

La sacralité du pouvoir impérial à travers le corpus épistolographique de Démétrios Cydonès

The sacredness of imperial power through the epistolographic corpus of
Demetrius Cydones

Spyros P. Panagopoulos
<spypan1@gmail.com>
<https://orcid.org/0000-0002-2857-4271>
Independent researcher
Paras (Greece)

Fecha de recepción: 24/10/2021
Fecha de aceptación: 20/12/2021

RÉSUMÉ: Cet article présente le caractère sacré à partir duquel le pouvoir impérial doit être possédé, selon le penseur byzantin tardif Démétrios Cydonès. Les lettres de Cydonès montrent que l'empereur doit gouverner en tant que représentant de Dieu sur terre, ou plutôt cogouverner avec Dieu ses sujets et les affaires publiques. La victoire sur les ennemis aura l'approbation divine, tandis que les vertus de chaque monarque sont surveillées d'une certaine manière par Dieu lui-même. Bref, chaque souverain doit imiter Dieu dans sa vie et dans son gouvernement.

MOTS-CLÉS: Démétrios Cydonès — Byzance — autorité impériale — sacralité — Dieu

ABSTRACT: This article presents the sanctity from which imperial power must be possessed, according to the late Byzantine thinker Demetrius Cydones. The letters of Cydones show that the emperor must rule as God's representative on earth, or rather co-rule with God his subjects and public affairs. Victory over enemies will have divine approval, while the virtues of each monarch are somehow overseen by God himself. In short, every monarch must imitate God in his life and in his government.

KEYWORDS: Demetrius Cydones — Byzantium — imperial authority — sacredness — God

1. Démétrios Cydonès et son époque

1.1. NOTE BIOGRAPHIQUE DE CYDONÈS

Demetrios Cydonès est né à Thessalonique vers 1324.¹ Issu d'une famille de fonctionnaires respectés, le lie de la jeunesse à une connaissance proche avec Jean VI de la famille des Cantacuzène. Jean Cantacuzène, peu après son couronnement (1346), a nommé Cydonès chef (*μεσάζων*) de la chancellerie impériale à Constantinople. Des contacts avec des ambassadeurs occidentaux suscitent un intérêt croissant de Cydonès pour la langue latine et la scolastique florissante. Cela va tellement loin qu'il ne traduit pas seulement de vastes œuvres de Thomas d'Aquin - comme *la Summa contra gentiles* - en grec,² mais finalement il s'est même convertit et est entré dans l'Eglise catholique romaine en 1357 (Tinnefeld, 1981: 16; Todt, 1991: 302; Matschke-Tinnefeld, 2001: 335).³ D'autre part, depuis que l'empereur était devenu un ardent défenseur du palamisme, un mouvement de l'Eglise orientale du quatorzième siècle, qui avait de profondes divergences avec la théologie occidentale sur des points clés tels que la trinité et la sotériologie,⁴ cela conduit de plus en plus à une aliénation entre l'empereur et son confident. Quand Jean VI Cantacuzène a démissionné en 1354, il retire Cydonès de la politique et suit assez timidement l'appel du successeur Jean, le cinquième empereur de ce nom de la famille des Paléologues, pour continuer à travailler comme *μεσάζων* dans le palais impérial ; en outre, il agit également en tant qu'éducateur du prince Manuel, né en 1350, plus tard empereur Manuel II Paléologue.⁵

Cydonès joue un rôle dans les négociations syndicales avec l'Eglise catholique romaine et accompagne Jean V Paléologue dans son voyage à Rome en 1369, où l'empereur se convertit au catholicisme dans l'espoir d'une assistance militaire contre les Turcs (Matschke-Tinnefeld, 2001: 336; Mergiali-Sahas, 2001: 600). Après un échec des démarches diplomatiques et l'absence de l'aide militaire occidentale attendue de plus en plus apparente, il y a aussi un refroidissement marqué dans la relation entre Cydonès et cet empereur (Todt, 1991: 302 s.). Cydonès a vécu une humiliation franche de l'Empire byzantin en 1371, quand le voyage de retour de Jean V Paléologue et ses disciples d'Italie à Byzance était retardé en raison de difficultés financières. Enfin, l'empereur doit laisser son fils Manuel II Paléologue à Venise pour les dettes en souffrance jusqu'à ce que les dettes soient réglées (Nicol, 1993: 272 s.). La même année, Cydonès est renvoyé à sa

¹ Les déclarations suivantes sont basées essentiellement sur les grandes lignes biographiques de Démétrios Cydonès (y compris le catalogue raisonné par Tinnefeld (1981: 4-74). Voir aussi Todt (1991: 283-305); Ryder (2010: 5-28) et Kianka (1981: 1-23).

² Aussi de grandes parties de la *Summa Theologiae*. Voir aussi Kianka (1982: 268-271) et Glycofyridi-Leontini (2003: 175-186). Cydonès lui-même le rapporte en détail dans son *Apologia pro vita sua*. Matschke-Tinnefeld (2001: 334) (en référence à Podskalsky [1977: 180]): "Die Gebrüder Kydones leiteten im orthodoxen Umfeld [...] eine regelrechte Rezeption der scholastischen Theologie ein, die in ihrer Intensität mit Recht als 'Einbruch' bezeichnet wurde".

³ Pour la conversion de Cydonès et d'autres élites constantinopolitaines, voir Delacroix-Besnier (1997: 186 ss.) et Ryder (2010: 83 ss.).

⁴ Des explications plus détaillées sur palamisme (Zgoll, 2007: 120 ss.).

⁵ Sur le problème de la vérifiabilité de cette relation enseignant-élève (Barker, 1969: 414-416).

propre demande du service impérial et mène la vie d'un particulier, mais il est plus tard souvent chargé de tâches politiques.

Quand, après la mort de Jean V Paléologue (1391), Manuel II Paléologue à Constantinople prend le pouvoir,⁶ dans les lettres écrites par Cydonès au jeune empereur, la participation active aux événements politiques est à nouveau très claire. Les dernières années du grand homme d'État sont caractérisées par une hostilité croissante à cause de ses convictions religieuses catholiques et de la détresse croissante de la menace extérieure des Turcs qui s'approchaient.⁷ Au cours d'un voyage, l'homme d'environ soixante-treize ans mourut sur l'île de Crète à l'hiver de 1397 (Ganchou, 2002: 479 et 486).

1.2. CARACTERISTIQUES HISTORIQUES CONTEMPORAINES

D'une importance particulière est le fait que Cydonès a non seulement connu la domination de plusieurs empereurs, mais aussi l'agitation politique intérieure extrême, qui concerne seulement le bureau impérial et son occupation. Après la mort de l'empereur Andronic III Paléologue prend Jean VI Cantacuzène, proche confident du défunt empereur et pendant un certain temps le réel chef dans le domaine de la politique d'État, le pouvoir - bien qu'il ne soit pas l'héritier légitime du trône.⁸ Le résultat est une guerre civile dans laquelle Cantacuzène prend finalement le dessus (Weiss, 1969: 23-31). Malgré un fort contre-courant, il se fait proclamer empereur à Didymotique en 1346. La guerre n'est finie que par le fait que Jean VI Cantacuzène a conquis Byzance en 1347 comme empereur byzantin, forçant son dirigeant à s'opposer à ses adversaires dans la capitale, même si officiellement on acceptait de considérer cet empire comme une tutelle temporaire pour le seul empereur légitime, Jean V Paléologue, âgé de quatorze ans (Wessel, 1970: 434-436).⁹ Il n'est guère surprenant que le changement de pouvoir après l'expiration de la période fixée s'accompagne à nouveau d'une confusion semblable à la guerre civile (Nicol, 1993: 238 ss.; Wessel, 1970: 444 ss.).

A peine le règne de Jean V Paléologue il fut raisonnablement consolidé quand son fils Andronic IVème Paléologue commença un soulèvement (1376) pour des raisons qui n'ont pas encore été clarifiées, conquérant Constantinople avec l'aide génoise et turque, emprisonnant la famille impériale, se place sur le trône et son fils Jean VII Paléologue nommé coempereur (Barker, 1969: 29-32). La reconquête de Constantinople et du trône

⁶ Il était déjà coempereur depuis 1373.

⁷ La conquête de sa ville natale de Thessalonique par les Turcs a déjà eu lieu en 1387 à Cydonès pour se plaindre ; il était lui-même à Constantinople depuis quelque temps.

⁸ L'accession d'Andronic III au trône byzantin avait déjà provoqué plusieurs conflits armés entre lui et son propre grand-père Andronic II. Bien que Démétrios Cydonès n'ait pas expérimenté consciemment ceci, mais ce passé récent aura certainement été présent dans la conscience historique de sa génération (Schreiner, 1994b: 30).

⁹ Sur les conséquences de cette guerre civile pour la région des Balkans méridionaux, voir Laiou-Thomadakis (1980: 97): «It is primarily with the civil war between Kantakouzenos and John V, and with the installation of the Turks on Byzantine soil, that conditions in the souther Balkans become dangerous ad extremely uncertain». Voir aussi Wessel (1970: 434) et Nicol (1993: 149), qui considère la phase de 1321-1354 comme, «the age of civil wars», bref, comme «mortal illness of Byzantium». Voir aussi Lillie (1994: 230) pour les conséquences catastrophiques de la guerre civile. Celle-ci a été si influente qu'elle a même eu un renversement dans la littérature populaire, dans le soi-disant *Poulologue*, cs. Makris 1993, 391-412.

impérial succède à Jean V Paléologue, après avoir réussi à échapper à son emprisonnement avec l'aide des Vénitiens, seulement avec le soutien du sultan turc Mourad I (1379). Le conflit entre le père et le fils ne prend finalement fin que lorsque Andronic IV Paléologue meurt en 1385 dans un soulèvement après une maladie soudaine (Barker, 1969: 51 ss.; Nicol, 1993: 285 ss.).

Cependant, il n'était pas le seul fils qui est devenu en conflit avec son père. Il y avait aussi des tensions entre Manuel II Paléologue et son père Jean V Paléologue, dont le règlement reposait sur l'intervention médiatrice de Mourad (Barker, 1969: 57-64 ; Nicol, 1993: 288).¹⁰ Enfin, en 1390, Jean VII Paléologue, à ce moment encore coempereur sous Jean V Paléologue, avec l'appui du sultan turc Bajazet I (fils de Mourad I), s'empare temporairement du pouvoir à Constantinople, mais il est à nouveau expulsé par son oncle Manuel II Paléologue (Wessel, 1970: 450 ; Nicol, 1993: 292 ; Tinnefeld, 2003: 219). Puis il met la pression sur Jean V, exige et reçoit en retour Manuel II Paléologue en otage. Mais depuis que la rébellion de Jean Paléologue avait volé directement à Bajazet I, la situation paradoxale est que les deux aspirants byzantins antagonistes doivent maintenant unir leurs forces pour aider le sultan turc à assiéger Philadelphie, la dernière ville byzantine restante en Asie Mineure. Quand en 1391 Jean V Paléologue est mort, Manuel II Paléologue obtient la seigneurie en s'échappant secrètement du camp du sultan à Constantinople, après quoi Bajazet augmente considérablement la pression sur les Byzantins (Barker, 1969: 82-85; Nicol, 1973: 394).

Ces brèves données biographiques et historiques devraient servir à mieux classer les explications suivantes, qui traitent en détail des conceptions de Démétrios Cydonès sur la sacralité souveraine.

2. Sacralité de règne dans Démétrios Cydonès

Τὰ γράμματα τοῖς ἀποῦσι τῶν φίλων τὴν ἀπὸ τῆς γλώττης ὁμιλίαν ἀναπληροῖ- Les lettres remplacent la conversation personnelle par des amis séparés. Ainsi, Cydonès lui-même a défini la lettre comme un genre littéraire selon les conventions anciennes.¹¹ Les lettres ne sont pas des documents légaux, des documents impériaux ou des déclarations officielles. Par conséquent, les déclarations sur la société, la politique et la culture qui sont tangibles dans l'épistolaire de Cydonès sont dans une certaine mesure une vision de l'histoire et de l'interprétation « dans la sphère privée » (Tinnefeld, 2000: 367; Grünbart, 2005: 35).¹² En eux, l'idéologie de l'empire et de l'empereur n'est pas pure, mais brisée par le prisme de l'intuition personnelle. C'est pourquoi, eux, miroirs du monde des valeurs

¹⁰ En 1382, Manuel II avait pris la décision de prendre la défense de Thessalonique entre ses mains et était contre la volonté de Jean V.

¹¹ Dans la présente étude, les lettres sont toujours citées selon l'édition de Tinnefeld (T) et de Loenertz (L). T 407=L 356, l. 3 s. Sur les bases de l'ancienne théorie de l'épistolographie voir Klauck (1998: 148-156).

¹² Sur la base de la catégorisation par Hunger (1978, Vol. 1: 203-207) les lettres de Cydonès sont des "lettres privées littéraires".

et des idées d'un témoin critique, ils peuvent transmettre d'une manière spéciale la pensée et le style de vie de l'époque.¹³

D'autre importance est le fait que Cydonès lui-même n'était pas un souverain, de sorte que sa vision de l'empire n'était pas faussée par les attentes sociales et l'élan inhérent de la contestation de soi lié à la prise de fonction. D'un autre côté, il était une fois de plus si étroitement lié au souverain qu'à son époque il n'y avait presque pas de seconde, qui était si proche du centre du pouvoir et si profondément conscient des événements et des pensées "derrière la tristesse du palais". Sa vision de l'empire est également accentuée par la distance et la proximité.

Dans la variété de lettres si abondamment conservées par Cydonès,¹⁴ en plus des motifs récurrents de nature privée (comme l'avertissement à un ami d'envoyer une lettre), la position politique élevée de l'auteur, conformément aux déclarations de ce dernier, concernant un empereur particulier ou relire l'empire du tout. Comme prévu, cela se produit dans des lettres adressées directement à un empereur, mais il y a aussi des remarques dispersées dans les lettres restantes qui sont liées au thème de la « sacralité de la souveraineté ». Dans l'ensemble, il y a une certaine dose de retenue et d'ambivalence dans ce domaine. Certains passages montrent clairement la sainteté de l'empereur, tandis que d'autres déclarations sacrales perdent leur caractère clair sur une inspection plus approfondie ou sont qualifiés par d'autres passages ; dans certains contextes ou formulations où l'on pourrait s'attendre à une référence à la sainteté du dirigeant, il manque un ; beaucoup reste généralement en retard. L'exagération sacrale de l'empereur sous une forme prononcée n'est que rarement trouvée, surtout dans les premières lettres à Jean VI Cantacuzène. Seulement là, et en partie dans les dernières lettres à Manuel II Paléologue, y avait-il un éloge exubérant de l'empereur, mais il faut noter d'avance que les déclarations encyclopédiques ne sont nullement évidentes et dans la mesure des tendances sacralisantes, comme on pourrait s'y attendre.

Face à cette situation documentaire complexe et très différenciée, il est d'autant plus nécessaire d'examiner les positions en détail. En outre, il est important non seulement d'examiner plus en détail ces énoncés qui produisent une relation explicitement positive ou négative par rapport au sujet examiné, mais aussi de prêter attention aux contextes dans lesquels une référence à l'empereur et sa sainteté s'offre directement, oui presque imposant, mais manquant. Tout d'abord, des constatations positives, des expressions dans lesquelles une relation directe entre l'empereur et Dieu est établie et une relation particulièrement étroite s'établit entre les deux.

3. Sur les traces du portrait impérial traditionnel : Dieu et empereur comme co-gestionnaires du pouvoir terrestre

¹³ Pour la publication de la collection de lettres de Cydonès, voir en général [Hatlie \(1996\)](#). Pour la coutume de collectionner ses propres lettres à la fin de l'époque byzantine, voir aussi Matschke-Tinnefeld (2001: 253 ss.).

¹⁴ Tinnefeld (2003: 3), compte exactement 449 lettres (Zgoll, 2007: 35, n. 96).

3.1.LE SOUVERAIN DIRIGE PAR DIEU

Dans une lettre de l'hiver 1382/83 à Manuel II Paléologue assiégé à Thessalonique, Cydonès est convaincu que «Dieu récompensera l'empereur pour sa tâche et le guidera dans toutes ses actions».¹⁵ Au printemps de 1385, Cydonès écrivit au même empereur dans la même situation que Manuel viendrait au but avec ses inférences, «parce que Dieu donne aussi son assentiment à vos actions».¹⁶ La même pensée exprimée dans ces passages, le recours à la direction divine des mains dirigeantes, semble quelque peu différente lorsque Cydonès écrit dans une lettre à Jean VI Cantacuzène à une époque où la relation entre lui et cet empereur s'était déjà un peu refroidie, formulée avec précaution : «rien ne peut vous arriver de votre côté que Dieu ne pouvait pas approuver».¹⁷

Bien qu'il puisse d'abord être considéré comme acquis que le dirigeant choisi par Dieu continue d'être soutenu et guidé par Dieu dans l'exercice de sa fonction de dirigeant, il ressort clairement de la déclaration citée en dernier lieu que c'est dans l'esprit de l'écrivain. Ce n'est pas un automatisme qui lie nécessairement l'action du dirigeant et la volonté divine. Comme tout autre chrétien, l'empereur doit aussi diriger ses actions vers le commandement et la volonté divins ; il n'obtient pas cette capacité en même temps que le bureau. Cela ressort également d'un passage faisant référence au passage déjà cité dans la lettre à Manuel II à partir du printemps de 1385, et dans lequel Cydonès a promis une récompense divine à l'empereur pour ses efforts au profit de ses sujets. L'empereur récolte ces fruits de ses efforts précisément à cause de sa « disposition croyante », qui lui donne l'audition de ses demandes. Selon Cydonès, une telle attitude de croyance et de plaider envers Dieu ne plaisait pas seulement à un empereur, mais à tout homme sage et pieux : ταῦτα βασιλεῖ προσήκοντα, ταῦτα σοφῶ, ταῦτα θεοσεβεῖ.¹⁸ Ainsi, l'idée de la direction divine du dirigeant, qui n'est mentionnée que relativement de toute façon, n'est pas une caractéristique constitutive de la sacralité du ministère au pouvoir.

3.2.DIEU COMME ORIGINATEUR ET GARDIEN DES VERTUS DU SOUVERAIN

La situation est similaire lorsque Dieu est décrit comme l'auteur et le gardien des vertus impériales. C'est, sans exception, Manuel II Paléologue, qui est mentionné dans ce contexte, et la vertu constamment louée est son talent rhétorique. Cela ne lui a pas été donné par un enseignant, mais par la providence divine, et que Dieu lui conserve cet amour passionné pour la belle parole : [...] ὁ Θεός, πόρωθεν ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς σε

¹⁵ T 236 = L 247, l. 39 s. : πέπεισμαι γάρ σοι καὶ τὸν Θεὸν τῆς ἀρετῆς ἀμειβόμενον πάσης ἡγήσεσθαι πράξεως.

¹⁶ T 302 = L 302, l. 27 s. : δῆλον δὲ ὅτι καὶ Θεῷ δοκούντων τῶν γινομένων οὐ σκοπεῖς τέλους οὐκ ἀτυχῆσεις.

¹⁷ T 29 = L 1 4 (de l'été 1352), l.6: οὐδὲν ἂν γένοιτο παρὰ σου ὃ μὴ κὰν Θεὸς ἐπαινέσειε.

¹⁸ T 302 = L 302, l. 33 s. Le passage entier l. 29-34 : [...] ἀλλά σε τῆς εἰς τοὺς ἀρχομένους ἀγάπης καὶ προνίας ὁ Θεὸς ἀμειβόμενος ἡδεῖς καὶ καλοῦς τῶν πόνων ἀπολαῦσαι δώσει καρπούς, μάλισθ' ὅτι καὶ πίστιν τοῖς πραττομένοις εἰσφέρεις καὶ μετ' αὐτῆς ἐκείνῳ προσέρχῃ, μεθ' ἧς τὸν αἰτοῦντα λήψεσθαι λαμπρῶς αὐτὸς ὑπισχνεῖται. ταῦτα βασιλεῖ προσήκοντα, ταῦτα σοφῶ, ταῦτα θεοσεβεῖ, ταῦτα καὶ παρὰ πολεμίων ἐπαίνων ἂν τύχοι.

χειροτονήσας, τῇ βασιλείᾳ σύμμετρον καὶ φύσιν ἀποδιδούς.¹⁹ Égal à la transmission du bureau du souverain par Dieu. Ici, surtout, la déclaration que Dieu donne au ministre les dons nécessaires à son exercice, qui Cydonès ailleurs a formulé optiquement à nouveau, par Manuel II. Dieu veut que le don puisse façonner les destinées de ses sujets de manière prospère.²⁰ Cependant, l'attribution de telles vertus et cadeaux est clairement facultative. À qui Dieu, en plus de l'office, a donné ceux-ci, on peut les bénir heureusement ; mais ils ne sont pas constitutifs de la sainteté du ministre comme l'idée de la direction divine de la domination.

4. Dieu comme «assistant à la victoire»

Comme les vertus, Dieu donne aussi la supériorité dans la lutte contre les ennemis. Ici, on entre dans le domaine du pouvoir et de l'exercice du pouvoir, c'est-à-dire à proximité d'un droit de sacralité majestueuse. Cette supériorité militaire dans la vision byzantine est essentielle au caractère sacré d'un dirigeant, cependant, elle est douteuse dès le départ. Indéniablement, il y a des cercles culturels dans lesquels le caractère sacré du dirigeant est nécessairement lié à son pouvoir et à son succès, et donc aussi à sa force militaire. Cependant, une telle connexion ne peut pas être déduite des lettres de Cydonès et peut difficilement être supposée pour la seule Byzance tardive, parce que l'accumulation des défaites militaires et des pertes territoriales auraient mené à une perte générale de sainteté. Pour expliquer le déclin, d'autres modèles ont été développés, tels que l'interprétation théologique-historique de l'époque déjà mentionnée comme une punition divine pour le mode de vie pécheresse du peuple.²¹ Par conséquent, quand Cydonès vient à parler de succès impérial, cela se fait généralement sous la forme d'un souhait ou d'une action de grâce. Dans les deux cas, il devient clair qu'une victoire est un don divin et gratuit. En fin de compte, ce n'est pas l'empereur, mais Dieu lui-même qui, par son intervention, laisse l'empereur et son peuple prendre le dessus.

Dieu accorde à Jean VI Cantacuzène sa longue vie de victoires, c'est la première fois dans une lettre de l'année 1342 (ou 1343).²² Le motif de l'«assistant divin à la victoire» était déjà sur le chemin de Constantin le Grand à l'unique dirigeant un modèle important d'interprétation, qui a servi entre autres, la légitimation de la souveraineté (Baus 1985 : 457-462) ; cet aspect aurait également dû jouer un rôle pour Jean VI. D'un autre côté, Cantacuzène était de nouveau si confiant et pour ainsi dire «moderne» qu'il ne pouvait pas le supporter quand Nicéphore Grégoras dans un discours de remerciement à l'occasion de la conquête de Constantinople en 1347 a loué le travail du Bienheureux Mère au

¹⁹ T 436 = L 445, l. 22-24 : οὕτω σοὶ τὴν φύσιν páμφορον κατεσκεύασεν ὁ Θεός, πόρρωθεν ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς σε χειροτονήσας, τῇ βασιλείᾳ σύμμετρον καὶ φύσιν ἀποδιδούς.

²⁰ T 307 = L 308, l. 13 s.

²¹ Plusieurs modèles explicatifs côte à côte fournit Cydonès en T 268 = L 282 : le mal comme un cours naturel des choses ; comme une punition divine des transgressions ; comme un moyen de limiter l'inconduite future (Zgoll, 2007: 202-204).

²² T 5 = L 1 2, l. 41 : τοῦ σοὶ μὲν νικᾶν διὰ βίου διδόντος.

détriment des mérites généraux. A l'occasion de la prise d'Andrinople, Cydonès félicite Jean VI dans l'été de 1352 par une lettre et commence succinctement : Παρὰ Θεοῦ μὲν εἰς σέ, παρὰ σοῦ δὲ εἰς ἡμᾶς ἦκε τὰ εἰωθότα.²³ A la place de tous les autres, l'empereur était resté l'allié -σύμμαχος (l. 7 s.) - de Dieu, avec l'aide duquel il avait tout vaincu (l. 31f). Rétrospectivement, Cydonès loue le même empereur pour avoir sauvé Byzance de la destruction dans de grands dangers, et fait des remarques concluantes : νῦν δὲ σεσώσμεθα ἡμεῖς, μετὰ γὰρ τὸν Θεόν, ὑπ' αὐτοῦ.²⁴

Les derniers documents à mentionner ici à partir des années 1382-1383 se rapportent à la situation d'assiégé à Thessalonique, Manuel II Paléologue, à qui Cydonès souhaite l'aide de Dieu pour vaincre les ennemis ; ailleurs il représente un succès militaire partiel de Manuel II comme un acte de libération divine. Δὸς δὴ Σῶτερ νίκην τῷ βασιλεῖ,²⁵ Cydonès demande dans l'une de ces lettres, l'un des rares passages qui a une relation plus étroite avec la terminologie chrétienne à travers l'utilisation du terme «Sauveur». Afin de sauver la situation, l'empereur désire le salut de Dieu, donc, il est dit dans une lettre ultérieure, mais aussi Constantinople assiégée devrait venir à l'aide de Dieu et si possible utiliser l'empereur comme son serviteur (διάκονος). Après un retrait temporaire de l'armée turque du territoire de Thessalonique durant l'hiver 1382/1383, Cydonès célèbre l'expulsion de l'ennemi non pas comme un succès militaire de Manuel, mais comme une délivrance de Dieu, que Manuel gagna en tant qu'allié (σύμμαχος) ; l'intervention de Dieu ne diminue pas les réalisations de Manuel, mais les rend d'autant plus magnifiques et durables pour l'avenir.²⁶

5. Dieu comme prêteur de la domination

Clairement, au centre de la conception sacrale du pouvoir, il y a des passages qui parlent du fait que le pouvoir officiel conféré au souverain dérive de Dieu (Zgoll, 2007: 42, n. 125) Les passages pertinents des lettres sont nombreux et ne laissent aucun doute sur le fait que, pour Cydonès, l'octroi de la domination impériale par Dieu est une idée assez courante. Cette idée est très clairement exprimée dans deux lettres à Jean VI Cantacuzène de l'été 1345, écrites en réponse à la prise de pouvoir de l'empereur à la suite de la tourmente guerrière provoquée par la succession au trône. Le premier commence par les mots : Νῦν ἡμῖν περιήκειν τὴν τοῦ Πλάτωνος εὐδαιμονίαν νομίζω, ὅτι τῷ πᾶσι πάντας παρενεγκότι, καὶ μεστῇ φιλοσοφίας ψυχῇ, Θεὸς τὰς ὑπὲρ τῶν ὅλων φροντίδας ἀπέδωκε, καὶ τοῖς πράγμασιν ἐπέστησε νοῦν ἀντὶ τῶν προτέρων ἐκείνων Τελγίνων [...].²⁷

²³ T 27 = L 15, l. 4.

²⁴ T 232 = L 200 de l'année 1382, l. 11 s.

²⁵ T 235 = L 244, l. 33

²⁶ T 237 = L 249, Z. 30-61. Ce n'est pas l'empereur lui-même qui est crédité d'une victoire possible ou le pouvoir de gagner, mais Dieu. Cette vue, cependant, correspond à la tradition à Byzance. Voir Treitinger (1956: 150): «Die maiestas des Kaisers wird auch nicht durch Dankbarkeit und durch das Bekenntnis gemildert, dass Gott der Urheber des Sieges und aller Größe ist».

²⁷ T 7 = L 6, l. 4-7.

Pendant longtemps, Dieu avait connu l'empereur comme celui qui devait rendre justice et justifier la loi sur les lois justes, et lui montrer par l'exemple que les temps difficiles ne feraient pas tomber un homme décent et prospère, il l'a d'abord fait couronner après un long combat: [...] σοῖ δ' ἄθλον ἀρετῆς ἀποδεδοκῶς ὥσπερ ἐν ἀγῶνι τὴν βασιλείαν.²⁸ Évidemment, l'aspiration au moins contestable du nouvel empereur pour le pouvoir est plus tard légitimée sacré,²⁹ avec une dévaluation de la partie adverse. Les conséquences douloureuses et politiquement et économiquement fatales de la guerre civile contemporaine ne sont pas seulement considérées comme un test de la fermeté du nouvel empereur, mais même comme une partie de la providence divine. L'idée que Dieu lui-même a amené l'empereur au trône au moyen de difficultés est encore une fois plus largement énoncée dans la deuxième lettre de l'été de 1345. En même temps, Dieu avait un homme qui avait déjà été doté d'avantages intérieurs, maintenant logiques: [...] καὶ τοῖς ἔξω συμβόλοις ἐκόσμησε, καὶ τὸν αὐτῷ χρήσιμον ἠνάγκασε καὶ τοῖς ἄλλοις γενέσθαι. οὕτω περὶ πολλῶν τοῦτ' εἰρημένον, ὡς ἄρα παρὰ Θεοῦ τὰς ψήφους τῆς βασιλείας κομίσαιντο, ἐπὶ σοῦ μάλιστα βεβαιοῦται, καὶ πάντες ὥσπερ ἐν τοῖς φανερωτάτοις συνάδουσι μάλιστα πάντων ἦκειν σοι τὸ σκῆπτρον ἐκεῖθεν.³⁰

Si la tendance à légitimer l'action impériale est trop claire dans ces passages, il est d'autant plus remarquable que des informations comparables concernant Jean V Paléologue sont plutôt utilisées, quand il s'agit de persuader l'empereur, en admonestant l'origine divine de sa direction, de changer ou du moins de repenser son comportement. Le fait que Jean V doit servir le sultan ottoman Murad I en Anatolie est, aux yeux de Cydonès, une condition tout à fait insupportable, et donc il essaie dans une lettre d'influencer l'empereur pour mettre fin à cet état, en plaçant la direction de ses désirs dans la prière suivante, assez prudemment et plutôt capricieusement: εὐχομαι τοίνυν τῷ τὴν σὴν κεφαλὴν ἐπὶ τὸν βασιλείον θρόνον καθίσαντι κινεῖν μὲν σοι τὴν ψυχὴν ἐπὶ τὴν εὐρεσιν τῶν δεόντων, τὸνον δὲ παρέχειν τῷ σώματι πρὸς ἀποπλήρωσιν τῶν ἐξευρημένων [...].³¹

Cydonès rappelle une seconde fois à l'empereur la dignité que Dieu lui a conférée pour obtenir la sienne, à ses yeux, des vœux pieux et modestes. Apparemment, après avoir quitté le service de l'État, Jean V a tenté de garder Cydonès à sa dépendance et l'a harcelé de diverses manières en lui donnant, par exemple, la permission de se rendre à Lesbos pour rendre visite au beau-frère de l'empereur, François Gattilusio. Cydonès ne peut pas comprendre cette interdiction et demande à l'Empereur –à cause de lui «dépend de la volonté de Dieu tout notre destin»– encore une fois pour un permis de voyage: «ἐνταῦθά σε καὶ τοῦ σχήματος ἀναμνησθῆναι βούλομαι, βασιλεύ, καὶ ὡς ὁ Θεὸς ἐπὶ τὸν τοῦ νομοθέτου σε θρόνον ἐκάθισεν, γράποντα πᾶσι τὰ δίκαια.³²

²⁸ T 7 = L 6, l. 11-16, ici l. 16.

²⁹ Probablement sur la base du modèle d'interprétation de l'événement donné par l'empereur, car Jean VI lui-même avait réduit les événements du Didymotique à l'influence divine: Dieu était apparu personnellement au métropolite de la ville et lui avait ordonné de couronner l'empereur.

³⁰ T 8 = L 7, l. 27-39. La citation suivante couvre les lignes 22-26.

³¹ T 106 = L 193, l. 7-9. La lettre datée par Tinnefeld probablement des années 1373/1374.

³² T 109 = L 117, l. 45-47.

Une seule fois Cydonès semble être en paix avec le mandat divin de Jean V, à la suite d'une dispute théologique tenue le Vendredi saint, 1387, à la cour impériale sur la question de savoir si la demande de Jésus sur la croix, Dieu pardonne aux Juifs pour leurs péchés et que l'empereur lui-même avait finalement décidé par l'affirmative. Cela a plu à la cour : ἐγὼ δὲ ἀνέπνευσα, νομίσας οὐκ ἂν ποτε τὸν βασιλέα περὶ τοῦ πάντων βασιλέως καὶ παρ' οὗ τὸ σκῆπτρον εἴληφε τοιαῦτ' ἀποφήνασθαι, εἰ μὴ καὶ πρότερον αὐτὸς ἐκεῖνον οἷς ἀεὶ πράττειν ζηλοῦν παρεσκεύαστο.³³

Mais même ce passage est utilisé de manière fonctionnelle dans la lettre adressée à l'empereur lui-même, afin de demander au souverain de prouver à Cydonès dans le futur comme un « imitateur de Dieu » (σὲ Θεοῦ μιμητὴν ἀποδείξει) lui pardonner des bagatelles comme le voyage à Lesbos et lui après aliénation maintenant complètement réintégrer dans l'ancienne confiance à la cour. Cydonès récompenserait alors aussi l'empereur et l'empêcherait d'annoncer sa vertu.³⁴

Tout à fait différemment, l'idée de Dieu comme le prêteur de la règle impériale dans les lettres à Manuel II Paléologue est constamment associée à une évaluation positive. Choisi depuis longtemps, Manuel avait reçu en plus de son règne aussi les compétences appropriées, il dit dans la lettre déjà citée, et Cydonès espère les meilleurs espoirs pour l'avenir, « parce que nous avons reçu de Dieu un tel dirigeant ».³⁵ Comme ici, Cydonès a aussi ses dons littéraires en vue dans une autre lettre à l'empereur, déjà mentionnée, qui lui fait dire merci à la 'Parole Divine' avec un calembour, « pour nommer un homme qui sait utiliser le mot à tous égards, en tant que dirigeant des affaires de l'Etat » [...].³⁶ Aussi merveilleux que le voit Cydonès, que Manuel II, grâce à la providence de Dieu, a reçu la domination,³⁷ il est si malheureux, si un tel dirigeant, contrairement à la dignité qui lui est donnée par Dieu, doit prendre sur lui comme dégradant comme servant dans l'allégeance du sultan Bajazet I.³⁸

Non seulement la puissance de l'empereur, mais la puissance des souverains en général, vient de Dieu, comme en témoigne une remarque élogieuse de Cydonès sur le despote Théodore Paléologue à Mistra.³⁹ Le pouvoir (δύναμις) de l'empereur n'est mentionné qu'une seule fois, sans référence à son origine divine, mais il ressort clairement de l'ensemble de la preuve documentaire que l'évidence reste ici tacite.⁴⁰ Si jusqu'à présent

³³ T 333 = L 340, l. 22-24.

³⁴ T 333 = L 340, l. 32-35: τοῦτο γὰρ καὶ σὲ Θεοῦ μιμητὴν ἀποδείξει, μετὰ τὴν τοῦ ὀργῆν ἀφεῖναι καὶ χάριτος ἀξιῶντα, καὶ ἡμᾶς λύπης τὸ λοιπὸν ἀπαλλάξαν τὴν σὴν ἀρετὴν δώσει πᾶσιν κηρύττειν, ὃ δὲ καὶ ποιοῦντες διατελοῦμεν.

³⁵ T 436 = L 445, l. 26: τοιοῦτον ἔχουσι παρὰ Θεοῦ τὸν προστάτην.

³⁶ T 143 = L 120, l. 21 s.: [...] χάριν μὲν ὁμολογοῦντι τῷ Λόγῳ Θεῷ, ἄνδρα λόγῳ περὶ πάντα χρώμενον τοῖς πράγμασιν ἐπιστήσαντι [...].

³⁷ Cs. T 427 = L 430, l. 7: [...] ὅτε καὶ αὐτὸς παρὰ Θεοῦ τύχη ἀγαθῇ τὸ σκῆπτρον ἐδέξω.

³⁸ Cs. T 435 = L 431, l. 31 s.: [...] ὅταν/γε μὴν τὴν παρὰ Θεοῦ σοι διδομένην ἀξίαν ἐνθυμηθῶ [...]. Ici, il devient clair que Cydonès a distingué entre le service militaire forcé de Manuel II sous les Turcs et, à son avis, la suite volontaire et donc déshonorante de Jean V sous Murad I.

³⁹ T 232 = L 200, l. 20 s.: ἔχετε τοιγαροῦν ἡγεμόνα παρὰ Θεοῦ δεδομένον ὑμῖν οἷον οὐκ ἄλλοι.

⁴⁰ La présence de l'empereur provoque la peur de sa puissance, son absence mais laisse le courage volonté: T 68 = L 129, l. 22-25: καὶ ἔως μὲν ὁ βασιλεὺς παρῆν, δέει τῆς ἐκεῖνου δυνάμεως ἐνέμενας ταῖς συνθήκαις. ἐπεὶ δὲ μικρὸν ἐκεῖνος ἀπέστη, καιρὸν ἔχειν σοι κατὰ τῶν δικαίων ὑβρεῖς ἀνάπτειν ἡγήσω. Même l'attribution de la couronne par Jean V à Manuel II n'est pas un contre-exemple. Bien sûr, c'est l'empereur

le discours de «règle» a été mentionné, il reste donc à noter, que dans les contextes mentionnés de Cydonès, le terme général ἀρχή ou le titre officiel spécifique βασιλεία utilise, mais souvent varié.⁴¹ Dieu assume «le souci du tout» (αἰ ὑπὲρ τῶν ὅλων φροντίδες)⁴², le sceptre (σκῆπτρον), la dignité appropriée (ἀξία), il élève l'empereur au trône (θρόνος), le nomme «le chef des affaires de l'Etat» (τοῖς πράγμασιν ἐπιστήσας)⁴³ ou comme le «protecteur» (προστάτης) ou décore l'empereur «avec des signes extérieurs» (τοῖς ἔξω συμβόλοις ἐκόσμησε).⁴⁴ Il est intéressant de noter que le bureau ou ses insignes ne sont jamais qualifiés de «saints». Et il n'y a nulle part de lien causal du genre que, en vertu de l'attribution du pouvoir souverain de Dieu, l'empereur doit être considéré comme sacré.

6. La proximité du souverain à Dieu- le souverain comme représentant de Dieu

Dieu, Roi et Patrie - ce Trias ne rencontre pas à Cydonès, mais les expressions flamboyantes, que Dieu et l'Empereur appellent dans le même souffle, et qui, pour ainsi dire, fusionnent en une dualité, ne sont évidemment pas classées sur un pied d'égalité mais à un niveau hiérarchique. L'empereur Manuel est à côté de Dieu (μετά γε τὸν Θεόν), enseignant pour tous les meilleurs et les plus beaux ;⁴⁵ lui seul peut apporter le salut à la patrie. En raison du fait que ces phrases courtes sont généralement utilisées de façon plutôt irréfléchie et ne nécessitent en aucun cas un soin stylistique extraordinaire, elles sont les mieux démontrées que l'idée de l'empereur en tant que représentant de Dieu sur la terre est fermement ancrée dans l'auteur.⁴⁶ Plus largement, Cydonès cite cette pensée en référence à Jean Paléologue, et encore une fois, de toutes choses, dans une situation où il veut persuader l'empereur de remplir une demande. Il s'agit de l'accueil amical et le soutien d'un groupe de moines dominicains, comme Cydonès, cherche à obtenir le soutien de l'empereur, et il écrit : ἄλλος μὲν οὖν τοὺς εἰς τὸ μέλλον μισθοὺς καὶ εἰς τοὺς ἑκατονταπλασίους θησαυροὺς ἐννοῶν εἰσενεγκεῖν ἂν τι πεισθεῖη τοῖς πέννησι τούτοις. Σὲ δὲ βασιλεῦ αὐτό τε τοῦτο κινεῖτω καὶ τὸ παρὰ Θεοῦ τοῖς χρήζουσιν ἀντὶ Θεοῦ καταστάντα ἀναγκαῖον νομίζειν ἔπεσθαι τῇ θείᾳ προνοίᾳ, καὶ ὧν αὐτὴ κήδεται μηδὲν

et non Dieu qui appelle son fils un despote, mais il le fait en tant que représentant de Dieu sur terre, accordant ainsi à Manuel.

⁴¹ L'utilisation du mot ἀρχή: T 7 = L 6, l. 11; du mot βασιλεία: T 7 = L 6, l. 16; T 8 = L 7, l. 24 f; T 436 = L 445, l. 23.

⁴² T 7 = L 6, l. 5 s.

⁴³ T 143 = L 120, l. 22.

⁴⁴ T 8 = L 7, l. 22 s.

⁴⁵ T 200 = L 212, l. 76.

⁴⁶ Le processus de fusion de l'idéologie de l'empereur antique avec la pensée représentative, qui n'était pas sans poser de problème, qui implique une réduction du statut du souverain divinisé, voir Dagron 1996, p. 41. Dans les miroirs du prince chrétien, la représentation du souverain comme représentant de Dieu ou du Christ, légèrement nuancé ainsi comme *imago Dei*, est un *topos* commun (Blum, 1981: 9). Pour la relation de l'empereur à l'Eglise byzantine après 1204 voir Angelov (2007: 351 ss.)

σαυτὸν νομίζειν ἀπολιμπάνεσθαι δεῖν, ἀλλὰ πρὸς τὸ δοκοῦν ἐκείνη πρόθυμον φαίνεσθαι.⁴⁷

Le lancement de l'idée représentative n'a pas pour but de justifier ou de souligner le caractère sacré du dirigeant, mais implique implicitement la crainte que l'empereur puisse ne pas répondre aux exigences de sa position, et cela équivaut presque au contraire à un avertissement qui oblige l'empereur à agir conformément à la responsabilité que Dieu lui a confiée pour le bien des sujets et des plaignants. Si Cydonès ailleurs demande à Jean V de s'occuper également de questions mineures, et fait remarquer que l'empereur imitera ainsi 'l'Empereur de l'univers', qui, avec tout le soin du plus important, se soucie encore du bien-être des nécessiteux.⁴⁸

Que dans la hauteur de la position impériale un point d'attaque pour la critique peut être trouvé, montre également dans une lettre du début des années 1380 à un certain Chloros, son agent fiscal de caractère et chargé de la perception de l'impôt. Cydonès l'exprime contre une critique flagrante de ce qu'il considère être des mesures fiscales sévères. Les cris et les larmes des paysans n'ont peut-être pas conduit à des décisions plus humaines du Sénat, mais au Sénat céleste, καὶ τὸν ἐκεῖ βασιλέα καὶ τὴν αὐτῶ συνεπόμενὴν αἰεὶ δίκην.⁴⁹ Ainsi, Cydonès établit une comparaison directe entre l'état céleste et l'état mondial,⁵⁰ entre l'empereur 'local' et celui sur terre. Une comparaison entre l'action de l'empereur terrestre et celle du céleste, de ἄλλος βασιλεύς, est imminente ici, mais c'est précisément l'écart entre les deux évidentes, car l'empereur du ciel prête attention à l'injustice commise envers le pauvre fermier, tandis que l'empereur terrestre semble s'en soucier peu. La parallélisation des empereurs célestes et terrestres a une double fonction qui, paradoxalement, élève et abaisse l'empereur. Il est *vicarius Dei*, mais il n'agit pas en conséquence.

7. Le souverain comme imitateur de Dieu

La pensée représentative et la mimesis sont étroitement liées. Qui représente Dieu sur la terre et exerce le pouvoir sur les autres en son nom, qui devrait au moins essayer d'imiter le chef du ciel dans ses actions.⁵¹ Le fait que cela ne réussisse pas toujours est montré dans les passages correspondants dans les lettres à Jean V Paléologue. Bien sûr, il y a aussi des contre-exemples. Sans une nuance d'avertissement, Cydonès remarque à Manuel que c'est surtout à l'empereur de regarder Dieu.⁵² Selon le jugement de Cydonès,

⁴⁷ T 411 = L 399, l. 20-25.

⁴⁸ T 105 = L 147, l. 24-26 : [...] ἵνα καὶ ταύτη, βασιλεῦ, τῶν πάντων βασιλέα μιμῆ, ὃς οὐκ ἀνάξιον τῆς περὶ τὰ μέγιστα προνίας ἡγεῖται τὸ τῆς τῶν εὐτελεστάτων σωτηρίας φροντίζειν.

⁴⁹ T 263 = L 257, l. 9 f

⁵⁰ Une comparaison assez commune en Byzance, cf. Treitinger 1956, p. 45 s. L'idée d'une correspondance et d'une existence parallèle de "l'état" céleste et terrestre est déjà démontrable pour l'Orient ancien.

⁵¹ T 333 = L 340, l. 33 (σὲ Θεοῦ μιμητὴν ἀποδείξει); T 105 = L 147, l. 24 (τῶν πάντων βασιλέα μιμῆ). Sur la demande de rapprochement de l'empereur à Christ (ὁμοίως Θεῷ) et après l'imitation de Dieu (μίμησις τοῦ Θεοῦ) (Hunger, 1989: 30 ss.).

⁵² T 196 = L 192, l. 58.

Manuel est même désireux de conquérir Dieu par ses actions et de «l'imiter par rapport à ses sujets».⁵³ Cydonès promeut l'idée de l'Empereur comme imitateur et image de Dieu dans l'une des premières lettres à Jean VI Cantacuzène : ἐπει καὶ τὸν Θεὸν πολλαχόθεν ἐξὸν ὀνομάζειν, ἀγαθὸν αἰρούμεθα μᾶλλον, καὶ τοῦτου περαιτέρω μηδὲν εἶναι φησιν ἢ φιλοσοφία. δειλοῦ τοίνυν ἄγαν νομίζω τὸν οὕτως ἀγαθὸν δεδοικέναι, καὶ μάλιστ' εὐνοίας ἐπὶ τοῦτο κινούσης.⁵⁴ Puisque l'empereur est aussi bon que Dieu, il serait exagéré de ne pas se tourner vers lui par une grande révérence. Ici, l'empereur n'est pas seulement représenté comme le représentant de Dieu, mais dans sa nature, il est comparé à Dieu lui-même, et presque assimilé à Dieu.

8. Le christianisme dans l'idéologie impériale de Cydonès

Si l'on résume les passages qui expriment un lien particulièrement étroit entre l'empereur et Dieu, il s'avère en regardant de plus près qu'ils tous manquent de quelque chose. Comme on le verra aussi dans l'analyse en suspens des vertus religieuses dans la représentation de l'empereur, ce sont des références claires à des idées chrétiennes spécifiques. Quand Cydonès s'adresse dans la prière au «Rédempteur», mais pour conférer la victoire ou la santé à l'empereur,⁵⁵ ceci est bien sûr une référence à *σωτήρ* Jésus-Christ, mais tout au plus très vague et général, on prend aussi en compte la circonstance que *σωτήρ* a été une adresse commune à l'empereur⁵⁶ depuis l'époque hellénistique et est utilisé par Cydonès aussi contre l'empereur.⁵⁷ Et, d'ailleurs, pour l'usage singulier du terme «Verbe divin», il lui a manifestement donné avant tout le plaisir du dessin rhétorique et le plaisir de produire un syllabus, et non l'accomplissement intérieur de la théologie johannique.⁵⁸

Cependant, un aspect de la conception du dirigeant comme représentant et imitateur de Dieu n'a pas encore été abordé, et c'est le comportement de l'empereur envers les pétitionnaires, les pauvres et les nécessiteux. Le soutien des pauvres et des nécessiteux par l'empereur a joué un rôle important à Byzance. Si c'est le cas, les allusions au christianisme sont les plus susceptibles d'être anticipées, comme une référence au commandement d'aimer son prochain, ou l'instruction de Jésus d'aider les pauvres, comme chacun se soutient lui-même.⁵⁹ C'est la lettre de recommandation déjà mentionnée pour plusieurs moines dominicains, avec laquelle Cydonès se tourne vers l'empereur Jean V Paléologue et lui demande de prendre soin de ces pauvres gens. En plus de la perspective d'une récompense céleste, sa haute position l'obligeait à le faire, et finalement il serait

⁵³ T 248 = L 279, L. 27-29, ici l. 29 : « [...] ὃ πρὸς δύναμιν ἐν τοῖς πρὸς τοὺς ὑπηκόους ἐξομοιοῦσθαι φιλονεικεῖ ».

⁵⁴ T 3 = L 11 (environ hiver/printemps 1341/1342), l. 20-23.

⁵⁵ La victoire : T 235 = L 244, l. 33 ; la santé : T 283 = L 271, l. 29.

⁵⁶ Cs. Tinnefeld 1991, p. 126.

⁵⁷ T 8 = L 7, l. 65 ; T 4 = L 10, l. 23 (contre Jean Cantacuzène); T 196 = L 192, l. 55 (contre Manuel II Paléologue) (Chanotis, 2003: 431-445).

⁵⁸ T 143 = L 120, l. 21.

⁵⁹ Mt. 22, 37-40 et 25, 3 1-46.

certainement remercié par les donateurs eux-mêmes: εἰ δὲ δεῖ καὶ σέ τινα παρ' αὐτῶν τῶν εἰς αὐτοὺς ὑπηργμένων ἀντιλαβεῖν ἀμοιβήν, πρῶτον μὲν ἕξεις αὐτὴν ἐπὶ τοῦ πανδήμου θεάτρου, ὅταν σε Χριστὸς τοῦ Πατρὸς εὐλογημένον καλῆ καὶ τῆς εἰς τοὺς ἐλαχίστους τῶν ἀδελφῶν χάριτος τὴν ἐν οὐρανοῖς βασιλείαν ἀντιδιδῶ.⁶⁰ Deuxièmement, les moines prieraient pour lui et la préservation de sa domination. Les allusions et les références littérales à la péricope judiciaire dans le discours eschatologique de Jésus dans l'Évangile de Matthieu sont évidentes,⁶¹ mais cela reste un cas exceptionnel.

Les autres passages semblent pâles et généraux: Dieu a demandé à l'empereur de prendre soin des pauvres, ὡς περ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν;⁶² à son arrivée à Thessalonique, l'empereur entendrait «l'appel des pauvres» (καὶ τῆς τῶν παρ' ὑμῖν πενήτων βοῆς ἀκουσόμενος) dans la ville;⁶³ comme Dieu, l'empereur ne doit pas dédaigner de prendre soin du bien-être même des moindres.⁶⁴ Les deux références précédentes se réfèrent aux pauvres sociaux (πένητες), tandis que ce dernier, déjà mentionné ci-dessus, se réfère aux pétitionnaires, à qui Cydonès lui-même compte dans une auto-modestie légèrement exagérée.

La constatation remarquable reste que dans le discours sur la relation entre Dieu et l'empereur, on n'entend guère de voix chrétiennes. Il est tentant de parler à Cydonès de l'usage d'un concept philosophique général de Dieu, qui peut être attribué à l'entraînement de sa pensée dans l'Antiquité, mais aussi dans la philosophie et la terminologie néo-platonicienne et scolastique. Parfois, plusieurs éléments peuvent s'écouler les uns dans les autres, créant une mosaïque assez hétérogène de divers courants spirituels, comme la section suivante d'une lettre antérieure à Jean VI Cantacuzène, qui doit être mentionné dans la catégorie des passages avec des allusions biblico-chrétiennes comme le dernier exemple, et à quel point aucun autre texte dans Cydonès en même temps représente un tel mélange inépuisable d'éléments «chrétiens» et «païens-philosophiques»: Τὸ τῆς ἀγάπης τοίνυν πρᾶγμα τὴν σὴν ψυχὴν κατασχὼν οὐκ ἰσχυρῶν τινῶν ὑφ' ὧν ἂν κινηθεῖη προσδεῖται, ἀλλ' ἤκουσέ τε μικρὸν περὶ τῶν οἰκείων ἢ εἶδε, καὶ ἡ φλόξ εὐθὺς αἶρεται καὶ πάντα ἐξάπτει. καὶ πρῶτον μὲν βαδίζει πρὸς οὐρανόν, τοῖς ἐκεῖ θεάμασιν ἑαυτὴν ἀναπαύσουςα, μᾶλλον δ' αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ὀψομένη παρ' οὗ καὶ προῆλθε, καὶ τὸν θνητὸν τοῦτον κόσμον ἐπὶ τὸν ἀθάνατον ἔλκει πατέρα, καὶ διαλάττει καὶ συνδεῖ καὶ συνάπτει, καὶ πείθει τοὺς ἐραστὰς μηδὲν ἂν αὐτοὺς Χριστοῦ χωρίσαι μετὰ Παύλου μεγαλαυχεῖσθαι. ἀπολαύσασα δὲ τῆς αὐτόθι τρυφῆς καὶ τῆς εὐπαθείας ἐκείνης ἰκανῶς ἐμπλησθεῖσα, φιλανθρώπως κάτεισι ἐπὶ τὸν πλησίον. καὶ πρῶτον μὲν συνεύχεται πᾶσιν ἃ καὶ ὄψιν

⁶⁰ T 411 = L 399, l. 29-33. Pour une analyse du passage, voir Zgoll (2007: 54-55).

⁶¹ Cs. Mt. 25,34 (δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοίμασμένην ὑμῖν βασιλείαν) et Mt. 25, 40 (ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε).

⁶² T 57 = L 32, l. 28-30 : [...] ὡς οὐδαμοῦ τῆς πλάνης στησόμενος ὅπου βοῆς πενήτων ἀκούση, τρέχε παρὰ τὸν βασιλέα, ὃ του φροντίζειν ἐκείνων, ὡς περ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, πλείστον ἐνειμε ὁ Θεός. Selon Tinnefeld (1982: 350), «erstaunlich naive Überahme des euergetes-Motivs der Kaiseridee».

⁶³ T 61 = L 94, l. 29 s. A la fin de cette lettre, il est intéressant de noter la «division du travail»: si Dieu a brisé l'arrogance des barbares, alors l'Empereur viendra à Thessalonique et entendra l'appel des pauvres.

⁶⁴ T 105 = L 147, l. 24-26 : [...] ἵνα καὶ ταύτη, βασιλεῦ, τὸν πάντων βασιλέα μιμῆ, ὃς οὐκ ἀνάξιον τῆς περὶ τὰ μέγιστα προνοίας ἡγείται τὸ τῆς τῶν εὐτελεστάτων σωτηρίας φροντίζειν.

ἀνθρωπίνην καὶ ἀκουὴν ὑπερβαίνει, καὶ πάσης λογισμοῦ καρδίας ἐκφεύγει. εἰ δέ τι καὶ τῶν ἕξωθεν δεῖ τὸν ἐραστὴν προστιθέναι, τίνας ἂν φείσαιοτο ὁ καὶ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἔτοιμος ὢν ὑπὲρ τῶν φιλουμένων τιθέναι, οὐκ εἰς τούτους δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ μέχρι τῶν ἐχθίστων τὴν φιλοτιμίαν ταύτην προάγων καὶ τούτοις ἃ καὶ ἑαυτῷ συμβουλόμενος;⁶⁵

Dans l'ensemble, cependant, il y a un déclin marqué de la terminologie chrétienne spécifique, une observation qui est censée conduire à un résultat négatif. D'abord, aux contextes dans lesquels des affirmations positives sur la sacralité de la domination sont présumées, une attente qui n'est pas remplie dans les lettres de Cydonès de plus près.

9. Conclusions

Parfois, un bref résumé n'est rien de plus qu'une trahison des discussions déjà effectuées. La notion de sacralité impériale dans les lettres de Cydonès est un complexe qui nécessite une certaine prudence dans son évaluation et son interprétation, précisément parce que l'incohérence de la découverte implique un changement dont les particularités et les facteurs déterminants requièrent de nouvelles explications soigneusement équilibrées. L'état de sainteté peut avoir des effets culturels très différents sur le ministère lui-même et des conséquences différentes sur la façon dont il est administré. Ce concept "traditionnel" de sacralité royale a été retracé au corpus de lettres de Démétrios Cydonès et à lui dans ses modifications et ramifications poursuivre. La dérivation de la puissance dirigeante de Dieu et, de près, l'idée du souverain comme représentant de Dieu sur terre sont non seulement des éléments essentiels, mais constitutifs du modèle traditionnel de la sacralité. Les passages pertinents dans les lettres sont assez nombreux et ne laissent aucun doute sur le fait que pour Cydonès il n'est pas question de l'attribution de la domination impériale par Dieu. Il peut être observé que cette pensée dans les lettres à l'empereur Jean Cantacuzène est principalement au service d'un but légitimant de la déclaration usurpatrice, tandis que comparable à Jean Paléologue est plus susceptible d'être trouvé quand il s'agit d'exhorter l'empereur par le souvenir de la provenance divine de sa position, il veut aussi être à la hauteur de sa responsabilité. En revanche, le motif de Dieu en tant que prêtre de la règle impériale dans les lettres à Manuel Paléologue est constamment associé à une évaluation positive. Beaucoup plus souvent dans les passages qui traitent de l'empereur, on rencontre des *topoi* rhétoriques et des comparaisons de l'espace culturel de l'antiquité païenne grecque. Compte tenu de l'importance dominante de la pensée antique, le rôle de Cydonès en tant que pionnier dans la préparation de l'esprit humaniste est difficile à nier.⁶⁶ Il n'y a pas non plus expressément de passages chrétiens, et nulle part

⁶⁵ T 4 = L 16, l. 30-43 (avril/mai 1342). Sur le mélange des éléments païens et chrétiens dans l'idéologie impériale byzantine voir Treitinger (1956: 120-123) et Zgoll (2007: 55-56), spécialement les notes 194-206.

⁶⁶ Matschke (1984: 277), qui caractérise Cydonès un «représentant significatif de l'humanisme byzantin et en même temps un partisan du traditionalisme byzantin». Sur le problème du terme «humanisme» et la question de son applicabilité à Byzance, voir Beyer (1989). Sur «l'humanisme chrétien» à Byzance, voir Matschke-Tinnefeld (2001: 245).

il n'y a de lien causal direct du genre que, en raison de l'attribution du pouvoir souverain par Dieu, l'empereur doit être considéré comme saint.

Précisément à cause de la juxtaposition et de l'entrelacement des conceptions du pouvoir, Cydonès illustre le développement dans son ensemble, qui est tout sauf unidimensionnel. Comme dans l'héritage écrit de Cydonès, la relativisation de l'ancienne idéologie impériale elle-même reste relative, cela permet également d'identifier les courants les plus divers de la société, depuis la stricte réticence des accords conventionnels de la parole jusqu'à l'évitement ostentatoire des anciens titres. En conséquence, l'analyse historique fournit également une image très différenciée de l'état de l'empire byzantin au bord de l'effondrement : Byzance ne descend pas comme un "fossile", comme un trésor perpétuel de tradition, mais au milieu d'une phase de profond bouleversement social interne, qui ne pouvait pas atteindre son achèvement complet en raison de la fin abrupte, comme ce fut le cas dans l'ouest latin.

Références bibliographiques

Éditions

- LOENERTZ, R.-J. (1956/1960) (éd.), *Demetrius Cydones, Correspondance*, Tomes 1-2, Vatican.
- TINNEFELD, F. (1981), *Demetrios Kydones, Briefe*, Teil I/1, Stuttgart.
- (1982), *Demetrios Kydones, Briefe*, Teil I/2, Stuttgart.
- (1991), *Demetrios Kydones, Briefe*, Teil II, Stuttgart.
- (1999), *Demetrios Kydones, Briefe*, Teil III, Stuttgart.

Études

- ANGELOV, D. (2007), *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge.
- BARKER, J.W. (1969), *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Jersey.
- BAUS, K. (1985), *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, Handbuch der Kirchengeschichte*, Tome I, Freiburg – Basel – Wien.
- BLUM, W. (1981), *Byzantinische Fürstenspiegel: Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister*, Stuttgart.
- CHANOTIS, A. (2003), «The Divinity of Hellenistic Rulers», en A. Erskine (éd.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford, 431-445.
- DAGRON, G. (1996), *Empereur et pretre. Etude sur le "cesaropapisme" byzantin*. Paris.
- DELACROIX-BESNIER, C. (1997), *Les dominicains et la chrétienté grecque aux XIVe et XVe siècles*, Rome.

- GANCHOU, T. (2002), «Démétrios Kydônès, les frères Chrysobergès et la Crète (1397-1401). De nouveaux documents», en C.A. Maltezou – P. Schreiner (éds.), *Bisanzio, Venezia e il mondo fancogeco*, Venice, 435-493.
- GLYCOFRYDI-LEONTSINI, A. (2003), «Demetrius Cydones as a translator of Latin texts», en Ch. Dendrinou et alii (éds.), *Porphyrogenita. Essays on the history and literature of Byzantium and the Latin East in honour of Julian Chrysostomides*, Aldershot – Burlington, 175-186.
- GRÜNBART, M. (2005), *Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert*, Wien.
- HATLIE, P. (1996), «Life and Artistry in the ‘Publication’ of Demetrius Kydones’ Letter Collection», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 37, 75-102.
- HUNGER, R. (1978), *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, t. I: Philosophie - Rhetorik - Epistolographie - Geschichtsschreibung – Geographie*, München.
- KIANKA, F. (1981), *Demetrius Kydones (c. 1324-1397): Intellectual and Diplomatic Relations between Byzantium and the West in the Fourteenth Century*, New York [PhD Dissertation].
- EADEM, (1982), «Demetrius Cydones and Thomas Aquinas», *Byzantion* 52, 265-286.
- KLAUCK, H.-J. (1998), *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn – München – Wien – Zürich.
- LAIYOU-THOMADAKIS, A.E. (1980), «Saints and Society in the Late Byzantine Empire», en *Charanis Studies: Essays in Honor of Peter Charanis*, New Brunswick, 84-114.
- LILIE, R.-J., (1994), *Byzanz. Kaiser und Reich*. Wien – Köln.
- MAKRIS, G., (1993), «Zum literarischen Genus des Pulologos», en N. Panagiotakes (éd.), *Origini della Letteratura Neogreca*, vol. I, Venedig, 395-416.
- MATSCHKE, K.-P. – TINNEFELD, F. (2001), *Die Gesellschaft im späten Byzanz: Gruppen, Strukturen und Lebensformen*, Köln – Weimar – Wien.
- MERGIALI-SAHAS, S., (2001), «A Byzantine ambassador to the West and his office during the fourteenth and fifteenth centuries: a profile» *Byzantinische Zeitschrift* 94, 588-604.
- NICOL, D.M. (1993), *The last centuries of Byzantium, 1261 – 1453*, Cambridge.
- PODSKALSKY, G. (1977), *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München.
- RYDER, J.R. (2010), *The Career and Writings of Demetrius Kydones. A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society*, Leiden – Boston.
- TINNEFELD, F. (2000), «Zur Entstehung von Briefsammlungen in der Palaiologenzeit», en C. Scholz – G. Makris (éds.), *ΠΟΛΥΠΛΑΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, München – Leipzig, 365-381.
- TODT, K.-P. (1991), *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam: politische Realität und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz*, Würzburg – Altenberge.

- TREITINGER, O. (1956), *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt.
- WEISS, G. (1969), *Joannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch – in der Gessellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert*, Wiesbaden.
- WESSEL, K. (1970), *Die Kultur von Byzanz*. Handbuch der Kulturgeschichte, Frankfurt am Main.
- ZGOLL, Ch. (2007), *Heiligkeit - Ehre - Macht: ein Modell für den Wandel der Herrschaftskonzeption im Spätmittelalter am Beispiel der byzantinischen Kydonesbriefe*, Köln – Weimar – Wien – Böhlau.