informé de la suite de la procédure sans agir par la suite. L'abandon du procès de Marguerite a pu aussi avoir des raisons économiques. Au Moyen Âge, la procédure de canonisation était un acte onéreux entrepris par peu de personnes en raison de son coût. Mathias Corvin n'était peut être tout simplement plus en mesure d'assurer les coûts de la procédure. La relance du procès de canonisation de Marguerite fut donc un échec en demi-teinte pour le souverain hongrois. Néanmoins, le délai d'une canonisation ne signifiait pas systématiquement le désaccord du souverain pontife ou le coût d'arrêt d'un culte. Nous en avons la preuve avec la cause de Marguerite car le projet ne fut pas abandonné par les souverains hongrois suivants ni par les Dominicains qui s'impliquèrent de nouveau dans la canonisation de Marguerite de Hongrie entre 1729 et 1770⁴⁶⁵. La princesse fut finalement canonisée le 19 novembre 1943.

Mathias Corvin, promoteur du vainqueur de Belgrade

Marguerite de Hongrie ne fut pas la seule personnalité sainte promue par Mathias Corvin durant son règne. Le souverain hongrois fit également la promotion d'un individu issu de l'Observance franciscaine : Jean de Capistran. Né en 1386 dans la ville de Capestrano, cité de la province d'Aquila dans le royaume de Naples, Jean de Capistran fut rapidement attiré vers des études de droit. Ces études lui ont permis d'occuper de hautes responsabilités administratives. Il fut gouverneur de Pérouse vers 1412. Sa vie prit un tournant religieux lorsqu'il fit son entrée chez les Franciscains. Il s'engagea corps et âme dans cet ordre religieux en devenant prédicateur, auteur et réformateur. Jean de Capistran évolua dans un contexte historique mouvementé. Il connut la peste, le Grand Schisme et la guerre. Il vécut dans une période de transition complexe du passage de la chrétienté à l'Europe au XV^e siècle⁴⁶⁶. Du point de vue des Franciscains, il se retrouva au cœur du projet de réforme de l'Observance franciscaine. Ce ne sont pas ces éléments que

465 I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus*, 2018, p. 30.

466 P. Kras, J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 21.

l'historiographie a retenue de Jean de Capistran mais son combat à Belgrade. En effet, Jean de Capistran est connu comme le vainqueur de Belgrade qui a contribué à la levée du siège de la ville aux côtés de Jean de Hunyad. L'historiographie considère également que les actions de Jean de Capistran avaient pour but d'arrimer l'Europe centrale à la chrétienté occidentale⁴⁶⁷. L'un des premiers historiens qui étudia Jean de Capistran et son œuvre fut Johannes Hofer⁴⁶⁸. Il rédigea une synthèse portant sur le saint franciscain qui fut retravaillée quelques années plus tard par Ovidio Capitani⁴⁶⁹. Malgré ces études, Jean de Capistran resta un saint de l'ombre. Ce fut en autre avec le travail de Letizia Pellegrini qu'il fut mis en lumière⁴⁷⁰. En effet, cette historienne eu recours au corpus de lettres émises par Jean de Capistran afin d'étudier l'histoire de la chrétienté du XV^e siècle. Elle démontre que, par l'analyse de cette source, il est possible d'étudier les sujets suivants : la prédication, la diplomatie, la propagande, la défense de la chrétienté contre les Ottomans, la réforme de l'ordre franciscain et la politique de l'hérésie. Ces sujets sont les thématiques centrales que nous retrouvons dans les lettres de Jean de Capistran⁴⁷¹. En plus de l'analyse de ces lettres, les chercheurs ont procédé à une déconstruction historiographique du personnage de Jean de Capistran. Ils ont démontré que Jean de Capistran ne devait pas être vu comme un héros singulier responsable de l'unité de la chrétienté et de la lutte contre les ennemis de cette dernière. L'historiographie actuelle considère Jean de Capistran comme un prédicateur infatigable régi par une pureté morale et une discipline intransigeantes. Jean de Capistran est aussi perçu comme une personnalité publique du Moyen Âge.

L'étude historique de Jean de Capistran nous est précieuse car elle nous permet de comprendre qui est ce saint promu par Mathias Corvin. Jean de Capistran occupe une place prépondérante dans les sources relatives à Mathias Corvin. Nous possédons quatre documents qui traitent de ce sujet, dont les trois premiers ont été rassemblés en un seul corpus. Ce corpus est composé de trois lettres. La première est la lettre envoyée de Buda par Mathias Corvin aux prélats et magnats italiens le 22 mars 1460⁴⁷². La seconde est une lettre envoyée par le souverain hongrois

467 *Les relations diplomatiques au Moyen Âge*, 2011, p. 253.

468 J. Hofer, *Zur Predigtätigkeit des hl. Johannes Kapistran in deutschen Städten*, Franziskanische Studien, vol. 13, 1926. Puis *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, 2 vol., éd. O. Bonmann, Rome-Heidelberg, Kerle, 1964-1965. Cet ouvrage est une biographie de Jean de Capistran.

469 P. Kras, J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 21.

470 *The correspondence of John of Capistrano* [Volume 1], Lettres related to the history of Poland and Silesia (1451-1456) [Tomus primus], *Epistolae annis MCDLI-MCDLVI scriptae quae ad res gestas Poloniae et Silesiae spectant = Corpus epistolarum Ioannis de Capistrano*, [editors Gábríel Klaniczay, Letizia Pellegrini, Filippo Sedda, Ludovic Viallet], dans *linguam Anglicam transtulit Stephannus Rowell/Warsaw, Tadeusz Manteuffel Institute of History, Polish Academy of Science*, 2018.

471 P. Kras, J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran* 2018, p. 23.

472 ACJE, 1870, p. 38-40.

au pape Pie II en avril 1460⁴⁷³. La dernière lettre fut également envoyée en avril 1460 mais au collège des cardinaux⁴⁷⁴. Ces trois lettres ont été regroupées dans un même corpus car elles sont présentes dans la même publication scientifique⁴⁷⁵. De surcroît, elle ne sont pas présentes dans l'ouvrage *Mathiae Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae*⁴⁷⁶. C'est dans cet ouvrage que se trouve notre dernière source. Il s'agit de la lettre envoyée de Buda par Mathias Corvin au pape Pie II en mai 1462⁴⁷⁷. Ce document est la dernière lettre envoyée par le souverain hongrois afin de soutenir la canonisation de Jean de Capistran. C'est aussi le document le plus court du corpus de lettres.

Grâce à l'étude de ces sources, nous constatons que Mathias Corvin a souhaité promouvoir la canonisation de Jean de Capistran auprès de différents acteurs de la période. Nous sommes donc amenés à nous demander quelles sont les raisons qui ont pu pousser Mathias Corvin à promouvoir la canonisation de Jean de Capistran. Mathias Corvin ne fut pas le premier individu à avoir tenté de canoniser ce franciscain observant. Cela nous conduit à nous demander ce qui a pu encourager le souverain hongrois à relancer la procédure. Dans cette étude, nous examinerons les motivations, les manœuvres ainsi que les résultats de la relance du procès de canonisation de Jean de Capistran par Mathias Corvin. Nous essayerons, à travers quatre hypothèses, de comprendre cette relance. Tout d'abord, nous mettrons en évidence que Mathias Corvin a fait la promotion de Jean de Capistran parce qu'il existait un lien entre cette canonisation, Jean de Capistran et les Franciscains. Ensuite, il s'agira de démontrer que cette canonisation avait des connexions multiples avec la papauté et en particulier avec le souverain pontife. Nous tenterons également de présenter la relation entretenue entre le royaume de Hongrie et Jean de Capistran. Enfin, nous examinerons les raisons personnelles du souverain hongrois qui ont pu le convaincre de réaliser cette promotion.

Jean de Capistran, sa canonisation et les Franciscains

Une demande pontificale pour la canonisation de Jean de Capistran ?

Nous pouvons supposer que la relance du procès de canonisation par Mathias Corvin a été exigée par les Franciscains car Jean de Capistran fut un membre de cet Ordre. On le sait dans les

473 ACJE, 1870, p. 41-46.

474 ACJE, 1870, p. 41-46.

475 ACJE, 1870.

476 MCERP, Budapest, 1891.

477 MCERP, Budapest, 1891, lettre N°XVI, p. 23-24.

sources par les mentions suivantes présentes dans les deux lettres datant de 1460 : « *du bienheureux Jean de Capistran de l'ordre des Mineurs* »⁴⁷⁸, « *Frère Jean de Capistran de l'ordre des Mineurs* »⁴⁷⁹, « *Bienheureux frère homme Jean de Capistran de l'ordre des Mineurs* »⁴⁸⁰. L'ordre des Franciscains fut créé le 16 avril 1209. Sans organisation et règles préalables l'Ordre se constitua rapidement et se tourna vers le Saint-Siège afin d'être reconnu officiellement. Les Frères eurent à cœur de convaincre le pape que la démarche de saint François et de ses disciples était conforme à la vie des Apôtres et dans la loyauté de l'Église. Ce fut Innocent III qui accorda la tonsure à saint François et ratifia la création de l'Ordre lors du quatrième Concile de Latran⁴⁸¹. Par cette reconnaissance, les Franciscains organisèrent à partir de 1216 des rencontres régulières pour la gestion de l'Ordre. Au fil des années, différents projets spirituels apparurent au sein des Franciscains. Les projets les plus connus sont : les Conventuels, les Observants et les Colettans. Ce fut au XV^e siècle que ces projets spirituels s'exprimèrent le plus fortement jusqu'à créer des mouvements de réforme. Les Franciscains furent animés par la recherche d'un équilibre entre vie contemplative et vie active⁴⁸². L'Ordre se retrouva dans un état de tensions au XV^e siècle. Malgré ces tensions, les Frères Mineurs suivirent les lignes directrices du mouvement : pauvreté, obéissance et prédication. La principale caractéristique des Franciscains fut leur engagement dans le monde. Ils souhaitaient comprendre et conseiller les hommes vivants dans le siècle sans pour autant détruire l'organisation économique et social de ce siècle⁴⁸³. Jean de Capistran fut un membre de cet Ordre depuis son entrée chez les Franciscains de Pérouse. Il occupa les fonctions de vicaire général cismontain de 1440 à 1442 et de 1444 à 1452, puis de commissaire général outre-Alpes et enfin d'inquisiteur général et pénitencier. Il eut une grande influence sur le mouvement franciscain et en particulier sur les textes législatifs de l'Ordre par le biais de sa pastorale et de ses actions.

Malgré les liens des Franciscains avec Jean de Capistran, nous constatons par l'étude de nos sources que ces derniers n'ont pas adressé une demande au roi de Hongrie afin de relancer la procédure de canonisation de Jean de Capistran. Néanmoins, certains Franciscains ont soutenu et furent actifs dans ce procès. Les premiers Franciscains à s'engager dans la canonisation de Jean de Capistran furent ses compagnons de route. Ce sont eux qui réalisèrent son dossier hagiographique.

478 « *Beati Joannis de Capistrano ordinis Minorum* », ACJE, 1870, p. 41-46.

479 « *Fratrem Johannem de Capistrano Ordinis Minorum* », ACJE, 1870, p. 41-46.

480 « *Beatum Virum Fratrem Johannem de Capistrano Ordinis Minorum* », ACJE, 1870, p. 41-46.

481 J. Moorman, *A history of the Franciscan order from its origins to the years 1517*, Oxford, Franciscan Herald Press, 1968, p. 29-30.

482 L. Viallet, Meyer Frédéric, *Le silence du cloître*, 2011, p. 13.

483 L. Viallet, *Les sens de l'Observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450-vers 1520)*, Münster, Lit Verlag, 2014, p. 27.

De manière générale, ce furent les Observants qui ont le plus soutenu cette canonisation. Ce phénomène est visible vis-à-vis de leur rapport avec la tombe du saint. En effet, les Observants participèrent à la mise en valeur du pouvoir miraculeux des reliques de Jean de Capistran. Ils encouragèrent la mise en place d'un pèlerinage local près de la tombe grâce à un réseau commercial et monastique. Le corps de Jean de Capistran fut rapidement considéré comme une relique, ce qui provoqua une « dévotion panique » (André Vauchez)⁴⁸⁴. Dès 1458, un nombre important de pèlerins se rendirent sur sa tombe⁴⁸⁵. Le soutien de certains Frères Mineurs à la canonisation de Jean de Capistran s'explique en partie par l'hagiographie franciscaine. Dès leur création, les grands ordres religieux cherchèrent à promouvoir des pratiques de dévotion à caractère identitaire. Ces pratiques leur permettaient d'affirmer leur identité auprès des fidèles et d'asseoir leur assise sociale⁴⁸⁶. En ce qui concerne les saints et leur culte, ces ordres avaient pour habitude de s'accorder sur le saint et la manière dont il serait promu avant l'intervention de l'hagiographe. Cette pratique a notamment permis aux Franciscains de produire et diffuser des écrits hagiographiques réalisés au sein de la communauté et ayant pour but de mettre en valeur la réputation de sainteté de l'Ordre. La production et la diffusion de ces écrits hagiographiques s'intensifièrent dans le cadre de la rivalité avec les Dominicains à partir du XIV^e siècle⁴⁸⁷. Par ces écrits, l'hagiographie considéra saint François comme un fondement de l'identité franciscaine. Parallèlement à ce saint, les Franciscains eurent des difficultés à promouvoir leurs propres saints. Certains Frères ne souhaitaient pas accorder une dévotion à des Frères reconnus ou réputés saints alors que d'autres souhaitaient mettre en avant ces derniers pour mettre en avant l'Ordre et son idéal⁴⁸⁸. Les Franciscains ont cependant réussi « à capter les dévotions en essor qui rencontraient un écho favorable chez les fidèles »⁴⁸⁹. Ils ont également réussi à s'implanter auprès des populations en présentant une large gamme de pratiques de dévotions et en valorisant leurs saints traditionnels (saint François, sainte Claire, saint Antoine de Padoue, saint Louis de Toulouse et sainte Élisabeth de Hongrie). L'hagiographie franciscaine au XV^e siècle recense plus de 60 saints rattachés à l'ordre franciscain : plus de 40 saints franciscains conventuels et observants, 10 saintes clarisses et 18 saints et saintes du Tiers Ordre⁴⁹⁰. Sur le terrain, l'Ordre a effectué la promotion du

484 A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, 1981. La « dévotion panique » est un concept développé par l'auteur et selon lequel une dévotion rapide et nombreuse pouvait apparaître suite à la mort d'un individu considéré comme saint par la communauté. Cette dévotion pouvait faire apparaître des comportements de dévotions considérés comme excessifs tels que la récupération d'éléments du corps du saint ou un culte créé sans l'accord d'une autorité épiscopale ou pontificale.

485 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450-vers 1540)*, Rome, Instituto storico dei Cappuccini, 2008, p. 257.

486 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 59.

487 Voir chapitre 2 « Marguerite de Hongrie et Jean de Capistran : les saints de Mathias Corvin », p. 80.

488 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 42.

489 Ibid, 2011, p. 49.

490 Ibid, 2011, p. 236.

culte de ses saints par le biais des églises franciscaines, des patronages, et par la création et la diffusion de supports matériels de piété (icônes, prières, Vies de saints, etc.). Malgré la création d'une hagiographie commune, les différents projets spirituels de l'ordre franciscain eurent à cœur de développer leur propre hagiographie. Cette pratique permettait à l'une des branches de l'Ordre de promouvoir son camp. Elle associa à son projet une identité, des saints et des églises qui lui furent propres et la démarquèrent des autres branches. Ce phénomène provoqua la rivalité des différentes branches de l'Ordre vis-à-vis de la piété et de sa diffusion⁴⁹¹. L'Observance suivit ce mouvement de manière légère. Jean de Capistran fut principalement mis en avant dans l'hagiographie franciscaine par l'Observance de Hongrie afin de promouvoir la branche observante face à la branche conventuelle. Son culte fut systématiquement associé à ceux de Jacques de La Marche et de Bernardin de Sienne. Le soutien des Franciscains au culte et à la canonisation de Jean de Capistran ne fut pas unanime car ce saint franciscain a suscité des réactions aussi bien positives que négatives vis-à-vis de sa personne et de son œuvre. Jean de Capistran cristallisa des réactions négatives dans un contexte de tension pour la mise en œuvre de la réforme franciscaine. Il fut accusé d'être un traditionaliste intransigeant et persécuteur⁴⁹². Ses détracteurs lui reprochèrent sa prise de position contre les hérétiques de Bohême ainsi que sa proximité avec le pouvoir pontifical. On lui reprocha également la promotion de la sainteté de Bernardin de Sienne. Les principaux adversaires de Jean de Capistran furent les élites intellectuelles, certains hommes d'Église, Jacques de Mozzanica (ministre général), Matthias Döring (ministre provincial de Saxe), Henri de Werl (ministre provincial de Cologne) et l'Université d'Erfurt. Malgré ces réactions négatives, Jean de Capistran suscita des réactions positives. En effet, peu de temps après sa mort, il fut considéré comme un prêcheur infatigable ayant un rôle de meneur dans la croisade contre les Ottomans. Ses passages au sein des villes lors de sa tournée en Europe passèrent dans la postérité⁴⁹³. Certains Franciscains favorables à l'œuvre et aux actions de Jean de Capistran œuvrèrent donc pour cette canonisation mais de manière indirecte. Mathias Corvin n'a donc pas reçu de demande directe de la part de l'Ordre afin de relancer le procès de canonisation de Jean de Capistran. Cela nous amène à penser que cette relance fut de la propre initiative de Mathias Corvin. Il a pu souhaiter par cette relance faire honneur aux Franciscains.

491 Ibid, 2011, p. 59.

492 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 22.

493 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 51.

Une initiative de commémoration ?

L'ordre franciscain s'implanta progressivement au sein du royaume de Hongrie. Une première tentative d'implantation eu lieu en 1219, sans succès. Une nouvelle tentative fut menée par Jean de Plan Carpin avec en amont une préparation et une connaissance du terrain hongrois. Cette tentative déboucha sur la création de la province franciscaine de Hongrie composée de cinq sous-provinces hongroises⁴⁹⁴. Des missionnaires furent envoyés en Bohême ainsi qu'en Pologne. L'expansion des Franciscains en Hongrie fut ensuite très rapide et connue son apogée lors de la mise à l'écart des Dominicains du pouvoir royal. Les Frères Mineurs les remplacèrent à la cour, au sein de l'Inquisition et au sein du mouvement d'évangélisation des Coumans. De plus, l'Ordre connut un rapide essor de son réseau. Entre 1300 et 1500, le nombre de couvents passa de 41 à 115 dans le royaume de Hongrie⁴⁹⁵. Cette expansion fut rendue possible par le pape Eugène IV qui accorda la fondation de nouveaux couvents franciscains en 1431. Les différentes branches de l'ordre franciscain s'implantèrent également en Hongrie. Ce fut surtout le cas de Conventuels et des Observants qui s'affrontèrent vivement sur le terrain. Au sein d'une ville pouvait cohabiter deux couvents franciscains, ce qui fut parfois une cause de scandale⁴⁹⁶. Cet essor des Franciscains stagna puis connu un nouvel élan durant le XV^e siècle. Les Franciscains furent sollicités dans le cadre de l'expansion de la chrétienté. En effet, ils avaient pour rôle de convertir les régions frontalières à la foi catholique afin de pouvoir annexer plus aisément ces régions à la chrétienté. Ce rôle prit de l'importance lors de la menace ottomane. Du côté hongrois, la réforme observante leur permit d'acquérir un regain de succès du milieu du XV^e siècle à la seconde moitié du XV^e siècle. À la fin du XV^e siècle, ils furent présents de manière pérenne dans la plupart des villes du royaume. On dénombre une multiplication par trois du nombre de couvents franciscains entre 1448 et le début du XVI^e siècle avec tout de même une prédominance des couvents observants⁴⁹⁷. Les Conventuels hongrois, quant à eux, connurent à la fin du XV^e siècle un déclin progressif. L'Ordre franciscain occupa sous le règne de Mathias Corvin une place non négligeable dans la vie spirituelle des Hongrois. De surcroît, ils s'enracinèrent profondément dans l'organisation de la société et de l'Église hongroises. Leur implantation et leur persistance au sein du royaume de Hongrie fut donc une réussite à tous points de vue.

494 J. Moorman, *A history of the Franciscan order from its origins to the year 1517*, 1968, p. 166-167.

495 E. Fügedi, *La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie*, 1970, p. 972.

496 J. Moorman, *A history of the Franciscan order from its origins to the year 1517*, 1968, p. 446.

497 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 45.

Tous ces éléments peuvent faire penser que Mathias Corvin souhaitait commémorer la présence et l'importance de l'Ordre en Hongrie. Néanmoins, nous ne possédons aucune source dans notre corpus qui mentionne un quelconque égard de la part de Mathias Corvin envers le travail fourni par les Frères Mineurs en Hongrie. Cette hypothèse s'avère donc fautive au regard de notre documentation, qui est bien évidemment limitée. Cette hypothèse a été avancée car dans la lettre de Mathias Corvin adressée au pape Pie II en avril 1460 il est question de « *multi hujusmodi homines superioribus* »⁴⁹⁸. Il est possible au regard du contexte que cette mention fasse référence aux Franciscains. Cependant, après une étude textuelle de cette source, cette mention est une référence aux saints. Il n'est pas exclu que cela ait été une motivation de Mathias Corvin même si cela n'apparaît pas stricto sensu dans les sources. Comme il a été vu plus haut, les Franciscains occupaient une place majeure au sein du royaume, leur influence ne peut donc être mise de côté. Mathias Corvin n'a donc pas souhaité par cette canonisation faire honneur aux Franciscains. Malgré tout il est envisageable qu'il ait effectué la relance du procès afin de promouvoir un saint de l'Observance.

La promotion d'un saint de l'Observance

Le mouvement de l'Observance n'est pas apparu subitement au sein de l'ordre franciscain. Ce mouvement fut intrinsèque au phénomène d'évolution des ordres religieux. Comme l'exprime Ludovic Viallet : « un ordre religieux est une construction sociale, qui vit et se transforme en permanence »⁴⁹⁹. L'Observance s'est inscrite dans le principe réformateur franciscain qui consistait à « faire du neuf avec du vieux »⁵⁰⁰. L'Ordre franciscain ne fut pas le seul ordre à développer une politique de réforme car la réforme fut un phénomène récurrent au sein du christianisme. Durant la période médiévale, la réforme fut conçue comme un mouvement de retour à un ordre antérieur perçu comme idéal et qui pouvait viser les institutions et l'Église. Il ne s'agit en aucun cas de changements novateurs par rapport à ce qui préexistait. Le mouvement réformateur de l'Observance vit le jour au sein du couvent de Brugliano et fut porté par trois piliers : Bernardin de Sienne, Jean de Capistran et Jacques de la Marche. L'Observance fit son entrée dans l'Ordre en plein cœur du schisme qui secouait la chrétienté médiévale. Son développement et son enracinement se déroula en deux temps. Le mouvement se mit en place dès la fin du XIV^e siècle.

498 ACJE, 1870, p. 41-46.

499 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 422.

500 L. Viallet, *Les sens de l'Observance*, 2014, p. 158.

Son enracinement fut définitif de la fin des années 1490 au début du XVI^e siècle. Cette implantation se diffusa à partir d'un épicycle présent en Italie centrale et septentrionale. Ses principes réformateurs prônaient un retour à la Règle primitive ainsi qu'au mode de vie des premiers frères franciscains vivant dans la pauvreté et l'instabilité. L'Observance eut également la volonté d'être perçue comme plus fidèle aux idéaux franciscains vis-à-vis des Conventuels⁵⁰¹. Sur le terrain, la réforme eut trois applications dans le domaine de la pastorale, dans le domaine économique (l'acceptation de l'argent par les Frères fut considérée comme un péché mortel) et dans le domaine institutionnel. Les frères observants prônèrent un retour au cloître afin de réaffirmer la frontière entre les individus vivants dans le siècle et ceux vivants selon la Règle. C'est grâce à aux prédicateurs Bernardin de Sienne, Jean de Capistran et Jacques de la Marche que l'Observance a obtenu sa réputation. Leurs actions permirent de convaincre du bien-fondé de la présence de couvents observants au sein du royaume de Hongrie. De ce soutien résulta à la fin du XV^e siècle une dominance numérique des maisons observantes dans l'ensemble des maisons franciscaines hongroises.

Avant de connaître son apogée en Hongrie à la fin du XV^e siècle, l'Observance parvint en Bosnie, en Croatie, en Hongrie et en Allemagne au milieu du XV^e siècle. Issue de la vicairie de Bosnie fondée le 5 octobre 1339 par Guiral Ot, la province franciscaine hongroise fut créée en 1444 et donna naissance le 12 mai 1448 à la province franciscaine observante de Hongrie⁵⁰², province autonome vis-à-vis des Conventuels. De cette création s'ensuit un essor continu de l'Observance franciscaine hongroise des années 1450 jusqu'à la fin du XV^e siècle. Ce succès est perçu comme un signe d'apogée des ordres mendiants en Europe centrale. Les Observants s'implantèrent dans les différentes sphères de la société et de l'Église et y occupèrent une place importante. Néanmoins, l'Observance hongroise ne fut pas considérée comme une force politique du royaume de Hongrie. Durant le règne de Mathias Corvin, les Observants franciscains furent une composante de la vie quotidienne des Hongrois. Les Frères surent s'adapter au terrain et proposer des pratiques faisant sens pour la population. L'Observance encouragea notamment le culte marial et la dévotion pour saint François, saint Bernardin de Sienne, saint Étienne, saint Ladislas et saint Émeric. Le prestige qui a été acquis par l'Observance hongroise et le statut de forteresse de la chrétienté de la Hongrie lui ont permis de garder son indépendance vis-à-vis du centre de l'Ordre franciscain⁵⁰³. De 1450 à

501 J. Moorman, *A history of the Franciscan order*, 1968, p. 450.

502 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 40.

503 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 193.

1490, le réseau des couvents observants se stabilisa et les Observants furent proches des instances du pouvoir. Ce fut cette branche de l'ordre franciscain qui occupa le rôle de confesseurs du souverain et de son entourage. C'est sous le règne de Mathias Corvin que l'on dénombre la plus grande concentration de couvents observants (70 couvents) et de religieux (plus de 1 500). Les Observants hongrois eurent un poids considérable à tous points de vue sous ce règne.

Mathias Corvin a tenté de faire canoniser Jean de Capistran car promouvoir ce dernier permettait au souverain hongrois de promouvoir l'Observance. Jean de Capistran a entretenu des liens forts avec l'Observance. Dès son entrée dans l'Ordre, il s'est érigé comme un acteur zélé de ce mouvement souhaitant « aller au-delà de la promotion de la réforme observante »⁵⁰⁴. Il a souhaité pousser la réforme observante à son maximum en exigeant une plus stricte application de la Règle issue du mode de vie des fondateurs : pauvreté, prière et retrait du monde. Par sa mission au service du pouvoir pontifical de 1451 à 1456, Jean de Capistran a contribué à l'essor et l'enracinement de l'Observance franciscaine. De surcroît, les responsables de l'ordre franciscain lui confièrent le rôle de représentant et d'arbitre dans les conflits opposant les Conventuels et les Observants. Ce fut le cas en 1430 lors du chapitre d'Assise. Il fut chargé de concevoir un programme de réformes qu'il soumit à l'Ordre le 21 juin 1430⁵⁰⁵. Il fut également désigné vicaire général pour les provinces italiennes lors du chapitre général de Padoue en 1443. Par la suite, il fonda la province observante de Bohême en 1451-1452. Son travail au service de l'Observance ne se déroula pas sans heurts mais il put compter sur la sainteté et le culte de Bernardin de Sienne dont il fit ardemment la promotion. Il érigea Bernardin en modèle et représentant de l'Observance franciscaine et participa activement à sa canonisation⁵⁰⁶. L'engagement et le soutien de Jean de Capistran envers l'Observance ne fut pas à sens unique. En effet, l'Observance mit en avant Jean de Capistran après sa mort. Il fut associé au projet identitaire observant et a été considéré comme un saint par les Observants hongrois bien avant sa canonisation. Ils ont notamment été acteurs de la promotion de son culte⁵⁰⁷. Stanko Andrić considère que la promotion de la canonisation de Jean de Capistran a un arrière-plan qui est la promotion de l'Observance. Nous suivons cet avis et c'est pourquoi il est possible de penser que Mathias Corvin, en tant que fervent défenseur de l'Observance, a eu recours à cette canonisation comme moyen afin de soutenir ce mouvement franciscain. Durant la totalité de son règne, Mathias Corvin a soutenu l'Observance franciscaine

504 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 27.

505 J. Moorman, *A history of the Franciscan order*, 1968, p. 447.

506 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 37.

507 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 77.

hongroise. Il a participé à son expansion et à son enracinement au sein du royaume. Il a également encouragé son entourage royal ainsi que les grands du royaume à donner un appui à ce mouvement. L'aide qui a été fournie par Mathias Corvin aux Observants hongrois fut avant tout un soutien pour la fondation de couvents. Il a à plusieurs reprises donné son accord ou été à l'initiative de fondations de couvents. Ce fut notamment le cas lors de la construction du couvent d'Okolicsno en 1476⁵⁰⁸. Il fut aussi l'un des principaux soutiens du projet de création d'un couvent à Szeged. De surcroît, le souverain hongrois s'engagea aux côtés de l'Observance hongroise dans la rivalité opposant les Conventuels et les Observants hongrois. Il porta la cause des Observants hongrois devant le Saint-Siège et réussit à obtenir le 26 juillet 1479 de la part de Sixte IV un décret préservant les droits des Observants face aux Conventuels⁵⁰⁹. Sur le terrain hongrois, Mathias Corvin prit le parti des Observants lors du débat concernant le rattachement du couvent de Clarisses d'Óbuda aux Conventuels. Malgré la décision du souverain pontife validant la décision du rattachement aux Conventuels, Mathias Corvin s'y opposa et parvint à annuler le décret du pape en 1489. Il réussit même à rattacher le couvent de Clarisses à l'Observance⁵¹⁰. En ce qui concerne le couvent de Szeged, les Conventuels refusèrent pendant de nombreuses années l'installation des Observants dans la ville mais Mathias Corvin dès les années 1480 a soutenu fermement l'installation du couvent observant⁵¹¹. De manière générale, le souverain hongrois avait coutume de dénoncer ouvertement les Conventuels et de s'afficher comme le protecteur majeur de l'Observance franciscaine. Il le fit entre autres auprès du souverain pontife à la fin de son règne. Ce soutien indéfectible de la part du roi de Hongrie eu pour conséquence de faire reculer le nombre de couvents conventuels. A sa mort, les observants hongrois perdirent un précieux allié qui avait défendu ardemment leur branche durant son règne. Jean de Capistran était donc le candidat idéal afin de promouvoir l'Observance. Membre du mouvement occupant de hautes fonctions, Jean de Capistran permit à Mathias Corvin par le biais de la relance de son procès de s'investir pour le rayonnement de l'Observance au sein du royaume et d'élever un individu à la sainteté qui a œuvré comme un vrai champion du mouvement observant. La canonisation de Jean de Capistran était l'un des moyens à disposition de Mathias Corvin afin de promouvoir l'Observance en Hongrie. En dehors du soutien que souhaitait apporter Mathias Corvin aux Observants hongrois, il est possible que sa démarche se soit inscrite dans le cadre d'une politique visant à acquérir le soutien des Franciscains, en particulier des Observants, pour l'exercice de son pouvoir royal.

508 Ibid, 2008, p. 50.

509 Ibid, 2008, p. 156.

510 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 154.

511 Ibid, 2008, p. 153.

Cette hypothèse fait écho à celle présente dans l'étude de Marguerite de Hongrie. Il a été supposé dans cette étude que Mathias Corvin avait réalisé la promotion de la canonisation de Marguerite de Hongrie dans le but d'obtenir l'adhésion et le soutien des Dominicains pour l'exercice de son pouvoir royal. La question se pose donc tout naturellement pour celle de Jean de Capistran et l'ordre franciscain. La relation entretenue entre les Dominicains et Mathias Corvin ne ressemble en rien à celle vécue avec les Franciscains. En effet, dans le cadre des Franciscains, Mathias Corvin n'eut pas besoin de promouvoir le procès de Jean de Capistran afin d'acquérir leur soutien car c'est en réalité l'Ordre et en particulier l'Observance qui recherchait le soutien de Mathias Corvin. Le soutien des Franciscains à la personne du souverain hongrois et à son pouvoir était déjà acquis. Mathias Corvin œuvra de diverses manières en leur faveur durant la totalité de son règne. Tout d'abord, il mit en œuvre une politique monumentale de fondation de couvents. Il participa au chantier des couvents de Kolozsvár, de Vajdahunyad et de Sainte Croix de Neisse. Ce dernier couvent fut construit contre la volonté de l'évêque de Wroclaw qui s'était opposé au projet⁵¹². Cette implantation sur le sol hongrois de couvents franciscains dont certains furent observants s'accompagna d'une extension du réseau de couvents en Silésie et dans les zones frontalières. L'implantation de ces couvents hors des frontières de la Hongrie permettait à Mathias Corvin de renforcer ses conquêtes territoriales. Il est estimé que six maisons franciscaines sur sept au XV^e siècle furent une fondation d'origine royale. En dehors de ces créations d'édifices monastiques en faveur des Franciscains, Mathias Corvin a contribué à la réforme des couvents franciscains. En 1490, il obtint du souverain pontife un décret ayant pour but de réformer six couvents de l'Ordre : Sopron, Kismarton, Győr, Bratislava, Debrecen et Eger⁵¹³. Il effectua également le transfert de six établissements grâce à la bulle du 1^{er} mars 1490. Ces transferts des couvents conventuels aux mains des Observants ne se déroulèrent pas sans heurts ce qui conduisit le souverain magyare à mobiliser ses officiers royaux afin de procéder aux expulsions des Conventuels. Enfin, dans le cadre son pouvoir royal, il fit don d'objets de grande valeur aux couvents et s'entoura d'Observants au sein de sa cour. À partir des années 1480, Mathias Corvin et son épouse Béatrice eurent recours à des confesseurs observants. De surcroît, il recruta des frères observants aux postes d'évêques. Ce fut le cas du frère Grégoire qui devint évêque de Nyitra et du frère Gabriel de Vérone qui devint évêque d'Eger. Ils furent également confesseur du roi pour le

512 L. Viallet, *Les sens de l'Observance*, 2014, p. 38.

513 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 57.

frère Grégoire et grand chancelier pour le frère Gabriel de Vérone⁵¹⁴. Le soutien accordé aux Franciscains par le roi de Hongrie et son entourage royal ont permis à l'Ordre d'acquérir une influence à la cour et auprès des fidèles. Ils purent également par l'occupation de hautes charges ecclésiastiques participer aux décisions du royaume. Néanmoins, il n'est pas possible de dire que le soutien des Franciscains n'était pas indispensable à Mathias Corvin ainsi qu'à l'exercice de son pouvoir royal. En effet, Mathias Corvin eut recours aux Franciscains pour trois visées. Les missions effectuées par l'Ordre ainsi que par l'Observance hors des frontières du royaume permettaient, comme nous l'avons vu plus haut, à Mathias Corvin d'affirmer son autorité dans les territoires nouvellement conquis. Nous suivons l'idée de Marie-Madeleine de Cevins qui indique que « les mineurs réformés faisaient office, comme sous les Angevins, d'agents favorisant la réalisation des ambitions extérieures de Mathias Corvin, dissimulées sous des arguments religieux »⁵¹⁵. Ensuite, les Franciscains diffusaient la foi catholique durant leur prédication, cela permettait un renforcement ou une extension des limites territoriales de la chrétienté. Enfin, ils servirent à lutter contre le péril ottoman, principale préoccupation de la chrétienté occidentale du XV^e siècle. Le soutien qu'apportèrent les Franciscains au souverain hongrois ne concerna pas l'ensemble des membres de l'Ordre. En effet, certains membres de l'Observance hongroise critiquèrent vivement la politique royale de Mathias Corvin⁵¹⁶. Les Franciscains et en particulier l'Observance hongroise veillèrent donc sur le soutien que Mathias Corvin leur accordèrent durant son règne. Cette volonté de conserver le soutien du roi de Hongrie permet d'écarter l'hypothèse de la relance de la canonisation de Jean de Capistran dans le but d'obtenir le soutien de l'Ordre au pouvoir royal. Les Franciscains occupèrent donc une place totalement différente dans le cadre du procès de canonisation de Jean de Capistran par rapport aux Dominicains dans le cadre du procès de Marguerite de Hongrie. La présence des deux grands ordres mendiants hongrois dans ces procès de canonisation peut amener à se demander si la relance du procès de canonisation de Jean de Capistran avait pour but de parvenir à un équilibre entre la canonisation d'une sainte dominicaine et d'un saint franciscain.

514 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 234-235.

515 Ibid, 2008, p. 139.

516 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 236.

La recherche d'un équilibre pour la canonisation d'une sainte dominicaine et d'un saint franciscain (Marguerite de Hongrie – Jean de Capistran)

Cette hypothèse fait suite à l'analyse du procès de canonisation de Marguerite de Hongrie sous Mathias Corvin. Le souverain hongrois a durant son règne promu deux saints de deux ordres mendiants distincts au même moment. Il le fit en 1462-1464 pour Marguerite de Hongrie et en 1460-1462 pour Jean de Capistran. Il n'est pas exclu que Mathias Corvin ait profité de la reprise de la procédure de la sainte princesse afin de relancer une dernière fois le procès de Jean de Capistran, pour lequel il avait déjà œuvré en 1460. Le fait de relancer la procédure de Jean de Capistran aurait permis de ne déclencher aucune querelle entre l'ordre dominicain et l'ordre franciscain. Cette hypothèse n'est pas sans fondement lorsque l'on connaît la rivalité qui anima les Dominicains et les Franciscains au XV^e siècle. En effet, ces deux ordres cohabitèrent non sans mal et furent les acteurs de jeux d'influence auprès du souverain hongrois⁵¹⁷. Ce furent les Franciscains qui dominèrent dans cette rivalité car dès 1350 le royaume de Hongrie dénombra 38 couvents dominicains et 51 couvents franciscains et cette tendance perdura au XV^e siècle⁵¹⁸. La relance de 1462 par Mathias Corvin peut se rapprocher des efforts de la papauté qui a tenté de canoniser des saints de chaque ordre mendiant pour ne pas déclencher d'animosité ou émettre une préférence envers tel ordre⁵¹⁹. Mathias Corvin a pu effectuer ces deux relances dans ce but. Cependant, il convient de préciser que ces deux saints ont été promus avec des objectifs bien distincts. Mathias Corvin a très bien pu ne pas se soucier de cette rivalité et promouvoir des saints qui lui tenaient à cœur. La recherche d'un équilibre par le biais de ces deux canonisations a peut-être même pu ne pas effleurer son esprit. Malgré les liens étroits entre Jean de Capistran, sa canonisation et les Franciscains, l'Ordre ne soumit pas une requête directe au roi de Hongrie afin de relancer le procès de canonisation de Jean de Capistran. De son côté, Mathias Corvin ne promut ni cette relance dans le but de commémorer le travail spirituel effectué par les Frères Mineurs ni dans le cadre de son pouvoir royal mais bien pour promouvoir un mouvement qui lui est cher et dans lequel s'est investi Jean de Capistran : l'Observance hongroise. Cette relance a également pu être l'occasion pour Mathias Corvin ne pas attiser la rivalité des deux plus grands ordres mendiants du royaume en obtenant un équilibre de canonisation, chaque ordre a un saint promu. Les Franciscains ne furent pas les seuls liés à cette canonisation et à Jean de Capistran. La papauté et en particulier le souverain pontife furent étroitement liés à ce procès et à ce franciscain observant.

517 Voir chapitre 2 « Marguerite de Hongrie et Jean de Capistran : les saints de Mathias Corvin », p. 81.

518 E. Fügedi, Les intellectuels et la société, dans *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, 1986, p. 03-04.

519 Voir chapitre 2 « Marguerite de Hongrie et Jean de Capistran : les saints de Mathias Corvin », p. 81.

Une canonisation étroitement liée au Saint-Siège et au souverain pontife

Une demande de la part du souverain pontife pour la canonisation de Jean de Capistran ?

La papauté, durant le XV^e siècle, encouragea les entreprises missionnaires dont celles engagées par les Franciscains. Elle eut recours à l'Ordre et aux Frères afin de défendre son projet d'union de la chrétienté. Elle les encouragea à lutter contre l'Empire ottoman ainsi qu'à christianiser les populations païennes dans et hors de la chrétienté. Cette assistance des Franciscains à la papauté se transforma en fidélité vis-à-vis du souverain pontife. Jean de Capistran participa à cette adhésion au pouvoir pontifical et devint même l'un de ses principaux promoteurs. En effet, Jean de Capistran effectua une mission européenne au nom de la papauté de 1451 à 1456, communément appelée dans l'historiographie « Grand Tour ». Cette mission qui s'est déroulée en Europe centrale avait pour objectifs d'élargir l'influence de l'Observance franciscaine et d'assurer la défense de la chrétienté face aux menaces frontalières. Cette mission fut planifiée en amont par la papauté qui choisit Jean de Capistran pour cette mission car il fut le premier à constater le morcellement de la chrétienté et les menaces aux frontières comme de véritables « enjeux eschatologiques »⁵²⁰. Ce « Grand Tour » devait permettre à Jean de Capistran de prêcher, rendre des décisions juridiques ainsi que de servir de diplomate au pouvoir pontifical⁵²¹. Lors de cette mission, Jean de Capistran se rendit à Prague, en Autriche, en Moravie, en Bohême, en Bavière, en Saxe, à Wrocław en Silésie, à Cracovie en Pologne, à Francfort, à Vienne, et en Hongrie à l'été 1455 afin de lutter contre les Ottomans. Sa mission s'acheva à Belgrade où il perdit la vie. Lors de l'élaboration de cette mission papale, il n'était pas prévu que Jean de Capistran se rende dans le royaume de Hongrie car il fut envoyé à l'origine en Allemagne à la demande de Frédéric III⁵²². Le saint observant tenta également d'effectuer sa mission en Bohême mais ce fut sans résultat face à la résistance des Utraquistes. Les historiens considèrent que les actions mises en œuvre par Jean de Capistran dans le cadre de cette mission pontificale entremêlaient des actions diplomatiques, pastorales et inquisitoriales⁵²³. Cette mission eut des conséquences au sein de la chrétienté mais aussi au sein de l'ordre des Mineurs. Le séjour de Jean de Capistran suscita des vocations, modifia le paysage des couvents franciscains et provoqua des réformes au sein de l'Ordre. Néanmoins, tous ces effets furent limités dans le temps et n'eurent pas d'impact sur le morcellement de la chrétienté⁵²⁴. Les Franciscains hongrois, polonais et tchèques firent malgré tout

520 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 353.

521 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 22.

522 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 182.

523 *Les relations diplomatiques au Moyen Âge*, 2011, p. 266.

524 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 60-61.

perdurer l'œuvre de Jean de Capistran. Ils devinrent les appuis du pouvoir pontifical en Europe centrale. À côté de sa mission pontificale, Jean de Capistran fut considéré comme le représentant de la papauté. Durant sa vie, Jean de Capistran fut animé par la volonté de promouvoir la politique pontificale mais également par la résolution des problèmes ecclésiastiques de son temps. Il fut considéré comme un agent du pape par ses contemporains. Il s'évertua à suivre les commandements du Saint-Siège et à défendre la suprématie de l'autorité pontificale. Il fut pour cela intégré au système des envoyés et des diplomates pontificaux en Europe centrale dans lequel il a entretenu une correspondance régulière avec les différents papes (Martin V, Eugène IV, Nicolas V et Calixte III)⁵²⁵. Jean de Capistran fut également dans le cadre de ce système mit en relation avec les autres représentants de la papauté qui furent présents en Europe centrale. Le saint observant ne reçut jamais le titre de nonce ou de légat apostolique alors que le Saint-Siège lui octroya des pouvoirs traditionnellement dévolus aux papes et aux légats. La proximité de Jean de Capistran avec le Saint-Siège fut mise en avant par les hagiographes du saint. En effet, ils présentèrent Jean de Capistran comme un avatar du pape gouverné par une totale obéissance à la papauté et ayant à cœur de réparer la chrétienté⁵²⁶.

Ce lien tissé par les hagiographes entre Jean de Capistran et la papauté ne fut pas imaginaire car la papauté s'est investie dans le processus de canonisation de Jean de Capistran. Dès 1451 se répandit la rumeur de sainteté de Jean de Capistran. Cinq ans plus tard, il perdit la vie et fut inhumé dans le couvent observant d'Ilok. Le corps du saint observant fut protégé face à une dévotion locale qui s'amplifia rapidement. La mort de Jean de Capistran fut annoncée et le 23 mars 1457 le pape Calixte III exigea la collecte des effets de Jean de Capistran et leur envoi dans la province de Bernardin de Sienne. Les frères Tagliacozzo et Ambroise d'Aquila furent chargés de cette collecte⁵²⁷. Parallèlement à cette collecte, les autorités séculières et ecclésiastiques furent chargées de s'adresser aux grands (Frédéric III, Mathias Corvin, évêques, barons, villes) d'Europe centrale afin de soutenir la canonisation de Jean de Capistran. À partir de 1459, le pape Pie II donna son accord à Jacques de la Marche, qui eut pour mission de collecter le matériel hagiographique portant sur Jean de Capistran ainsi que de créer un réseau de soutien civil afin d'appuyer la demande de canonisation⁵²⁸. Jacques de la Marche parvint, accompagné de Tagliacozzo, dans le royaume de Hongrie à l'été 1459 afin de mener à bien sa mission. C'est de

525 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 38.

526 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran* 2018, p. 179.

527 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 85.

528 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 171.

1459 à 1463 que les actions en faveur de la canonisation furent les plus actives. Les Observants de Hongrie s'attelèrent de mai à septembre 1461 à la production de documents hagiographiques relatant les miracles du franciscain observant sous la conduite du frère Jean de Geszt, ancien gardien du couvent de Tövis⁵²⁹. Cette intense production hagiographique permit la constitution d'un dossier hagiographique présentant une diversité de documents pour la campagne de canonisation : textes commémoratifs réalisés par les compagnons de route de Jean de Capistran (Jean de Tagliacozzo, Jérôme d'Udine, Nicolas de Fara, Christophe de Varèse) qui le décrivent tour à tour comme un martyr ou comme un apôtre au service de l'Église ; listes de miracles *in vita* et *post mortem* réalisées par les autorités civiles du royaume de Hongrie ; corpus de lettres rédigées par Jean de Capistran à destination des grands d'Europe centrale dont Mathias Corvin et Frédéric III⁵³⁰. L'ensemble des promoteurs de cette canonisation cherchèrent à prouver la *fama sanctitatis* de Jean de Capistran dans le but de convaincre le pape. Ils furent notamment encouragés par la réussite du procès de canonisation de Bernardin de Sienne qui eut lieu quelques années plus tôt.

La papauté s'est donc investie dans la canonisation de Jean de Capistran par le biais des papes Calixte III et Pie II. Leur engagement au sein de la procédure peut s'expliquer par plusieurs facteurs. Le Saint-Siège a pu s'intéresser à cette canonisation car au XV^e siècle la papauté ne disposait plus de moyens d'action afin de réguler les cultes locaux. Elle eut recours pour faire cela à la promotion de « super-saints ». Il est possible que Jean de Capistran et sa canonisation aient été soutenus dans ce but par le souverain pontife⁵³¹. De surcroît, les papes du XV^e siècle ont été pour la plupart des fervents soutiens aux Franciscains notamment par la dispense de grâces d'indulgences. Ces grâces avaient comme objectif d'encourager l'activité de l'Ordre. Calixte III œuvra pour l'unité de l'Ordre et confia cette tâche à Jacques de la Marche. Ce fut donc tout naturellement qu'il confia à ce dernier la tâche de la canonisation de Jean de Capistran. En désignant Jacques de la Marche pour ce procès, Calixte III s'assurait de la bonne marche de la procédure. Eugène IV fut de son côté un allié fidèle de l'Observance et de Jean de Capistran. Il souhaitait nommer Jean de Capistran superviseur général des Observants d'Italie⁵³². Enfin, Sixte IV fut le troisième membre de l'ordre franciscain à parvenir à la dignité pontificale. En ce qui concerne Pie II, auquel Mathias Corvin adressa une lettre dans le cadre du procès de canonisation, il est possible de percevoir son engagement dans ce procès à travers la lettre de mai 1462 : « *Nous prions donc assidûment votre*

529 M. M De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 78.

530 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran* 2018, p. 171-172.

531 G. Klaniczay, *Procès de canonisation au Moyen Âge*, 2004, p. 361-362.

532 J. Moorman, *A history of the Franciscan order*, 1968, p. 448-449.

Sainteté de daigner prendre soin de vos devoirs pastoraux et, ayant dûment enquêté par des personnes compétentes sur la vérité à ce sujet, décidons d'une manière ou d'une autre avec l'autorité apostolique »⁵³³. Dans cet extrait, Mathias Corvin rappelle au souverain pontife son précédent investissement dans le procès et que la décision « finale » revient au pape. Mathias Corvin a été encouragé à effectuer la relance de cette canonisation au regard des précédents investissements pontificaux dans cette cause. Le souverain hongrois a pu penser que les perspectives de succès du procès étaient plus fortes que pour Marguerite de Hongrie, ce qui l'a encouragé à relancer le pape en 1462. Contrairement à celui de Marguerite de Hongrie, le procès de Jean de Capistran fut lancé par la papauté et a été soutenu tout au long des étapes du procès par cette dernière. Tous ces éléments ont pu encourager Mathias Corvin à relancer la procédure par deux fois, en 1460 et 1462. Ainsi Mathias Corvin ne fut pas étranger au soutien pontifical envers cette canonisation. C'est justement ce facteur qui a pu le convaincre de reprendre la procédure dans le but de se rapprocher du Saint-Siège.

La canonisation de Jean de Capistran : un moyen de se rapprocher du Saint-Siège pour Mathias Corvin

Les premières démarches en vue de la canonisation de Jean de Capistran se déroulèrent sous le pontificat de Pie II. Son élection au trône pontifical en 1458 fut perçue d'un bon œil par l'Observance car le pape fut attaché à la cause de ce mouvement et à celle des Franciscains. Influencé par la prédication de Bernardin de Sienne, ce pape fut un ami proche de Jacques de la Marche et effectua trois pèlerinages à Assise, ville du fondateur de l'Ordre. Au tout début de son pontificat, Pie II publia des bulles en faveur de l'Observance. Ce fut le cas en octobre 1458 par la publication de la bulle *Pro Nostra* qui renouvela les dispositions de la bulle *Ut Sacra* et privilégia les Observants⁵³⁴. Ces privilèges accordés aux Observants devaient servir selon le souverain pontife à lutter contre les trois fléaux du XV^e siècle présents en Europe centrale : l'hérésie, le schisme avec l'Église d'Orient et l'avancée turque aux frontières⁵³⁵. L'attachement de Pie II à la cause des Observants et des Franciscains encouragea Mathias Corvin à lui soumettre cette canonisation pour validation. Le souverain hongrois a pu par cette relance vouloir se rapprocher du Saint-Siège car il savait que le souverain pontife était favorable à l'Observance. Le roi de Hongrie fut lui aussi un fervent soutien de ce mouvement. Cet attachement commun de Pie II et de Mathias Corvin pour

533 « Beatitudinem igitur vestram rogamus suppliciter, quatinus pro officio suo pastorali opportune providere dignetur, ac rei veritate per idoneas personas rite investigata, in utramlibet partem auctoritate apostolica decernere », MCERP, lettre N°XVI, p. 23-24.

534 J. Moorman, *A history of the Franciscan order*, 1968, p. 486.

535 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 115.

l'Observance a pu servir d'argument au roi dans la cadre de cette canonisation. Cela pouvait présager une plus grande réussite de la canonisation dans le sens que Pie II pouvait donner plus facilement son accord dans le cadre de son soutien à l'Observance. Une autre motivation en lien avec le souverain pontife a pu pousser le roi de Hongrie à promouvoir ce procès de canonisation.

La promotion d'un saint œuvrant pour la croisade

La canonisation de Marguerite de Hongrie a été promue par Mathias Corvin dans le but de montrer son implication personnelle dans la croisade encouragée par la papauté. Cette manœuvre fut également utilisée dans le cadre de la canonisation de Jean de Capistran car il était le candidat idéal à promouvoir pour qui souhaitait mettre en avant son implication dans la croisade. En effet, Jean de Capistran était intrinsèquement lié à la croisade. Son implication dans la défense de la foi débuta lors de son « Grand Tour » de 1451 à 1456 durant lequel il adopta au fur et à mesure une pastorale de croisade. Il reçut le 14 février 1456 à Buda de la part de Calixte III et du légat-cardinal Jean de Carvajal la Sainte Croix ainsi qu'un bref papal le désignant commandant, prédicateur et chef de la croisade en Hongrie⁵³⁶. Il s'attela à sa tâche dans les mois qui suivirent par la préparation et le recrutement d'une armée de combattants. Son engagement au sein de la croisade fut encouragé par le climat en Hongrie qui était favorable à la capitulation face aux Ottomans. Il travailla de concert avec les légats du pape et les barons pour mettre en œuvre son projet. Il parvint également à réunir une armée hétéroclite composée pour l'essentiel de paysans, de bourgeois, d'étudiants et de membres du bas-clergé⁵³⁷. L'ensemble de cette préparation a abouti à la bataille de Belgrade qui se déroula du 14 au 22 juillet 1456. Cette bataille fut considérée par les hagiographes de Jean de Capistran comme un élément central de sa vie. On insista sur cette bataille afin de comparer Jean de Capistran à Pierre l'Ermite dans son succès à la prédication de la croisade⁵³⁸. Jean de Capistran fut à posteriori considéré comme le symbole le plus actif de la lutte contre les Ottomans. Ses actes s'inscrivirent dans la continuité des idées franciscaines véhiculées depuis saint François. En effet, saint François s'engagea dans une lutte théologique contre l'Islam. Il tenta de lutter contre les Infidèles par plusieurs biais et attribua aux Franciscains la tâche de prédication et de lutte contre l'hérésie. Cette mission perdura au sein de l'Ordre et fit des Franciscains les principaux promoteurs du dernier mouvement de croisade de la chrétienté

536 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 25.

537 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 129.

538 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 40.

latine⁵³⁹. Sur le terrain, ils furent utilisés par les souverains hongrois dont Mathias Corvin comme aumôniers militaires des troupes luttant contre les Ottomans et ils véhiculèrent une propagande anti-turque auprès des populations.

La canonisation de Jean de Capistran fut donc, au regard du lien entre le saint et la croisade, un moyen auquel Mathias Corvin pouvait avoir recours afin de mettre en avant son implication dans la croisade. Dans la lettre du souverain hongrois adressée au pape Pie II en avril 1460, Mathias Corvin fait référence à l'engagement de la Hongrie et de son père dans la lutte contre les Ottomans. Il rappelle en particulier le combat mené par Jean de Capistran et son père lors de la bataille de Belgrade : « *Nombreux et grands sont les bienfaits spirituels qu'il a opérés dans notre royaume pour nous et pour tout le peuple par ses prédications cela est évident parce que, comme en ce temps-là le sultan des Turcs avait assiégé notre château de Belgrade avec une considérable armée, ce bienheureux père sous couvert du très révérend légat seigneur du Siège apostolique rassemblant une grande multitude de Croisés pour la défense de la foi catholique par ses prédications et celles de quelques autres prédicateurs, avec notre très cher seigneur de bonne mémoire Jean de Hunyad et avec ses Croisés, ils se portèrent sur place sous la bannière de la Sainte Croix par l'acclamation du nom de Jésus, par ce moyen ils renversèrent, mirent en déroute ce sultan des Turcs et défendirent notre château, et tout notre royaume en même temps a poussé de grands cris, et a cru sans doutes, que ce bienheureux père a remporté par les mérites une si grande victoire.* »⁵⁴⁰. Cette manœuvre permettait à Mathias Corvin d'acquérir des subsides de la part de la papauté comme ce fut le cas avec la relance du procès de Marguerite de Hongrie. Il profita également de cette lettre servant la canonisation de Jean de Capistran pour rappeler au souverain pontife la situation délicate voire la menace dans laquelle se trouvait la Hongrie face aux Turcs : « *Par les mérites et les intercessions de ce très bienheureux père notre royaume sera pacifié et sera protégé d'un si grand nombre d'incursions d'ennemis par lesquelles il est dévasté.* »⁵⁴¹. Ce rappel lui permettait d'obtenir de l'aide militaire de la part de la papauté en plus des subsides espérés. En parallèle de ces demandes d'aide au souverain pontife, la relance de la canonisation de Jean de

539 L. Viallet, F. Meyer, *Le silence du cloître*, 2011, p. 352.

540 « Quos et quales fructus in eodem regno nostro suis predicacionibus fecerit, nobis et universo populo regni nostri constat evidenter, inter quos quidem fructus post spiritualia beneficia que Deus per ipsum operatus est, hoc precipuum arbitramur, quia cum eodem tempore caesar Turchorum, castrum nostrum Nanderalbense cum, ingenti multitudinem obsedisset, ipse beatus pater sub umbra romani domini legati sedis apostolice, pro defensione fidei catholice, suis et aliorum nonnullorum predicacionibus innumeram multitudinem cruce signatorum congregans, simul cum foelicis recordacionis genitore nostro carissimo domino Joanne de Huniade ac ipsis cruce signatis se illum contulerunt in vexillo sancte Crucis, ac acclamatione nominis Jesu ipsum cesarem Turchorum prostraverunt, effugaverunt, ac dictum castrum nostrum defenderunt, una et totum regnum nostrum vociferat, et indubie credit, ipsius beati patris meritis tam gloriosam victoriam obtinuisse. », ACJE, 1870, p. 41-46.

541 « ipsius beatissimi patri meritis et intercessionibus regnum nostrum a tot et tantorum hostium incursibus, quibus circumquaque infestatur et demolitur, absque dubio pacabitur et protegetur. », ACJE, 1870, p. 41-46.

Capistran pouvait permettre au souverain hongrois d'obtenir une réputation et un prestige à l'échelle de la chrétienté. En effet, la guerre anti-turque était un élément de propagande et un outil diplomatique efficace⁵⁴². Il pouvait également espérer être associé au travail de conversion effectué par Jean de Capistran en faisant la promotion d'un saint qui entretenait des liens aussi forts avec la croisade et les hérétiques.

La promotion d'un saint engagé contre l'hérésie

Mathias Corvin ne fit pas seulement la promotion d'un saint en lien avec la croisade par le biais de Jean de Capistran car il tenta également de promouvoir un saint en lien avec l'hérésie et sa lutte. Le souverain hongrois ne lutta pas seulement contre l'hérésie et l'invasion ottomanes mais aussi contre l'hérésie hussite de Bohême. Jean de Capistran fut aussi dans ce cadre le candidat idéal. En effet, ce dernier a lutté par vents et marées contre l'hussitisme en Bohême. Il fut le principal acteur de la lutte contre l'hérésie au sein de l'Europe centrale vue comme une terre de missionnaires au XV^e siècle⁵⁴³. Les actions de Jean de Capistran contre l'hérésie furent influencées par la politique pontificale. Dès le XIII^e siècle, le pouvoir pontifical mit en œuvre des mesures contre le mouvement hérétique dont l'apparition fut favorisée entre autres par l'état catastrophique de l'Église de Bohême⁵⁴⁴. La papauté tenta de liguer les différentes puissances d'Europe centrale contre la Bohême dans le cadre de la lutte contre l'hérésie hussite. Elle envoya pour cela un légat accompagné des deux grands ordres mendiants : les Franciscains et les Dominicains⁵⁴⁵. La politique pontificale de lutte contre l'hérésie consistait à envoyer sur le terrain hérétique des missionnaires ayant pour mission de ramener les individus dans l'erreur dans le giron de la chrétienté. Sous le règne de Mathias Corvin, le Saint-Siège fit perdurer sa lutte contre l'hérésie et encouragea le souverain hongrois à mener une guerre sainte contre le gouverneur puis roi de Bohême Georges de Podebrady dès 1469. Les Observants de Hongrie furent enrôlés dans la guerre avec la charge de collecter et de réunir une armée contre le monarque bohémien⁵⁴⁶. De manière générale, le souverain pontife eut recours aux Observants de Hongrie afin de veiller au maintien des fidèles dans la foi chrétienne. C'est pour cela qu'ils occupèrent parfois des charges inquisitoriales. Jean de Capistran en étant membre de l'Observance de Hongrie fut amené à combattre l'hérésie au nom du Saint-Siège. Il prêcha cette lutte notamment dans ses sermons. Son

542 A. Kubinyi, *Matthias Rex*, 2001, p. 108.

543 L. Viallet, *Les sens de l'Observance*, 2014, p. 146.

544 *L'Église et le peuple chrétien*, 1990, p. 277.

545 J. Moorman, *A history of the Franciscan order*, 1968, p. 167.

546 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 130.

combat contre l'hérésie lui valu des réactions hostiles comme ce fut le cas lors de son déplacement en Bohême et en particulier à Prague, où il ne fut pas en mesure d'entrer dans la ville car on lui refusait le séjour⁵⁴⁷. Jean de Capistran eut aussi un conflit avec le gouverneur Georges de Podebrady en décembre 1453 avec lequel il ne put s'entendre. L'attachement de Jean de Capistran pour la lutte contre l'hérésie en Bohême fut justifiée par ses hagiographes au moyen d'une révélation divine. En effet, ils invoquèrent une révélation divine qui incita Jean de Capistran à se rendre en Bohême. Cette manœuvre hagiographique permit de justifier les actes de Jean de Capistran pour cette mission. La dureté de sa position face aux hérétiques concerna aussi les Juifs présents dans la chrétienté. Il reprit à son compte l'intransigeance de Bernardin de Sienne pour la question juive et adressa au pape Nicolas V une demande afin de durcir les mesures à l'encontre des juifs italiens⁵⁴⁸.

Jean de Capistran fut donc un intransigeant protagoniste du combat contre l'hérésie. C'est cet aspect de Jean de Capistran qui poussa Mathias Corvin à effectuer la reprise de son procès. En effet, la canonisation de Jean de Capistran pouvait servir au souverain hongrois à justifier et promouvoir sa propre politique contre l'hérésie, comme il le fit pour les Ottomans. Pour faire cela, Mathias Corvin rappela au collège des cardinaux ainsi qu'au pape Pie II les actes effectués par Jean de Capistran en Hongrie en faveur de la défense de la vraie foi : « *la vie sainte, intacte et pure de ce très bienheureux père, sa conduite religieuse, son zèle dans la foi, son désir du martyre, son effort continu pour l'honneur de Dieu et pour le salut des âmes, la ferveur de sa prédication tant parmi les fidèles que parmi les schismatiques, dont il a convertit un grand nombre au baptême et à l'unité de la Sainte Église romaine.* »⁵⁴⁹ et « *et il a déjà mérité d'être inscrit au nombre où comptent déjà les autres saints, mais parce que travaillant incessamment pour la protection de notre royaume contre les païens et d'autre ennemis, nous n'avons pas pu ajouter notre effort à cette œuvre sainte et salutaire, bien que nous soyons redevables* »⁵⁵⁰. De surcroît, il justifia dans ses lettres de manière détournée sa politique contre l'hérésie en décrivant la situation du royaume de Hongrie. Cela lui permit également d'interpeller le souverain pontife sur la situation : « *les affaires dans lesquelles où nous sommes infectés de toute part par les ennemis et les païens,* »⁵⁵¹ et « *Une erreur fleurit*

547 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 181.

548 L. Viallet, *Les sens de l'Observance*, 2014, p. 143-144.

549 « *vita sancta ipsius beatissimi patri inoffensa ac pura, conversacio religiosa, zelus fidei, desiderium martirii, labor pro honore Dei et salute anima[r]um continuus, fervor predicationis tam inter fideles quam eciam scismaticos, quorum plurimos ad baptismum et unitatem sancte romane ecclesie convertit.* », ACJE, 1870, p. 41-46.

550 « *et iam dudum meruit aliorum sanctorum numero ascribi, sed quia in protectione regni nostri contra paganos et alios emulos incessanter laborantes huic sancto et salubri operi, operam et laborem nequivimus adhibere cengruentem* », ACJE, 1870, p. 41-46.

551 « *negociis, quibus circumquaque ab hostibus et paganis infestamur,* », ACJE, 1870, p. 41-46.

actuellement dans ce royaume, assez lourde pour l'âme des fidèles »⁵⁵². Mathias Corvin fut amené à s'engager en Bohême pour la défense de la vraie foi à la demande du pape. En effet, le pape Pie II et ses successeurs encouragèrent le souverain hongrois à détrôner le gouverneur Georges de Podebrady, qu'ils considéraient comme hérétique. Pie II fut amené durant son pontificat à nier le pouvoir et les serments de Georges de Podebrady⁵⁵³. Le gouverneur bohémien devint également l'adversaire de Mathias Corvin car il fut le soutien des ennemis du souverain hongrois. Mathias Corvin espérait, par cette lutte contre l'hérésie, discréditer le gouverneur bohémien et ainsi obtenir le trône de Bohême. Mathias Corvin s'estimait l'héritier légitime de la couronne bohémienne car elle fut portée par certains de ses prédécesseurs royaux (Sigismond de Luxembourg et Ladislas V le Posthume) et car elle pouvait lui permettre de ceindre la couronne impériale. Dans ce contexte, la canonisation de Jean de Capistran était la parfaite manœuvre afin de chercher le soutien de Pie II dans le cadre de la lutte contre l'hérésie.

Jean de Capistran fut le candidat idéal que pouvait promouvoir Mathias Corvin afin d'obtenir le soutien du Saint-Siège du point de vue financier et militaire. De plus, la proximité vécue entre le souverain pontife et la personne de Jean de Capistran était l'assurance de voir le procès aboutir. Le souverain pontife ne pouvait pas refuser de promouvoir un saint qui fut à l'origine de la lutte contre les Infidèles, les schismatiques et les hérétiques. Mathias Corvin ne fut pas seulement motivé par des raisons extérieures (Franciscains et papauté) pour la relance de cette canonisation. Il fut également motivé par des raisons internes au royaume de Hongrie.

Jean de Capistran et le royaume de Hongrie, des bienfaits promus par cette canonisation

La promotion d'un saint « national »

L'une des raisons internes au royaume de Hongrie qui anima Mathias Corvin pour la relance de cette canonisation fut les bienfaits qu'apporta le saint au royaume. En effet, il est possible que Mathias Corvin ait souhaité ériger Jean de Capistran comme un saint « national » de la Hongrie car ce dernier a effectué de nombreuses actions en faveur du royaume dont la victoire de Belgrade. Cette implication de Jean de Capistran pour la Hongrie est visible dans l'hagiographie hongroise. En effet, les récits indiquent qu'il aurait donné sa vie pour la Hongrie durant la bataille de Belgrade et qu'il serait arrivé dans le royaume grâce à deux visions prophétiques. Selon cette hagiographie, sa

552 « *Viget in presentarum hoc in regno error quidam animabus fidelium satis onerosus* », MCERP, lettre N°XVI, p. 23-24.

553 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 298.

mission en Hongrie eut une vocation providentielle qui devait lui permettre d'accéder au martyre ainsi qu'à la sainteté⁵⁵⁴. De plus, la Hongrie et les populations hongroises occupent une grande place au sein de l'hagiographie de Jean de Capistran. La Hongrie était considérée par les hagiographes comme le vrai but du voyage en Europe réalisé par Jean de Capistran⁵⁵⁵. En réalité, Jean de Capistran se rendit en Hongrie dans le cadre de la menace ottomane. Jean de Hunyad et Michel de Szilágyi avaient envoyé au saint des lettres préoccupantes qui le pressèrent à se rendre en Hongrie. Jean de Capistran comprit l'urgence de ces lettres et parvint en mai 1455 sur le sol hongrois et rejoignit à l'automne 1455 la Transylvanie où se trouvait Jean de Hunyad⁵⁵⁶. Il continua son périple en Hongrie jusqu'à sa mort à Belgrade le 23 octobre 1456. Néanmoins, les liens de Jean de Capistran avec la Hongrie ne se brisèrent pas à sa mort car il fut inhumé dans le royaume à Ilok. Le corps du saint reposait en actuelle Croatie, à cette époque unie au royaume de Hongrie, et continuait de procurer des bienfaits au royaume par le biais de miracles.

Tous ces liens entre la Hongrie et Jean de Capistran ont pu inciter Mathias Corvin à promouvoir cette canonisation dans le but d'ériger le saint comme symbole « national ». Cependant, il ne faut pas considérer que ce fut l'une des motivations premières du souverain hongrois. En effet, il peut s'agir d'une raison secondaire pour la relance du procès car Jean de Capistran fut un saint itinérant originaire d'Italie et qui réalisa durant sa vie de nombreux voyages. Ses liens avec le royaume de Hongrie furent donc assez faibles pour permettre à Mathias Corvin de le promouvoir comme saint « national ». Le royaume d'Italie aurait eu plus de succès dans cette entreprise en raison de l'origine de Jean de Capistran. Par cette canonisation, Mathias Corvin ne pouvait donc pas tenter de promouvoir Jean de Capistran comme un nouveau saint « national » hongrois mais pouvait souhaiter promouvoir la relance de ce procès car il reconnaissait les bienfaits que Jean de Capistran apporta au royaume de Hongrie.

La reconnaissance des bienfaits de Jean de Capistran envers le royaume de Hongrie

Les bienfaits de Jean de Capistran envers le royaume de Hongrie furent énoncés par Mathias Corvin dans les deux lettres qu'il envoya au pape Pie II ainsi qu'au collège des cardinaux en avril 1460. Dans la lettre à destination du pape Pie II, deux passages font référence aux bienfaits de

554 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 182.

555 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 181.

556 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 25-26.

Jean de Capistran⁵⁵⁷. Dans celle à destination du collège des cardinaux se trouve un long passage énumérant les actes de Jean de Capistran en faveur du royaume : « *Le vénérable et bienheureux homme Jean de Capistran de l'ordre des Mineurs prédicateur extraordinaire, [...] une fois qu'il eut accompli de nombreux heureux et très féconds travaux dans d'autres royaumes il a finalement accordé à notre royaume de Hongrie pour ainsi dire l'autre apôtre. Par sa venue et l'accomplissement de ses miracles, la Hongrie tout entière s'en trouve renouvelée et consolée.* »⁵⁵⁸. Dans ces extraits, Mathias Corvin mit en avant deux types de bienfaits procurés au royaume de Hongrie par Jean de Capistran : des bienfaits terrestres et des bienfaits spirituels. En ce qui concerne les bienfaits terrestres, Mathias Corvin fit référence à la participation de Jean de Capistran à la bataille de Belgrade qui permit le reflux des Ottomans et l'apport de la paix en Hongrie pour un temps. Ce bienfait militaire est reconnu historiquement car la victoire de Belgrade permit à la Hongrie d'être écarté du projet d'invasion ottomane durant six décennies⁵⁵⁹. Pour les bienfaits spirituels, Mathias Corvin attribua au saint observant le retour des fidèles, l'ensemble du peuple hongrois, à une foi affermie. Mathias Corvin, dans ces extraits, estime que Jean de Capistran a énormément œuvré pour le royaume de Hongrie et qu'il fut même responsable du rétablissement du pays. Cette canonisation permettrait donc à Mathias Corvin en quelque sorte de remercier Jean de Capistran pour ce qu'il a fait en Hongrie.

Mathias Corvin ne fut pas le seul à reconnaître les bienfaits de Jean de Capistran dans le royaume de Hongrie. Les grands ont eux aussi promus la canonisation de Jean de Capistran car ils reconnaissaient sa sainteté. Certains décrivirent même des bienfaits de Jean de Capistran qu'ils ont pu expérimenter eux-mêmes. Cela permet d'expliquer l'implication des princes ainsi que des nobles dans ce procès de canonisation. Ces seigneurs furent des acteurs et des promoteurs du procès en raison de leur attachement à la cause franciscaine. En effet, la noblesse hongroise fut responsable de 60 % de fondations de couvents entre 1440 et 1514⁵⁶⁰. Ce furent principalement les barons qui s'investirent en faveur des Franciscains. Comme Mathias Corvin, ils encouragèrent les transferts de couvents aux mains des Observants et effectuèrent des legs généreux à destination de l'Ordre. Cet investissement des grands du royaume ne se fit pas sans contrepartie. En effet, ces derniers espéraient un « retour sur investissement » par le biais du patronage aristocratique. Ce

557 Voir ces extraits p. 117 et notes 539 et 540.

558 « venerabilem, religiosissimum ac beatum virum fratrem Joannem de Capistrano ordinis Minorum predicatorem eximium, [...], post multos in aliis regnis uberrimos ac foelices labores perpetratos, postremo ad regnum nostrum Hungarie tanquam alterum apostolum transmisit. De cujus adventu, salubri predicacione et miraculorum suis meritis patracione renovata et consolata est tota Hungaria. », ACJE, 1870, p. 41-46. Dans cet extrait, la mention de « l'autre apôtre » est un sous-entendu qui désigne Dieu.

559 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 129.

560 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 140.

patronage permettait aux nobles de fonder des couvents et de participer à leur entretien en échange d'avantages spirituels (inhumation au sein couvent, prières, messes, etc.) et patrimoniaux (protection et préservation des terres nobiliaires par le couvent)⁵⁶¹. De surcroît, la pratique de la pauvreté exercée par les Observants hongrois permettait aux nobles de ne pas fournir de lourds investissements financiers. En dehors de ce patronage aristocratique, les Franciscains pouvaient également bénéficier d'un patronage royal. Il s'exerçait selon des modalités identiques au patronage aristocratique. Ces deux types de patronage permettent de constater que les aristocrates et les Franciscains ont tissé des relations aussi anciennes que celles du souverain de Hongrie et des Franciscains. Le soutien des nobles à la cause de Jean de Capistran s'explique aussi par la présence de nombreux alliés de l'Observance au sein des grands du royaume. Du côté des hauts dignitaires ecclésiastiques se trouvent l'évêque de Vác, Denis de Szécs, ainsi que Luc de Szeged qui fut évêque de Csanád et Zagreb⁵⁶². Du côté des hauts dignitaires laïques, le soutien se perpétua au sein de huit familles proches de la cour royale : les Újlak, les Hunyad, les Bodo, les Györgyi, les Csupor, les Czece, les Okolicsno et les Bátor. Au sein de l'entourage royal de Mathias Corvin, le chancelier Jean Filipec et Nicolas de Úljak (Ilok) furent des alliés déclarés de l'Observance hongroise. Nicolas de Ilok fut lui aussi un baron acteur de la canonisation de Jean de Capistran. Il adressa une lettre aux princes d'Italie afin de témoigner dans le cadre du procès de Jean de Capistran. Il rédigea cette lettre à Palota (en actuelle Slovaquie) le 30 mars 1460. Dans cette lettre, il mentionne la délivrance de Mathias Corvin grâce à l'intercession du saint observant ainsi que les bienfaits thaumaturgiques du saint pour sa propre personne : « *Nous avons aussi entendu que notre très honorable roi a dit devant les nombreux barons et nobles qu'il fut libéré de prison et a été élu roi après avoir adressé un vœu au bienheureux père. De surcroît, nous avons personnellement expérimenté la nombreuse miséricorde de ce même bienheureux père susdit, quand nous souffrions d'une extrême maladie dans notre tête, peu de temps après nous avons été enroulé dans le vêtement qui a été utilisé par ce même homme de Dieu, le mal eu complètement disparu.* »⁵⁶³. À côté de l'engagement des grands, les villes de Hongrie ont, elles aussi, participé au procès. Cependant, elles entretenaient avec l'Observance des liens plus lâches, contrairement aux seigneurs du royaume. En effet, leur principale préoccupation visait à contrôler les communautés monastiques afin de créer une unité sociale et politique. Les villes estimaient que ces

561 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 228-229.

562 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 233-234.

563 « *Audivimus etiam serenissimum regem nostrum coram multis baronibus et nobilibus dixisse, ipsum fuisse liberum de carceribus et electum in regem, emisso voto ad ipsum beatum patrem. Nos quoque in persona nostra multiplicem ipsius beati viri gratiam experti sumus : nam cum maximam capitis nostri vertiginem pateremur ; mox ut quodam panniculo, quod fuerat ad usum ipsius viri dei, caput cinctum fuit, infirmitas omnis abscessit* », dans A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 140.

communautés pouvaient leur procurer une identité urbaine⁵⁶⁴. Elles encouragèrent notamment l'Observance car elles voyaient d'un bon œil la politique de réforme religieuse mise en place par cette branche de l'ordre franciscain. Mathias Corvin ne fut donc pas le seul à vouloir promouvoir le procès de canonisation de Capistran dans le but de rendre gloire aux bienfaits de ce dernier envers le royaume de Hongrie. Il fut accompagné par les hauts dignitaires et certaines villes du royaume pour cette relance du procès. Ces acteurs, en particulier les villes, ont pu souhaiter acquérir du prestige et créer de nouveaux lieux de dévotion au sein de la Hongrie.

La promotion d'un nouveau lieu de pèlerinage et d'un regain spirituel pour le royaume de Hongrie

L'étude portant sur le procès de canonisation de Marguerite de Hongrie a démontré qu'en cas de réussite du procès de la sainte princesse le couvent de l'Île-aux-Lièvres ainsi que la ville de Buda bénéficieraient d'un regain de prestige et d'un rayonnement spirituel au sein du royaume. Il est possible d'avoir la même interrogation concernant la ville d'Ilok dans laquelle repose le corps du saint observant car elle fut témoin de miracles et d'une grande affluence de fidèles. Ces phénomènes sont notamment décrits dans la lettre qui fut adressée par Mathias Corvin aux prélats et magnats italiens en 1460⁵⁶⁵. En effet, il est question des miracles ayant lieu sur la tombe du saint et aux alentours d'Ilok. Le culte de saint Jean de Capistran vit le jour dès la mort du saint car sa sainteté fut reconnue durant sa vie. Très rapidement, la ville d'Ilok fut associée à ce culte car elle abritait les reliques du saint. Le culte de ce saint se développa et s'étendit ensuite au sein de la Hongrie pour progressivement dépasser les frontières hongroises et atteindre l'Italie et l'Autriche⁵⁶⁶. Il est possible que Mathias Corvin ait envisagé de relancer cette procédure de canonisation afin de promouvoir de nouveaux lieux de pèlerinage en lien avec Jean de Capistran ou pour contribuer au rayonnement spirituel de la Hongrie. Durant le Moyen Âge, les miracles et leur présence près d'un lieu furent utilisés afin de créer un lieu de pèlerinage. Comme il a été vu dans l'étude précédente, un lieu de pèlerinage était un avantage économique et spirituel non négligeable pour les communautés, qu'elles soient monastiques ou laïques. Mathias Corvin pouvait donc chercher à promouvoir le rayonnement de la ville d'Ilok et dans le même temps vouloir renforcer le caractère sacré du royaume de Hongrie. Cependant, la relance de la canonisation par le souverain hongrois n'avait pas pour objectif premier de faire de Ilok un

564 L. Viallet, *Les sens de l'Observance*, 2014, p. 229.

565 ACJE, 1870, p. 38-40.

566 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 321.

nouveau lieu de pèlerinage pour le royaume de Hongrie. En revanche, Mathias Corvin était conscient par cette relance de favoriser le développement du culte présent à Ilok et de renforcer le rayonnement spirituel de la ville. C'est ce qui se passa sous son règne lorsque, afin d'accueillir l'affluence de pèlerins, la nef de l'église fut prolongée en 1468⁵⁶⁷. De surcroît, la tombe de Jean de Capistran devint un important lieu de pèlerinage hongrois et la principale source de miracles dans le royaume⁵⁶⁸. Le rayonnement spirituel de la ville ainsi que du royaume ne fut donc pas la principale motivation qui amena Mathias Corvin à relancer le procès de Jean de Capistran. Il fut tout de même influencé par la population qui offrit son soutien à cette canonisation et au saint en raison du succès de l'Observance au sein du royaume de Hongrie.

La canonisation de Jean de Capistran et le soutien des populations hongroises envers l'Observance de Hongrie

Ce soutien de la population accordé au procès de canonisation de Capistran a pu encourager Mathias Corvin à relancer la procédure. Cette adhésion de la population est mise en avant par le souverain hongrois dans la lettre qu'il adressa au pape Pie II en mai 1462 : « *Des fidèles [...], dont certains, dirigés par une superstition prématurée, vénèrent le frère Jean de Capistran comme un saint* »⁵⁶⁹. Dans cet extrait, Mathias Corvin démontre que le soutien de la population envers Jean de Capistran s'explique par l'adhésion de celle-ci à la sainteté de Jean de Capistran. Le culte du saint observant fut bien vivant du temps de Mathias Corvin et fut un culte « populaire ». Cette adhésion des populations ne fut pas un phénomène localisé car ce soutien est parvenu jusqu'aux oreilles du roi. Il s'agissait donc d'un phénomène d'ampleur au sein du royaume de Hongrie.

Cet engouement « populaire » pour la cause du culte et de la sainteté de Jean de Capistran est explicable par plusieurs facteurs. La reconnaissance de la sainteté de Bernardin de Sienne et l'engouement des populations autour de celle-ci, qui eut lieu quelques années auparavant, ouvrit le chemin pour Jean de Capistran. En effet, la population hongroise fut plus réceptive à cette nouvelle sainteté car elle a été témoin du succès de celle de Bernardin de Sienne⁵⁷⁰. Le fort degré d'adhésion des Hongrois au culte et à la sainteté de Jean de Capistran s'explique également par le succès des Franciscains et de l'Observance auprès des populations hongroises. C'est à partir de la

567 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 156.

568 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 313.

569 « fidelium [...], dum nonnulli prematura superstitione ducti fratrem Johannem Capistranum colunt ut sanctum », MCERP, lettre N°XVI, p. 23-24.

570 L. Viallet, *Les sens de l'Observance*, 2014, p. 130.

fin du XV^e siècle que l'Observance franciscaine connut un regain de soutien de la part des populations. Ce phénomène fut présent au sein de l'ensemble de la société hongroise. Malgré la surreprésentation du soutien nobiliaire, la paysannerie et la bourgeoisie furent de fidèles alliées de l'Observance en raison de la présence de ce mouvement dans les bourgades et les villages plus conséquents⁵⁷¹. Ce soutien de la société hongroise à l'égard des Franciscains se développa grâce aux prédications de Jean de Capistran et se matérialisa en support financier pour l'Ordre⁵⁷². L'adhésion de la population envers les Franciscains ne se tarit pas durant le XV^e siècle malgré l'apparition de critiques de la part des fidèles de l'humanisme à l'égard des ordres mendiants et de l'Église. Au contraire, l'Observance hongroise influença les croyances et les pratiques religieuses des Hongrois. Ce mouvement durant le règne de Mathias Corvin fit partie du quotidien des populations hongroises. Dans la pratique spirituelle, les laïcs eurent recours aux Observants hongrois en tant que confesseurs et directeurs spirituels. Néanmoins, ce furent avant tout les femmes qui ont soutenu le plus ardemment l'Observance hongroise dans le cadre du Tiers-Ordre, notamment par la fondation de maisons rattachées au mouvement⁵⁷³. L'adhésion des populations envers Jean de Capistran était intrinsèquement liée à l'essor du Tiers-Ordre. Durant le XV^e siècle, deux types de tertiaires cohabitaient : les tertiaires réguliers et les tertiaires séculiers. Ces communautés tertiaires s'implantèrent dans les villes puis s'étendirent dans les villages et les bourgades. Le Tiers-Ordre participa à l'engouement « populaire » envers Jean de Capistran car ce dernier, durant sa vie, œuvra au développement de la vie tertiaire en Italie et en Europe centrale⁵⁷⁴. Il fut un acteur de l'intégration du Tiers-Ordre au sein de l'ordre franciscain et fut aussi le défenseur des tertiaires face au pape Eugène IV⁵⁷⁵. Selon Jean de Capistran, le Tiers-Ordre était une voie intermédiaire permettant d'accéder à la sainteté tout en vivant dans un monde laïc. Il considérait aussi que cette manière de vivre était un exemple à suivre. Les rattachements de communautés tertiaires aux Observants hongrois se multiplièrent à la fin du XV^e siècle⁵⁷⁶, à tel point que le soutien du Tiers-Ordre devint une spécialité franciscaine. L'adhésion de la population hongroise vis-à-vis de Jean de Capistran et de sa sainteté se retrouve également dans les sources littéraires. En effet, les récits hagiographiques témoignent d'un accueil unanime réservé au saint observant. Les hagiographes de Jean de Capistran se sont accordés à présenter la réception du saint par les communautés comme un acte universel et bienveillant. Ils avaient conscience qu'il

571 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 51-52.

572 J. Moorman, *A history of the Franciscan order*, 1968, p. 442.

573 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 267.

574 P. Kras et J. D. Mixson (dir.), *The Grand Tour of John of Capistran*, 2018, p. 53.

575 J. Moorman, *A history of the Franciscan order*, 1968, p. 565.

576 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 269.

était nécessaire de mettre en valeur un consensus dans la réception de ce nouveau saint afin que sa sainteté ne soit pas contestée⁵⁷⁷. Quant aux chroniques hongroises, elles décrivent Jean de Capistran et ses actes par des termes élogieux.

L'adhésion « populaire » à la cause de Jean de Capistran fut donc fondamentale pour la relance de cette canonisation. Mathias Corvin fut encouragé dans sa démarche par cette dévotion envers le saint observant. La relance du procès pouvait également lui permettre de contrôler le culte de Jean de Capistran au sein du royaume de Hongrie car il déplore les modalités de ce culte dans sa lettre au pape Pie II en mai 1462 : « *afin que la vénération superstitieuse du peuple, qui est toujours plus enclins à toutes les formes d'adoration, ne les damne pas entre-temps dans leur ignorance, ou que cet homme, si la grâce de Dieu n'était pas vraiment nulle en lui, ne se voit pas refuser l'honneur qu'il mérite.* »⁵⁷⁸. Mathias Corvin en appela donc au pape afin de « réguler » ce culte et que les populations ne tombent pas dans l'hérésie au sein du royaume de Hongrie. La relance du procès de canonisation du saint observant par Mathias Corvin fut donc indissociable du royaume de Hongrie. Le souverain hongrois, par cette procédure, souhaitait faire honneur au travail et aux bienfaits accordés par Jean de Capistran au royaume magyar. À tel point qu'il a pu souhaiter promouvoir Jean de Capistran comme un saint « national » auquel la population hongroise vouait déjà un important culte. Les motivations de Mathias Corvin pour cette relance vont encore plus loin car il fut animé par des motivations relevant de sa sphère privée.

Les raisons profondes de Mathias Corvin pour la relance de la canonisation de Jean de Capistran

La volonté de Mathias Corvin de faire aboutir le procès de canonisation (gloire et prestige)

Les raisons personnelles qui poussèrent Mathias Corvin à effectuer la relance du procès de Jean de Capistran sont diverses. Il a pu vouloir par son investissement dans cette relance obtenir du prestige ainsi que de la gloire en cas de réussite de la procédure. Dans ses lettres, Mathias Corvin se présente comme le principal instigateur de cette relance et rappelle au pape Pie II qu'il est dans le devoir du souverain pontife de mettre fin au procès de canonisation que ce soit par un refus ou une validation. De surcroît, Mathias Corvin ne tente pas d'induire le pape à sanctionner favorablement cette demande de canonisation. Les deux extraits suivants issus des lettres envoyées à deux ans d'intervalles prouvent l'investissement de Mathias Corvin dans la procédure :

577 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 268.

578 « ne aut pronioris semper ad omnem religionem vulgi superstitiosa interim veneratio damnet ignaros, aut vir ille, si vere in eo gratia Dei vacua fuit, honore debito fraudetur. », MCERP, lettre N°XVI, p. 23-24.

« Puisqu'il en est ainsi, nous supplions humblement votre Sainteté de daigner canoniser ce bienheureux père Jean de Capistran et de l'inscrire au catalogue des saints afin que l'Église de Dieu et la dévotion des peuples le vénère par les honneurs qui lui sont dus et appropriés. »⁵⁷⁹ et « Nous prions donc assidûment votre Sainteté de daigner prendre soin de vos devoirs pastoraux et, ayant dûment enquêté par des personnes compétentes sur la vérité à ce sujet, décidons d'une manière ou d'une autre avec l'autorité apostolique »⁵⁸⁰. L'investissement de Mathias Corvin ne se fit pas seulement par l'envoi de documents écrits. En effet, il envoya en mai 1462 une délégation à Rome auprès du pape afin de soutenir la canonisation du saint observant. Avant la rédaction et l'envoi des lettres destinées au pape, le souverain hongrois s'attacha à vérifier les modalités de l'hagiographie portant sur Jean de Capistran. Pour cela, il consulta un registre recensant les miracles de Jean de Capistran⁵⁸¹. L'entourage royal de Mathias Corvin tenta également de s'investir dans ce procès. Ce fut le cas de sa mère qui adressa une demande de relance de la procédure au pape le 8 août 1473. Elle mit en avant l'étendue de la sainteté du frère observant et avança un argument financier de taille : le financement des coûts de la procédure avec ses deniers personnels⁵⁸².

Avant de tenter de comprendre ce qu'apporterait la réussite de cette relance pour le souverain hongrois, il est nécessaire de rappeler pourquoi le procès d'origine de Jean de Capistran traîna en longueur. Les raisons de l'échec du premier procès de canonisation du saint sont au nombre de trois. Les principales raisons de l'échec d'un procès de canonisation durant la période médiévale furent des raisons techniques : manque d'argent pour le financement de la procédure, miracles considérés comme insuffisants, ou une orthodoxie douteuse lors de la vie du saint⁵⁸³. En ce qui concerne Jean de Capistran, les raisons de l'échec furent la mauvaise gestion de la procédure par ses investigateurs, la localisation du corps du défunt et une influence extérieure ayant la volonté de nuire au procès. Jacques de la Marche fut le principal responsable de la mise en œuvre de la canonisation de Jean de Capistran. Comme Jean de Capistran, il fut un frère franciscain puis rejoignit le mouvement de l'Observance à partir de juillet 1416. Il fut également un disciple de Bernardin de Sienne et effectua des prêches à partir de juin 1422⁵⁸⁴. Jacques de la Marche fut un proche de Jean de Capistran durant sa vie car il occupa la fonction d'inquisiteur

579 « Que cum ita sint, vestre Sanctitati humiliter supplicamus, ut ipsum benedictum pater Johannem de Capistrano canonizare et cathalogo sanctorum ascribere dignemini, ut ecclesia Dei, et devocio populorum illum debitis et condignis honoribus prosequatur et venerentur. », ACJE, 1870, p. 41-46.

580 Voir cet extrait p. 114-115 et notes 532.

581 « *Quorum quidem miraculorum Registrum fide digno testimonio conscriptum manibus tenuimus et oculis nostris contemplati sumus.* », dans A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 94.

582 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 157.

583 G. Klaniczay, *Procès de canonisation au Moyen Âge*, 2004, p. 14.

584 J. Moorman, *A history of the Franciscan order*, 1968, p. 473.

contre les Fraticelles aux côtés du saint observant. Son approche inquisitoriale fut sensiblement différente de celle de Jean de Capistran car il privilégia une défense de la foi par la prédication et non par la persécution⁵⁸⁵. Cependant, il prôna comme Capistran la croisade contre les Ottomans et la lutte contre les hérétiques. En dehors de sa charge d'inquisiteur, Jacques de la Marche fut au cœur de la réforme de l'Observance par son titre de vicaire observant. Il participa à la création d'établissements franciscains en concertation avec le souverain pontife⁵⁸⁶. Dans le cadre du procès de Capistran, Jacques de la Marche fut chargé de collecter les preuves permettant la canonisation du saint observant. Il parvint à l'été 1457 en Hongrie afin de recenser les miracles ayant lieu à Ilok. La première erreur commise par Jacques de la Marche dans ce procès fut l'oubli de l'envoi d'une lettre au pape afin de tenir informer le souverain pontife de l'avancée de la procédure. Cette erreur n'entacha pas de nullité le procès de canonisation mais ce fut l'accusation d'hérésie qui mit un frein au procès. En effet, Jacques de la Marche fut accusé d'hérésie en 1462 par les inquisiteurs de l'ordre dominicain. Cette accusation touchant le principal promoteur de la canonisation ralentit considérablement la procédure qui fut suspendue définitivement à sa mort le 28 novembre 1476. Un autre facteur de mauvaise gestion de la procédure extérieur à Jacques de la Marche mit un frein au procès. Dès 1460, des pétitions furent réalisées en Allemagne, en Pologne, en Moravie et en Hongrie afin de soutenir la canonisation du saint observant. Les Franciscains, chargés de transmettre ces pétitions à Rome, ne furent pas en mesure de le faire. Ils assignèrent cette tâche à un noble d'Assise. Ce noble s'éteignit peu de temps après et les pétitions ne furent jamais reçus à Rome⁵⁸⁷. En plus de cette mauvaise gestion de la procédure, la localisation du corps du saint fut l'une des raisons qui a ralenti la procédure. En effet, le corps de Jean de Capistran se trouvait en Hongrie. Cette localisation fut considérée comme un frein car la Hongrie était une zone périphérique de la chrétienté, lointaine de Rome. De surcroît, Jean de Capistran était originaire d'Italie et son culte était vivement soutenu par les Observants italiens. Cette distance du corps saint avec l'Italie fut donc préjudiciable au procès. La dernière raison du report du procès de canonisation de Jean de Capistran est une raison extérieure au procès et qui tenta de nuire à ce dernier. Le 19 août 1458, Calixte III fut remplacé par Pie II sur le trône pontifical⁵⁸⁸. Ce changement de pape fut dommageable pour le procès de canonisation mais ce fut surtout l'influence du légat-cardinal Carvajal qui influença le plus la procédure. En effet, Carvajal tenta de faire échouer la canonisation de Jean de Capistran. Pour faire cela, il tenta de discréditer et ternir l'image de Jean

585 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 120-121.

586 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 37.

587 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 86.

588 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 86.

de Capistran auprès des principaux soutiens du saint observant. Il tenta également d'influencer la décision du pape Pie II, avec succès. Les historiens ont tentés d'expliquer la raison des actes de Carvajal vis-à-vis de cette canonisation. Ils en sont venus à la conclusion qu'il avait agi par pure jalousie car il avait découvert que Jean de Capistran ne l'avait pas mentionné dans l'ensemble des lettres qu'il avait envoyées aux souverains pontifes⁵⁸⁹. L'influence de Carvajal auprès du pape s'explique par sa fonction de légat-cardinal mais également par son engagement dès 1463 dans l'organisation de la croisade prônée par Pie II. Le souverain pontife émit donc des réserves sur cette canonisation dès 1461, ce qui explique la nouvelle mobilisation de Mathias Corvin en 1462. Cependant, le souverain pontife reconnut la vie sainte que Jean de Capistran tenta de mener et témoigna son respect pour les connaissances théologiques du saint observant⁵⁹⁰. Les raisons du report de cette canonisation furent donc multiples et ne découragèrent pas Mathias Corvin pour sa propre initiative de relance.

La sanction de ce procès par une canonisation officielle permettrait à Mathias Corvin d'être reconnu comme le principal promoteur de la canonisation. Cela lui permettrait aussi d'acquérir du prestige pour sa personne et pour son royaume. Ce prestige serait étroitement lié au rayonnement spirituel induit par la canonisation. Le roi de Hongrie reconnut lui-même dans la lettre qu'il adressa au pape que cette canonisation en cas de réussite lui apporterait du prestige : « *Ce bienfait immense reçu pour notre personne par les mérites de ce bienheureux père nous pousse à faire de même, nous croyons que c'est par ses mérites que nous avons été libérés de notre captivité au cours de laquelle nous avons aussi fait le vœu qu'après notre libération nous voudrions nous impliquer dans sa canonisation et faire une œuvre pieuse.* »⁵⁹¹. En plus de ce prestige spirituel, Mathias Corvin pouvait par cette relance acquérir du prestige diplomatique par rapport au souverain Frédéric III. Il est possible que Mathias Corvin espérât l'« exclusivité » de la canonisation de Jean de Capistran vis-à-vis de l'implication de Frédéric III dans le procès. Le souverain allemand fut inclus au départ dans la procédure car Jean de Capistran a œuvré durant sa vie pour le Saint-Empire romain germanique dans le cadre de son « Grand Tour » et de sa mission pontificale. Le saint observant avait pour mission de se rapprocher du roi des Romains sur ordre du pape⁵⁹². Frédéric III avait donc autant de légitimité que Mathias Corvin pour revendiquer la canonisation de

589 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 87.

590 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 89.

591 « verum eciam quammaxime beneficium pro nostra persona ipsius beati patri meritis receptum, id ipsum facere nos compellit, ipsius namque meritis credimus nos de captivitate liberatum, in qua et voto emisso spondimus, quod post nostram liberationem canonizationi ipsius insistere volumus et operam prestare. », ACJE, 1870, p. 41-46.

592 *Les relations diplomatiques au Moyen Âge*, 2011, p. 257.

Jean de Capistran. En dehors de ces motivations diplomatiques et d'acquisition de prestige, Mathias Corvin fut animé par des convictions religieuses personnelles qui l'ont conduit à promouvoir cette canonisation.

L'adhésion de Mathias Corvin à la sainteté de Jean de Capistran ?

Le souverain hongrois a promu la canonisation de Jean de Capistran car il adhérait à la sainteté de ce dernier. Cette adhésion de Mathias Corvin est visible dans les sources. En effet, dans les deux lettres rédigées en 1460, le souverain hongrois a recours au terme « *beatus* » afin de désigner Jean de Capistran. L'extrait suivant de la lettre d'avril 1460 adressée au pape Pie II démontre que Mathias Corvin était persuadé de la sainteté du frère observant : « *Puisqu'il n'y a aucun doute assurément que les hommes éprouvent la sensation, la soif, ils aspirent à ce qu'il soit placé et se tienne parmi les bienheureux et qu'il partage la vie des saints et qu'il apporte à présent les fruits espérés de ses efforts,* »⁵⁹³. Dans la suite de cette lettre, le souverain hongrois mit en avant ses arguments en faveur de la sainteté de Jean de Capistran : « *Sitôt après son heureux trépas, il a immédiatement commencé à briller d'innombrables miracles de sorte que, grâce à ses miracles, la vertu de Dieu tout-puissant a rendu la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la parole aux muets, la marche aux boiteux, le mouvement aux paralytiques et une santé parfaite aux infirmes et aux faibles. Il a chassé les démons des corps possédés, il a arraché des gorges de la mort ceux qui luttaient au prise de la mort, et mieux encore, il a arraché les démons de ceux chez qui l'espoir de vivre s'en était allé et que l'ont croyaient morts ils ont recouvré la vie après qu'un vœu ait été adressé au saint pour eux-même.* »⁵⁹⁴. Il cite pour cela les miracles attribués à Jean de Capistran. La liste de ces miracles peut être issue de la consultation du registre hagiographique des miracles du saint observant par Mathias Corvin. De surcroît, le souverain hongrois indiqua aux cardinaux que si Jean de Capistran est un saint, il est nécessaire de lui vouer un culte : « *et si l'admirable main droite de Dieu a exalté de cette manière son serviteur en rendant notables ses vertus parmi les peuples, pourquoi ne devrions-nous pas l'élever sur la terre par les plus grands honneurs et louanges ?* »⁵⁹⁵. La teneur de ce discours est également présente dans la lettre qu'il

593 « Et cum ambigendum non sit, eum inter beatos et sanctos locatum et conversatum esse, et ferre nunc fructum optatum laborum suorum omnes profecto homines sentiunt sitiunt, et anhelant, », ACJE, 1870, p. 41-46.

594 « Nam post ipsius foelicem transitum statim innumeris coepit corruscare miraculis ut per ipsius merita omnipotentis Dei virtus, cecis visum, surdis auditum, mutis verbum, claudis gressum, paralicis restauravit et motum, aridis et contractis integram reddidit salutem. Ab obsessis corporibus demones effugavit, agonizantes et in extremis laborantes a faucibus mortis erripuit, et quid maius his omnibus est, quibus spes vivendi perierat, et qui mortui visi sunt --emisso pro ipsis voto ad hunc beatissimum patrem vitam recuperarunt. », ACJE, 1870, p. 41-46. Les passages soulignés sont les miracles attribués à Jean de Capistran. Ils sont sensiblement ressemblants aux miracles attribués au Christ.

595 « et si dextera Dei admirabilis hoc modo exaltavit servum suum notas faciens in populis virtutes ejus, cur illum summis honoribus et laudibus in terra extollere non debemus », ACJE, 1870, p. 41-46.

adressa au pape Pie II en mai 1462⁵⁹⁶. Dans cette lettre, le ton neutre de Mathias Corvin peut apparaître à première vue surprenant voire déstabilisant. Cette apparente neutralité peut s'expliquer par le fait que le roi de Hongrie a déjà effectué l'éloge de Jean de Capistran auprès de la papauté dans sa lettre de 1460. La lettre de mai 1462 consistait en une « piqûre de rappel » pour le souverain pontife. Mathias Corvin n'avait donc pas besoin de repréciser les éléments de sa précédente lettre.

Mathias Corvin adhérait non seulement à la sainteté de Jean de Capistran parce qu'il eut connaissance des miracles effectués par le saint par le biais d'un recueil hagiographique mais aussi parce qu'il fut un bénéficiaire des miracles du saint observant. En effet, Mathias Corvin indiqua à deux reprises dans ses lettres qu'il fut délivré de la captivité par l'intercession de Jean de Capistran. Dans la lettre d'avril 1460 à destination du pape Pie II, le souverain hongrois indique : « *nous croyons que c'est par ses mérites que nous avons été libérés de notre captivité* »⁵⁹⁷. Il indiqua aussi dans sa lettre au collège des cardinaux en avril 1460 : « *croyons nous, d'avoir été libéré de notre captivité par les miracles de ce bienheureux père, nous lui en sommes redevables.* »⁵⁹⁸. Cette captivité débuta en mars 1457 lorsque Mathias Corvin et son frère aîné Ladislas furent arrêtés par le roi hongrois Ladislas V le Posthume⁵⁹⁹. Ils furent accusés de complot contre ce roi. Ladislas, le frère aîné, fut exécuté au cours de cette captivité par Ulrich de Cilli. Mathias Corvin resta donc emprisonné à Prague sous la garde du gouverneur bohémien Georges de Podebrady et fut ensuite relâché après la mort prématurée de Ladislas V qui le conduisit à sa propre élection comme roi de Hongrie le 24 janvier 1458. Cette libération soudaine a été attribuée à Jean de Capistran. Selon l'hagiographie, Mathias Corvin aurait adressé un vœu en direction de Jean de Capistran, qui était mort à ce moment-là, afin d'être libéré et quelques jours plus tard on lui annonçait sa libération. Durant son règne, Mathias Corvin répandit la rumeur selon laquelle Jean de Capistran avait prédit ces faits à Jean de Hunyad lorsque ce dernier se trouvait sur son lit de mort⁶⁰⁰. Derrière cet épisode hagiographique qui démontre l'adhésion du souverain hongrois à la sainteté du frère observant, la réalité historique est tout autre. En effet, ce fut Georges de Podebrady qui veilla à la libération de Mathias Corvin en échange d'une importante somme d'argent. Mathias Corvin ne fut pas le seul individu à réclamer l'aide de Jean de Capistran afin

596 Voir cet extrait p. 127 et notes 578.

597 « *ipsius namque meritis credimus nos de captivitate liberatum,* », ACJE, 1870, p. 41-46.

598 « *eidem etiam ex voto emisso nostro in captivitate, de qua beatissimi patri meritis liberatum nos credimus obligaremur.* », ACJE, 1870, p. 41-46.

599 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 93.

600 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 136.

d'être libéré de la captivité. Les Hongrois prisonniers lors des incursions ottomanes adressaient aussi leurs prières au saint observant. Selon l'hagiographie hongroise, certains furent même libérés grâce au saint. Les demandes spirituelles d'évasion s'adressaient principalement à la tombe de Jean de Capistran. Deux registres de miracles témoignent de ces demandes. Il s'agit du registre de miracles d'Ilok (Újlok de son nom hongrois) dans lequel furent recensés les libérations de prisonniers grâce à l'intervention de Jean de Capistran entre 1458 et 1461 et du registre réalisé par Balint Hadnagy qui recensa les libérations de prisonniers grâce au saint observant entre 1422 et 1502⁶⁰¹. Dans ces registres, 23 cas de miracles, soit 4 à 6 % des miracles, témoignent de l'intervention du saint observant pour la libération de la captivité. Dans leur ouvrage, les historiens David Géza et Pál Fodor relatent trois exemples de cas de libération grâce à l'intercession de Jean de Capistran. Il s'agit de deux hommes et d'une femme. Dömötör Konya fut un noble vivant à Temesköz et capturé dans cette ville par les Ottomans. Il fut vendu six florins d'or et sa libération exigeait cent ducats. Durant sa captivité, il fit le vœu de visiter la tombe de Jean de Capistran. Suite à ce vœu, un Hongrois lui procura les clefs de ses fers et il put s'enfuir jusqu'en Hongrie⁶⁰². Ilona de Gara fut la femme de Tamas Garai. Elle fut capturée par les Ottomans et fit une prière à l'intention du saint observant. Dans la foulée, les fers se sont ouverts et elle put s'échapper⁶⁰³. Quant à Paul le charpentier, le registre recensa son histoire mais également la prière qu'il adressa au saint observant : « *Et par les mérites du bienheureux père et frère Jean de Capistran, libère-moi des mains des ennemis de toute la chrétienté* »⁶⁰⁴. Lorsque les prisonniers hongrois parvinrent à se libérer et à rentrer en Hongrie, ils se rendaient sur la tombe de Jean de Capistran et faisaient parfois don de leurs fers⁶⁰⁵. Leur venue sur la tombe consistait en un pèlerinage en l'honneur du saint observant. Malgré ces témoignages de libération de prisonniers hongrois, l'épisode hagiographique de la délivrance du souverain hongrois semble instrumentalisé dans le cadre du procès de canonisation. Ce fut également l'avis de Stanko Andrić qui démontre dans son ouvrage *The Miracles of Saint John Capistran* que cet épisode a pu être inspiré à Mathias Corvin par sa connaissance de la guérison de Nicolas de Ilok grâce à l'intercession de Jean de Capistran. Mathias Corvin a tenté de faire croire qu'il a fait appel au saint observant dans le cadre de sa captivité. Cela prouve que si Mathias Corvin a tenté de faire croire qu'il a demandé l'intercession de Capistran c'est qu'il devait adhérer à la sainteté de ce dernier sinon il aurait fait appel à un autre saint. De

601 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 9.

602 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 10.

603 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 12-13.

604 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 17. Cette citation n'est pas la version originale de la prière mais une version traduite.

605 D. Géza, P. Fodor, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, 2007, p. 15-16.

surcroît, Mathias Corvin avait l'air de plus adhérer à la sainteté *post mortem* de Capistran qu'à la sainteté *in vita* de celui-ci. En dehors de son adhésion à la sainteté de Capistran, Mathias Corvin a pu souhaiter par cette canonisation faire entrer son père dans la légende.

Les liens de Jean de Capistran et de Jean de Hunyad et l'entrée de ce dernier dans la légende

Cette hypothèse s'appuie sur les liens tissés entre Jean de Capistran et Jean de Hunyad, le père de Mathias Corvin. En effet, ces deux individus ont partagé des convictions communes. Ils furent tous les deux des partisans déclarés du mouvement de l'Observance hongroise. Ils participèrent notamment à la fondation de couvents observants au sein du royaume de Hongrie⁶⁰⁶. Jean de Capistran fut appelé au secours par Jean de Hunyad et ils combattirent ensemble lors de la bataille de Belgrade. Jean de Capistran et Jean de Hunyad ont tous les deux œuvré en faveur du royaume de Hongrie. Ils le firent de deux manières différentes mais qui se rejoignirent à la fin à Belgrade. Ces liens forts entre les deux hommes ont pu conduire Mathias Corvin à promouvoir la canonisation du saint observant. Dans la lettre qu'il adressa au souverain pontife en avril 1460, Mathias Corvin mentionne son père en lien avec les actes de Jean de Capistran dans le cadre de la lutte contre les Ottomans⁶⁰⁷. Par cette mention, Mathias Corvin avait pour but de mettre son père en avant et de souligner son lien de filiation avec l'un des héros de Belgrade. Il associa son père à la victoire de Belgrade qui était déjà considérée comme un exploit durant son règne. Mathias Corvin pouvait faire entrer son père dans la légende grâce à la canonisation de Jean de Capistran. Avant toute chose, le souverain hongrois avait conscience que la bienveillance de la papauté envers Jean de Hunyad pouvait faciliter la canonisation du frère observant. Comme il a été vu dans la citation précédente, Mathias Corvin pouvait faire entrer son père dans la légende en insistant sur la victoire de Belgrade et en présentant Jean de Hunyad comme l'un des héros et sauveurs de la chrétienté latine face à l'invasion ottomane. De surcroît, Mathias Corvin, en effectuant la promotion de la canonisation de Capistran, pouvait espérer que son père soit reconnu par la suite comme bienheureux ou même comme saint. S'inscrivant dans cette démarche, Mathias Corvin ne fut pas le premier roi hongrois à tenter de canoniser des membres de sa famille. Ce fut également le cas des Arpadiens et des Angevins de Hongrie. L'inscription de son père dans la légende permettrait avant tout à Mathias Corvin d'acquiescer de la légitimité pour l'exercice de son pouvoir royal. Il serait de facto associé à un défenseur du royaume de Hongrie et cette caractéristique

606 M. M. De Cevins, *Les Franciscains observants hongrois*, 2008, p. 121.

607 Voir cet extrait p. 117 et notes 539.

pourrait rejaillir sur lui-même face à des menaces extérieures. Néanmoins, Mathias Corvin ne chercha en aucun cas à promouvoir son père dans un but dynastique. Il ne chercha pas à promouvoir une éventuelle politique dynastique en mettant en avant son père ou en le faisant entrer dans la légende. Jean de Hunyad fut tout de même l'une des raisons personnelles qui poussa Mathias Corvin à relancer la canonisation du frère observant.

La canonisation de Jean de Capistran : Un héritage paternel pour Mathias Corvin

Mathias Corvin a pu effectuer la relance de la procédure de canonisation de Jean de Capistran soit parce que ce fut une demande directe de son père soit parce que cette initiative lui a été inspirée de son héritage paternel. Cette hypothèse selon laquelle Jean de Hunyad inspira à son fils la promotion de Jean de Capistran est solide en raison des liens entretenus entre Jean de Hunyad et Jean de Capistran. De plus, elle est confirmée par le soutien qu'apportèrent les Hunyad au mouvement de l'Observance hongroise. La thèse de l'héritage paternel paraît plus plausible que la thèse de la demande directe. En effet, l'attitude de Mathias Corvin envers les Franciscains et en particulier l'Observance a pu lui être héritée de son père car ce fut Jean de Hunyad qui fut proche des Observants avant Mathias Corvin. Cette pratique a donc pu être transmise à Mathias Corvin qui lui aussi fut favorable et a œuvré envers l'Observance et les Franciscains hongrois. Durant son règne, Mathias Corvin hérita de la tradition familiale qui estimait que les Hunyad devaient être des fidèles alliés de la réforme de l'Église hongroise et en particulier de celle concernant les ordres réguliers⁶⁰⁸. Mathias Corvin a pu donc être inspiré ou s'inspirer des pratiques de son père vis-à-vis de l'Observance et de la canonisation de Jean de Capistran. La canonisation de Jean de Capistran fut donc avant tout un moyen pour Mathias Corvin de promouvoir un individu dont il était convaincu de la sainteté et de mettre en avant son père qui œuvra aux côtés du saint observant.

La canonisation de Jean de Capistran fut entreprise par Mathias Corvin pour plusieurs raisons. Mathias Corvin effectua cette relance car il existait un lien entre cette canonisation, Jean de Capistran et les Franciscains. Il a été possible de questionner l'implication des Franciscains dans le procès, ce qui a conduit à conclure que les Franciscains n'ont pas adressés de demande directe au roi de Hongrie afin de relancer la procédure. Ils se sont contentés pour certains de soutenir le procès de manière indirecte. La canonisation de Jean de Capistran ne fut pas un moyen pour

608 A. Bárány, A. Györkös, *Matthias and his legacy*, 2009, p. 336.

Mathias Corvin de faire honneur au travail fourni par l'Ordre en Hongrie mais permit au souverain hongrois de promouvoir un saint de l'Observance. Contrairement à la relance de la canonisation de Marguerite de Hongrie, la relance du procès de Capistran n'eut pas comme objectif d'acquérir le soutien des Franciscains ou de l'Observance pour l'exercice du pouvoir royal de Mathias Corvin. Au contraire, ce furent eux qui cherchèrent l'appui du roi de Hongrie. L'implication des Franciscains dans le procès et sa relance a permis d'envisager cette relance comme la recherche d'un équilibre entre la canonisation de Marguerite de Hongrie, sainte dominicaine, et la canonisation de Jean de Capistran, saint franciscain. Néanmoins, ces deux saints ont été promus avec des objectifs distincts par le souverain hongrois. Un autre acteur fut au centre des hypothèses concernant la relance de la procédure. Il s'agit de la papauté. En effet, il a été question de savoir si la papauté fut à l'origine de cette relance, compte tenu des liens multiples qui ont été tissés entre le souverain pontife et le saint observant. Le souverain pontife s'est bien investi dans le procès et cet appui pontifical a pu encourager Mathias Corvin dans sa démarche. Ayant conscience de cela, Mathias Corvin a également eu la volonté de se rapprocher du Saint-Siège. Il a pour cela mis en avant son attachement pour l'Observance et ses actes en faveur de la croisade et de la lutte contre l'hérésie. Jean de Capistran fut pour Mathias Corvin le candidat idéal pour montrer son engagement dans la croisade et réaliser ses ambitions personnelles dans les lieux où se déroulèrent l'hérésie. A côté de l'implication des Franciscains et de la papauté, Mathias Corvin souhaita relancer la procédure de canonisation car Jean de Capistran a œuvré en faveur du royaume de Hongrie. Le souverain hongrois pouvait espérer promouvoir Jean de Capistran comme un saint « national » hongrois. Cette hypothèse délicate témoigne malgré tout de la volonté de Mathias Corvin de reconnaître les bienfaits que procura Jean de Capistran au royaume de Hongrie. La canonisation permettrait également de promouvoir le lieu de culte de Jean de Capistran si cher aux Hongrois qui soutenaient l'Observance hongroise. En dehors de ce soutien extérieur et « populaire », le souverain hongrois fut animé par des raisons personnelles qui l'encouragèrent à effectuer la relance. Ces raisons personnelles sont de deux types : politiques et spirituelles. En effet, Mathias Corvin par cette relance pouvait espérer obtenir de la gloire et du prestige en étant reconnu comme le principal bienfaiteur de la cause de Capistran. Cette relance était aussi une occasion pour lui et pour son royaume d'acquérir du prestige et du rayonnement spirituel au sein de la chrétienté. En ce qui concerne les raisons personnelles spirituelles, Mathias Corvin effectua cette relance car il adhérait à la sainteté de Jean de Capistran. De surcroît, cette canonisation aurait été un moyen pour le souverain hongrois de faire entrer son père dans la légende et d'acquérir de la

légitimité pour l'exercice de son pouvoir royal. Cette hypothèse en a soulevé une autre et a conduit à s'interroger sur la possible influence du père du souverain dans le cadre de cette initiative. Il a été conclu que la promotion du procès de canonisation de Jean de Capistran a pu être une pratique issue de l'héritage paternel de Mathias Corvin.

Malgré l'investissement de Mathias Corvin pour la cause de canonisation de Capistran, le procès ne déboucha pas sur une reconnaissance pontificale officielle. Les raisons de l'abandon et de l'échec du procès sont similaires à celles présentées dans l'étude de Marguerite de Hongrie. Cette similitude s'explique entre autres par le fait que les deux procès ont été relancés en même temps. L'échec peut aussi être attribué à la rapidité de succession des pontificats sous Mathias Corvin. De surcroît, la canonisation de Jean de Capistran a pu être mise de côté par les souverains pontifes car Mathias Corvin a entretenu à la fin de son règne des relations tendues avec le pouvoir pontifical. Le procès a pu également se poursuivre sans Mathias Corvin, ce qui est tout à fait possible en raison de la dévotion populaire entourant Jean de Capistran. Cet abandon du procès de la part de Mathias Corvin expliquerait l'absence de sources mentionnant la suite de l'investissement du souverain hongrois. L'enchevêtrement des canonisations de la sainte princesse et du saint observant peut être aussi une cause de l'échec. En effet, l'échec de l'un des procès a pu entraîner l'échec de l'autre. Malgré ces éléments, l'abandon du procès par Mathias Corvin s'explique en grande partie par des raisons politiques. Le souverain hongrois se détourna de la procédure car il fut animé par d'autres projets d'ordre politique : le gain de territoires en Bohême, la conquête de l'Autriche et le conflit avec le roi tchèque Georges de Podebrady.

À la mort de Mathias Corvin, tous les éléments concordaient pour que le procès soit définitivement mis de côté. L'ensemble des hagiographes et des témoins oculaires de la sainteté de Jean de Capistran étaient morts⁶⁰⁹. Malgré tout, le procès connut un nouveau souffle sous le pontificat de Léon X (1513-1521) sous lequel fut résolu le conflit au sein de l'ordre franciscain et reconnu officiellement le culte de Jean de Capistran. Par la bulle du 12 octobre 1519, le souverain pontife relança la procédure et envoya une nouvelle délégation dans le royaume de Hongrie en particulier dans la région d'Ilok. Cette délégation envoya son travail à Rome juste avant la mort du souverain pontife le 1^{er} décembre 1521⁶¹⁰. L'investissement des populations hongroises dans le procès continua sous le pontificat de Clément VII (1523-1534) par le biais de pétitions. Le

609 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 159.

610 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 160-161.

souverain pontife était bien disposé à l'égard du saint observant, ce qui encouragea notamment le roi croate Louis II a adressée une pétition le 3 avril 1524 au Saint-Siège pour soutenir cette cause. L'attention du souverain pontife fut attirée à plusieurs reprises sur cette canonisation mais Clément VII se détacha complètement du procès lorsque l'instabilité politique arriva à Rome à la suite de l'emprisonnement du roi François I^{er} par l'empereur Charles Quint⁶¹¹. La canonisation fut enfin acceptée par le Saint-Siège en 1690 par le souverain pontife Alexandre VIII. Jean de Capistran fut également reconnu saint patron des aumôniers militaires par le pape Jean-Paul II en 1984. Les relances du procès de canonisation de Marguerite de Hongrie et de celui de Jean de Capistran révèlent les actions effectuées par le souverain hongrois Mathias Corvin en faveur du culte des saints. La promotion de ces figures saintes est une preuve de la volonté du souverain d'utiliser les saints en faveur de son idéologie royale. Ce phénomène est également visible dans les sources législatives et épistolaires émises sous son règne.

611 A. Stanko, *The Miracles of Saint John Capistran*, 2000, p. 163.

Chapitre 3

L'usage politique des figures saintes par Mathias Corvin :
les saints dans les sources législatives et épistolaires de Mathias Corvin

L'utilisation des saints par Mathias Corvin : analyse discursive

Le règne de Mathias Corvin fut propice à l'élaboration d'un nombre conséquent de sources législatives et épistolaires. Ces sources permettent d'étudier le règne du souverain hongrois sous plusieurs angles. L'angle qui nous intéresse dans cette étude est celui des saints. Nous chercherons dans l'ensemble des sources épistolaires et normatives dont nous disposons quels furent les saints auxquels Mathias Corvin eut recours dans son discours et de quelle manière ils les mobilisa ? Nous pouvons distinguer deux pratiques du souverain hongrois relatives aux saints dans les sources épistolaires et législatives.

Un usage des saints du calendrier liturgique local et un usage hagionymique.

Mathias Corvin eut recours aux saints pour un usage purement pratique de datation et de titulature. En effet, les saints présents dans les sources législatives et épistolaires renvoient à des mentions de dates. Dans les chartes du royaume⁶¹², 11 saints et saintes sont utilisés dans 8 chartes différentes pour faire référence à une date du calendrier. Sainte Catherine⁶¹³ est la seule sainte présente dans les chartes qui fait référence à une date. Les saints mentionnés dans les chartes sont variés : saint Michel l'Archange⁶¹⁴, saint Jean-Baptiste⁶¹⁵, saint Mathieu l'Apôtre⁶¹⁶, saint François le Confesseur⁶¹⁷, saint Martin⁶¹⁸, saint Georges⁶¹⁹, saint Jean⁶²⁰, saint Nicolas le Confesseur⁶²¹ et saint Philippe⁶²². En revanche, les saints présents dans la correspondance épistolaire et faisant référence à une date du calendrier sont rares⁶²³. Il est seulement question de sainte Julienne⁶²⁴ et de saint Martin⁶²⁵. Dans ces deux corpus, nous constatons que les mentions de saints prédominent sur les mentions de saintes. Les saints qui furent le plus employés sont saint Michel l'Archange, saint Martin et saint Jean. L'ensemble des saints présents dans ces deux corpus sont des saints « traditionnels » de la chrétienté latine. En dehors de la prédominance des saints, nous constatons

612 DRMH, vol. 3 : 1458-1490, éd. Et trad. Par János M. Bak, Leslie S. Domonkos et Paul B. Harvey, Budapest-New York, Central European University Press, 1996.

613 Charte du 24 janvier 1458, DRMH, 1996, p. 1 à 4.

614 Charte du 08 juin 1458, charte du 29 mars 1478, charte du 25 janvier 1486, DRMH, 1996, p. 4 à 9, 32 à 36, 41 à 71.

615 Charte du 06 avril 1464, DRMH, 1996, p. 18 à 24.

616 Charte du 18 septembre 1471, DRMH, 1996, p. 24 à 29.

617 Charte du 02 octobre 1474, DRMH, 1996, p. 29 à 32.

618 Charte du 29 mars 1478, charte du 15 juillet 1484, DRMH, 1996, p. 32 à 36, 36 à 41.

619 Charte du 29 mars 1478, charte du 25 janvier 1486, DRMH, 1996, p. 32 à 36, 41 à 71.

620 Charte du 29 mars 1478, charte du 25 janvier 1486, DRMH, 1996, p. 32 à 36, 41 à 71.

621 Charte du 15 juillet 1484, DRMH, 1996, p. 36 à 41.

622 Charte du 25 janvier 1486, DRMH, 1996, p. 41 à 71.

623 MCERP, Budapest, 1891.

624 MCERP, lettre N°LXXXIII, p. 110.

625 MCERP, lettre N°CXVIII p. 154-157.

que la plupart des dates de ces deux corpus sont des dates d'échéance et que les saints liés aux dates d'échéance sont plus nombreux dans les chartes. Cette plus grande représentation s'explique par la nature des chartes. En effet, les chartes sont des documents qui avaient pour but d'établir des mesures normatives et de les faire exécuter à une certaine échéance. Le saint et en particulier sa fête étaient des marqueurs d'échéance compris par l'ensemble du royaume. Nous pouvons évoquer cet usage des saints à travers deux exemples de chartes : la charte du 28 mai 1462⁶²⁶ et celle du 29 mars 1478⁶²⁷. La charte du 28 mai 1462 relate les mesures prises lors d'une diète ayant eu lieu à Buda. Ces mesures avaient pour vocation d'améliorer l'état du royaume de Hongrie. Elles concernaient en outre les modalités de la justice en cas d'outrages aux populations ou envers le royaume. Il était également question du traité de paix établi entre Frédéric III et Mathias Corvin le 03 avril 1462 à propos de la restitution de la Sainte Couronne. Le saint mentionné dans cette source est saint Marc : « *la fête de saint Marc l'évangéliste célébrée de concert avec ceux mentionnés au-dessus* »⁶²⁸. Cette mention fait référence à une célébration religieuse vécue par les hauts dignitaires du royaume car ce sont eux qui sont évoqués par le terme « *ceux mentionnés au-dessus* ». Par cette mention, nous constatons que Mathias Corvin eut recours à la fête de saint Martin afin d'associer deux événements : une fête religieuse et une diète. Les grands du royaume présents à cette diète ont dû assister à la fête religieuse de saint Martin par la volonté du souverain hongrois. Quant à la charte du 29 mars 1478, elle permet de présenter un autre exemple d'utilisation des saints comme marqueur de datation. Cette source recense les mesures prises lors de la diète de Buda qui avaient vocation à assurer la défense et la protection du royaume. Ces mesures concernaient le paiement des taxes par les nobles et leur engagement dans la guerre ainsi que la réglementation de la possession de domaines. Lors de cette diète, les hauts dignitaires du royaume demandèrent de l'aide au souverain pour la sauvegarde du royaume et de ses habitants (nourriture, fortifications, etc.). Cette charte fut publiée dans un contexte de victoire car Mathias Corvin remporta une victoire décisive en Autriche. Ce contexte de victoire peut expliquer le fait que nous pouvons sentir que les nobles furent en position de soumission face au souverain hongrois. Les deux saints mentionnés dans cette charte sont saint Georges et saint Jean : « *nous avons décidé qu'au lieu des octaves annulées, sur leur sites et dates, que les cours de courtes convocations devrait être tenu au commençant par le vingt-cinquième jour des fêtes établies à cette fin dans le passé : à savoir, les fêtes de saint Georges, St Jean, et l'Épiphanie du Seigneur, et*

626 DRMH, 1996, p. 15 à 18.

627 DRMH, 1996, p. 32 à 36.

628 DRMH, 1996, p. 15 à 18. Il s'agit ici d'une version traduite en français dont l'original est en latin.

durant en continu durant vingt-cinq jours de la semaine sans interruption »⁶²⁹. Dans cette mention, nous constatons que les fêtes choisies pour les échéances du royaume ne furent pas instituées par Mathias Corvin mais qu'il les utilisa comme le veut la coutume. Le choix de saint Georges à deux motivations dans cette charte. Ce saint fut l'un des saints patrons de la Hongrie avec Démétrius⁶³⁰. De plus, le choix de saint Georges peut faire écho au contexte de rédaction de la charte. Saint Georges fut un saint très aimé du monde nobiliaire. Or dans cette charte nous savons que les différents articles légiféraient sur les obligations de la noblesse et que cette noblesse semblait en position de soumission vis-à-vis de Mathias Corvin. La référence à saint Georges pouvait donc permettre à Mathias Corvin de montrer sa supériorité sur la noblesse. L'emploi de saint Georges fut aussi un repère temporel bien connu de la noblesse et donc facile à mettre en œuvre. En plus de leur utilisation comme repères temporels, les saints furent utilisés sous le règne de Mathias Corvin dans les titulatures. Nous en possédons deux exemples dans la correspondance épistolaire entre le souverain pontife et le roi de Hongrie : saint Ange⁶³¹ et saint Marc⁶³². Cet usage fort peu répandu dans les sources épistolaires et législatives de 1458 à 1490 ne fut pas propre à Mathias Corvin mais bien un usage de la période médiévale.

Un usage des saints purement politique

Les saints rois

Mathias Corvin n'eut pas recours aux saints dans le seul but de dater ses documents législatifs ou sa correspondance. Il eut recours aux saints dans un but politique. Néanmoins, tous les saints ne furent pas utilisés dans un but politique. Mathias Corvin eut pour cela recours aux saints rois, aux saints des ordres religieux ainsi qu'à la Vierge Marie. L'usage politique des saints rois est visible dans trois chartes du royaume : la charte du 24 janvier 1458, la charte du 18 septembre 1471 et celle du 25 janvier 1486. La charte du 24 janvier 1458 a été retenue dans notre corpus même si Mathias Corvin n'en fut pas l'instigateur. En effet, ce fut son oncle Michel de Szilágyi qui publia cette charte en tant que régent du roi mineur car Mathias Corvin était toujours prisonnier à Prague sous le joug de Georges de Podebrady. Ce document énumère les mesures prises lors d'une diète ayant eu lieu à Pest. Ces mesures avaient pour vocation d'assurer la paix au sein du royaume et de témoigner des mesures que s'engageait à prendre Mathias Corvin durant

629 DRMH, 1996, p. 32 à 36. Il s'agit ici d'une version traduite en français dont l'original est en latin.

630 G. Klaniczay, E. Madas, *La Hongrie*, p. 134.

631 MCERP, lettre N°XXIV, p. 32-33.

632 MCERP, lettre N°LXXIII, p. 97-98.

son règne. Elles concernaient la propriété foncière, la défense militaire du royaume par le roi et à défaut par l'ost, l'exercice de la justice, les taxes et les impôts, le comportement des nobles et des barons envers les populations du royaume ainsi que la monnaie et sa valeur. Cette diète avait pour objectif de mettre fin aux guerres civiles présentes dans le royaume de Hongrie. La mention des saints rois dans cette charte est la suivante : « *les prélats et les barons et les autres ecclésiastiques du royaume sont requis pour armer et mobiliser leur banderia, c'est-à-dire, leurs hommes, selon les directives qui ont été faites dans le respect par les saints rois du royaume* »⁶³³. Cette citation fait référence aux dispositions prises par les saints rois du royaume par rapport à la mise en place et au fonctionnement de l'ost nobiliaire. Nous constatons que Mathias Corvin, par l'intermédiaire de Michel de Szilágyi, se place par cette charte dans la continuité des saints rois. Il souhaitait perpétuer les mesures de ses illustres prédécesseurs. La seconde charte mentionne elle aussi les saints rois. Ce document législatif datant de 1471 recense les mesures prises lors d'une diète ayant eu lieu à Buda et qui avaient pour vocation de confirmer certains privilèges et libertés des hauts dignitaires du royaume. De plus, la charte évoque des mesures de réorganisation du royaume. Il est question de la tenue régulière de la diète, de la défense des frontières, de l'organisation de l'administration royale, des donations et de la levée de l'impôt, de la possession des bénéfices, des modalités de la procédure de justice, de la destruction de châteaux, des péages et des modalités de leurs prélèvements. Cette réorganisation fut effectuée par Mathias Corvin par le biais de cette charte et de la diète en réponse à la conspiration de l'archevêque Jean Vitéz et Janus Pannonius. De surcroît, cette charte révèle la relation de bras de fer entre le roi et la noblesse. La mention des saints rois qui nous intéresse concerne seulement saint Étienne : « *Dix-neuvième, qu'aucun gentilhomme du royaume, qu'il soit ecclésiastique ou laïc, ne devrait, contrairement à la liberté du royaume dont ce dernier jouit depuis l'époque du très saint feu roi Étienne, porter plainte contre quiconque directement à la Curie romaine en contournant le tribunal intermédiaire, mais chacun doit d'abord chercher sa justice ici dans le royaume avant son ordinaire, et ensuite seulement, s'il le souhaite, porter son cas devant la Curie par appel* »⁶³⁴. Cette mention de saint Étienne est utilisée par Mathias Corvin afin de mettre en avant le royaume de Hongrie. Lorsque le souverain hongrois parle de « *la liberté du royaume dont ce dernier jouit depuis l'époque du très saint feu roi Étienne* », il fait référence à la création du royaume par le saint roi. Par cette mention, Mathias Corvin inscrit sa politique vis-à-vis du royaume dans la continuité de celle de saint Étienne. De surcroît, ce paragraphe de la charte a pour vocation de mettre en valeur la justice hongroise par rapport à la

633 DRMH, 1996, p. 1 à 14. Il s'agit ici d'une version traduite en français dont l'original est en latin.

634 DRMH, 1996, p. 24 à 29. Il s'agit ici d'une version traduite en français dont l'original est en latin.

justice pontificale. Cet extrait marque la volonté du roi de Hongrie de se détacher de Rome et plus particulièrement de la Curie en matière de justice. La dernière charte qui met en valeur l'usage politique des saints rois par Mathias Corvin est issue d'une diète qui eut lieu à Buda. Cette charte a la même vocation que la précédente. Les mesures concernaient la réorganisation de l'administration de la justice ainsi que celle de l'Église de Hongrie qui était envisagée par une réforme du domaine monastique et du domaine ecclésiastique séculier (évêques). Ces mesures avaient aussi pour but de réglementer la possession de domaines, la présence des soldats mobilisés dans le royaume lors de campagnes militaires, le procédé pour récolter la dîme, l'usage des ressources naturelles du royaume, l'attitude que devait avoir les Hongrois dans les lieux publics et les modalités de l'allégeance des hauts dignitaires du royaume au roi par le biais des serments. Cette charte fut l'occasion pour Mathias Corvin de mentionner tout ce que le royaume a subi en matière de changements frontaliers et ainsi de justifier ses conquêtes. Selon le souverain, ses conquêtes ont été mises en œuvre car il estimait que ses rivaux frontaliers l'avaient privé de ses frontières et avaient attaqué son royaume. De surcroît, par cette charte Mathias Corvin eut pour projet de résumer la législation royale et la loi coutumière hongroise au sein d'un seul code de lois : le *Decretum Maius*. La charte du 25 janvier 1486 est un document législatif très intéressant du point de vue de l'usage politique des saints rois car ils sont employés à trois reprises tout au long du texte. La première mention des saints rois donne le ton de la diète : « *nous avons été placés par disposition divine et nous avons ordonné à tous nos prélats, barons, seigneurs et autres nobles de tenir une assemblée générale comme ici à Buda, où avec eux et avec le reste des nobles élus par chaque comté et le royaume tout entier, surtout pour la plus grande gloire de Dieu et de sa mère Marie et des saints rois patrons de ce royaume* »⁶³⁵. Par cette mention, Mathias Corvin place cette diète dans le cadre de la gloire de Dieu, de la Vierge Marie et des saints rois qu'il considérait comme les saints patrons de la Hongrie. Il estimait que sa mission de souverain consistait à encourager cette gloire. Il utilisa les saints et leur culte pour justifier ses actions qui correspondaient à cette mission. La légitimité divine qui était recherchée par Mathias Corvin combine la Vierge Marie et les saints rois hongrois en une seule phrase. Cette mention de la Vierge Marie témoigne de l'attachement du souverain hongrois pour la mère de Dieu et du patronage de Marie sur la Hongrie. Il frappa une nouvelle monnaie dès 1471 sur laquelle fut représentée la Vierge Marie accompagnée de l'inscription *Patrona Vingarie*. La seconde mention des saints rois présente dans la charte est la suivante : « *il a été ordonné que l'ensemble de telles exemptions*

635 DRMH, 1996, p. 41 à 71. Il s'agit ici d'une version traduite en français dont l'original est en latin.

reçues aujourd'hui par quiconque, excepté les ispâns héréditaires dont il est su qu'ils sont seulement sous la juridiction de la majesté royale par les très anciens saints souverains, ont été révoqués, annulés, et cela sans force et conséquence »⁶³⁶. Cette seconde mention des saints rois permit à Mathias Corvin de justifier sa politique concernant les exemptions de certains dignitaires du royaume face à la justice royale. Dans ce cadre, les saints rois faisaient office d'argument d'autorité. Mathias Corvin se plaça dans la continuité politique des saints rois comme c'est le cas dans la mention suivante : « *et puisque cet abus semble s'être répandu en contraste avec les ordres des saints rois car on sait qu'ils n'ont décrété que les ispâns d'être exemptés, et même alors seulement à cause du travail, du service et des dépenses inhérentes à la collecte de la dîme* »⁶³⁷. Cet extrait légifère sur les modalités de la collecte de l'impôt et de ses abus. Mathias Corvin se plaça dans la continuité des saints rois car il déclara comme irrévocables les lois qui furent établies par les saints rois. Le souverain hongrois souhaitait faire respecter ces lois au sein du royaume. Malgré la présence des saints rois dans les sources législatives du royaume, il ne fut pas question de ces saints dans la correspondance entretenue entre les souverains pontifes et le roi de Hongrie. Néanmoins, il est possible de conclure que Mathias Corvin eut bien recours aux saints rois pour un usage politique. D'une part, les saints rois lui permirent d'acquérir une légitimité politique car leurs lois furent des arguments d'autorité. La référence aux saints rois était un moyen de légitimer l'action royale. Cette stratégie a été adoptée par les rois hongrois depuis Ladislas I^{er}. De plus, Mathias Corvin a pu s'inscrire dans leur continuité royale notamment du point de vue de la législation. Cette volonté de continuité royale s'accompagna d'une idée de perpétuité royale ainsi que d'une pérennité du fonctionnement législatif de la Hongrie. D'autre part, la mention des saints rois fut un moyen pour le souverain hongrois de mettre son royaume sous le patronage et la protection de ses illustres prédécesseurs saints. Cette pratique pouvait contribuer à renforcer la grandeur et l'indépendance de la Hongrie. Mathias Corvin s'est montré comme un roi qui impose et défend la Hongrie par le biais de ces figures royales saintes. Les saints rois ne furent pas les seuls saints auxquels le roi de Hongrie eut recours pour un usage politique.

Les saints des ordres religieux

Il eut également recours aux saints des ordres religieux. Le corpus de chartes dont nous disposons ne contient aucune mention des saints des ordres religieux. C'est néanmoins le cas du

636 DRMH, 1996, p. 41 à 71. Il s'agit ici d'une version traduite en français dont l'original est en latin.

637 DRMH, 1996, p. 41 à 71. Il s'agit ici d'une version traduite en français dont l'original est en latin.

corpus épistolaire au sein duquel quatre lettres mentionnent des saints liés au monde religieux. Nous ne retiendrons cependant ici que deux lettres car les deux autres concernent Marguerite de Hongrie et Jean de Capistran qui furent déjà traitées précédemment⁶³⁸. La première lettre qui mentionne un saint issu des ordres religieux date du 15 juin 1475 et fut rédigée à Buda. Elle fut adressée par Mathias Corvin au souverain pontife Sixte IV. Dans cette lettre, le roi de Hongrie demanda au pape de reconnaître officiellement le nouvel ordre des frères ermites de saint Paul qui fut créé en Hongrie. Il demanda également au Saint-Siège d'œuvrer en faveur de cet ordre. « *Très saint Père, la dévotion particulière que je porte à saint Paul et par conséquent à tout l'ordre érémitique m'incite à agir en faveur des frères, dont le nombre est très grand près du corps de ce saint Paul qui gît dans le royaume de Hongrie qui est le mien [...] afin que votre Sainteté daigne envoyer un protecteur pour l'ordre tout entier, et le très révérend seigneur cardinal de saint Marc tant à la curie romaine qu'ailleurs ; ce que je m'appliquerais à obtenir de votre Sainteté par mes fidèles services.* »⁶³⁹. Cet extrait est riche d'informations. Le saint des ordres religieux mentionné ci-dessus est saint Paul l'Ermite. Dans cette lettre, Mathias Corvin cite la présence des reliques de saint Paul l'Ermite possédées par le royaume de Hongrie. En effet, les reliques de ce saint se trouvaient à Budaszentlőrinc. De plus, cet extrait permet de mettre en avant la politique religieuse de Mathias Corvin vis-à-vis des saints et des ordres réguliers. En plus de témoigner sa volonté de s'investir en faveur des ordres réguliers, Mathias Corvin montre dans cette lettre son attachement aux ordres religieux. Il prouve également que le royaume de Hongrie abrite des reliques de saints très célèbres. Toutes ces manœuvres avaient pour but d'obtenir le soutien du souverain pontife pour ses démarches. Mathias Corvin ne fit pas seulement la promotion des ordres religieux dans cette lettre car une autre lettre possède le même but et a aussi recours à saint Paul l'Ermite. Il s'agit de la lettre du 23 juillet 1480. Ce document fut rédigé à Buda par Mathias Corvin à destination de Sixte IV. Dans cette lettre, Mathias Corvin adressa une demande au pape concernant les églises du royaume de Hongrie. Il indiqua au souverain pontife qu'une multitude d'églises hongroises ont subi de longues années de négligence jusqu'à un point d'une extrême désolation mais qu'elles ont été restaurées pour le mieux. Il donna comme exemple une église qui se trouvait dans la cité de Buda qui était placée sous la protection de la Vierge Marie et qui fut célèbre depuis l'Antiquité lorsqu'elle a été fondée grâce à la conversion des Hongrois par saint

638 Voir chapitre 2 « Marguerite de Hongrie et Jean de Capistran : les saints de Mathias Corvin », p. 56.

639 « Beatissime pater, singularis devotio, quam erga sanctum Paulum heremitam et consequenter totum ordinem fratrum heremitarum gero, me invitat, ut pro ipsis fratribus, quorum numerus in hoc regno meo Hungarie propter corpus ipsius sancti Pauli, qui hic requiescit, satis magnus est, [...], ut eadem Sanctitas vestra eos recommissos habere, ac reverendissimum dominum cardinalem sancti Marci tam in curia romana, quam etiam extra in ipsorum fratrum et totius ordinis protectorem et advocatum constituere et deputare dignetur ; quod a Sanctitate vestra meis fidelibus servitiis promereri studebo. », MCERP, lettre N°LXXIII, p. 97-98.

Étienne. Cette église a souffert selon Mathias Corvin d'une grande négligence qui l'a fait tombé en désuétude. Il accusa le curé de cette église d'avoir dédaigné l'église. Mathias Corvin demanda donc au souverain pontife que l'on puisse à nouveau célébrer dans cette église. Il tenta de convaincre le pape en promettant que si le souverain pontife agit pour cette église et l'ordre des Ermites de saint Paul, cela conduira à augmenter la dévotion du peuple envers la Vierge Marie et les fidèles prieraient davantage pour le pape. Le souverain hongrois attendit des actes rapides de la papauté. La volonté de Mathias Corvin d'agir en faveur des ordres religieux se retrouve aussi dans cette phrase : « *Je supplie donc votre Sainteté en tant que fils dévoué qu'elle daigne accorder que je puisse établir dans cette église des frères des ermites de saint Paul dont l'observance de la Règle et l'intégrité de la vie sont chérie par tous unanimement et que j'assigne ce lieu à l'Ordre susdit si l'accord de votre Sainteté l'autorise* »⁶⁴⁰. Cet extrait est une demande de transfert en faveur de l'ordre des ermites de saint Paul. Mathias Corvin demanda au pape d'attribuer l'église de Buda, dont il a parlé précédemment, à cet Ordre. Cette demande révèle que Mathias Corvin entreprit durant son règne une politique religieuse. Cet usage politique des figures saintes des ordres religieux avait pour but de servir les intérêts de la politique religieuse de Mathias Corvin. Les lettres dans lesquelles sont mentionnés ces saints avaient toutes pour objectif de promouvoir un ordre religieux et que le pape agisse en faveur de ce dernier. Grâce à ces mentions de saints, Mathias Corvin pouvait aisément soutenir la cause des ordres réguliers de son royaume auprès du pape. De plus, ces mentions de saints permettent de constater quels furent les ordres religieux privilégiés par le souverain hongrois. Mathias Corvin eut donc bien recours aux saints des ordres religieux dans un but politique mais cette fois un but politique entremêlé au religieux. Le dernier type de mentions de saints présent dans les sources épistolaires et législatives concerne la Vierge Marie.

La Vierge Marie

La Vierge Marie est une sainte très utilisée dans les sources législatives de Mathias Corvin. Des mentions de la Vierge Marie sont présentes dans les chartes du 8 juin 1458⁶⁴¹, du 6 avril 1464 et du 15 juillet 1481⁶⁴². Dans la première charte, la Vierge Marie est citée à deux reprises dans le cadre de la fête de l'Ascension. Dans la seconde charte, il s'agit là aussi de la mention de fêtes liées

640 « *Supplico itaque Sanctitati vestre, tanquam filius devotus, (ut) dignetur consentire et admittere, ut in eam ecclesiam fratres heremitarum sancti Pauli, quorum regularis observantia et integritas vite ab omnibus unice diligitur, collocare valeam, et eum locum ordini prefato ascribam, quo facto preter hoc, quod michi singularem faciet gratiam Sanctitas vestra, »*, MCERP, lettre N°CXIII, p. 144-146.

641 DRMH, 1996, p. 4 à 9.

642 DRMH, 1996, p. 36 à 41.

à la Vierge Marie mais l'extrait suivant est révélateur du culte de la Vierge Marie au sein du royaume de Hongrie : « *les jours de fête de la bienheureuse Vierge Marie il ne peut y avoir de foires dans aucune partie du royaume* »⁶⁴³. Nous constatons par cette mention que le culte de la Vierge Marie est bien implanté en Hongrie à tel point que durant sa fête il ne peut y avoir de foire. Or traditionnellement, les foires permettaient de rendre un culte et de célébrer la fête du saint patron de la paroisse. Cette indication témoigne de l'importance de la Vierge Marie parmi les saints vénérés dans le royaume. La charte du 15 juillet 1481 abrite trois mentions de dates relatives à la mère du Christ. Cela vient renforcer l'idée d'une grande dévotion du royaume à la Vierge Marie. Ce phénomène s'explique par la place qu'occupait la Vierge Marie au sein du royaume de Hongrie. En effet, Marie fut considérée comme la sainte patronne de la Hongrie depuis saint Étienne. Selon la littérature hagiographique, le saint roi lui offrit son royaume. Cette tradition se perpétua jusqu'à Mathias Corvin sous lequel se déroula un culte liturgique spécial en l'honneur de la Vierge dans les églises qui lui étaient dédiées et dans l'ensemble du royaume. En dehors de ces sources législatives, Mathias Corvin eut recours une seule fois à la Vierge Marie dans un but politique. Ce fut le cas dans la lettre du 23 juillet 1480. Il a déjà été question de cette lettre pour la mention de saints d'ordres religieux. L'extrait de la lettre qui nous intéresse cette fois-ci est le suivant : « *C'est pour cette raison que si votre Sainteté remédie à ce manque, cette église a souffert de manquements et de négligence dans le culte divin en l'honneur de la Sainte Vierge, à laquelle elle est dédiée, pour encourager une dévotion envers la Sainte Vierge, qui par ailleurs est la sainte patronne du royaume, de suppléer à la négligence en fournissant, après y avoir établi des personnes religieuses, ce dont ils ont besoin.* »⁶⁴⁴. Dans cet extrait, Mathias Corvin mit en avant la Vierge Marie afin que le pape agisse en faveur de l'église de Buda. Il indiqua l'attachement du royaume pour la mère de Dieu et démontra qu'il pouvait faire la promotion du culte de la Vierge Marie auprès du pape et dans son royaume auprès de ses sujets. Il témoigna également de sa volonté d'entretenir le patronage de la Vierge Marie pour la Hongrie. Ces sources ont permis de constater la prise de position personnelle de Mathias Corvin. En effet, ce dernier incorpore la Vierge Marie dans le groupe des saints auquel il a recours pour ses objectifs politiques. Il est possible de se demander si cet usage politique des figures saintes par Mathias Corvin pouvait s'inscrire dans un mouvement d'ensemble qui pouvait tendre à faire de la Hongrie une *terra sancta*.

643 DRMH, 1996, p. 18 à 24. Il s'agit ici d'une version traduite en français dont l'original est en latin.

644 « Propter quod [deliberavi], si Sanctitatis vestre consensus accedat, ecclesie illius defectui succurrere et negligentiam cultus divini ob honorem eius sacre virginis, cui dedicata est, ad excitandum ampliores populi devotionem erga sacram virginem, que alioquin patrona huius regni existit, locatis ibi religiosis personis opportuna provisione supplere. », MCERP, lettre N°CXIII, p. 144-146.

Un objectif global : faire de la Hongrie une *terra sancta* ?

Cette hypothèse s'avère plausible lorsque l'on observe le nombre de saints présents dans les sources épistolaires et législatives relatives à Mathias Corvin. Néanmoins, une analyse discursive de ces sources amène à penser que Mathias Corvin n'a pas eu pour projet de faire de la Hongrie une *terra sancta*. En effet, l'usage politique des figures saintes par le souverain hongrois révèle plutôt des pratiques « classiques » attendues d'un souverain du Moyen Âge. La plupart des saints mentionnés servaient de marqueurs temporels et étaient utilisés car connus de tous. Ce sont majoritairement des saints traditionnels de la chrétienté latine ou des figures saintes très célèbres dans le royaume. L'utilisation politique traditionnelle des saints n'a pas empêché Mathias Corvin de promouvoir des saints dédiés à la Hongrie. Le souverain hongrois eut recours aux figures saintes avant tout pour servir son pouvoir royal et le rendre légitime et prestigieux plutôt que de faire de la Hongrie une terre sainte. Le rayonnement de la Hongrie n'était pas son objectif premier mais pouvait être l'une des conséquences de l'usage politique des figures saintes. Ce fut notamment le cas pour les canonisations de Marguerite de Hongrie et de Jean de Capistran qui furent instrumentalisées par le roi pour son pouvoir mais qui pouvaient contribuer dans le même temps au rayonnement spirituel du royaume. Les pratiques de Mathias Corvin furent donc similaires à celles d'un souverain « traditionnel » de la période médiévale. Ce constat est d'autant plus véridique lorsque l'on effectue une comparaison avec les pratiques des Angevins de Hongrie.

L'héritage des Angevins : le culte des saints

La dynastie des Angevins fut en Europe médiévale une lignée qui compta parmi les principaux acteurs de cet espace durant les XIII^e et XIV^e siècles. Les Angevins existèrent dans deux maisons dont la première fut issue de Charles I^{er}, le frère de saint Louis et dont la seconde fut issue de Louis I^{er}, le fils du souverain Jean II le Bon. Cette lignée d'origine française vit son pouvoir accroître au fil des alliances matrimoniales qu'elle parvenait à tisser à travers tout l'Europe chrétienne. La famille angevine finit par s'établir entre autres en Hongrie où elle remplaça sur le trône royal la très prestigieuse famille arpadienne. Le 14 janvier 1301, le souverain arpadien André III s'éteignit et emporta avec lui la lignée des Árpáds. Ce fut Charles-Robert qui fit asseoir la lignée des Angevins sur le trône hongrois en 1310. Cette assise perdura jusqu'en 1395 avec le court règne de la fille de Louis le Grand : Marie (1382-1395). Cette période angevine hongroise fut marquée

par deux grands règnes : celui de Charles-Robert (1308/1310-1342) et celui de son fils Louis le Grand (1342-1382). La mort de Louis le Grand sonna également la fin de la première maison d'Anjou⁶⁴⁵. L'historiographie hongroise a retenu de ces règnes une période d'âge d'or pour le royaume de Hongrie. Ils ont été perçus comme une époque d'essor économique, social, politique et culturel. Les Angevins de Hongrie bénéficient dans cette historiographie d'une image de grandeur et de prestige⁶⁴⁶. L'aura de grandeur et de prestige attribué aux Angevins de Hongrie peut s'expliquer en partie par les pratiques qu'ils mirent en place durant leur règne, comme ce fut le cas avec leurs pratiques culturelles. Ces pratiques ont été reprises par d'autres souverains dont Mathias Corvin. Le souverain hongrois hérita de ces pratiques et nous tenterons de comprendre dans quelle mesure ce dernier se plaça dans l'héritage angevin vis-à-vis du culte des saints. Il s'agira d'analyser quels furent les saints promus par les Angevins de Hongrie et quelles pratiques culturelles ils mirent en œuvre afin de rendre gloire à ces saints.

Les saints promus par les Angevins et les pratiques culturelles liées à ces saints

Les saints « nationaux » non dynastiques

Nous avons pu constater précédemment que Mathias Corvin fit référence aux saints « nationaux » non dynastiques du royaume de Hongrie dans les documents législatifs et épistolaires. Nous tenterons de savoir quels saints parmi le groupe des saints « nationaux » non dynastiques, promus par Mathias Corvin, ont été promus par les Angevins de Hongrie et quel parallèle il est possible d'établir entre les deux pratiques royales. Les saints « nationaux » non dynastiques promus par les Angevins de Hongrie furent similaires à ceux promus par le souverain hongrois. En effet, en dehors des saints rois, les Angevins vouèrent un culte à saint Gérard, saint Martin de Tours, saint Georges, saints Pierre et Paul Apôtres, sainte Catherine, saint Démétrius, saint Paul l'Ermitte et à la Vierge Marie. Ces saints ont été promus par les Angevins de Hongrie par le biais de pratiques culturelles diverses. Trois exemples de pratiques culturelles liées à ces saints seront retenus ici : une pratique culturelle littéraire, une pratique culturelle monumentale et une pratique culturelle funéraire.

L'œuvre littéraire qui témoigne avec éclat des pratiques culturelles des Angevins vis-à-vis des saints « nationaux » non dynastiques est le *Légendier angevin-hongrois*. Ce chef d'œuvre fut

645 Z. Kordé, I. Petrovics, *La diplomatie des États angevins aux XIII^e et XIV^e siècles*, 2010, p. 15.

646 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 155.

commandé par le souverain Charles-Robert et fut réalisé au XIV^e siècle à Bologne. Ses auteurs s'inspirèrent de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine mais ils réalisèrent un codex qui dépassa par sa richesse et son éclat l'œuvre d'inspiration. De l'œuvre initiale, nous est parvenu un document incomplet. En effet, nous ne possédons que 142 folios de l'œuvre originale⁶⁴⁷. De nos jours, ce légendier est considéré comme un emblème de la culture religieuse et du culte des saints sous les Angevins de Hongrie. Cette œuvre littéraire et iconographique possède une richesse artistique car le légendier fut réalisé afin de participer à l'éducation et au prestige du prince André qui se trouvait à Naples. De surcroît, cette œuvre avait pour finalité d'être une synthèse des cultes « nationaux » et dynastiques promus par les Angevins⁶⁴⁸. Les saints présents dans cette œuvre représentent la variété des saints vénérés à la cour des Angevins de Hongrie. Les auteurs de ce document ont adopté une présentation des saints atypique. En effet, ils prirent le parti de présenter les légendes des saints selon un ordre hiérarchique et non selon le calendrier liturgique en vigueur. Malgré tout, ils conservèrent l'ordre du calendrier au sein de chaque catégorie. L'œuvre est donc organisée hiérarchiquement dans son ensemble et subdivisée calendairement. En ce qui concerne le nombre de saints il est similaire aux saints de la *Légende dorée*. En effet, 52 saints sont directement issus de cette œuvre. Une part plus importante est tout de même attribuée pour les saints contemporains aux Angevins⁶⁴⁹. Grâce à cette œuvre, il est possible de mesurer le degré de vénération d'un saint car la place attribuée à un saint au sein de l'œuvre a été déterminée en fonction de l'importance du saint sous les Angevins. Le Christ est le premier à apparaître et il est suivi des Apôtres. Dans cette catégorie des Apôtres est insérée saint Ladislas. Les saints « nationaux » non dynastiques sont évoqués par les figures de saint Gérard, saint Stanislas, saint Martin de Tours et saint Démétrius. Les saints « nationaux » dynastiques sont quant à eux représentés par les trois saints rois. Ces saints dynastiques occupent une place non négligeable dans l'œuvre. En effet, 16 miniatures sont dédiées à saint Étienne, 8 à saint Émeric, 24 à saint Ladislas et 12 pour saint Louis d'Anjou⁶⁵⁰. Les historiens ont classé les saints présents dans le légendier en trois groupes distincts⁶⁵¹. Le premier groupe contient les saints qui ont un lien avec Rome et dont le culte a lieu dans la Ville Éternelle. Le deuxième groupe recense les saints liés au royaume de France (saint Martin, saint Brice, saint Rémi, saint Hilaire, saint Gilles, saint Bernard, saint Louis de Toulouse et sainte Marie-Madeleine). Le dernier groupe met avant les saints issus

647 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 196.

648 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 229-230.

649 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 197

650 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 229-230.

651 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 198.

d'Europe centrale et vénérés en Hongrie (saints rois, saints martyrs et saints évêques). Ce groupe est particulièrement intéressant pour notre sujet car il permet de cerner quels furent les saints vénérés au sein du royaume de Hongrie sous les Angevins. En plus de ces trois groupes, l'œuvre présente également les légendes de saints rattachés aux ordres mendiants tels que saint François, saint Louis de Toulouse, saint Dominique ou encore saint Pierre Martyr. Le Légendier angevin-hongrois par ses légendes de figures saintes est la vitrine des préférences de la dynastie angevine en matière de sainteté. Néanmoins, ce chef d'œuvre littéraire et iconographique laisse une belle place aux saints traditionnels de la Hongrie. Cette étude du Légendier angevin-hongrois nous permet de comparer les pratiques culturelles littéraires qui furent mises en œuvre sous le règne de Mathias Corvin. En effet, le souverain hongrois a pu s'inspirer de ce légendier lors de la commande d'une chronique de la Hongrie à Jean de Turocz. Cette chronique fut rédigée à partir de 1486 - 1488 en latin avec la volonté de narrer l'histoire de l'ère de Sigismond (1387 à 1437). Cette œuvre mêle le genre historiographique et le genre hagiographique. Son auteur, Jean de Turocz, est né en Hongrie en 1435. Il fut chroniqueur, sénéchal, juge de la cour, procureur et notaire d'un monastère de l'ordre des Prémontrés mais il est avant tout connu pour être un personnage emblématique de la tradition narrative des derniers siècles du Moyen Âge. Afin de réaliser cette chronique, Jean de Turocz eut recours aux sources diplomatiques et s'inspira des chroniques hongroises antérieures tels que les chroniques angevines ou celle de Simon de Kézai qui rédigea sa chronique entre 1282 et 1285⁶⁵². Nous avons pris le parti de présenter les saints mentionnés dans la chronique de Jean de Turocz sous la forme de cinq groupes. Le premier groupe est celui des saints rois. Dans le second, nous avons regroupé les saintes : la Vierge Marie, sainte Marguerite d'Antioche, sainte Élisabeth, sainte Eutrope, sainte Ursule de Cologne, sainte Sabine, sainte Cécile, sainte Lucie, sainte Marie-Madeleine et sainte Pétronille. Le troisième groupe quant à lui recense les saints rattachés au monachisme : saint François, saint Antoine, saint Pierre l'Ermitte et saint Jean de Capistran. Le quatrième groupe recense les saints des Écritures : saint Pierre, saint Jean, saint Jacques, saint Luc, saint Mathieu, saint Paul, saint Michel l'Archange, Simon et Juda, saint Thomas, et saint Barthélemy. Dans le dernier groupe, nous avons fait le choix d'inclure les saints qui ne correspondaient pas aux précédents groupes : saint Gérard, saint Martin, saint Georges, saint Nicolas, saint Aignan, saint Jérôme, saint Vital, saint Modeste, saint Lays, saint André, saint Ange, saint Séverin de Norique, saint Albert de Prague, les martyrs saint Fabien et saint Sébastien, saint Gervais, saint Laurent et saint Rémi. Cet éventail de saints très complet nous permet de

652 Z. Kordé, I. Petrovics, *La diplomatie des États angevins aux XIII^e et XIV^e siècles*, 2010, p. 156.

comparer avec précision quels saints furent utilisés par les Angevins de Hongrie et quels furent ceux vénérés par Mathias Corvin. Nous remarquons donc par cette étude comparée des deux œuvres que les saints mentionnés sont identiques. Néanmoins, les saints dynastiques angevins ne sont pas présents dans la chronique de Mathias Corvin. Une autre différence est perceptible vis-à-vis des saintes car une plus grande place est consacrée dans la chronique de Jean de Turocz aux saintes par rapport au Légendier angevin-hongrois. Cette situation s'explique par la popularité grandissante de la sainteté féminine depuis le XIII^e siècle⁶⁵³. En effectuant la promotion des mêmes saints « nationaux » non dynastiques que les Angevins de Hongrie, Mathias Corvin s'inscrivait dans la continuité de ses prédécesseurs. La chronique de Jean de Turocz n'égale pas en magnificence le Légendier angevin-hongrois mais témoigne de l'importance des saints sous le règne de Mathias Corvin.

En dehors de cette pratique culturelle littéraire et iconographique, les Angevins de Hongrie mirent en place une pratique culturelle monumentale. Cette pratique fut principalement axée sur la construction d'édifices et mit en œuvre par Élisabeth Piast, l'une des femmes de Charles-Robert et la mère de Louis le Grand. Elle fit construire une chapelle au sein du palais royal de Buda ainsi qu'une église à Hatvan qu'elle dédia au culte de saint Martin de Tours en 1349⁶⁵⁴. Ce saint fut vénéré par la dynastie angevine en raison de sa double origine. Les Angevins s'identifièrent à lui et il leur permit de mettre en avant leurs liens avec la maison angevine française et la maison arpadienne hongroise. Élisabeth Piast participa aussi à la reconstruction de l'église de saint Gérard à Csanád ainsi qu'à la transformation du monastère bénédictin du même lieu en 1361⁶⁵⁵. Ce site fut privilégié par la reine-mère car Csanád était le lieu de culte principal de saint Gérard grâce auquel elle a été rétablie lors d'une maladie. En dehors des actes d'Élisabeth Piast, les souverains angevins hongrois ont agi en faveur du culte des saints. Ils firent construire en 1367 une chapelle dédiée aux Hongrois dans la cathédrale d'Aix-la-Chapelle et élevèrent une chapelle funéraire abritant les défunts de la dynastie angevine dédiée à sainte Catherine⁶⁵⁶. Tout au long de leur règne, ces souverains hongrois ont entrepris des travaux d'embellissement et d'agrandissement en faveur des églises du royaume. Ces travaux furent soutenus par les villes et les donations pieuses. Les traces des pratiques culturelles monumentales effectuées par Mathias Corvin sont absentes des sources législatives et épistolaires. En revanche, nous savons par ces sources que le souverain hongrois

653 Voir chapitre 2 « Marguerite de Hongrie et Jean de Capistran : les saints de Mathias Corvin », p. 87.

654 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 236.

655 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 195.

656 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 188.

œuvra en faveur des églises de son royaume. Nous en possédons la preuve par la lettre du 23 juillet 1480 que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer⁶⁵⁷. Cet exemple permet de constater que Mathias Corvin eut à cœur de prendre soin des églises de son royaume. Nous remarquons aussi à travers cette lettre que Mathias Corvin n'avait pas de politique monumentale dédiée au culte des saints. En revanche, il s'est évertué à remettre en état les églises de son royaume qui subissaient les attaques des Ottomans ainsi que les abus des ecclésiastiques.

Les pratiques cultuelles monumentales des Angevins de Hongrie furent accompagnées d'offrandes dont des dons de reliques. Les deux objets votifs les plus connus de la dynastie angevine hongroise sont la châsse de saint Gérard et la châsse de saint Siméon. La châsse de saint Gérard fut réalisée de 1361 à 1381 et fut placée dans la cathédrale de Csanád afin d'abriter les reliques du saint évêque. Cette châsse en argent remplaça le monument funéraire du saint qui préexistait. La châsse de saint Siméon fut elle aussi conçue comme un nouveau monument funéraire. Elle fut commandée et financée par l'épouse de Louis le Grand en 1377 dans le but de proclamer la gloire de la dynastie angevine dont elle faisait partie. La construction se déroula de 1377 à 1380 à Zadar. Ce monument funéraire est considéré par les spécialistes comme un chef-d'œuvre de l'orfèvrerie de la période gothique en Dalmatie, actuelle Croatie. De surcroît, cette châsse fait partie de la liste des objets qui ont participé à la représentation de la dynastie angevine car les scènes représentées sur le sarcophage ont une vocation religieuse et politique⁶⁵⁸. Ce chef-d'œuvre d'orfèvrerie fut accompagné d'un calice portant les armoiries angevines et sur lequel furent représentés le Christ, la Vierge Marie, saint Jean-Baptiste, sainte Catherine, saint Étienne, et sainte Élisabeth de Hongrie⁶⁵⁹. Les Angevins de Hongrie étendirent leurs pratiques cultuelles hors des limites du royaume. En effet, ils réalisèrent pour saint Stanislas une châsse en argent qui fut placée dans la cathédrale de Cracovie qui se situait dans le royaume de Pologne. En dehors de ces réalisations de monuments funéraires, les souverains angevins hongrois ont participé au culte et à la diffusion des reliques. Ce fut le cas de Louis le Grand qui fit venir de Venise les reliques de saint Paul l'Ermitte. Il offrit ces reliques à l'ordre de saint Paul l'Ermitte qui fut fondé en Hongrie⁶⁶⁰. Louis le Grand fit également plusieurs dons d'objets liturgiques à la basilique d'Aix-la-Chapelle sur lesquels furent représentés des saints : trois icônes, deux chandeliers, des reliquaires avec les reliques de saint Étienne, saint Ladislas, saint Émeric, sainte Agnès et sainte Catherine ainsi que

657 MCERP, lettre N°CXIII, p. 144-146. Voir explications de la lettre p. 146.

658 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 352.

659 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 353-354.

660 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 195.

deux mors de chape⁶⁶¹. Ces objets de culte furent offerts par le souverain hongrois à partir de 1367. Les pratiques cultuelles et votives de Charles-Robert et de Louis le Grand permettent d'interroger celles qui furent mises en œuvre sous le règne de Mathias Corvin. Ce dernier fit durant son règne deux offrandes de reliques : un fragment du suaire de sainte Véronique, et les reliques de saint Jean l'Aumônier (patriarche d'Alexandrie) qu'il déposa en 1489 dans la chapelle royale de Buda⁶⁶². Nous remarquons par cette comparaison que Mathias Corvin ne mit pas en œuvre de pratiques votives relatives aux saints et similaires à celles des Angevins de Hongrie. Cependant, nous constatons que le souverain hongrois effectua des dons de reliques.

Cette comparaison des pratiques cultuelles relatives aux saints « nationaux » non dynastiques effectuées par les Angevins de Hongrie et par Mathias Corvin apporte plusieurs conclusions. En effet, derrière ces pratiques, nous constatons que les trois souverains hongrois souhaitaient rendre un culte aux saints patrons du royaume et qu'ils avaient la volonté de rattacher le royaume de Hongrie à des saints. La promotion de ces saints pouvait être pour eux un moyen de renforcer leur légitimité car certains de ces saints étaient très célèbres et appréciés au sein du royaume. En définitive, Mathias Corvin s'est inspiré de certaines des pratiques mises en œuvre par les Angevins de Hongrie vis-à-vis des saints « nationaux ». La ressemblance de la liste des saints du *Légendier angevin-hongrois* et de la chronique de Jean de Turocz indique que par cette œuvre Mathias Corvin a tenté de s'inscrire dans la continuité de ses prédécesseurs les Angevins de Hongrie. Néanmoins, sa politique monumentale et ses dons de reliques ne furent pas à la hauteur de ceux prodigués par la dynastie angevine hongroise.

Les saints arpadiens

Les saints « nationaux » non dynastiques ne furent pas les seuls saints promus par Mathias Corvin. En effet, nous avons vu précédemment qu'il fit durant son règne la promotion des saints arpadiens. Avant l'avènement au trône de Mathias Corvin, les Angevins de Hongrie eurent à cœur de promouvoir la dynastie arpadienne. Il s'agira donc de voir s'il est possible d'établir un parallèle entre ces deux pratiques royales. Avant toute chose, il conviendra d'observer si les saints arpadiens promus par Mathias Corvin furent les mêmes que ceux promus par les Angevins de Hongrie. La

661 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 337.

662 M. M. De Cevins, *Mathias Corvin*, 2016, p. 213.

réponse est sans appel. Mathias Corvin a promu les mêmes saints arpadiens que les Angevins de Hongrie : les saints rois et sainte Marguerite de Hongrie.

Le culte des saints rois fut un élément clé de l'idéologie royale des Angevins de Hongrie et de Mathias Corvin. La dynastie angevine hongroise œuvra en faveur de ces saints et introduisit le concept de la trinité des saints rois. Ce concept visait à associer saint Étienne, saint Émeric et saint Ladislas en une unité spirituelle, iconographique et politique. Saint Étienne, le père, saint Émeric, le fils et Ladislas, le Saint Esprit ou le troisième membre de cette association sainte. Cette trinité fut créée avec la finalité d'accroître la légitimité des Angevins sur le trône de Hongrie. La représentation de la trinité des saints rois prit toute son ampleur lors du séjour de la reine Élisabeth Piast à Naples et à Rome. Elle associa durant ce séjour la représentation dynastique de la maison angevine hongroise à la représentation trinitaire des saints rois. Mathias Corvin a lui aussi véhiculé le concept de la trinité des saints rois. Il associa constamment les trois figures saintes royales dans ses documents législatifs et épistolaires. Les actes de Mathias Corvin vis-à-vis du culte des saints rois se placent dans la continuité de la tradition hongroise. Le souverain hongrois n'innova pas dans ce cadre car le concept de la trinité des saints rois était déjà bien établi sous son règne. Ce fut son prédécesseur Sigismond de Luxembourg qui développa la représentation trinitaire des saints rois. Les Angevins de Hongrie œuvrèrent également pour le culte des saints par la mise en place d'une politique de reconstruction d'édifices. Ils engagèrent la construction de bâtiments ecclésiastiques à Nagyvárad (Oradea), lieu de sépulture de saint Ladislas. Leur plus grand projet monumental concerna la basilique de saint Étienne. En effet, les Angevins firent reconstruire à deux reprises cette église se trouvant à Székesfehérvár et qui était le lieu de culte principal de saint Étienne et de saint Émeric. Ils perpétuèrent la tradition hongroise en choisissant cette basilique comme le lieu de couronnement et d'inhumation des souverains angevins. Ce fut Charles-Robert qui prit cette décision pour la royauté hongroise avec la volonté de choisir le lieu de sépulture de son saint prédécesseur. La basilique devint donc la sépulture royale des souverains hongrois de Charles-Robert jusqu'aux derniers siècles du Moyen Âge⁶⁶³. De son côté, Mathias Corvin n'a pas œuvré particulièrement en faveur des lieux de culte des saints rois. Nous ne possédons aucune information dans les sources qui nous indiquent que Mathias Corvin a effectué une politique monumentale en faveur des saints rois. Cependant, il s'est inscrit dans la tradition angevine hongroise vis-à-vis de son inhumation. En effet, il fut inhumé dans la cathédrale de

663 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 195.

Székesfehérvár comme Charles-Robert et près de saint Étienne, son saint prédécesseur. La dynastie angevine dans son ensemble eut à cœur de se faire inhumer au sein des lieux funéraires des saints rois. Charles-Robert et sa deuxième femme Marie Piast furent inhumés à Székesfehérvár. Quant au reste de la maison angevine de Hongrie, Béatrice de Luxembourg, la troisième femme de Charles-Robert, les deux premiers fils d'Élisabeth Piast et de Charles-Robert, Marguerite, la première femme de Louis le Grand, Catherine, la fille aînée de Louis ainsi que la reine Marie et le roi Sigismond I^{er} furent tous inhumés à Nagyvárad, lieu de culte de saint Ladislas⁶⁶⁴. Les pratiques de l'entourage de Mathias Corvin diffèrent de celles des Angevins de Hongrie car les proches du souverain hongrois en particulier son épouse Béatrice de Naples ne furent pas inhumés en Hongrie et encore moins dans les lieux de culte des saints rois. En dehors des pratiques d'inhumation des rois angevins liées aux saints rois, nous pouvons mentionner la pratique anthroponymique qui fut une spécialité angevine mais qui se retrouve au sein de la famille de Mathias Corvin. Ce fut Charles-Robert qui mit en œuvre cette pratique anthroponymique. En effet, il choisit pour ses fils des noms dynastiques : Ladislas, Louis, Étienne et André⁶⁶⁵. Ces noms renvoient aux saints rois, aux saints arpadiens ainsi qu'au royaume de France. C'est une preuve de la vénération de Charles-Robert pour ses saints ancêtres hongrois et français. Mathias Corvin ne s'inspira pas de Charles-Robert car son fils ne porta pas le nom de saints rois ou de saints arpadiens. En revanche, le nom de son fils est une référence directe à son père Jean de Hunyad. Nous ne sommes pas en mesure de savoir si Mathias Corvin avait prévu de donner un nom en lien avec les saints rois de Hongrie car il n'a pas été en mesure d'avoir d'enfants avec ses épouses légitimes. Son projet pouvait être de donner des noms dynastiques à ses enfants légitimes et des noms sans signification particulière à ses enfants hors union. Néanmoins, nous pouvons déceler une pratique anthroponymique à la génération précédente. En effet, Jean de Hunyad, le père de Mathias Corvin, a appelé son fils aîné Ladislas. Cela est une pratique anthroponymique faisant référence aux saints rois. Ladislas était censé régner et il a été éduqué pour la fonction royale par son père. Ce fut seulement sa mort lors de sa captivité qui a fait de Mathias Corvin l'héritier du trône de Hongrie. Jean de Hunyad a donc pu appeler son fils aîné Ladislas afin qu'il ait plus de chance de parvenir au trône de Hongrie. Jean de Hunyad pouvait se douter que son fils serait amené à être roi ou projetait qu'il soit roi. L'association anthroponymique des saints rois et des Angevins s'accompagna de représentations iconographiques ayant pour but de valoriser leurs liens avec les saints rois. Cette forte présence de ces saints dans l'imagerie de la famille royale angevine de Hongrie témoigne de l'importance du

664 Z. Kordé, I. Petrovics, *La diplomatie des États angevins aux XIII^e et XIV^e siècles*, 2010, p. 216.

665 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 228.

lien que souhaitaient tisser les Angevins vis-à-vis des saints rois. Certaines représentations iconographiques associèrent de manière explicite et volontaire les Angevins de Hongrie aux saints rois. Nous pouvons citer quelques exemples révélateurs. Dans une chronique enluminée, Charles-Robert et Élisabeth Piast furent représentés comme des donateurs généreux et mis en parallèle avec la figure de saint Étienne⁶⁶⁶. Sur les fresques de l'église Santa Maria di Donnaregina d'Ungaria, la maison angevine hongroise fut représentée aux côtés de la famille arpadienne (saint Étienne, saint Ladislas, sainte Élisabeth de Hongrie et sainte Marguerite de Hongrie qui était à cette période bienheureuse). Cette mise en scène de la parenté sacrée des Angevins est considérée comme un véritable panthéon de la dynastie angevine. Un autre exemple de mise en scène de la parenté sacrée des Angevins est visible par l'une des offrandes que fit Élisabeth Piast à la basilique Saint-Pierre du Vatican lors de son séjour à Rome en 1343-1344. Il s'agit d'un devant d'autel brodé d'or sur soie rouge destiné au maître-autel de la basilique sur lequel figurent les représentations de saint Pierre, saint Paul, la Vierge Marie ainsi que l'ensemble des saints arpadiens (saint Étienne, saint Émeric, saint Ladislas, saintes Élisabeth et Marguerite de Hongrie) et des saints angevins (saint Louis)⁶⁶⁷. En plus des représentations iconographiques, les Angevins eurent une politique d'enrichissement des objets de culte dont des reliques. Comme nous l'avons vu, Louis le Grand fit don d'objets liturgiques somptueux à la basilique d'Aix-la-Chapelle. Le lieu de sépulture de saint Ladislas à Nagyvárád fut agrémenté de statues de bronze grandeur nature de saint Étienne, saint Émeric et saint Ladislas. Le règne de Louis le Grand fut caractérisé par l'essor du culte dédié aux saints arpadiens. Cette analyse des pratiques angevines vis-à-vis du culte des saints rois nous a permis de constater que la promotion de ce culte par Mathias Corvin a différé de celle effectuée par Charles-Robert et Louis le Grand. Mathias Corvin a promu les saints rois par le biais de la littérature hagiographique alors que les souverains angevins ont privilégié les dons notamment de reliques et les représentations iconographiques. Nous pouvons en conclure que Mathias Corvin a poursuivi l'œuvre des Angevins relative aux saints rois mais dans une moindre mesure.

Le culte de saint Ladislas fut le culte le plus célèbre sous les Angevins de Hongrie. Saint Ladislas fut le saint arpadien le plus vénéré par la dynastie angevine hongroise. Ce saint chevalier est mort en 1095 et fut canonisé en 1192. En plus d'avoir été un saint très vénéré par les souverains angevins, il fut le saint le plus apprécié de l'époque angevine. Son culte fut avant tout à connotation chevaleresque. La dimension chevaleresque de son culte attira la sympathie de la

666 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 180.

667 Z. Kordé, I. Petrovics, *La diplomatie des États angevins aux XIII^e et XIV^e siècles*, 2010, p. 191.

noblesse hongroise qui le considéra comme un modèle de cette noblesse⁶⁶⁸. Le culte de saint Ladislas fut étroitement lié au règne de la maison angevine et en particulier au règne de Louis le Grand. En effet, Louis le Grand contribua au développement de ce culte à tel point que saint Ladislas reléguait à l'arrière plan les autres saints des dynasties arpadienne et angevine. Le souverain hongrois fut particulièrement attaché à ce saint car Louis le Grand avait la volonté d'être le modèle par excellence du chevalier⁶⁶⁹. Il s'inspira donc de saint Ladislas qui incarnait les vertus chevaleresques. Afin de promouvoir le culte de son saint modèle, Louis le Grand mit en œuvre différentes actions. Dès son couronnement, il compléta le rituel du sacre par la tradition d'un pèlerinage au tombeau de saint Ladislas à Nagyvárád⁶⁷⁰. Il fit également réaliser des objets en l'honneur et à l'effigie du saint arpadien. Ces objets furent offerts comme offrandes liturgiques comme le reliquaire de saint Ladislas offert par le souverain en 1352 lors d'un pèlerinage⁶⁷¹. Le saint arpadien se retrouva également sur les florins d'or que fit battre Louis le Grand en 1358⁶⁷². Parallèlement à ces représentations visuelles du saint, Louis le Grand diffusa la légende de ce saint chevalier. Cette légende évoquée dans de nombreuses chroniques hongroises relate le combat de saint Ladislas contre un barbare couman qui avait enlevé la fille de l'évêque de Nagyvárád ainsi que la libération héroïque de la jeune fille par le saint. Louis le Grand ne fut pas le seul roi angevin à promouvoir ce culte mais lui donna tout son éclat. Avant son règne, son père Charles-Robert fit représenter sur son sceau ainsi que sur celui de son épouse le portrait du roi Ladislas⁶⁷³. Le roi fit également représenter le saint arpadien sur des fresques. Ce fut le cas dans l'église paroissiale de Zsegra où fut représenté saint Étienne et saint Ladislas aux côtés des prophètes et dans l'église de Gelence en Transylvanie où fut représentée la célèbre légende du saint⁶⁷⁴. Saint Ladislas fut donc un saint très honoré par la maison angevine de Hongrie ainsi que par les autres rois de Hongrie tel que Mathias Corvin. Nous possédons une source épistolaire qui témoigne de la dévotion que portait Mathias Corvin envers le saint arpadien. Il s'agit de la lettre de 1463 à destination du souverain pontife Pie II. Dans cette lettre, Mathias Corvin demandait au pape de reconnaître les efforts qu'il avait effectués dans le but de délivrer la chrétienté. Ce document témoigne de l'investissement de Mathias Corvin en faveur de l'église de Várád (actuelle Oradea, en Roumanie) dans laquelle se trouve la sépulture du saint chevalier : « *De plus, rappelez-vous que j'ai déjà écrit à votre Sainteté par le passé en faveur du collège récemment fondé auprès de la sépulture du saint*

668 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 180.

669 P. Engel, G. Kristó, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourg*, 2008, p. 90.

670 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 232.

671 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 339.

672 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 233.

673 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 183.

674 P. Engel, G. Kristó, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourg*, 2008, p. 95.

roi Ladislas dans l'église d'Oradea. Je vous prie encore une fois, afin que cette affaire soit soutenue conformément au meilleur usage par la force sous la forme de bulles délivrées par l'autorité apostolique. »⁶⁷⁵. Cet extrait démontre que cette lettre est un rappel et que donc Mathias Corvin tenait vraiment à faire aboutir son projet concernant le tombeau de saint Ladislas. L'engagement du souverain hongrois pour ce culte est aussi visible dans la chronique de Jean de Turocz. En effet, dans cette dernière l'auteur dédia une page illustrée entière aux actions de saint Ladislas. De plus, l'auteur suggéra une comparaison et des éléments de similitude entre le roi de Hongrie et le saint arpadien⁶⁷⁶. La proximité de Mathias Corvin avec le saint arpadien peut s'expliquer par la vie de saint Ladislas. En effet, les hagiographes de ce saint ont été obligés de justifier l'accès de saint Ladislas à la royauté car il avait été élu contre le roi Salomon qu'il avait combattu et destitué avec l'aide de son frère Géza⁶⁷⁷. La destitution de Salomon était perçue comme illégale et il fallait y remédier dans l'hagiographie du saint. Ce contexte d'accession au trône de saint Ladislas pouvait faire écho pour Mathias Corvin à sa propre accession au trône royal. Comme nous l'avons vu Mathias Corvin devint roi dans un contexte de guerres civiles et de lutte contre Ladislas V le Posthume. Mathias Corvin a lui aussi été contraint de justifier son accession au trône. Il a pu sentir une proximité avec saint Ladislas du point de vue politique car ils ont tous les deux été contraints d'affirmer leur pouvoir sur le trône de Hongrie. De plus, Mathias Corvin était attaché à la dimension chevaleresque du saint car il fut connu pour avoir eu une éducation et un goût pour la guerre comme le saint arpadien. Des trois saints rois, Mathias Corvin accorda donc sa préférence à saint Ladislas comme ce fut le cas des Angevins de Hongrie et en particulier de Louis le Grand.

Le dernier membre de la dynastie arpadienne que les Angevins de Hongrie s'attachèrent à promouvoir fut sainte Marguerite de Hongrie. En effet, Charles-Robert, premier souverain de la dynastie angevine hongroise, effectua la promotion de la canonisation de la princesse arpadienne. Il effectua cette promotion parce que le culte de Marguerite était le culte arpadien le plus récent. Il s'appropriera ce culte et mit tout en œuvre pour relancer la procédure interrompue dès 1306. Pour faire cela, il envoya un dominicain nommé André auprès du Saint-Siège alors représenté par Clément V⁶⁷⁸. Cet émissaire avait pour mission de soutenir la cause du procès auprès de la papauté. Ce procès de canonisation fut soutenu par les Angevins de Hongrie pour deux raisons. D'une part,

675 « Preterea memini me olim scripsisse Sanctitati vestre pro collegio nove foundationis ad sepulcrum sancti Ladislai regis in ecclesia Waradiensi. Supplico iterum, ut ea res sub meliori forma bullarum apostolice auctoritatis robore fulciatur. », MCERP, lettre N°XVII, p. 24.

676 L. B. Mortensen, *The Making of Christian Myths*, 2006, p. 237-238.

677 R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 1984, p. 102-103.

678 N. Coulet, J. M. Matz, *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, 2000, p. 517.

le culte de Marguerite de Hongrie était en plein essor sous le règne de Charles-Robert. D'autre part, Marguerite de Hongrie et la reconnaissance de sa sainteté étaient importantes pour les Dominicains et la maison royale. Les Dominicains soutenaient la canonisation de l'une des leurs et la maison royale souhaitait, par la revendication de la sainte princesse, se rattacher à la maison arpadienne. Charles-Robert ne soutint pas le procès seulement par la revendication d'une parenté. Il mit en œuvre concrètement des actes afin de soutenir la canonisation. Dans un premier temps, il promut avec sa deuxième femme Béatrice de Luxembourg le procès par des dons. Ces dons furent par exemple l'attribution de nouveaux privilèges à destination du couvent dont était issue Marguerite. Au sein de ce même couvent, les époux royaux firent construire un nouveau monument funéraire pour la sainte princesse. Cette nouvelle sépulture fut réalisée dans les années 1335-1340. L'initiative des époux royaux fut soutenue par le vicaire général de l'ordre dominicain Francisco de Belluno. Les évolutions architecturales de la sépulture de Marguerite de Hongrie sont connues grâce aux actes du procès de canonisation de 1276 et de la version hongroise de la Vie de la sainte princesse datant de 1510⁶⁷⁹. La première sépulture de Marguerite fut une pierre tombale en marbre rouge réalisée par deux maîtres sculpteurs de Lombardie. Elle fut ensuite remplacée par un sarcophage en marbre blanc. Hors du couvent, Charles-Robert contribua à la rédaction hagiographique de la vie de Marguerite. Dans un second temps, il promut le procès avec sa troisième femme Élisabeth Piast. Le couple royal visita deux couvents de l'ordre dominicain qui se trouvaient à Bologne et à Milan et leurs firent des dons d'une grande valeur artistique et monétaire⁶⁸⁰. Ces couvents furent choisis car ils soutenaient la cause de la sainte princesse auprès du Saint-Siège. Élisabeth Piast encouragea un autre couvent, celui de Marguerite de Hongrie, afin de promouvoir la canonisation. Elle obtint en 1331 de la part du pape l'autorisation de reconstruire l'île Marguerite⁶⁸¹. Elle profita de son passage à Rome pour soutenir la cause de la sainte princesse. Élisabeth Piast fut un fervent soutien de la cause et du culte de Marguerite de Hongrie car cette sainte permettait aux Angevins de Hongrie de rattacher leur dynastie à celle des Arpadiens. Les actions des Angevins de Hongrie envers Marguerite de Hongrie et sa canonisation avaient donc un but politique et idéologique. Cette stratégie des Angevins ne nous est pas inconnue car nous retrouvons les mêmes procédés du côté de Mathias Corvin⁶⁸². En effet, par cette relance, Mathias Corvin avait pour but de se rattacher aux saints et à la lignée arpadienne. Cette comparaison révèle bien que Mathias Corvin s'est inspiré des actions de Charles-Robert vis-à-vis de la canonisation de

679 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 331-332.

680 N. Coulet, J. M. Matz, *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, 2000, p. 519.

681 Z. Kordé, I. Petrovics, *La diplomatie des États angevins aux XIII^e et XIV^e siècles*, 2010, p. 211.

682 Voir chapitre 2 « Marguerite de Hongrie et Jean de Capistran : les saints de Mathias Corvin », p. 56.

Marguerite de Hongrie. La canonisation pouvait avoir comme objectif pour Mathias Corvin d'affirmer sa position sur le trône de Hongrie puisqu'il avait constaté que cette stratégie avait fonctionné pour Charles-Robert. Les actions des deux souverains hongrois furent donc similaires pour cette canonisation. Cette analyse comparée des pratiques relatives aux saints arpadiens et effectuées par les Angevins de Hongrie et par Mathias Corvin démontre donc que les saints arpadiens promus par Mathias Corvin étaient identiques à ceux promus par les Angevins de Hongrie. De surcroît, nous avons pu constater que Mathias Corvin a promu plus spécifiquement les cultes de saint Ladislas et de sainte Marguerite de Hongrie. Ces cultes furent ardemment soutenus par Louis le Grand pour saint Ladislas et par Charles-Robert pour Marguerite de Hongrie. Néanmoins, Mathias Corvin n'a pas promu le culte des saints arpadiens de la même manière que les Angevins. En effet, sous son règne, le culte des saints arpadiens s'est avant tout manifesté à travers des dons à destination des églises qui abritaient le culte de ces saints ainsi que par la littérature hagiographique qui mit en valeur ces figures saintes. Les Angevins de Hongrie ont promu des saints « nationaux » non dynastiques ainsi que des saints dynastiques tels que les Árpáds. L'analyse des saints promus par cette maison et les pratiques qu'ils mirent en œuvre pour le culte de ces saints nous conduit à nous questionner sur les objectifs que cachaient de telles pratiques.

Les objectifs des Angevins de Hongrie à travers la promotion du culte des saints

La promotion du culte des saints pouvait être pour les souverains hongrois l'un des aspects de la représentation royale de leur pouvoir. Cette représentation royale fut essentielle pour les souverains de la période médiévale. En effet, la représentation royale était pensée comme un discours sur le pouvoir⁶⁸³. Il fallait représenter de manière puissante et méticuleuse une image de la royauté. Chaque souverain qui façonnait sa représentation de la royauté laissait forcément sa marque. Afin de créer son propre discours sur le pouvoir, le souverain pouvait puiser sa matière première dans des domaines divers. Il pouvait par exemple s'inspirer de légendaires, de chroniques ou de récits hagiographiques⁶⁸⁴. La représentation royale d'un souverain n'était pas figée dans le temps car il pouvait ajouter et mélanger des éléments de tradition royale en fonction du but recherché. Les Angevins de Hongrie eurent eux aussi recours à un discours sur le pouvoir. Ils

683 C. de Mérindol, *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, dans *L'imaginaire du pouvoir à la fin du Moyen Âge. Les prétentions royales*, Le Mans, 1995, p. 8.

684 C. de Mérindol, *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, 1995, p. 8.

mirent en œuvre deux programmes de représentation royale. Ces programmes furent communs à l'ensemble des maisons angevines⁶⁸⁵. Le premier programme de type cérémoniel et aulique se basait sur le charisme du souverain. Ce charisme était soutenu par des représentations liées au sacré, à l'Église et à la tradition du moment du pays et du règne. Le second programme de type religieux et allégorique associait le registre du religieux à des événements contemporains. Ce programme était axé sur l'histoire. Les Angevins de Hongrie, dans le cadre de ces deux programmes, promurent le culte de saints afin d'alimenter leur représentation royale. Cette pratique n'était pas novatrice car durant la période médiévale le religieux était toujours du politique.

Le culte des saints pour la revendication du trône de Hongrie

Ce lien du politique et du religieux fut visible durant le règne des Angevins de Hongrie car ils utilisèrent le culte des saints dans un souci de légitimité afin de promouvoir leur candidature puis pour revendiquer le trône de Hongrie. Ce souci de légitimité fut vécu par Charles-Robert ainsi que Mathias Corvin. En effet, les deux souverains hongrois eurent un contexte d'accession au trône de Hongrie similaire. D'une part, les deux rois étaient étrangers. Charles-Robert avant d'accéder au pouvoir ne résidait pas au sein du royaume. Mathias Corvin, quant à lui, ne fut pas originaire du centre hongrois du royaume mais de la Valachie, région d'origine de son grand-père. D'autre part, les deux souverains ont accédés au pouvoir dans le cadre d'une crise de succession. Le projet d'accession au pouvoir de Charles-Robert a débuté en janvier 1301 lorsque André III roi de Hongrie s'est éteint. Plusieurs candidats réclamèrent le trône de Hongrie : Charles-Robert, descendant de la maison d'Anjou de Naples, Venceslas, fils du roi de Bohême ainsi que Otton Wittelsbach, prince de Bavière. L'ensemble de ces candidats se revendiquaient comme étant des descendants de la dynastie arpadienne par voie féminine⁶⁸⁶. Ce fut Charles-Robert qui sortit vainqueur et parvint au trône de Hongrie en 1308. Mathias Corvin fut lui aussi au cœur de rivalités pour la succession royale. Les deux souverains furent confrontés à ces rivalités car ils évoluaient dans un système basé sur la perpétuation de l'héritage par la lignée⁶⁸⁷. Ce système était la cause inévitable de rivalités dynastiques et politiques. Chaque lignée souhaitait mettre en avant son lignage et ses relations afin de parvenir et de se maintenir au pouvoir. Une fois parvenu au pouvoir, Charles-Robert et Mathias Corvin furent contraints de se faire couronner afin de rendre leur pouvoir légitime et

685 C. de Mérimondol, *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, 1995, p. 187-188.

686 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 156.

687 N. Y. Tonnerre, E. Verry, *Les princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2003, p. 21.

incontestable. Le premier couronnement de Charles-Robert n'était pas valide car il ne respectait pas scrupuleusement la tradition hongroise. Ce besoin de légitimité se fit aussi ressentir pour les deux rois dans la lutte qu'ils menèrent afin d'affirmer leur pouvoir royal. En effet, ils durent tous les deux lutter contre les grands seigneurs du royaume qui avaient accaparé le pouvoir durant la crise de succession. Le début du règne de Charles-Robert fut difficile car le pouvoir était aux mains des barons hongrois qui ne lui laissaient aucun pouvoir. C'est pour cela que les historiens considèrent que le règne de Charles-Robert eut lieu en deux temps⁶⁸⁸. La première phase de son règne se déroula de 1300 à 1308/1310 durant laquelle il lutta contre ses rivaux pour le trône de Hongrie. Une fois parvenu au pouvoir en 1308/1310, Charles-Robert lutta contre les seigneurs hongrois. Il mit vingt ans à consolider son autorité comme roi de Hongrie au sein de son propre royaume. Mathias Corvin fut lui aussi confronté au pouvoir des barons. Il dut lutter au début de son règne contre les princes territoriaux qui disposaient de nombreux domaines et d'une grande influence au sein du royaume. Charles-Robert et Mathias Corvin furent également confrontés au dilemme du nouveau-venu⁶⁸⁹. Ce dilemme vécu par les deux souverains les amena à devoir s'affirmer comme les fondateurs d'une nouvelle dynastie royale mais aussi à devoir s'adapter aux traditions et aux exigences locales.

Les Angevins de Hongrie comprirent l'importance de fonder une nouvelle dynastie royale. Ils mirent en œuvre pour cela une stratégie dont l'axe majeur consistait à revendiquer la succession des Árpáds. Cette volonté des Angevins de Hongrie de se rattacher aux Árpáds fut inspirée d'une pratique de la maison angevine de Naples. Dès 1269, le souverain Charles d'Anjou eut conscience qu'il était nécessaire de créer une parenté sacrée afin d'exercer l'autorité royale et que cette parenté sacrée pouvait être rattachée aux saints de la dynastie arpadienne. Cette idée fut soutenue par la montée en puissance de la sainteté dynastique en Europe centrale⁶⁹⁰. Charles-Robert s'inspira de cette parenté sacrée et proclama son droit à la succession vacante des Arpadiens⁶⁹¹. Durant le début de son règne, il tenta de placer la dynastie angevine dans la tradition hongroise et dans la lignée de la dynastie arpadienne. Ce rattachement aux Arpadiens fut indispensable pour Charles-Robert car il fut un argument d'autorité lors de la succession royale de Hongrie. Grâce à ce lien de parenté, il put se proclamer comme le descendant direct de la lignée des Árpáds et donc dans le même temps réclamer l'héritage de la Couronne pour sa personne et

688 N. Coulet, J. M. Matz, *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, 2000, p. 423.

689 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 237.

690 N. Coulet, J. M. Matz, *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, 2000, p. 512.

691 Z. Kordé, I. Petrovics, *La diplomatie des États angevins aux XIII^e et XIV^e siècles*, 2010, p. 350.

sa dynastie. Charles-Robert était en droit de manifester une parenté avec les saints de la dynastie arpadienne car il était le petit-fils de Marie de Hongrie. Il était donc l'héritier des saints rois et donc le plus à même de perpétuer la sainteté arpadienne. Cette filiation sacrée ne se fit pas seulement sur le papier. En effet, Charles-Robert s'évertua comme nous l'avons vu à promouvoir le culte des saints rois arpadiens. Ce culte fut promu par le souverain car il apportait aux Angevins un prestige sacré fort qui leur était indispensable en raison de leur origine. Élisabeth Piast fut elle aussi un acteur de cette revendication lignagère. Elle eut à cœur d'inscrire le pouvoir royal angevin dans la continuité du pouvoir royal hongrois et arpadien. De plus, elle proclama l'appartenance des Angevins de Hongrie à la *beata stirps* arpadienne⁶⁹². Ces éléments nous permettent de constater que les Angevins et en particulier Charles-Robert ont fait de la revendication de la succession des Árpáds un axe majeur de leur propagande royale. Ce fut également le cas pour Mathias Corvin qui se réclama dès le début de son règne comme un successeur des Árpáds. Charles-Robert et Mathias Corvin ont donc adopté la même stratégie pour leur idéologie royale. Ils ont tous les deux eu conscience de l'importance des Árpáds pour l'acquisition d'une légitimité. Il est fort possible que Mathias Corvin se soit inspiré des pratiques angevines et qu'il ait eu les mêmes objectifs que les Angevins vis-à-vis de la dynastie arpadienne. Néanmoins, la revendication de Mathias Corvin possédait moins de poids idéologique car il mit en place un lien artificiel avec cette lignée hongroise. En effet, Mathias Corvin n'était pas un descendant biologique des Arpadiens, contrairement à Charles-Robert. L'idéologie royale de Mathias Corvin s'est inscrite dans un contexte de généalogies artificielles. En effet, durant le XV^e siècle, les souverains cherchaient à construire et à mettre en lien leur lignage avec un lignage saint même s'il n'était pas d'origine biologique⁶⁹³. Ils pouvaient associer leur lignage avec un autre de manière totalement artificielle et parfois à la limite de la fantaisie.

En plus de la revendication d'une filiation avec la dynastie arpadienne, Charles-Robert mit en avant les nombreux saints présents parmi ses ancêtres. La valorisation des liens familiaux entretenus par les Angevins fut l'un des aspects fondamentaux de l'activité diplomatique de Charles-Robert⁶⁹⁴. Il œuvra par exemple pour être associé à ses prédécesseurs royaux hongrois qui furent déclarés comme saints en les revendiquant comme étant ses ancêtres⁶⁹⁵. De surcroît, Charles-Robert put aussi compter sur les saints de la maison d'Anjou. En effet, le souverain

692 Z. Kordé, I. Petrovics, *La diplomatie des États angevins aux XIII^e et XIV^e siècles*, 2010, p. 218.

693 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 247.

694 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 224-225.

695 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 225.

hongrois disposait de nombreux saints parmi ses prédécesseurs. Il fit référence d'une part à saint Louis, frère du roi Charles I^{er} d'Anjou et fondateur de la branche napolitaine d'Anjou et d'autre part à saint Louis de Toulouse, son oncle⁶⁹⁶. Saint Louis de Toulouse fut le saint idéal à promouvoir pour Charles-Robert. Sa canonisation fut soutenue avec ardeur par les deux maisons angevines. Il devint le saint modèle de la dynastie angevine. La promotion et la revendication de saint Louis de Toulouse permit au souverain hongrois de se rattacher à la branche royale arpadienne ainsi qu'à celle du royaume de France. Charles-Robert pouvait par ce saint revendiquer les saints hongrois et les saints français car Louis de Toulouse était issue de l'union entre Marie de Hongrie et Charles II, entre la Hongrie et la France. Charles-Robert utilisa donc ses saints prédécesseurs royaux et familiaux dans un but démonstratif. La plupart des pratiques que nous venons de voir concernant Charles-Robert furent issues des Angevins de Naples. En effet, les Angevins de Hongrie se sont inspirés des pratiques des Angevins de Naples⁶⁹⁷. La maison angevine napolitaine déploya un ensemble d'ancêtres saints issu de la lignée angevine afin de permettre au reste de la dynastie de posséder une parenté sacrée. Le recours de Charles-Robert aux ancêtres saints selon les modalités des Angevins de Naples lui permit de légitimer son pouvoir mais également de fournir une assise religieuse à son autorité politique. Les Angevins de Hongrie possédaient plus de « ressources » en termes de saints que Mathias Corvin. Ils pouvaient puiser leurs saints du côté hongrois ainsi que du côté français. Mathias Corvin diffère grandement de ce point de vue face aux Angevins. En effet, Mathias Corvin n'a pas cherché à mettre en avant des saints de sa propre famille ou à promouvoir ses ancêtres comme saints. Les seuls saints auxquels Mathias Corvin rattacha son idéologie furent les saints arpadiens et plus globalement les saints du royaume de Hongrie. Les saints arpadiens et en particulier les saints rois furent les seuls saints qui pouvaient lui permettre de légitimer son pouvoir. L'ascension chaotique des deux souverains vers le trône de Hongrie et les moyens qu'ils mirent en œuvre afin d'y accéder démontre bien que les Angevins de Hongrie et Mathias Corvin avaient bien compris qu'il était nécessaire d'avoir un « capital de sainteté » afin de revendiquer et d'affirmer son autorité sur un trône et en particulier sur celui de Hongrie.

Le culte des saints pour l'affirmation du pouvoir royal

Les Angevins de Hongrie utilisèrent le culte des saints comme moyen afin d'acquérir du prestige et du rayonnement pour leur dynastie. Ils mirent en place diverses stratégies qui

696 *L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 195.

697 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 224.

contribuèrent à conférer un charisme surnaturel à leur dynastie. Le principal axe de ces stratégies consistait en une « politique de la sainteté »⁶⁹⁸. Cette politique visait à promouvoir l'idée d'une sainteté héréditaire au sein de la dynastie angevine. Sur le terrain, elle fut diffusée par le biais des représentations artistiques dans lesquelles fut mis en scène la sainteté de la dynastie angevine. Ces représentations peuvent s'apparenter à une forme de propagande royale. C'est notamment pour cette raison qu'elles furent diffusées au sein du royaume et hors des frontières⁶⁹⁹. La représentation royale s'appuya sur l'idée de sainteté ainsi que sur le culte des saints car ces éléments permettaient de présenter la dynastie angevine comme une entité sacrée et en possession d'un soutien céleste. La principale instigatrice de la représentation royale angevine fut Élisabeth Piast. L'épouse de Charles-Robert contribua à l'essor du prestige et du rayonnement de la maison angevine de Hongrie. En effet, elle se désigna comme étant un pont entre les dynasties angevines et Piast. Elle ne chercha pas à seulement à inscrire les Angevins de Hongrie dans la *beata stirps* arpadienne mais aussi à unir deux dynasties en une unique et nouvelle dynastie qui s'inscrirait dans l'histoire royale hongroise. Elle mit ce projet sur pied et l'appliqua concrètement lors de son pèlerinage en 1343-1344. Ce pèlerinage lui permit de mettre en avant le « capital de sainteté » que possédait les Angevins de Hongrie. Du point de vue du prestige et du rayonnement de la dynastie, les Angevins de Hongrie et Mathias Corvin n'eurent pas recours aux mêmes stratégies. En effet, nous ne possédons pas de preuves ni n'avons de certitudes que Mathias Corvin ait souhaité promouvoir sa dynastie. Si Mathias Corvin n'a pas promu de dynastie propre, alors il n'a donc pas eu recours au culte des saints pour faire rayonner cette dynastie. La seule revendication dynastique que le souverain hongrois ait pu faire se rattache à son père. En effet, il mit en avant son père durant son règne du point de vue militaire mais cela ne soutient en aucun cas la thèse d'une politique dynastique. Néanmoins, Mathias Corvin, par le culte des saints, a apporté au royaume de Hongrie du prestige et a participé à son rayonnement. Dans l'idéologie royale de Mathias Corvin, le royaume de Hongrie était rattaché à la personne royale. Par conséquent, en mettant en avant son royaume Mathias Corvin se mettait en avant et inversement.

En plus d'apporter du prestige au royaume et à leur propre dynastie, les Angevins eurent à cœur de valoriser les cultes dynastiques afin de rendre incontestable leur position sur le trône hongrois. Les cultes dynastiques mis en avant par les Angevins de Hongrie furent issus des cultes dynastiques qui existaient en Europe centrale. Les notions de sainteté dynastique et héréditaire

698 N. Coulet, J. M. Matz, *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, 2000, p. 511.

699 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 224.

furent au centre de ces cultes dynastiques. Certains historiens ont qualifié ces cultes dynastiques comme étant une « diplomatie culturelle » ainsi qu’une « véritable propagande politique »⁷⁰⁰. Nous retrouvons une fois encore Élisabeth Piast à la tête de la gestion de ces cultes dynastiques. Ce fut d’ailleurs sa spécialité car elle s’évertua à faire croire que l’ensemble des saints ancêtres des Angevins renaissaient dans les souverains angevins de Hongrie (Charles-Robert, Louis le Grand, etc.)⁷⁰¹. Il s’agit bien sûr d’une idée de *beata stirps* et d’une réelle propagande culturelle qui fut propagée par le biais de patronages artistiques, de pèlerinages et de fondations religieuses. Le culte dynastique des Angevins n’avait pas vocation à se limiter aux contours de la maison angevine car les souverains angevins tentèrent de rattacher leurs cultes dynastiques aux saints de la Hongrie et donc d’en faire des saints « nationaux »⁷⁰². La stratégie des Angevins de Hongrie fut payante car les traditions liées à leurs cultes se perpétuèrent au sein du royaume de Hongrie jusqu’aux années 1400-1410⁷⁰³. Ils purent également constater de manière immédiate quel fut le succès de leurs cultes car l’aristocratie imita de manière systématique et instantanée leurs pratiques culturelles⁷⁰⁴. En comparaison des Angevins de Hongrie, Mathias Corvin ne mit pas en place de cultes dynastiques. En revanche, il valorisa et encouragea des cultes dynastiques déjà existants. En s’inscrivant dans la *beata stirps* arpadienne, il mit en valeur les cultes dynastiques arpadiens notamment par le biais de Marguerite de Hongrie. Cependant, Mathias Corvin, comme ses prédécesseurs, ne valorisa pas les cultes dynastiques angevins. Nous ne possédons dans les sources aucune référence aux cultes de saint Louis ou de saint Louis de Toulouse.

La comparaison des pratiques culturelles relatives aux saints sous le Angevins de Hongrie et celles présentes sous le règne de Mathias Corvin permet de constater que Mathias Corvin n’eut pas un usage politique du culte des saints aussi poussé que celui mis en œuvre par les Angevins de Hongrie. L’usage politique du culte des saints par Mathias Corvin fut limité dans le temps et a été plus bénéfique au royaume qu’au souverain hongrois. Néanmoins, il est possible que Mathias Corvin se soit inspiré des Angevins de Hongrie pour certaines de ses pratiques culturelles. Certaines des pratiques de Mathias Corvin semblent similaires à celles mis en pratique par les Angevins de Hongrie même si elles ne servaient pas les mêmes objectifs. De surcroît, Mathias Corvin eut, comme Charles-Robert, recours à une politique du culte des saints au début de son règne afin

700 N. Coulet, J. M. Matz, *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, 2000, p. 518.

701 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 234.

702 G. Klaniczay, *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale*, 1990, p. 230.

703 *L’Europe des Anjou : l’aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, 2001, p. 189.

704 N. Coulet, J. M. Matz, *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, 2000, p. 526.

d'affirmer son pouvoir et sa légitimité. Cependant, il ne mit en valeur que les saints traditionnels hongrois contrairement aux Angevins qui ont effectué la promotion de leurs propres saints dynastiques. La comparaison des pratiques cultuelles angevines avec celles de Mathias Corvin ne prend véritablement tout son sens que lorsque l'on s'intéresse aux pratiques cultuelles de Sigismond de Luxembourg.

Sigismond de Luxembourg et le culte des saints, trait d'union entre les Angevins de Hongrie et Mathias Corvin

Sigismond de Luxembourg

Sigismond de Luxembourg est un souverain qui occupe une place marginale dans l'histoire hongroise. Il vécut de 1368 à 1437 et fut le fils de Charles IV ainsi que le frère du roi de Bohême Wenceslas. Cette ascendance lui fut profitable et lui permit de ceindre la couronne hongroise à la suite de Louis le Grand, l'un des prestigieux rois angevins. Son avènement au trône ne se fit pas sans heurts. Il fut confronté dès le début de son règne à une forte opposition de la part des barons et des nobles. Cette opposition avait déjà été manifeste avec sa royale épouse Marie de Hongrie, la fille de Louis le Grand. Ce furent les Horváti qui menèrent un front d'opposition contre le prétendant royal⁷⁰⁵. Le couronnement de Sigismond n'arrangea pas la situation car il fut toujours confronté aux barons opposés à lui mais également aux barons qui avaient soutenu son ascension⁷⁰⁶. Cette lutte de pouvoir connut son paroxysme en 1401 lors de l'emprisonnement du souverain durant six mois. Durant ce laps de temps, les grands gouvernèrent le royaume au nom de la Sainte Couronne⁷⁰⁷. Le souverain reprit le pouvoir à l'issue de ces six mois mais cela n'empêcha pas l'éclatement d'une nouvelle révolte nobiliaire en 1403. Afin de mettre un terme à ces contestations, Sigismond de Luxembourg se fit couronner à Esztergom avec la Sainte Couronne, ce qui permit de renforcer son autorité⁷⁰⁸.

Le règne de Sigismond de Luxembourg en tant que roi de Hongrie se déroula de 1387 à 1437. Il fut très rapidement confronté au péril ottoman qui eut un impact décisif pour le royaume

705 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 118.

706 D. E. Cracium, *L'image politique comme manifeste ? Considérations sur la fresque des saints rois dans l'église (luthérienne) de Mălâncrav (XV^e siècle)*, Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA), 2015, p. 11.

707 D. E. Cracium, *L'image politique comme manifeste ?*, 2015, p. 11.

708 D. E. Cracium, *L'image politique comme manifeste ?*, 2015, p. 12.

et le souverain. Le roi de Hongrie essuya plusieurs défaites face à ce nouvel adversaire, comme ce fut le cas en 1396 lors de la défaite de Nicopolis, ville et château situés sur la rive droite du Danube⁷⁰⁹. Il fut aussi confronté durant son règne à une autre puissance : Venise. Il lutta avec ardeur contre celle-ci mais perdit Zara et la totalité de la Dalmatie dans ce face-à-face. Ces échecs territoriaux ne l'empêchèrent pas de ceindre la couronne impériale de 1411 à 1437. Il devint à ce titre le premier roi-empereur. Sigismond de Luxembourg s'illustra également lors du concile de Constance pour lequel il fut le responsable et le principal arbitre. Ce concile avait pour vocation de mettre fin au Grand Schisme qui malmenait la chrétienté.

L'utilisation des saints par Sigismond de Luxembourg

L'ardente promotion du culte de saint Ladislas

Comme ses prédécesseurs angevins, Sigismond de Luxembourg mit en valeur le culte des saints durant son règne. Il suivit leurs exemples par une ardente promotion du culte de saint Ladislas. La vénération envers ce saint lui fut hérité de son père, Charles IV⁷¹⁰. Les actions de Sigismond envers le culte de saint Ladislas furent multiples mais pas novatrices et permirent l'essor du culte de ce saint du XIV^e au XV^e siècle⁷¹¹. Le saint fut représenté sur les florins d'or⁷¹². Un ducat à l'effigie de saint Ladislas fut introduit en 1427 par le souverain⁷¹³. Les représentations du saint furent également enrichies par la commande d'un nouveau buste reliquaire réalisé en argent pour la relique du crâne de saint Ladislas. Ce buste fut commandé dans le cadre de la reconstruction de la cathédrale d'Oradea ravagée par les flammes en 1400. Ce buste reliquaire s'inspira largement de celui réalisé par Louis le Grand en 1306⁷¹⁴. Enfin, Sigismond de Luxembourg exprima clairement le souhait d'être inhumé dans cette cathédrale⁷¹⁵. Il se revendiquait comme le principal protecteur de la cathédrale et y effectua un pèlerinage en 1412 durant 50 jours accompagné du roi polonais Wladislas Jagellon⁷¹⁶. Le souverain hongrois ne fut pas le seul à soutenir le culte de ce saint. En effet, il était soutenu par la cour, l'Église et l'aristocratie⁷¹⁷. Ce fut l'aristocratie qui utilisa le plus saint Ladislas dans le but de servir ses objectifs. Lors de la conspiration de 1402, les aristocrates

709 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 120.

710 G. Klaniczay, « *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale (Angevins et Luxembourg au XIV^e siècle)* », 1990, p. 247.

711 M. Pauly, F. Reinert, *Sigismund von Luxemburg, ein Kaiser in Europa*, Ph. Von Zabern, Mayence, 2006, p. 319.

712 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2000, p. 390.

713 M. Pauly, F. Reinert, *Sigismund von Luxemburg, ein Kaiser in Europa*, 2006, p. 319.

714 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2000, p. 390.

715 D. E. Cracium, *L'image politique comme manifeste ?*, 2015, p. 18.

716 M. Pauly, F. Reinert, *Sigismund von Luxemburg, ein Kaiser in Europa*, 2006, p. 320.

717 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2000, p. 390.

s'opposant au roi prêterent serment contre le souverain sur les reliques de saint Ladislas⁷¹⁸. Ce phénomène se répéta en 1403. Saint Ladislas fut donc un puissant symbole « national » utilisé par le souverain et ses sujets.

La continuité du culte des saints rois

Les deux autres saints rois furent honorés par Sigismond de Luxembourg. Le souverain hongrois perpétua la tradition de vénération envers saint Étienne et saint Émeric. Il instaura la représentation des saints rois sous la forme des rois mages. Cette manière de représenter les saints rois lui a été inspiré du modèle des rois mages de Cologne⁷¹⁹. Elle est également liée à son titre d'empereur et de ses nombreuses résidences au sein du Saint-Empire romain germanique. Ce fut à la suite de son couronnement comme empereur que Sigismond mit le plus en valeur le culte de ces saints. La vénération de Sigismond envers les saints rois est surtout perceptible à travers les peintures représentant les saints rois qui furent exécutées par la noblesse dans leurs églises car la noblesse vénérât les cultes promus par la royauté⁷²⁰. Le culte des saints rois fut, sous Sigismond de Luxembourg, associé à celui de son saint patron. Nous possédons un témoignage pictural de cette association par la fresque des saints rois présente dans l'église, actuellement luthérienne, de Mălâncrav (Roumanie). Cette fresque située au sud du chœur a été datée aux environs de 1405 et 1418. Les personnages représentés sont au nombre de cinq de gauche à droite : saint Nicolas ou saint Gérard (l'identification de ce personnage reste incertaine), saint Ladislas, saint Étienne, saint Sigismond et saint Émeric⁷²¹. La dévotion de Sigismond de Luxembourg envers le culte des saints rois hongrois témoigne de sa volonté d'intégration par la reprise des codes traditionnels hongrois, ici spirituels. Cette pratique se retrouve quelques années plus tard chez Mathias Corvin. Sigismond, comme nous venons de le voir, inséra ses propres codes (saint Sigismond) au sein des codes traditionnels hongrois. Cette stratégie est directement inspirée des pratiques des Angevins de Hongrie.

La promotion de son propre saint patron : saint Sigismond

Saint Sigismond a donc été une carte maîtresse dans le cadre du culte des saints effectué par le souverain hongrois. C'est pour cette raison qu'il s'évertua à promouvoir le culte de son saint

718 D. E. Cracium, *L'image politique comme manifeste ?*, 2015, p. 14.

719 Z. Kordé, I. Petrovics, *La diplomatie des États angevins aux XIII^e et XIV^e siècles*, 2010, p. 191.

720 M. Pauly, F. Reinert, *Sigismund von Luxemburg, ein Kaiser in Europa*, 2006, p. 329.

721 D. E. Cracium, *L'image politique comme manifeste ?*, 2015, p. 7.

patron. Saint Sigismond fut un roi martyr du VI^e siècle dans les terres de Bourgogne⁷²². Les reliques du saint furent acquises par l'empereur Charles IV en 1365. Le souverain bohémien fit l'acquisition de ces reliques afin de faire de saint Sigismond l'un des saints patrons de la Bohême⁷²³. Le culte du saint bourguignon fit son apparition en Hongrie au XIII^e siècle mais ce fut Sigismond de Luxembourg qui le rendit populaire en 1387 lors de son intronisation comme roi de Hongrie⁷²⁴. Dans un premier temps, il a introduit la dévotion envers son saint patron dans la ville de Buda⁷²⁵. Dans ce but, il créa une chapelle en l'honneur du saint et de la Vierge au sein du château de Buda⁷²⁶. Il décréta ce lieu comme centre du culte de saint Sigismond. Dans un second temps, de nombreuses églises furent construites dans le royaume et dédiées en l'honneur du saint. Ce fut, par exemple, le cas de la prévôté collégiale saint Sigismond qui fut fondée en 1424⁷²⁷. Cette même année, le roi ordonna le transfert des reliques du saint de Prague à la cathédrale de Buda car elles étaient menacées par le mouvement hussite. Le culte de saint Sigismond prit une telle ampleur sous le règne de Sigismond de Luxembourg que le saint fut intégré au bréviaire hongrois ainsi que dans une variante de la *Légende dorée*⁷²⁸. Il est possible de mesurer l'importance de la dévotion qu'accordait Sigismond à son saint patron à travers les représentations iconographiques du saint. Cette dévotion n'était bien évidemment pas sans intérêts cachés. En effet, saint Sigismond apparaissait dans la plupart des commandes artistiques du souverain hongrois. Par ces multiples représentations, Sigismond de Luxembourg souhaitait établir un lien idéologique entre sa personne et son saint patron. Il se faisait représenter sous les traits de saint Sigismond. C'est ce que les historiens ont appelé un « portrait dissimulé »⁷²⁹. Nous pouvons donner comme exemple de cette assimilation la fresque présente dans l'église de Constance qui fut commandée par le souverain en 1417. Sur cette fresque, Sigismond de Luxembourg est représenté sous les traits de son saint patron⁷³⁰.

Les autres saints

En plus des cultes de saint Sigismond et des saints rois, Sigismond de Luxembourg promut d'autres saints. Le souverain s'appuya sur la chapelle de la Sainte Croix du château de Karlštejn qui

722 D. E. Cracium, *L'image politique comme manifeste ?*, 2015, p. 7.

723 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2000, p. 330.

724 D. E. Cracium, *L'image politique comme manifeste ?*, 2015, p. 7.

725 G. Klaniczay, « *Le culte des saints dynastiques en Europe centrale (Angevins et Luxembourg au XIV^e siècle)* », 1990, p. 247.

726 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2000, p. 366.

727 P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 180.

728 D. E. Cracium, *L'image politique comme manifeste ?*, 2015, p. 7.

729 D. E. Cracium, *L'image politique comme manifeste ?*, 2015, p. 7.

730 J. Zsombor, *Painting at the Court of Emperor Sigismund : The Nuremberg Connections of the Painter Thomas de Coloswar*, Acta Historiae Artium, 2017, p. 74-75.

fut le centre du culte des saints et en particulier des saints impériaux de la dynastie des Luxembourg⁷³¹. Parmi les saints de cette chapelle était vénérée sainte Élisabeth de Hongrie. La vénération envers cette sainte arpadienne était une tradition familiale. Charles IV effectua en 1357 un pèlerinage à Marbourg, lieu de culte de sainte Élisabeth et mit sous son patronage l'hôpital de la ville dédiée à la sainte⁷³². Charles IV commanda également une image de la sainte pour sa chapelle privée⁷³³. Le culte de sainte Élisabeth fut soutenu par Charles IV puis par son fils Sigismond de Luxembourg car la sainte d'origine allemande et de vie hongroise permettait de tisser des liens entre les habitants allemands et hongrois du royaume⁷³⁴. Elle était en quelque sorte un symbole d'unité. Le lien de ce culte avec l'Allemagne encouragea Sigismond à le promouvoir lorsqu'il fut nommé roi des Romains. La vénération envers sainte Élisabeth fut donc importante pour Sigismond du point de vue politique et personnel, c'est ce qui conduisit à l'apogée de ce culte sous son règne. Néanmoins, le souverain n'a pas soutenu directement ce culte. En effet, il le promut en s'engageant comme mécène pour la reconstruction de l'église sainte Élisabeth à Kassa (actuelle Slovaquie)⁷³⁵. Il ne fut pas nécessaire pour Sigismond de promouvoir des cultes de manière directe durant son règne car il suffisait que les sujets sussent qu'un saint était vénéré par la famille royale pour que le culte se propage dans le royaume⁷³⁶. Parallèlement à la dévotion envers sainte Élisabeth de Hongrie, Sigismond participa à la dévotion envers saint Georges par la création en 1408 de l'ordre du Dragon. Il attribua au saint le patronage de cet ordre chevaleresque⁷³⁷. Cette fondation n'est pas sans rappeler celle de l'ordre de saint Georges de 1326 par le souverain angevin Charles-Robert. Sigismond a perpétué la vénération envers les saints chevaliers de Hongrie. En parallèle, Sigismond de Luxembourg œuvra à partir de 1436 en faveur du culte de saint Jean. Il participa à la campagne de reconstruction d'autels à Prague à la suite de l'occupation hussite. Il assista à la consécration des nouveaux autels de l'église saint Jean de Prague dédiés à saint Jean et à la Vierge en 1437⁷³⁸.

731 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 2000, p. 330.

732 M. Pauly, F. Reinert, *Sigismund von Luxemburg, ein Kaiser in Europa*, 2006, p. 334.

733 M. Pauly, F. Reinert, *Sigismund von Luxemburg, ein Kaiser in Europa*, 2006, p. 334.

734 M. Pauly, F. Reinert, *Sigismund von Luxemburg, ein Kaiser in Europa*, 2006, p. 336.

735 M. Pauly, F. Reinert, *Sigismund von Luxemburg, ein Kaiser in Europa*, 2006, p. 333.

736 M. Pauly, F. Reinert, *Sigismund von Luxemburg, ein Kaiser in Europa*, 2006, p. 336.

737 O. Marin et M. M. De Cevins, *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge*, 2017, p. 344.

738 J. Zsombor, *Painting at the Court of Emperor Sigismund*, 2017, p. 73.

Les objectifs de l'utilisation du culte des saints par Sigismond de Luxembourg

La reprise des objectifs des Angevins de Hongrie pour l'affirmation du pouvoir royal

L'utilisation des saints et de leur culte par Sigismond de Luxembourg ne fut pas sans arrière-plan politique. Nous retrouvons dans ses pratiques les objectifs des Angevins de Hongrie qui visaient à affirmer le pouvoir royal. Ces objectifs furent similaires car les rois angevins et Sigismond ont été contraints de renforcer le pouvoir royal au cours de leurs règnes. Pour Sigismond, cette nécessité se fit plus vive après la défaite de Nicopolis qui enticha son prestige⁷³⁹. Le souverain hongrois imita de manière quasiment identique les pratiques angevines en matière de culte des saints. Les représentations de saint Ladislas sur les monnaies rappellent les représentations de ce saint sur les monnaies de Charles-Robert et Louis le Grand. Sigismond de Luxembourg a perpétué la dévotion du culte de saint Ladislas sur l'exemple de Louis le Grand, son beau-père. Cette continuité est surtout visible à travers les commandes artistiques de Sigismond car les œuvres commandées par le souverain sur lesquelles saint Ladislas est représenté font référence à celles commandées par les Angevins hongrois en faveur de ce saint. Ce phénomène d'imitation se produisit aussi à l'encontre des lieux de culte. La reconstruction de la cathédrale d'Oradea n'est pas sans rappeler les multiples reconstructions de la basilique saint Étienne par le souverain angevin Charles-Robert. De plus, la volonté d'inhumation de Sigismond correspond aux pratiques d'inhumation angevine. L'ajout de saint Sigismond dans la liste des saints hongrois fait écho aux pratiques des Angevins de Hongrie qui ont eu à cœur d'ajouter leurs propres saints à la liste des saints hongrois. Sigismond de Luxembourg a donc eu la volonté d'affirmer son pouvoir royal par la promotion des saints vénérés auparavant par les Angevins de Hongrie, ses prédécesseurs.

Une source d'inspiration pour Mathias Corvin

En nous replaçant du point de vue de Mathias Corvin, nous constatons que Sigismond de Luxembourg fut une source d'inspiration pour Mathias Corvin en matière de culte des saints. Sigismond de Luxembourg n'a pas souhaiter rattacher sa personne à un lignage saint afin de renforcer son pouvoir mais il a au contraire souhaité se référer aux codes traditionnels hongrois, c'est-à-dire mettre en valeur les saints traditionnels du royaume. C'est ce que fit Mathias Corvin durant son règne. Nous remarquons une extrême similitude entre les saints promus par Sigismond de Luxembourg et ceux promus par Mathias Corvin : saint Georges, saint Ladislas, saint Étienne,

⁷³⁹ P. Engel, G. Kristo, A. Kubinyi, *Des Angevins aux Habsbourgs*, 2008, p. 123.

saint Émeric, la Vierge Marie, saint Jean, etc. Mathias Corvin et Sigismond de Luxembourg ont tous les deux été d'ardents promoteurs du culte de saint Ladislas en œuvrant en faveur du lieu de culte du saint. Mathias Corvin a donc imité les pratiques qui furent mises en place en matière de culte des saints par Sigismond qui sont elles-mêmes issues des Angevins de Hongrie. Cette continuité des pratiques place Sigismond de Luxembourg comme trait d'union entre le culte des saints des Angevins de Hongrie et celui de Mathias Corvin. Au regard des pratiques cultuelles et de leurs objectifs que nous venons d'évoquer, il est possible de conclure que, par l'usage politique du culte des saints, Mathias Corvin visait avant tout une légitimité pour le trône de Hongrie qu'un rattachement dynastique. Ce fut avant tout pour la légitimité de son pouvoir que Mathias Corvin a promu des saints et leur culte. Il s'est comporté vis-à-vis du culte des saints comme un souverain « classique » de la fin du Moyen Âge. La promotion politique du culte des saints était un incontournable dans son idéologie royale car les enjeux religieux l'aidaient dans ses volontés. Malgré tout, ces derniers furent souvent à l'arrière-plan de sa politique globale pour le royaume de Hongrie.

Conclusion

Mathias Corvin s'éteignit le 6 avril 1490. Son règne passa à la postérité dans l'historiographie hongroise comme une période d'harmonie, de paix et de grandeur. Durant son règne, le souverain adopta diverses stratégies de gouvernement dont l'une était en lien direct avec le culte des saints. Cette pratique connectée au culte des saints fut imprégnée d'un arrière-plan idéologique visant à servir la royauté. C'est ce qui nous a amené, dans cette étude, à tenter de comprendre en quoi le culte des saints fut utilisé dans le cadre de l'idéologie royale promue sous Mathias Corvin.

Mathias Corvin eut recours au culte des saints dans le cadre de son idéologie royale avec trois objectifs. Il tenta grâce au culte des saints de démontrer qu'il était un roi engagé dans des combats religieux. Cette manœuvre royale avait pour but d'obtenir le soutien du Saint-Siège. Comme nous l'avons vu dans le chapitre portant sur les procès de canonisation de Jean de Capistran et de Marguerite de Hongrie, Mathias Corvin souhaita mettre en valeur son implication dans la croisade, qu'elle soit tournée contre les Ottomans ou les hérétiques. En plus de cette volonté de représentation de l'engagement royal pour la défense de la foi, Mathias Corvin utilisa le culte des saints afin d'obtenir du prestige, pour lui-même et son royaume. En effet, Mathias Corvin espérait retirer du prestige ainsi que de la gloire par la promotion des saints. La réussite des deux canonisations de Marguerite de Hongrie et de Jean de Capistran aurait permis au souverain hongrois d'acquérir du prestige. Il tenta également d'acquérir ce prestige en s'inscrivant dans la continuité de la tradition royale hongroise. Il véhicula une proximité avec les saints traditionnels du royaume de Hongrie. Cette recherche de prestige et de gloire visait aussi le royaume de Hongrie car Mathias Corvin a souhaité rattacher son royaume à des saints notamment par le renouvellement du patronage de la Vierge Marie envers le royaume mais également en voulant établir de nouveaux saints « nationaux » non dynastiques tels que Jean de Capistran. L'objectif le plus important pour le souverain hongrois vis-à-vis du culte des saints fut la recherche de légitimité. Le culte des saints fut utilisé afin de renforcer l'autorité de Mathias Corvin sur le trône hongrois. Il tenta de s'inscrire dans la continuité de ses prédécesseurs par une utilisation idéologique et « spirituelle » du culte des saints. D'une part, il revendiqua la succession des Árpáds en se définissant comme étant un successeur et un héritier non biologique des rois arpadiens. Pour faire cela, il agit en faveur de la canonisation de Marguerite de Hongrie et promut le culte des

saints rois et celui des autres saints arpadiens. D'autre part, il souhaita s'inscrire dans la continuité des Angevins de Hongrie (Charles-Robert et Louis le Grand) et dans celle de Sigismond de Luxembourg par la reprise de certaines de leurs pratiques vis-à-vis du culte des saints. Mathias Corvin n'eut pas seulement une utilisation idéologique du culte des saints car il eut recours aux saints dans un but politique. En effet, il mit en avant les saints rois afin d'asseoir son autorité et encouragea le culte des saints des ordres réguliers pour servir sa politique religieuse. Cet état des lieux de l'utilisation idéologique et politique du culte des saints à laquelle eut recours Mathias Corvin dans le cadre de son idéologie royale nous conduit à nous questionner sur la réelle portée de cet usage, pour savoir si cet outil fut utile et s'il permit à Mathias Corvin d'atteindre ses objectifs.

Les objectifs poursuivis par Mathias Corvin vis-à-vis du culte des saints n'ont pas tous été couronnés de succès. Cette réussite en demi-teinte n'a pas empêchée Mathias Corvin de régner. L'objectif visant à démontrer qu'il était un souverain engagé dans des combats religieux fut couronné de succès. En effet, Mathias Corvin a obtenu le soutien du Saint-Siège notamment par le versement de subsides et l'accord des souverains pontifes pour ses deux relances de procès de canonisation. En ce qui concerne les combats religieux, Mathias Corvin fut appelé le « *mur de la chrétienté* » et fut sollicité à de nombreuses reprises par la papauté dans le cadre de la défense de cette chrétienté. Ce prestige d'ordre religieux fut le seul obtenu par Mathias Corvin car il n'a pas reçu de prestige et de gloire par la seule promotion des saints hongrois et de leur culte. En effet, à la fin de son règne, Mathias Corvin ne fut pas considéré comme un saint roi ou comme un souverain ayant exercé son pouvoir de la même manière qu'un roi saint. Il ne fut pas non plus considéré par la postérité comme un roi ayant œuvré pour le culte des saints. Cette idée est renforcée par le fait que Mathias Corvin n'eut pas de procédure de canonisation pour sa personne. En revanche, même si Mathias Corvin n'a pas acquis une grande gloire grâce au culte des saints, il a tout de même acquis du prestige pour son royaume. L'usage politique du culte des saints a fonctionné dans le cadre de la promotion de la Hongrie comme *terra sancta*. Ce n'était en aucun cas un objectif premier de Mathias Corvin mais plutôt une conséquence logique de cet usage. Les figures saintes qui ont été promues par Mathias Corvin ont permis de faire rayonner spirituellement la Hongrie et de confirmer son statut de royaume chrétien. La lettre du souverain pontife Pie II adressée à Mathias Corvin en 1463-1464 confirme le rayonnement de certains saints « nationaux » hongrois⁷⁴⁰. Dans cette lettre, la mention de saint Étienne peut être une preuve que

740 MCERP, t.6, Budapest, 1891, lettre n° XXVII, p. 36-37.

le pape avait conscience de la promotion des saints arpadiens qu'effectuait le souverain hongrois. Le troisième objectif de Mathias Corvin qui visait à acquérir de la légitimité et à s'affirmer sur le trône de Hongrie grâce au culte des saints fut réussi partiellement. En effet, l'utilisation idéologique des figures saintes afin d'être rattaché à la lignée des Árpáds n'a pas permis les résultats escomptés car le souverain hongrois ne fut pas reconnu comme un successeur de la lignée arpadienne. Il fut reconnu comme le principal promoteur des saints arpadiens et cette volonté de se rattacher aux Árpáds a pu convaincre les grands du royaume de la pertinence de la présence de Mathias Corvin sur le trône. Ils ont pu voir en Mathias Corvin un continuateur de l'œuvre des saints rois, qui participèrent au bien-être du royaume. Du côté de la continuité royale avec les Angevins, Mathias Corvin a utilisé les figures saintes d'une manière similaire aux Angevins de Hongrie. Cette utilisation aurait pu le placer dans la lignée des Angevins hongrois. Cependant, ce ne fut pas le cas car le souverain hongrois n'a pas poussé aussi loin ses pratiques liées au culte des saints par rapport aux pratiques angevines. De surcroît, il n'a pas promu les figures saintes des Angevins de Hongrie. En ce qui concerne Sigismond de Luxembourg, le souverain a été une source d'inspiration pour Mathias Corvin. L'usage des figures saintes par Mathias Corvin ressemble davantage aux pratiques de Sigismond qu'à celles des Angevins de Hongrie. C'est pour cela que Sigismond a été décrit comme le trait d'union entre les Angevins de Hongrie et Mathias Corvin en matière de culte des saints. L'usage politique des figures saintes a permis à Mathias Corvin de remplir son objectif de légitimité et d'affirmer son pouvoir. Il a pu grâce à elles placer son règne et ses lois dans la tradition royale hongroise. Les figures saintes et en particulier celles qui étaient issues de la lignée arpadienne ont été un argument d'autorité pour renforcer le pouvoir et la législation de Mathias Corvin. Néanmoins, les figures saintes n'ont pas été le seul moyen utilisé par le souverain pour affirmer son pouvoir et acquérir de la légitimité car il a aussi mis en œuvre des stratégies de légitimité et d'expression de son pouvoir qui n'incluaient pas le culte des saints. Ce fut par exemple le cas pour la politique religieuse du souverain car le recours aux saints des ordres religieux ne permit pas de servir entièrement cette politique. Cela lui permit essentiellement d'obtenir le soutien de certains ordres réguliers ou celui d'ecclésiastiques pour l'exercice de son pouvoir royal. L'usage du culte des saints dans le cadre de l'idéologie royale a donc aidé Mathias Corvin au début de son règne mais il n'en a pas été un facteur décisif. Ce furent surtout les conquêtes territoriales et la lutte contre les grands du royaume qui eurent une réelle conséquence sur son pouvoir royal et sur la domination du royaume de Hongrie en Europe centrale. Le recours au culte des saints par le souverain hongrois se déroula sur un temps limité de son règne, ce qui a

pu contribuer à limiter la réussite de ses objectifs d'idéologie royale. Cependant, cet usage a participé sur le court terme à affirmer le pouvoir et la domination de Mathias Corvin sur le trône hongrois. L'usage du culte des saints dans le cadre de l'idéologie royale fut donc l'un des éléments de sa réussite mais n'en fut pas la raison principale.

C'est ici que s'achève notre étude portant sur le culte des saints et l'idéologie royale en Hongrie sous Mathias Corvin. Nous espérons que ce mémoire permettra d'offrir à la recherche une étude fiable et de compléter les connaissances historiques portant sur le règne de Mathias Corvin. Nous avons eu à cœur d'étudier son règne sous un nouvel angle, qui jusqu'ici fut mis de côté. De surcroît, cette étude pourrait permettre d'établir une première liste des saints vénérés en Hongrie au XV^e siècle car nous n'avons pas mis de côté les saints « nationaux » non dynastiques, contrairement à certaines études qui privilégient avant tout les saints dynastiques. Nous avons conscience que notre étude possède ses propres limites dûs en partie au sujet et aux sources. Les analyses portant sur l'idéologie royale ne sont pas évidentes au premier abord car elles nécessitent de comprendre des sous-entendus et sont difficiles à percevoir à première vue. Notre corpus de sources possède lui aussi ses limites. Malgré une documentation primaire satisfaisante, nous n'avons pas disposé de mentions de saints foisonnantes. Certains saints pouvaient être vénérés durant le règne de Mathias Corvin mais nous n'en possédons pas la trace dans notre documentation. Nous reconnaissons une dernière limite à notre travail qui concerne la bibliographie. Nous avons conscience que notre bibliographie peut être reconnue comme lacunaire car nous n'avons pas eu accès aux travaux hongrois, allemands et italiens sur le sujet. Pour combler cette lacune, nous avons eu à cœur de proposer une solide bibliographie en langue française et anglaise incluant des ouvrages de références sur le sujet. Nous souhaiterions que cette étude encourage l'étude du culte des saints sous le règne de Mathias Corvin. Nous aimerions que la promotion du culte des saints par le souverain hongrois soit étudiée sous l'angle des arts comme cela a été fait pour les Angevins de Hongrie. De plus, il nous semble intéressant de chercher si Mathias Corvin a eu une politique du culte des saints dans le cadre de l'idéologie royale dans les territoires qu'il a conquis et si cela pouvait avoir un impact sur ces territoires. Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction de ce mémoire, nous trouvons que l'idéologie royale sous Mathias Corvin n'est pas un sujet assez traité par les historiens. Il reste encore la possibilité d'études passionnantes sur le règne de Mathias Corvin et sur le culte des saints au XV^e siècle. Nous espérons qu'elles existeront un jour.

ANNEXES

Annexe I

Tableaux

TABLEAU 1. - Tableau chronologique des procédures de canonisation de Marguerite de Hongrie et de Jean de Capistran

Procédure de canonisation du saint	Marguerite de Hongrie	Jean de Capistran
Mort du saint	18 janvier 1270 et apparition des premières traces du culte de la sainte en 1270	23 octobre 1456
Lancement de la procédure de canonisation	Janvier 1271 : miracle par l'intercession de Marguerite → lancement de la procédure par le roi de Hongrie Étienne V	23 mars 1457 : lancement de la procédure par le pape Calixte III
Accord du pape pour le lancement de la procédure de <i>l'inquisitio in partibus</i>	Juillet 1271 : commission envoyée en Hongrie par le pape Grégoire X	Été 1459 : commission envoyée en Hongrie par le pape Pie II
Collecte et enquête (<i>inquisitio in partibus</i>)	13 au 21 juillet 1272	1459 à 1463 par Jacques de la Marche et les hagiographes de Jean de Capistran
Rédaction hagiographique	Rédaction d'une légende en 1272	1462-1463
Implication de la royauté hongroise dans la procédure	1275 : relance de la procédure par le roi de Hongrie Ladislas IV	Mai 1462 : envoi d'une délégation à Rome par Mathias Corvin
Rédaction hagiographique	Rédaction d'une légende en 1275	
Accord du pape pour le lancement d'une nouvelle procédure d' <i>inquisitio in partibus</i>	Mai 1276 : commission envoyée en Hongrie par le pape Innocent V	
Collecte et enquête (<i>inquisitio in partibus</i>)	26 juillet au 12 octobre 1276	
Audiences	1276	
Implication de la royauté hongroise dans la procédure	1370 : relance de la procédure par les Angevins de Hongrie (Charles-Robert)	8 août 1473 : relance de la procédure par Élisabeth Szilágyi, la mère de Mathias Corvin
Implication de la royauté hongroise dans la procédure	1462-1464 : relance de la procédure par Mathias Corvin	12 octobre 1419 : bulle pontificale pour la relance de la procédure → collecte et enquête (<i>inquisitio in partibus</i>) jusqu'en décembre 1521
Autres implications royales dans la procédure		3 avril 1524 : relance de la procédure par le roi croate Louis II
Canonisation	19 novembre 1943 : canonisation par le pape Pie XII	1690 : canonisation par le pape Alexandre VIII

TABLEAU 2. - Tableau d'abréviations des noms de sources

Abréviation	Nom complet
ACJE	János Mircse, <i>Adalék Capistránói sz. János életéhez</i> , Esztergom, 1870.
DRMH	<i>The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary. Decreta Regni Medievalis Hungariae</i> , vol. 3 : 1458-1490, éd. Et trad. Par János M. Bak, Budapest – New York, Central European University Press, 1996.
MCERP	<i>Mathiae Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae</i> , Serie I, t. 6, Budapest, 1891.

Annexes II

Sources intégrales des extraits cités dans le mémoire

NB : Nous avons pris le parti de modifier à certains endroits la ponctuation ainsi que l'orthographe des mots qui nous paraissaient ne pas être bien retranscrits depuis l'original. Les abréviations présentes dans la source ont été développées pour plus de clarté. Nous avons également pris le parti de laisser l'emploi du latin du XIX^e siècle.

SOURCE 1. - Lettre de Mathias Corvin à Pie II (1462-1464)

XXVI. 1462—1464. Mathias rex Pio II.

(*Mathiae Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae*, Serie I, t.6, Budapest, 1891, p. 34-35.)

Sanctissimo in Christo patri et domino, domino Pio divina providentia sacrosancte Romane ac universalis ecclesie summo pontifici, domino nostro clementissimo.

Beatissime pater et domine, post humilem nostri commendationem ad pedum oscula beatorum. Inter multa ardua negotia, quibus nunc maxime urgemur, et de iis etiam solliciti sumus, que ad honorem divine maiestatis et sacre religionis pertinent incrementum, immo quodammodo magis inpresentiarum nobis veniunt in mentem ea, que devotionis sunt, quam in otio domestice quietis. Proinde non erit mirandum, si hoc potissimum tempore vestre sanctitati ea suggesserimus, que pius pacis tranquillitati, quam castrensibus negotiis convenire videntur. Verum, ut apertius intelligi possit, quod intendimus, paulo altius repetito initio, summam tamen breviter proponemus. Est quedam insula Danubio circumflua in conspectu huius civitatis nostre Budensis, que olim leporum, postea beate Marie insula dicta est. In ea insula monasterium extitit sanctimonialium ordinis predicatorum, quod quidem monasterium quondam rex Bela predecessor noster fundaverat, et in eodem filiam suam nomine Margaretam Deo virginem dedicarat. Ea Margareta vite honestate ac sanctis operibus tantam celitus gratiam promeruerit, ut tam in corpore, quam post obitum magnis et evidentibus miraculis corruscarit, quemadmodum adhuc multorum fidedigna testimonia comprobant, et paulo post eius mortem a diversis Romanis pontificibus vel deputati vel missi inquisitores, examinatis inde pluribus idoneis testibus et tota profitente Hungaria, comperisse ac scriptum reliquisse dinoscuntur. Sed, ut fit, regum pariter et rerum frequenti mutatione susceptae rei consummatio vei prorogata fuit, vel neglecta. Nunc igitur beatitudini vestre in eo quam humillime ac studiosissime supplicamus, quatenus rem hanc intermissam et sibi forsitan divinitus, ut alia multa et preclara iam dudum servatam, per se aut per suos recognoscere dignetur, et cum intellexerit omnia, que ad id opportuna et necessaria fuerint, satis constare, et ita placuisse altissimo, divine exinde benignitatis affluentiam apostolice auctoritatis preconio et solenni publicatione declaret. Faciet in hoc vestra sanctitas rem gloriosam et nobis ac nostris omnibus optatissimam, imo quod vel primum, vel solum in talibus ponderandum est, multorum devotioni et saluti profuturam ac omnipotenti Deo plane acceptam; qui accensam lucernam non vult abscondi, sed illuminandi causam in edito poni et se in sanctis suis precipit laudari. Qui et beatitudinem vestram diu felicem servet ecclesie sue regimini et augmento. Datum.

SOURCE 2. - Lettre de Mathias Corvin au collège des cardinaux (1462-1464)
(Manuscrit : DL 50404 (Codex Héderváry), fol. 25R no. 36)

Scripsimus sanctissimo domino nostro pro elevatione corporis seu canonisatione Beate virginis Margarete, olim Bele regis predecesoris nostri filie, sanctimonialis quondam Ordinis Predicatorum in monasterio Sancte Marie de insula iuxta civitatem nostram Budensem Danubio circumflua, de cuius virginis sanctitate et miraculis multa et magna testimonia produci possunt. Proinde reverendissimas paternitates vestras quam diligentissime rogamus, quatenus rei tam honeste et pie ac salutifere promotionibus et suffragiis suis adesse velint. In quo nobis quidem et nostris plurimum, sed Deo longe amplius complacebunt.

SOURCE 3. - Charte du chapitre de Buda (28 mai – 4 juin 1467)
(Archivio Storico Capitolino (Rome), Archivio Orsini Pergamene, n. inv 1406 (ancienne signature : II. A. XXXV. n. 40))

Capitulum ecclesie Budensis memorie commendamus tenore presentium significantes, quibus expedit universis, quod religiosus frater Benedictus, ordinis Premonstratensis prepositus Sancti Michaelis archangeli de Insula Leporum | ac discretus Ladislaus presbyter, plebanus parochialis ecclesie de Alkezy necnon [...] a domina Agatha genitrix et Michael litteratus, frater carnalis prefati fratris Benedicti prepositi, item domina Anastasia, relicta Petri Thewkesi | et Elizabetha, relicta Thome Galyas ac Iohannes Madaraz et domina Ursula, consors eiusdem necnon Elena Gregorii sutoris et Agnes, Mathei Byro consors in dicta Insula Leporum commorantes in capitulo nostro coram | nobis personaliter constituti de meritis et sepulcro virginis Margarethe, filie condam quatri Bele illustris regis Hungarie in claustro dominarum sanctimonialium in ipsa Insula Leporum constructo requiescentis infrascripta p[...] |

[... ...]. Et primo prefati frater Benedictus prepositus ac domina Agatha et Michael literatus fassi sunt in hunc modum, quomodo circa festum Beate Katherine virginis et martyris in anno secundo preterito quidam frater Georgius [...] | [...] per continuum dolorem oculorum lumine privatus et per [...] et viros [...] rabilis iudicatus ad dictam Insulam Leporum et dictum claustrum Beati Michaelis archangeli, preposituram scilicet prefati fratris Benedicti prepositi [...] | [...] tus aliis [...]atum prebentibus advenisset et suam n[...] et sententiam medicorum eidem Benedicto exposuisset ac tandem [...] prefati fratris Benedicti prepositi, idem frater Georgius [...] | [...] virginis Margarethe in meritis eiusdem virginis confidens devote [...]as quibusdam diebus frequentaret, tunc mox lumen [...] sanitatem pristinam recuperasset, qui accepta [...] | huiusmodi declarasset, sed ei, quam sibi quadam die circa idem sepulcrum [...] et post crebas orationes et fatigas [...]dem obdormienti [...] in sompno apparuisset, que quas[...] | [...] lineo cingere videretur, de quo quidem sompno [...] sanitatem recuperasse sensit.

Item discretus Ladislaus, plebanus de Alkezy fassus est, quod tum ipse circa festum Beati Michaelis | archangeli proxime preteritum in certis legationibus regalibus occupatus de [...] suam rediisset, tunc omnia membra eius adeo mirabiliter inflata extitissent, ut ipse ab omnibus eum intuentibus [...] fieri credebantur. Postquam [...] meritis prefate virginis Margarethe predictum [...] sepulcrum eius ad visitandum se vocasset, tamen omnibus membris eius lavatis, ab omnibus languoribus liberatus fuisset et [...] |

Item [...] domina Anastasia, relicta Petri Thewkesi fassa est, quod ipsa in mense Iulio preterito super pupillis oculorum eius [...] ac [...] in tantum gravata fuerit, ut sine aliorum iuvamine et ducatu [...] | [...] valeret. Tamen postquam iuvanime et ducatu aliorum dictum sepulcrum

annotate virginis Margarethe visitasset et ipsam in suum adiutorium, [...] orationibus [... ...] invocasset, statim ipsa pristine restituta fuisset [...]. |

Item prenominata domina Elisabetha, relicta Thome Galyas fassa est, quod in anno tertio preterito in gravissimam infirmitatem et lectum egretudinis incubisset, cetera pars corporis eius aruisset, unde [... ...] | [... ...]ret, ita, ut huiusmodi arida sua parte nulla haberetur sensibilitas [...] adeo graviter torqueretur, ut se per mensem [... ...] involvere non valeret. Postquam tamen aliorum monitu dictam virginem Margaretham in adiutorium suum | [...] cepisset, mox se demonas habere sensisset et post aliquos dies cum [... ...]ibus suis dictum sepulcrum visitare potuisset, assiduis orationibus iuxta ipsum sepulcrum insistens per merita ipsius virginis Margarethe [... ...] | [... ...] recuperasset firmitatem.

Insuper memorati Iohannes Madaraz et domina Ursula, consors eiusdem fassi sunt, quomodo circa festum penthecostes proxime preteritum quidam Anthonius Magnus piscator, frater carnalis [... ...] | [...] in piscatura laboraret, in gravem incidisset infirmitatem [... ...] demonum corpore et extrema vincione in lectis in dicta Insula Leporum [... ...] graviter torqueretur, ut de [...] | nulla spes haberetur. Acciderat, ut domine sanctimoniales hanc novitatem [...] de consensu sedis apostolice super canonizatione beate virginis Margarethe [... ...] premissis novitatibus auditis Te Deum laudamus cum[...] [...] | pulsu campanarum in claustro sonore canerent, prefatus Anthonius [...] admirans quesivisset, quidnam is pulsus campanarum et [... ...] [...] vellent, qui cum superinde edoceretur. Statim [...] ac | iungendo prefatam virginem Margaretham, ut suis meritis et precibus [...]tem et sanitatem impetraret, orasset, ipso facto statim e lecto surgens ac magis et magis gratias agens propriis suis viribus dictum sepulcrum beate | virginis visitasset, unde tandem orationibus fuis gratias agens fortior, quam accesserat, remeasset, nonnullaque alia loca in eadem insula ipso eodem die visitasset, et sic pristino negotio se ingerens sanus permaneret etiam nunc. |

Item pretacta domina Elena, consors Gregorii sutoris fassa est, quod cum circa festum nativitatis Beati Iohannis Baptiste in anno quarto preterito Iohannes, filius ipsius domine adhuc puerilem agens etatem subitanea fuit | infirmitate preventus, ab omnibus eum intuentibus mortuus censeretur. Postquam ipsa eundem filium suum ad sepulcrum prefati virginis Margarethe deferre voluisset, statim oculos aperiens convalere cepisset, tande<m>que voto completo | idem puer pristinam omnino accepisset sanitatem.

Postremo antedicta domina Agnes, consors Matthei Byro confessa est, quod cum quedam puella Katharina vocata sorore sua hiis proxime preteritis diebus quotidiana [... ...] | ac ipsa domina Agnes in meritis Sancte virginis Margarethe [...] eandem puellam in festo Sancte Trinitatis proxime preterito ad sepulcrum eiusdem virginis Margarethe devote detulisset, tunc mox orationibus ibidem | [...] factis, ipsa puella [... ...] soluisset. [... ...].

In quorum omnium premissorum testimonium presentes litteras nostras privilegiales pendenti sigillo nostro con [signatas eisdem] | duximus concedendas.

Datum infra octavas sacratissimi corporis Christi, anno Domini millesimo quadringentesimo sexagesimo septimo.

(A la droite du signe notarial, une fleur avec quatre carrés à sa base:) Et ergo, Petrus natus Pauli Forgach de Gara, clericus Quinqueecclesiensis dyocesis, sacra imperiali auctoritate | notarius publicus, quia premissarum affirmationi et fassioni unacum prefato capitulo ecclesie Budensis presbiteris [... ...] | easque affirmationem et fassionem modo premissis fieri vidi et audivi, ideo presentes litteras dicti capituli super affirmatione | et fassione legitime confectas signo et nomine meis consignavi in fidem et [testimonium omnium | et singulorum] premissorum rogatus et requisitus.

Sanctissime ac beatissime pater et domine domine noster singularissime, humillima ac devotissima commendacione premissa, cum reverendissima prostracione ad pedum oscula beatorum.

Justum et equum esse cessemus, ut Christi servi quos omnipotens Deus ob eorum vite sanctitatem in celis mirabiliter extollit, in terris quoque apud homines venerentur. Quod cum multi hujusmodi homines superioribus temporibus extiterunt, eo magis in presenciarum nobis letandum est, gracieque infinite deo agende sunt, quo etate nostra contigit, virum justum, beatum, et mira integritate peditum vidisse, audivisse, et secum conversatum fuisse, beatum videlicet patrem fratrem Joannem de Capistrano ordinis Minorum. Quem omnes merito honoramus, colimus, et summo honore habemus, ob ejus merita precipua quibus ab ipso immortalis Deo post ejus obiturn meruit in celis exaltari, ut infradicenda miraculorum prodigia probant et attestantur. Et cum ambigendum non sit, eum inter beatos et sanctos locatum et conversatum esse, et ferre nunc fructum optatum laborum suorum omnes profecto homines sciunt sitiunt et anhelant, ymmo nos ob specialem, quam ad ipsum beatum patrem ab etate tenera concepimus devocionem, sentimus et anhelamus ipsum per vostram Sanctitatem canonizandum esse, cathalogoque sanctorum ascribendum, precipue cum multa sint, que vostra Sanctitati ad id cohortari atque impellere quodammodo possunt, vita sancta ipsius beatissimi patri inoffensa ac pura, conversacio religiosa, zelus fidei, desiderium martirii, labor pro honore Dei et salute anima[r]um continuus, fervor predicationis tam inter fideles quam eciam scismaticos quorum plurimos ad baptismum et unitatem sancte romane ecclesie convertit. Alieque eximie virtutes et miraculorum efficiencia, que Spiritus Sanctus tanto viro contribuere dignatus est. Quarum quidem rerum veri testes nos esse possumus, qui eum vidimus, audivimus, et ejus Sanctitatem perspeximus, post multorum siquidem aliorum regnorum lustracionem in quibus ubique verbum Dei isseminavit, ad ultimum tanquam a Deo missus ad regnum nostrum Hungarie se contulit. Quos et quales fructus in eodem regno nostro suis predicationibus fecerit, nobis et universo populo regni nostri constat evidenter, inter quos quidem fructus post spiritualia beneficia que Deus per ipsum operatus est, hoc precipuum arbitramur, quia cum eodem tempore cesar Turchorum, castrum nostrum Nanderalbense cum, ingenti mutitudine obsedisset, ipse beatus pater sub umbra romani domini legati sedis apostolice, pro defensione fidei catholice, suis et aliorum nonnullorum predicationibus innumeram multitudinem cruce signatorum congregans, simul cum foelicis recordacionis genitore nostro carissimo domino Joanne de Huniad ac ipis cruce signatis se illuc contulerunt in vexillo sancte Crucis, ac acclamacione, nominis Jesu ipsum cesarem Turchorum prostraverunt, effugaverunt, ac dictum castrum nostrum defenderunt, una et totum regnum nostrum vociferat, et indubie credit, ipsius beati patris meritis tam gloriosam victoriam obtinuisse. Qui tandem post tantos labores ultra vires et etate summo opere peractos graviter infirmatus foeliciter migravit ad Christum, gaudemus itaque cum tota gente nostra et exultamus, talem ac tantum a Deo promeruisse patronum, et quem Deus gloriosuru fecerat in terris, post mortem gloriosorem ostendit in celis, Nam post ipsius foelicem transitum statim innumeris coepit corruscare miraculis ut per ipsius merita omnipotentis Dei virtus, cecis visum, surdis auditum, mutis verbum, claudis gressum, paraliticis restauravit et motum, aridis et contractis integram reddidit salutem. Ab obsessis corporibus demones effugavit, agonizantes et in extremis laborantes a faucibus mortis erripuit, et quid maius his omnibus est, quibus spes vivendi perierat, et qui mortui visi sunt, --emisso pro ipsis voto ad hunc beatissimum patrem vitam recuperarunt. Quorum quidem miraculorum registrum fide digno testimonio

conscriptum manibus tenuimus et oculis nostris contemplati sumus, nec cessat manus Dei ad ipsius beatus patrem invocacionem adhuc in dies mirabilia operari. Multa alia de ipso beati patri essent dicenda, que consulto ommittimus, ne vestre Beatitudini tedio esse possimus, et si dextera Dei admirabilis hoc modo exaltavit servum suum notas faciens in populis virtutes ejus, cur illum summis honoribus et laudibus in terra extollere non debemus. Que cum ita sint, vestre Sanctitati humiliter supplicamus, ut ipsum benedictum pater Johannem de Capistrano canonizare et cathalogo sanctorum ascribere dignemini, ut ecclesia Dei, et devocio populorum illum debitis et condignis honoribus prosequatur et venerentur. Que res vestre Beatitudini summo honori erit, et demum nobis et regno nostro rem gratissimam facietis, qui ejus devotissimi sumus. Hanc vero supplicacionem vestre Beatitudini porrigere, non tantum premissa nos hortantur, verum eciam quamaxime beneficium pro nostra persona ipsius beati patri meritis receptum, id ipsum facere nos compellit, ipsius namque meritis credimus nos de captivitate liberatum, in qua et voto emisso spondimus, quod post nostram liberacionem canonizacioni ipsius insistere volumus et operam prestare. Denique pater beatissime cum premissa omnia et singula, clarissima sint vestre insuper supplicamus Beatitudini, quatenus formam canonizacionis alias fieri consuetam breviori quo fieri potest faciatis processu, tum propter locorum nimiam distanciam, tum propter temporum discrimina, tum eciam propter regni nostri varia disturbia, pro quibus sedandis occupati, huic sancto operi cui obligamur longo nequimus vacare tractu seu processu, nam pia fide credimur et mente devota speramus, quod si hoc negocium optatum sorcietur effectum, ipsius beatissimi patri meritis et intercessionibus regnum nostrum a tot et tantorum hostium incursibus, quibus circumquaque infestatur et demolitur, absque dubio pacabitur et protegetur. Si non ipse beate patri cum in corpore adhuc degeret mortali zelo caritatis accensus pro fidei christiane, et specialiter regui defensione se totum usque ad mortem exposuit, nunc stola immortalitatis indutus regem glorie pro cujus amore legitime certavit, videns in decore suo amplioris caritatis fervore ante thronim majestatis glorie, magni Dei credimus ipsum fore nostrum fidelissimum advocatum, patronum et protectorem, ymmo eo fervencioem quo majore honore ac devocione fuerimus sibi constricti et copulati. Accedit huic, quod vestre Sanctitati dubitare non debet, quin idem beatum Johannem. Proque statu suo apud deum jugis interpres et assiduus exorator futuru existat. Offerentes nos promptissimos semper ad omnia Sanctitatis vestre beneplacita et mandata, etc.

SOURCE 5. - Lettre de Mathias Corvin au collège des cardinaux (avril 1460)
(J. Mircse, Adalék Capistránói sz. János életéhez, Esztergom, 1870, p. 41-46.)

Reverendissimi in Christo patres et domini domini nostri singularissimi post humillimam commendacionem.

Quam congruum et condecens videtur nobis fore, sanctam romanam ecclesiam celestis Hierusalem illustracionem semper quantum potest immitatricem viros illos precipue attolere et sumblemare ac sanctorum collegio ascriptos fore comprobare, quos omnipotens Deus non tantum in vita sua disciplina ac moribus et exemplis demonstravit illustres, verum eciam in morte et post mortem innumerabilibus miraculis ostendit esse foelices. Quia igitur excelsus Dominus humilia indesinenter respiciens super quibus spiritus eius iugiter requiescit, venerabilem, religiosissimum ac beatum virum fratrem Joannem de Capistrano ordinis Minorum predicatorem eximum, zelo fidei mirabiliter accensum, iam defunctum, singulari ac sanctissima vita in tocius seculi lucem coelesti doctrina sibi quam divinitus infusa, ad universi populi christiani conversionem dum viventer decoravit, quem divina bonitas cui cura est de omnibus, post multos in aliis regnis

uberrimos ac foelices labores perpetratos, postremo ad regnum nostrum Hungariae tanquam alterum apostolum transmisit. De cuius adventu, salubri predicacione et miraculorum suis meritis patratione renovata et consolata est tota Hungaria. Multi etiam infidelium suis predicacionibus ad veram fidem et baptismum convolarunt, cuius eciam laborinus et meritis cesar Thurchorum christianorum hostis sevissimus sub castro Nanderalba quod tunc ingenti multitudine obsidebat, prostratus indubie creditur et devictus ut equidem tota universitas gentis nostre una voce acclamat pia fide. Quequidem victoria ab hominum memoria nullatenus est bolenda. Qui tandem foelici fine spiritum Deo reddens tot et tantis prodigiorum, coepit coruscare miraculis, et coruscat in dies, ut plene omnibus apparere debeat ipsum ad summam vite beatitudinem ac foelicitatem perpetuam pervenisse. Unde merito eius nomen ab universis christianis celebrandum esse, et iam dudum meruit aliorum sanctorum numero ascribi, sed quia in proteccionem regni nostri contra paganos et alios emulos incessanter laborantes huic sancto et salubri operi, operam et laborem nequivimus adhibere congruentem, licet eidem etiam ex voto emisso nostro in captivitate, de qua beatissimi patri meritis liberatum nos credimus obligaremur. Rogamus itaque venerabiles patres reverendissimos ut quemadmodum divina clemencia ipsum beatum patrem gloria et honore coronavit in coelis, ita vestris intercessionibus apud Sanctitatem domini nostri, canonizari, cathalogoque sanctorum ascribi condeceat in terris, ut populus christianus eo liberius vitam ac doctrinam eius sequantur, quo viderin se sancti viri et approbati monita ac documenta imitari. Quod quidem negocium nobis, nostrisque regnicolis tanto carius erit, quanto celeriori, breviorique processu canonizacio hujusmodi peragetur. Multis enim prope nostris implicati et prepediti negociis, quibus circumquaque ab hostibus et paganis infestamur, libere ac animi nostri cum quiete huic sancto operi indesinenter prout optamus insistere non valemus. Offerentes nos venerabiles reverendissimi patres et domini semper promptissimos et paratos etc.

SOURCE 6. - Lettre de Mathias Corvin à Pie II (mai 1462, Buda)

XVI. 1462. Mathias rex Pio II.

(*Mathiae Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae*, Serie I, t.6, Budapest, 1891, p. 23-24.)

Beatissime pater, post devotam commendationem ad pedum oscula beatorum.

Viget in presentiarum hoc in regno error quidam animabus fidelium satis onerosus, dum nonnulli prematura superstitione ducti fratrem Johannem Capistranum colunt ut sanctum. Beatitudinem igitur vestram rogamus suppliciter, quatinus pro officio suo pastorali opportune providere dignetur, ac rei veritate per idoneas personas rite investigata, in utramlibet partem auctoritate apostolica decernere, ne aut pronioris semper ad omnem religionem vulgi superstitiosa interim veneratio damnet ignaros, aut vir ille, si vere in eo gratia Dei vacua non fuit, honore debito fraudetur. Omnipotens sanctitatem vestram diu ac feliciter servet incolumem regimini ecclesie sue sacrosancte. Buda.

SOURCE 7. - Lettre de Mathias Corvin à Sixte IV (15 juin 1475)

LXXIII. 1475. 15 Junii. Mathias rex. Sixto IV.

(*Mathiae Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae*, Serie I, t.6, Budapest, 1891, p. 97-98.)

Beatissime pater et domine colendissime, post devotam mei commendationem ad pedum oscula Sanctitatis vestre beatorum.

Beatissime pater, singularis devotio, quam erga sanctum Paulum heremitam et consequenter totum ordinem fratrum heremitarum gero, me invitat, ut pro ipsis fratribus, quorum numerus in hoc regno meo Hungarie propter corpus ipsius sancti Pauli, qui hic requiescit, satis magnus est, partes meas apud Sanctitatem vestram interponam, quo eadem ipsos fratres et totum eorum ordinem commendatos habere dignetur. Et quia, Beatissime pater, fratres ipsi heremite iam etiam in alienis terris et provinciis edificare et numero crescere ceperunt, litesque et causas in curia romana interdum habent, supplico Sanctitati vestre unacum ipsis fratribus ac toto ordine eorundem humiliter, ut eadem Sanctitas vestra eos recommissos habere, ac reverendissimum dominum cardinalem sancti Marci tam in curia romana, quam etiam extra in ipsorum fratrum et totius ordinis protectorem et advocatum constituere et deputare dignetur; quod a Sanctitate vestra meis fidelibus servitiis promereri studebo. Quam altissimus regimini ecclesie sue sancte incolumen conservare dignetur. Datum Buda, XV. die mensis junii, anno domini millesimo quadringentesimo septuagesimo quinto, regnorum meorum anno Hungarie etc. decimo octavo, Bohemie vero septimo.

Eiusdem vestre Sanctitatis devotus filius Mathias Dei gratia rex Hungarie, Bohemie etc. Ad mandatum domini regis.

A tergo: Sanctissimo in Christo patri et domino, domino Sixto divina providentia sacrosancte Romane ac universalis ecclesie summo pontifici, domino meo colendissimo.

SOURCE 8. - Lettre de Mathias Corvin à Sixte IV (23 juillet 1480)

CXIII. 1480. 23. Julii. Mathias rex Sixto IV.

(*Mathiae Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae*, Serie I, t.6, Budapest, 1891, p. 144-146.)

Beatissime pater et domine clementissime, post devotam mei commendationem ad pedum osculam beatorum.

Ne miretur Sanctitas vestra, neque importunitati aseribat, si pro rebus ecclesiarum regni mei profectum concernentibus cogor ei sepius supplicare. Id enim et devotio, quam ad Dei ecclesias et divini cultus augmentum precipuam habeo, exigit, et fiducia, que michi in vestra Sanctitate reposita est, facit. Inter alias namque curas et sollicitudines meas istud michi precipue cordi est, ut quantum fieri posset, unaqueque ecclesia regni mei temporibus meis devotione fidelium gauderet et profectu; ad quod consequendum Sanctitas vestra, que michi semper clementem se et propitiam ostendit, bene novit, quantopere elaboraverim apud Sanctitatem vestram. Cuius etiam indulto et favore effectum est, ut multe ecclesie, que diutina negligentia ad extremam desolationem pervenerant, restitute sint in melius, quam olim [a fundatoribus cepierant incrementum. Sita est prope hanc meam civitatem Budensem una ecclesia sub honore et vocabulo Dei genitricis in campo VIX miliari uno a regia distans, [que vetustatis opinione celebris, prima enim ante omnes alias in ipso conversionis exortu fundata traditur, et ob frequentiam devotionemque fidelium in omnibus festis Dei matris ad eam] concurrentium venerabilis et magne religionis habetur. Ea olim parochia erat, nunc longa desuetudine mutata locorum facie [in

campo sub montibus] sola eminet; retinuit tamen plebanie nomen et destituta parochianorum copia fere deserta iacet, nisi quod concursus ad eam frequens ex devotio[ne habetur. Raro tamen] ibi celebrantur divina, quoniam plebanus, qui Budensis ecclesie preposituram et alia multa beneficia tenet, ecclesia illa tanquam modica et inutili [contempta, neque] residentiam in eius dote facit, neque capellanos nisi duos vel eominus tenet, qui vicem eius suplere et confluentibus ad eam populis divina [celebrare possent; hi vero, qui] ibi resident, multa plerumque scandala comittunt, que confluentis populi devotionem et ecclesie illius auctoritatem plurimum diminufunt. Ob eam vero causam ipsa ecclesia ad hanc desuetudinem et negligentiam devenit, quod plures annos semper ad alia beneficia maiora possessa est. Propter quod [deliberavi], si Sanctitatis vestre consensus accedat, ecclesie illius defectui succurrere et negligentiam cultus divini ob honorem eius sacre virginis, cui dedicata est, ad excitandum amplioem populi devotionem erga sacram virginem, que alioquin patrona huius regni existit, locatis ibi religiosis personis opportuna provisione supplere. Supplico itaque Sanctitati vestre, tanquam filius devotus, (ut) dignetur consentire et admittere, ut in eam ecclesiam fratres heremitarum sancti Pauli, quorum regularis observantia et integritas vite ab omnibus unice diligitur, collocare valeam, et eum locum ordini prefato ascribam, quo facto preter hoc, quod michi singularem faciet gratiam Sanctitas vestra, et illius ecclesie defectui succurret, et incremento providebit maioremque devotionem populi ad Dei matrem, cuius titulo insignita est, et concursum excitabit. Ego autem ultra eos reditus, qui ad eam pertinent, sic eius ecclesie dotem ampliabo, ut plures religiose persone in ea degere et Deum pro Sanctitate vestra et ceteris fidelibus valeant iugiter exorare. Super quo citum et clemens responsum Sanctitatis vestre expecto, cuius pedibus me humiliter commendo. Datum Buda, vigesima tertia dei mensis julii, anno domini millesimo quadringentesimo octuagesimo regnorum autem meorum Hungarie etc. Anno vigesimo tertio, Bohemie vero duodecimo.

Eiusdem Sanctitatis vestre devotus filius Mathias Dei gratia rex Hungarie, Bohemie etc. Commissio propria domini regis.

A tergo : Sanctissimo in Christo patri et domino, domino Sixto divina providentia sacrosancte romane ac universalis ecclesie summo pontifici, domino meo clementissimo.

SOURCE 9. - Lettre de Mathias Corvin à Pie II (1463)

XVII. 1463. Mathias rex Pio II.

(*Mathiae Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae*, Serie I, t.6, Budapest, 1891, p. 24.)

Multa et magna fuere, que me proximis diebus tenere occupatum, quibus vel iam definitis, vel interim sepositis, curam hanc precipuam duxi, ut ad Sanctitatem vestram aliquos oratores transmitterem; et licet prius alios deputassemus, postea tamen hunc reverendum patrem dominum Marcum episcopum Tinniniensem sufficere duximus, qui tam ea, que de communi hoste nova habemus, quam nostre possibilitatis conatus et pia vota explicabit. Sed inter alia nec ecclesie Zagrabiensis fuimus obliti, cui semper optavimus et nunc optamus de idoneo liberatore et restauratore provideri. Qua in re fere per omnia vestre Beatitudinis voluntati noster respondet assensus, prout dictus orator noster plenius et planius docebit. Ceterum venerabili Thome episcopo abbatiam de Zeek ecce nunc remittimus, et ad suorum manus assignari facere parati sumus; possessionem vero ecclesie et castri Nitriensis tum dabimus, cum personaliter prius de fidelitate servanda, ut tenetur, prestiterit nos rite securos. Preterea memini me olim scripsisse

Sanctitati vestre pro collegio nove foundationis ad sepulcrum sancti Ladislai regis in ecclesia Waradiensi. Supplico iterum, ut ea res sub meliori forma bullarum apostolice auctoritatis robore fulciatur. Hec omnia et alia complura memoratus orator noster de mente nostra copiose instructus vestre Beatitudini uberius referet. Quam altissimus diu servet incolumem regimini et amplificationi ecclesie sue sacrosancte. Datum.

Bibliographie

Sources imprimées

I. Csepregi, G. Klaniczay, B. Péterfi, *Legenda Vetus, Acta Processus Canonizationis et Miracula Sanctae Margaritae de Hungaria*, Budapest, Central European University Press, 2018.

J. Mircse, *Adalék Capistránói sz. János életéhez*, Esztergom, 1870.

Mathiae Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae, Series I, t. 6, Budapest, 1891.

The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary. Decreta Regni Mediaevalis Hungariae, vol. 3 : 1458-1490, éd. et trad. Par Janos M. Bak, Leslie S. Domonkos et Paul B. Harvey, Budapest-New York, Central European University Press, 1996.

Ouvrages généraux

BAKER, Derek (dir.), *Sanctity and Secularity : the Church and the World : Papers read at the eleventh summer meeting and the twelfth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Ecclesiastical History Society, Oxford, B. Blackwell, 1973.

BROWN, Peter, *The cult of the saints : its rise and function in latin christianity*, Chicago, Presses Universitaires de Chicago, 1981.

COULET, Noël et MATZ, Jean-Michel, *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, Collection de l'École française de Rome, n° 275, Rome, École française de Rome, 2000.

DE CEVINS, Marie-Madeleine, *Mathias Corvin, un roi pour l'Europe centrale (1458-1490)*, Paris, Les Indes savantes, 2016.

DELARUELLE, Étienne, *La piété populaire au Moyen Âge*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975.

DE LUCA, Giuseppe, *Introduzione alla storia della Pietà*, Rome, Édition d'histoire et de la littérature, 1962.

DELSOL, Chantal, MASLOWSKI, Michel et NOWICKI, Joanna, *Mythes et symboles politiques en Europe centrale et orientale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

DERWICH, Marek et DMITRIEV, Mikhaïl, *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*, Opera ad historiam monasticam spectantia, Series I, colloquia, Wroclaw, LARHCOR, 1999.

ENGEL, Pal, KRISTO, Gyula et KUBINYI, András, *Des Angevins aux Habsbourg*, Histoire de la Hongrie médiévale, t. 2, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

FOLZ, Robert, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e - XIII^e siècles)*, Collection Subsidia hagiographica, n°68, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984.

FÜGEDI, Erik, *Kings, bishops, nobles and burghers in medieval Hungary*, London, J.M Bak, 1986.

KLANICZAY, Gábor, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge, Presses Universitaires de Cambridge, 2000.

KLANICZAY, Gábor, « Le culte des saints dynastiques en Europe centrale (Angevins et Luxembourg au XIV^e siècle) », dans *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre Est et du Nord*, Publications de l'École française de Rome, n°128, Rome, École française de Rome, 1990, p. 221-247.

KLANICZAY, Gábor, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie des saintes reines et princesses », dans *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Brepols, Turnhout, 2012, p. 423-446.

KLANICZAY, Gábor, *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux*, Collection de l'École française de Rome, n° 340, Rome, École française de Rome, 2004.

KLANICZAY, Gábor et MADAS, E, « La Hongrie », dans *Hagiographies : Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Corpus christianorum, Vol. 2, Brepols, Turnhout, p. 102-160.

KORDÉ, Zoltan et PETROVICS, István, *La diplomatie des États angevins aux XIII^e et XIV^e siècles*, Rome, Académie d'Hongrie, 2010.

KRISTO, Gyula, *Le temps des Árpáds*, Histoire de la Hongrie médiévale, t. 1, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2000.

KUBINYI, András, *Matthias Rex*, Budapest, Vince Kiado, 2001.

L'Europe des Anjou : l'aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle, Paris, Somogy éditions d'art, 2001.

Les relations diplomatiques au Moyen Âge. Formes et enjeux : XLI^e Congrès de la SHMESP, Lyon 3-6 juin 2010, Paris, Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 2011.

MOORMAN, John, *A history of the Franciscan order from its origins to the year 1517*, Oxford, Franciscan Herald Press, 1968.

MORTENSEN, Lars Boje, *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*, Museum Tusulanum Press, 2006.

NEJEDLY, Martin, *Histoire et mémoires des croisades tardives à la fin du Moyen Âge*, Vol. 3, Toulouse, Ed. Méridiennes, 2012.

PAULY, Michel, et REINERT, Francois, *Sigismund von Luxemburg, ein Kaiser in Europa*, Mayence, Ph. von Zabern, 2006.

TONNERRE Noël – Yves, et VERRY Élisabeth, *Les princes angevins du XIII^e au XV^e siècle : un destin européen : actes des journées d'étude des 15 et 16 juin 2001*. Collection Histoire, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

ULLMANN, Walter, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, London, Methuen, 1974.

VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1981.

VAUCHEZ, André, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris, Albin Michel Histoire, 1999, p. 56-66.

VAUCHEZ, André, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel Histoire, 1999.

VIALLET, Ludovic, « Sainteté et observance franciscaine en Europe Centrale : Bernardin de Sienne et Jean de Capistran », dans *Les saints et leur culte en Europe Centrale au Moyen Âge*, Collection Hagiologia – Études sur la sainteté et l'hagiographie, n°13, Brepols, Turnhout, 2017, p. 227-243.

VIALLET, Ludovic et MEYER, Frédéric, *Le silence du cloître, l'exemple des saints, XIV^e et XVII^e siècles*, Collection Identités franciscaines à l'âge des réformes, Vol. 2, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2011.

WILL, Robert, *Le Culte. Étude d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 1, *Le caractère religieux du culte*, Istra, 1925.

Monographies

BARANY, Attila et GYORKOS, Attila, *Matthias and his legacy. Cultural and Political Encounters between East and West*, Debrecen, University of Debrecen, 2009.

BLOCH, Marc, *Les rois thaumaturges : étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Librairie Istra, 1924.

CSEPREGI, Ildiko, KLANICZAY, Gábor, PETERFI, Bence, FLANIGAN, Clifford et PERRAUD, Louis, *Legenda Vetus, Acta Processus Canonizationis et Miracula Sanctae Margaritae de Hungaria - The Oldest Legend, Acts of the Canonization Process and Miracles of Saint Margaret of Hungary*, New York – Budapest, Central European University Press, 2018.

DE CEVINS, Marie-Madeleine, *L'Église dans les villes hongroises à la fin du Moyen Âge (vers 1320 - vers 1490)*, Budapest – Paris – Szeged, Publications de l'Institut hongrois de Paris, 2003.

DE CEVINS, Marie-Madeleine, *Les Franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 - vers 1540)*, Rome, Institut historique des Capucins, 2008.

DE CEVINS, Marie-Madeleine et MARIN, Olivier, *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge (XI^e - début du XVI^e siècle)*, Brepols, Turnhout, 2017.

DE MÉRINDOL, Christian, « L'imaginaire du pouvoir à la fin du Moyen Âge. Les prétentions royales », dans *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, Le Mans, 1995, p. 65-92.

DEAK, Viktoria Hedvig, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine*, Paris, Cerf, 2013.

FÜGEDI, Erik, *La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie*, *Annales ESC*, n°25, 1970, p. 966-987.

GÉZA, David et FODOR, Pal, *Ransom Slavery along the Ottoman Borders (Early Fifteen - Early Eighteen Centuries)*, Boston, Leiden, 2007.

HOFER, Johannes, *Zur Predigtstätigkeit des hl. Johannes Kapistran in deutschen Städten*, *Franziskanische Studien*, vol. 13, 1926.

HOFER, Johannes, *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, vol. 2, éd. O. Bonmann, Rome-Heidelberg, Kerle, 1964-1965.

KLANICZAY, Gábor et CAMPBELL, Alan, *Efforts at the Canonization of Margaret of Hungary in the Angevin Period*, *The Hungarian Historical Review*, Vol. 2, n°2 – Angevin History, 2013, p. 313-340.

KLEINBERG, Aviad M, *Prophets in their own country : Living saints and the making of sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1992.

KRAS, Pawel et MIXSON, James D, *The Grand Tour of John of Capistran in Central and Eastern Europe (1451-1456) : The Transfer of Ideas and the Strategies of Communication in the Late Middle Ages*, Varsovie – Lublin, Académie polonaise des Sciences, 2018.

L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre Est et du Nord (XIV^e -XV^e siècles). Actes du colloque de Rome (27-29 janvier 1986), Publications de l'École française de Rome, n°128, Rome, École française de Rome, 1990.

SIGAL, Pierre-André, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e – XII^e siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

STANKO, Andrić, *The Miracles of Saint John Capistran*, Budapest, Central European University Press, 2000.

VAUCHEZ, André, « *Beata stirps* : sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles », dans *Famille et parenté dans l'Occident médiéval : actes du colloque de Paris, 6-8 juin 1974*, Collection de l'École française de Rome, Rome, École française de Rome, 1977, p. 397-406.

VIALLET, Ludovic, *Les sens de l'Observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450-vers 1520)*, Münster, Lit Verlag, 2014.

Documentation en ligne

CRACIUM, Doina Elena, *L'image politique comme manifeste ? Considérations sur la fresque des saints rois dans l'église (luthérienne) de Mălâncrav (XV^e siècle)*, Auxerre, Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, 2015, [en ligne], <http://journals.openedition.org/cem/14066>, consulté le 30/05/2021.

LESAGE, Georges, *La titulature des envoyés pontificaux sous Pie II (1458-1464)*, Mélanges d'archéologie et d'histoire, t. 58, Rome, École française de Rome, 1941, p. 206 -247, [en ligne], https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1941_nim_58_1_7326, consulté le 30/05/2021.

TAFIŁOWSKI, Piotr, Anti-Turkish Correspondence between Matthias Corvinus and Pope Sixtus IV : A Contribution to the History of Propaganda in the International Relations in the Late Middle Ages, dans « Journals. pan. Pl », 2013, [en ligne], <http://journals.pan.pl/Content/82209/mainfile.pdf?handler=pdf>, consulté le 02/05/2021.

ZSOMBOR, Jekely, « Painting at the Court of Emperor Sigismund : The Nuremberg Connexions of the Painter Thomas de Coloswar », Acta Historiae Artium, n°58, 2017, p. 57-83, [en ligne], https://www.academia.edu/35512253/Painting_at_the_Court_of_Emperor_Sigismund_The_Nuremberg_Connections_of_the_Painter_Thomas_de_Coloswar_In_Acta_Historiae_Artium_58_2017_57_83, consulté le 30/05/2021.

Index personarum et locorum

NB : Nous avons fait le choix de ne pas mentionner les pages se référant à Mathias Corvin en raison de notre sujet.

- A** Adélaïde (sainte) : p. 88.
- Agnès de Bohême (sainte) : p. 88, 155.
- Ambroise d'Aquila : p. 113.
- André (prince) : p. 151.
- André (saint) : p. 40, 153.
- André III : p. 164, 150.
- André Lackfi : p. 91.
- Adrien V : p. 72.
- Aignan (saint) : p. 41, 153.
- Aix-la-Chapelle : p. 38, 154, 155, 158.
- Alain de Coëtivy : p. 59.
- Albert (Adalbert) de Prague (saint) : p. 41, 45, 153.
- Albert de Trapani : p. 69.
- Alexandre III : p. 68.
- Alexandre VI : p. 55.
- Alexandre VIII : p. 138.
- Alexandrie : p. 155.
- Ange (saint) : p. 142, 153.
- Anne (bienheureuse) : p. 88.
- Antonio Bonfini : p. 40.
- Antoine (saint) : p. 36.
- Antoine de Padoue (saint) : p. 102, 153.
- Aquila : p. 98, 113.
- Assise : p. 107, 115, 129.
- Augustin (saint) : p. 33.
- Autriche : p. 18, 29, 30, 50, 112, 124, 137, 141.
- B** Balint Hadnagy : p. 133.
- Banfi : p. 49.
- Barbe (sainte) : p. 37, 41
- Barthélémy de Trente : p. 36.
- Bartholomé (saint) : p. 153.
- Bata : p. 84.
- Bátor : p. 48, 123.
- Bavière : p. 112, 164.
- Béatrice de Luxembourg : p. 157, 161.
- Béatrice de Naples : p. 109, 157.
- Béla IV : p. 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 81, 82, 83, 85, 89, 95.
- Belgrade : p. 98, 99, 112, 116, 117, 121, 122, 134.
- Bénédicte (sainte) : p. 40.
- Benoît (saint) : p. 36, 40.
- Bernard de Clairvaux : p. 70, 152.
- Bernardin de Sienne : p. 81, 103, 105, 106, 107, 113, 114, 115, 119, 125, 128.
- Bertholde de Bosant : p. 71.
- Bodo de Györgyi : p. 48, 123.
- Bohême : p. 18, 28, 29, 30, 50, 62, 88, 91, 103, 104, 107, 112, 118, 119, 120, 137, 164, 169, 172.

Bologne : p. 151, 162.

Bonaventure : p. 81.

Bosnie : p. 18, 32, 34, 50, 59, 62, 77, 106.

Bourges : p. 54.

Bourgogne : p. 172.

Bratislava : p. 109.

Brise (saint) : p. 152.

Brugliano : p. 105.

Buda : p. 9, 18, 19, 32, 57, 62, 72, 84, 85, 86, 96, 98, 99, 116, 124, 141, 143, 144, 146, 147, 148, 153, 155, 172.

Budaszentlőrinc : p. 84, 146.

C Calixte III : p. 9, 53, 54, 55, 63, 67, 113, 114, 116, 129.

Capestrano : p. 98.

Carinthie : p. 50.

Carvajal : p. 67, 76, 116, 129, 130.

Catherine : p. 157.

Catherine (sainte) : p. 37, 41, 61, 140, 151, 154, 155.

Catherine de Sienne (sainte) : p. 81.

Cécile (sainte) : p. 153.

Charles I^{er} : p. 150, 166.

Charles II : p. 166, 171, 172, 173.

Charles IV : p. 169.

Charles de France : p. 54.

Charles Quint : p. 138.

Charles-Robert : p. 150, 151, 153, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 174, 177.

Christ : p. 31, 36, 37, 41, 47, 57, 65, 86, 93, 148, 152, 153, 159.

Christophe de Varèse : p. 114.

Cilli : p. 48.

Claire (sainte) : p. 102.

Clément V : p. 161.

Clément VII : p. 138.

Cluj : p. 46.

Cologne : p. 156, 171.

Conrad II (Empereur) : p. 41.

Conrad de Marbourg : p. 92, 93.

Conrad de Thuringe : p. 93.

Constance : p. 52, 53, 170.

Constance (Konstanz) : p. 173.

Constantinople : p. 7, 29, 67.

Cracovie : p. 88, 112, 155.

Csanád : p. 123, 154.

Csupor : p. 123.

Cunégonde de Cracovie (sainte) : p. 8.

Czecze : p. 123.

D Dalmatie (Croatie) : p. 24, 34, 60, 106, 121, 154, 170.

Danube : p. 60, 63, 85, 170.

David (roi) : p. 42.

Debrecen : p. 109.

Démétrius (saint) : p. 45, 142, 151, 152.

Dengeleg : p. 48.

Denis Szécs : p. 67, 123.

Dominique de Guzman (saint Dominique) : p. 78, 152.

Dömötör Konya : p. 133.

Dorothe (sainte) : p. 37, 41.

E Edwige de Silésie (sainte) : p. 88, 89.

Eger : p. 32, 60, 109, 110, 171.

Élisabeth de Hongrie (sainte) : p. 37, 88, 89, 90, 92, 93, 102, 153, 155, 158, 173, 174.

Élisabeth de Szilágyi : p. 46, 72

Élisabeth Piast : p. 153, 154, 156, 158, 162, 165, 167, 168.

Émeric (saint) : p. 12, 13, 40, 43, 44, 46, 84, 89, 90, 106, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 171, 172, 175.

Erfurt : p. 103.

Eric de Suède : p. 68.

Esztergom : p. 24, 32, 45, 47, 60, 71, 83, 170.

Étienne I^{er} (saint) : p. 12, 13, 22, 23, 30, 32, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 49, 84, 89, 90, 106, 143, 147, 148, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 172, 174, 175, 177.

Étienne V : p. 71, 77, 79.

Étienne Tomasevic : p. 59.

Eugène IV : p. 104, 113, 114, 126.

Eutrope (sainte) : p. 153.

F Fabien (saint) : p. 153.

Filippo Buonaccorsi (Callimachus) : p. 51.

Francfort : p. 112.

Francisco de Belluno : p. 161.

François (saint) : p. 101, 102, 106, 116, 140, 152, 153.

François I^{er} : p. 138.

Frédéric II : p. 93.

Frédéric III : p. 51, 52, 76, 112, 113, 114, 130, 131, 141.

G Gabriel de Vérone : p. 110.

Gara : p. 48.

Gelence : p. 160.

Gengis Khan : p. 60.

Georges (saint) : p. 38, 45, 140, 141, 142, 151, 153, 174, 175.

Georges de Podebrady : p. 46, 118, 119, 120, 132, 137, 142,

Gérard de Csanád (saint) : p. 40, 41, 151, 152, 153, 154, 172.

Geréb : p. 49.

Gervais (saint) : p. 153.

Géza : p. 160.

Gilles (saint) : p. 152.

Grégoire (frère) : p. 110.

Grégoire VII : p. 54.

Grégoire IX : p. 70, 92.

Grégoire X : p. 71.

Guiral Ot : p. 106.

Györ : p. 109.

H Hatvan : p. 153.

Henri de Werl : p. 103.

Hermann de Georgenthal : p. 93.

Hilaire (saint) : p. 152.

Hildesheim : p. 93.

Honorius III : p. 73.

Horváti : p. 170.

Hrnely – Benadik : p. 82.

Humbert Bianchi de Plaisance : p. 71.

Hunyads : p. 48, 123, 135.

I Ilona de Gara : p. 133.

Innocent III : p. 68, 70, 101.

Innocent V : p. 71, 72.

Innocent VIII : p. 9, 54, 55, 97.

J Jacques (saint) : p. 153.

Jacques de la Marche : p. 103, 105, 106, 113, 114, 115, 128, 129.

Jacques de Mozzanica : p. 103.

Jacques de Voragine : p. 36, 151.

Jajce : p. 59, 77.

Jean (saint) : p. 33, 62, 140, 141, 153, 174, 175.

Jean II le Bon : p. 150.

Jean XXI : p. 72.

Jean-Baptiste (saint) : p. 140, 155.

Jean de Capistran : p. 8, 10, 14, 39, 46, 72, 73, 76, 80, 84, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 146, 149, 153, 176.

Jean Corvin : p. 7.

Jean Filipec : p. 123.

Jean Hus : p. 28.

Jean de Hunyad : p. 46, 65, 99, 117, 121, 132, 134, 135, 157, 158.

Jean de Geszt : p. 114.

Jean de Mailly : p. 36.

Jean l’Aumônier (saint) : p. 84, 155.

Jean Pannonius : p. 143.

Jean Paul II (saint) : p. 138.

Jean de Plan Carpin : p. 104.

Jean de Tagliacozzo : p. 113, 114.

Jean de Turocz : p. 10, 40, 41, 42, 44, 152, 153, 160.

Jean Vitéz : p. 83, 143.

Jeanne d’Orvieto (sainte) : p. 81.

Jérôme (saint) : p. 153.

Jérôme d’Udine : p. 114.

Jérusalem : p. 39.

Jessé : p. 86.

Jihlava : p. 29.

John Wyclif : p. 28.

Juda : p. 153.

Julienne (sainte) : p. 140.

K Kalocsa : p. 32.

Khan Batu : p. 60, 62.

Khan Ogathaj : p. 62.

Kiev : p. 60.

Kismarton : p. 109.

Klis : p. 61.

Kolozsvár : p. 109.

L Ladislav (saint) : p. 12, 13, 40, 43, 44, 45, 46, 84, 89, 90, 106, 145, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 170, 171, 172, 174, 175.

Ladislav IV le Couman : p. 77, 94.

Ladislas V le Posthume : p. 46, 71, 120, 132, 160.

La Corre (maître de) : p. 71.

Laurent (saint) : p. 153.

Lays (saint) : p. 41, 153.

Léon X : p. 137.

Lombardie : p. 161.

Louis (saint) : p. 150, 166, 168.

Louis le Grand : p. 44, 150, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 168, 170, 171, 174, 177.

Louis I^{er} : p. 150.

Louis II : p. 138.

Louis de Toulouse/d'Anjou (saint) : p. 102, 152, 158, 166, 168.

Luc (saint) : p. 153.

Luc de Szeged : p. 123.

Lucie (sainte) : p. 153.

Ludwig de Hersfeld : p. 93.

Lusace : p. 50.

M Mălâncrav : p. 172.

Mantoue : p. 53, 67.

Marc (saint) : p. 54, 141, 142, 146.

Marcel (frère Marcellus) : p. 79, 93.

Marguerite d'Antioche (sainte) : p. 153.

Marguerite de Hongrie : p. 8, 9, 10, 39, 41, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 109, 110, 111, 115, 116, 117, 124, 136, 137, 138, 146, 149, 156, 158, 161, 162, 168, 176, 177.

Maria Lascaris : p. 57.

Marie de Bourgogne : p. 47.

Marie de Hongrie : p. 150, 157, 165, 166, 170.

Marie-Madeleine (sainte) : p. 152, 153.

Marie Piast : p. 157.

Mathilde (sainte) : p. 88.

Mathieu (saint) : p. 87, 140, 153.

Mathieu de Labiszyn : p. 83.

Martin V : p. 113.

Martin de Tours (saint) : p. 36, 38, 41, 140, 151, 152, 153.

Matthias Döring : p. 103.

Mauritanie : p. 69.

Mayence : p. 92.

Médicis : p. 54.

Mehmet II : p. 59, 63.

Michel de Szilágyi : p. 47, 121, 142, 143.

Michel l'Archange (saint) : p. 38, 140, 153.

Milan : p. 162.

Modeste (saint) : p. 153.

Moldavie : p. 18, 59.

Moravie : p. 18, 50, 112, 129.

Mourad : p. 63.

N Nandorfehervar : p. 32.

Naples : p. 86, 98, 151, 156, 165, 166.

Neisse : p. 109.

Nicolas (saint) : p. 45, 153, 171.

Nicolas V : p. 113, 119.

Nicolas le Confesseur (saint) : p. 140.

Nicolas de Fara : p. 114.

Nicolas de Ilok : p. 123, 133.

Nicopolis : p. 50, 170.

Nyitra : p. 110.

O Óbuda : p. 9, 57, 60, 85, 108.

Okolicsno (famille) : p. 133.

Okolicsno : p. 108.

Orsini (cardinal) : p. 96.

Ostie : p. 75.

Oswald Tuz : p. 83, 97.

Ottokar II Premysl : p. 81, 82, 89.

Otton Wittelsbach : p. 164.

P Padoue : p. 107.

Paloc : p. 48.

Palota : p. 123.

Paul (saint) : p. 33, 86, 151, 153, 158.

Paul II : p. 9, 54, 55, 73, 82.

Paul le charpentier : p. 133.

Paul l'Ermitte (saint) : p. 84, 146, 147, 151, 155.

Pérouse : p. 93, 98, 101.

Pest : p. 32, 60, 84, 85, 142.

Pétronille (sainte) : p. 153.

Philippe (saint) : p. 140.

Philippe d'Esztergom : p. 71.

Philippe de Vác : p. 71.

Pie II : p. 9, 10, 53, 54, 57, 58, 67, 72, 73, 76, 77, 95, 100, 160, 105, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 177.

Pierre (saint) : p. 151, 153, 158.

Pierre de Várad : p. 83.

Pierre de Vérone (saint) : p. 81.

Pierre Ermitte (saint) : p. 116, 153.

Pierre Martyr (saint) : p. 152.

Pise : p. 59.

Pologne : p. 18, 30, 50, 51, 104, 112, 129, 155.

Prague : p. 112, 118, 132, 142, 172, 174.

R Radegonde (sainte) : p. 89.

Raymond d'Eberbach : p. 92.

Rémi (saint) : p. 152, 153.

Robert de Molesme : p. 73.

Rome : p. 38, 53, 68, 69, 76, 128, 129, 137, 138, 143, 152, 156, 158, 162.

Roumanie : p. 160, 171.

Rozgony : p. 48.

S Sabine (sainte) : p. 153.

Saint Empire Romain Germanique : p. 18, 30, 34, 50, 51, 76, 106, 129, 130, 171.

Sajo : p. 60.

Salomé de Cracovie (bienheureuse) : p. 88.

Salomon : p. 160.

Santa Maria di Donnaregina d'Ungaria : p. 158.

Saxe : p. 112.

Sébastien (saint) : p. 153.

Selmecbanya : p. 19.

Serbie : p. 18, 50, 59.

Séverin de Norique (saint) : p. 153.

Siegfried III : p. 92.

Sigismond (saint) : p. 172, 175.

Sigismond de Luxembourg : p. 27, 29, 46, 49, 63, 89, 120, 152, 157, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178.

Silésie : p. 18, 50, 88, 109, 112.

Siméon (saint) : p. 154.

Simon (saint) : p. 153.

Simon de Kézai : p. 152.

Sixte IV : p. 9, 54, 55, 97, 108, 114, 146.

Slavonie : p. 24.

Sopron : p. 109.

Stanislas (saint) : p. 152, 155.

Styrie : p. 18, 50.

Suisse : p. 30.

Székesfehérvár : p. 47, 84, 157.

Szeged : p. 108.

Szerem : p. 32.

Szilágyi : p. 48.

T Tamas Garai : p. 133.

Temesköz : p. 133.

Thomas (évêque) : p. 76.

Thomas Becket : p. 70.

Thomas d'Aquin (saint) : p. 81, 153.

Tolnavár : p. 58.

Toulouse : p. 78.

Tövis : p. 114.

Transylvanie : p. 24, 29, 41, 46, 60, 83, 121, 160.

U Újlak (famille) : p. 123.

Újlak (Ilok) : p. 84, 113, 121, 124, 128, 133, 137.

Ulrich de Cilli : p. 132.

Ursule de Cologne (sainte) : p. 37, 41, 153.

V Vác : p. 60, 71, 123.

Vajdahunyad : p. 109.

Valachie : p. 18, 46, 59, 164.

Várad (Oradea) : 32, 43, 83, 84, 157, 158, 159, 160, 174.

Vatican : p. 158.

Vencelas : p. 164.

Venise : p. 155, 170.

Veszprém : p. 61.

Verecke : p. 60.

Vérone : p. 71.

Véronique (sainte) : p. 82, 155.

Vienne : p. 50, 112.

Vierge Marie : p. 31, 37, 41, 45, 142, 153, 155, 158, 172, 174, 175, 144, 147, 148, 151, 176.

Vincent Ferrier : p. 81.

Vital (saint) : p. 153.

Vitovec : p. 49.

Vladislas IV de Bohême (Vladislas II de Hongrie) : p. 7.

W Wladislas Jagellon : p. 171.

Wenceslas : p. 169.

Wroclaw : p. 109, 112.

Z Zadar : p. 154.

Zagreb : p. 83, 97, 123.

Zápolya : p. 49.

Zara : p. 170. - Zirc : p. 71. - Zsegra : p. 160.

Table des matières

Introduction.....	2
Chapitre 1 : Contextualisation et présentation générale des acteurs de la période.....	17
La Hongrie au XV ^e siècle : présentation générale.....	18
L'organisation territoriale du royaume.....	18
Le fonctionnement économique : commerce, matières premières et fluctuations.....	18
La société hongroise du XV ^e siècle : paysannerie, société urbaine et noblesse.....	19
Le fonctionnement législatif et politique du royaume de Hongrie.....	22
Le contexte militaire : une lutte perpétuelle.....	26
Alliances et relations diplomatiques.....	27
Des pratiques religieuses des fidèles à l'organisation de l'Église hongroise.....	30
Le culte des saints en Hongrie au XV ^e siècle.....	34
Définition du culte des saints au Moyen Âge.....	34
Le culte des saints en Hongrie au XV ^e siècle : typologie de la sainteté hongroise.....	40
Mathias Corvin : un roi humaniste d'Europe centrale.....	46
Les modalités d'accession au trône et la piété personnelle du souverain.....	46
Les idées politiques du souverain : les barons, les réformes, l'idéologie royale et la politique étrangère.....	47
La papauté et la Hongrie au XV ^e siècle.....	51
Les objectifs du pouvoir pontifical au XV ^e siècle.....	51
Les souverains pontifes sous le règne de Mathias Corvin.....	53
L'impact de la politique pontificale sur le règne de Mathias Corvin.....	54
La délicate question des croisades tardives : l'échec de la mobilisation pour la croisade.....	54
Chapitre 2 : Marguerite de Hongrie et Jean de Capistran : les saints de Mathias Corvin.....	56
Mathias Corvin, défenseur de la cause de Marguerite de Hongrie.....	57
Béla IV face aux Tartares, Mathias Corvin face aux Ottomans.....	58
Un contexte géopolitique particulier : une demande de canonisation en temps de guerre.....	58
La naissance de Marguerite, un élan d'espoir pour le royaume.....	61
Mathias Corvin avant tout serviteur de Dieu ?.....	65
L'implication de la papauté dans le processus de canonisation.....	67
La figure pontificale et son rôle dans le processus de canonisation.....	67
Les cultes des saints « nationaux » et locaux et le pouvoir pontifical.....	72
Un climat favorable à la cour pontificale ?.....	75
Un procès de canonisation encouragé par les Dominicains.....	78
L'ordre dominicain et la canonisation de Marguerite de Hongrie.....	78
La royauté hongroise et les Dominicains.....	82
La canonisation d'une sainte princesse, un vecteur idéologique du pouvoir royal.....	84
La canonisation de Marguerite de Hongrie, source de rayonnement spirituel et politique.....	84
Le concept de <i>beata stirps</i> comme vecteur idéologique.....	86
Mathias Corvin, bénéficiaire des miracles de Marguerite ?.....	94
Mathias Corvin, promoteur du vainqueur de Belgrade.....	98
Jean de Capistran, sa canonisation et les Franciscains.....	100
Une demande pontificale pour la canonisation de Jean de Capistran ?.....	100
Une initiative de commémoration ?.....	103
La promotion d'un saint de l'Observance.....	105
La canonisation de Jean de Capistran : un atout pour l'exercice du pouvoir royal.....	109
La recherche d'un équilibre pour la canonisation d'une sainte dominicaine et d'un saint franciscain (Marguerite de Hongrie – Jean de Capistran).....	111
Une canonisation étroitement liée au Saint-Siège et au souverain pontife.....	112

Une demande de la part du souverain pontife pour la canonisation de Jean de Capistran ?	112
La canonisation de Jean de Capistran : un moyen de se rapprocher du Saint-Siège pour Mathias Corvin.....	115
La promotion d'un saint œuvrant pour la croisade.....	116
La promotion d'un saint engagé contre l'hérésie.....	118
Jean de Capistran et le royaume de Hongrie, des bienfaits promus par cette canonisation....	120
La promotion d'un saint « national ».....	120
La reconnaissance des bienfaits de Jean de Capistran envers le royaume de Hongrie.....	121
La promotion d'un nouveau lieu de pèlerinage et d'un regain spirituel pour le royaume de Hongrie.....	124
La canonisation de Jean de Capistran et le soutien des populations hongroises envers l'Observance de Hongrie.....	125
Les raisons profondes de Mathias Corvin pour la relance de la canonisation de Jean de Capistran.....	127
La volonté de Mathias Corvin de faire aboutir le procès de canonisation (gloire et prestige)	127
L'adhésion de Mathias Corvin à la sainteté de Jean de Capistran ?.....	131
Les liens de Jean de Capistran et de Jean de Hunyad et l'entrée de ce dernier dans la légende.....	134
La canonisation de Jean de Capistran : Un héritage paternel pour Mathias Corvin.....	135
Chapitre 3 : L'usage politique des figures saintes par Mathias Corvin : les saints dans les sources législatives et épistolaires de Mathias Corvin.....	139
L'utilisation des saints par Mathias Corvin : analyse discursive.....	140
Un usage des saints du calendrier liturgique local et un usage hagionymique.....	140
Un usage des saints purement politique.....	142
Les saints rois.....	142
Les saints des ordres religieux.....	145
La Vierge Marie.....	147
Un objectif global : faire de la Hongrie une <i>terra sancta</i> ?.....	149
L'héritage des Angevins : le culte des saints.....	149
Les saints promus par les Angevins et les pratiques cultuelles liées à ces saints.....	150
Les saints « nationaux » non dynastiques.....	150
Les saints arpadiens.....	155
Les objectifs des Angevins de Hongrie à travers la promotion du culte des saints.....	162
Le culte des saints pour la revendication du trône de Hongrie.....	163
Le culte des saints pour l'affirmation du pouvoir royal.....	167
Sigismond de Luxembourg et le culte des saints, trait d'union entre les Angevins de Hongrie et Mathias Corvin.....	169
Sigismond de Luxembourg.....	169
L'utilisation des saints par Sigismond de Luxembourg.....	170
L'ardente promotion du culte de saint Ladislas.....	170
La continuité du culte des saints rois.....	171
La promotion de son propre saint patron : saint Sigismond.....	172
Les autres saints.....	173
Les objectifs de l'utilisation du culte des saints par Sigismond de Luxembourg.....	174
La reprise des objectifs des Angevins de Hongrie pour l'affirmation du pouvoir royal....	174
Une source d'inspiration pour Mathias Corvin.....	174
Conclusion.....	176
Annexes.....	180

Bibliographie.....192
Index.....197
Table des matières.....204

Ce mémoire de recherche a pour vocation de traiter le règne de Mathias Corvin, roi hongrois du XV^e siècle, sous un angle religieux. Cette étude tente de montrer que le culte des saints fut utilisé par le souverain à des fins d'idéologie royale. Le culte des saints est une composante indissociable de la sainteté et de la religion au Moyen Âge. L'idéologie royale, quant à elle, est une notion connectée aux sphères du pouvoir. Cette étude est inédite car le sujet n'a pas encore été travaillé. Il s'agit donc d'un nouvel angle d'approche du règne de Mathias Corvin. Cette nouveauté est aussi visible dans l'étude des sources qui est novatrice. Les sources sont abordées sous l'angle spirituel et non plus militaire ou politique. L'étude de ces sources conduit à se demander de quelle manière Mathias Corvin eut recours au culte des saints dans le cadre de son idéologie royale. Ce mémoire propose une réponse à cette question par le biais d'une double approche : une approche analytique du culte des saints associée à une approche sous forme d'hypothèses portant sur les objectifs liés à ce culte. Ce type d'approche a pour vocation de s'intéresser aux objectifs derrière les actes et de faire une rapide synthèse du culte des saints au temps de Mathias Corvin (art, littérature, etc.). Par la perpétuation de la vénération envers les saints traditionnels hongrois à la promotion de certains saints dont des saints « nationaux », Mathias Corvin utilisa tour à tour les figures saintes dans le but d'acquiescer de la légitimité ainsi que du prestige pour son pouvoir royal.

This essay focuses on Mathias Corvin's reign under a religious approach. The study attempts to demonstrate the use of cult of the saints by the ruler for the royal ideology. The cult of the saints is linked to the sainthood and medieval faith. The royal ideology is a notion connected to the worlds of power. This essay is unique because this subject hasn't been studied yet. It's a new approach of Mathias Corvin's reign. This innovation concerns also the study of sources which is unreleased. The sources are analysed under spiritual aspect and no more under military or political point of view. The source's study leads to question in which way Mathias Corvin used the cult of the saints for his royal ideology. This essay suggests an answer to this question by a double approach : a analytic approach of the cult of the saints associated to an hypothetical approach on the aims linked to this cult. We are interested by the aims behind acts and try to make a short synthesis about the cult of the saints under Mathias Corvin's reign (art, literature, etc.). By the perpetuation for the veneration to traditional hungarian saints to the promotion of some saints which were « national » saints, Mathias Corvin used holy figures to purchase legitimacy and prestige for his royal power.