



Thèse

2010

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

L'unité de Bogomilo-Catharisme d'après quatre textes latins analysés à la
lumière des sources byzantines

Drakopoulos, Theofanis

How to cite

DRAKOPOULOS, Theofanis. L'unité de Bogomilo-Catharisme d'après quatre textes latins analysés à la lumière des sources byzantines. Doctoral Thesis, 2010. doi: 10.13097/archive-ouverte/unige:12233

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:12233>

Publication DOI: [10.13097/archive-ouverte/unige:12233](https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:12233)

UNIVERSITÉ DE GENÈVE FACULTÉ DE THÉOLOGIE- INSTITUT
DE THÉOLOGIE ORTHODOXE D'ÉTUDES SUPÉRIEURES AUPRÈS
DU CENTRE ORTHODOXE DU PATRIARCAT OECUMÉNIQUE

L'unité du Bogomilo- Catharisme

*d'après quatre textes latins analysés à la lumière
des sources byzantines*

par Theofanis L. Drakopoulos

SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS
MICHEL GRANDJEAN ET VLASSIOS PHIDAS

Juin 2010
Genève

TABLE DES MATIÈRES

AVANT PROPOS.....	3- 5
CHAPITRE I :ETAT DE LA QUESTION.....	6- 39
CHAPITRE II : LES ORIGINES ET L'EXPANSION DU BOGOMILISME D'APRÈS LES SOURCES BYZANTINES.....	40- 79
CHAPITRE III : LA DISSIDENCE À COLOGNE.....	80-105
CHAPITRE IV : LE CONCILE CATHARE A S. FÉLIX DE CARAMAN	106-157
CHAPITRE V : <i>DE HERESI CATHARORUM IN LOMBARDIA</i> -LA PÉRIODE DES SCISSIONS.....	158-188
CHAPITRE VI : LE LIVRE APOCRYPHE DES BOGOMILES- L' <i>INTERROGATIO IOHANNIS</i> ,.....	189-251
CONCLUSIONS.....	252-262
APPENDICE.....	263- 304
BIBLIOGRAPHIE	305-322

Avant propos

Le présent travail s'attache à faire le point sur la délicate question de la filiation du catharisme, sujet mille fois abordé par les historiens au fil du temps sans qu'aucune conclusion irrévocable ne soit jamais dégagée, et pour cause, des données qui ressortent à intervalles réguliers de nouvelles éditions de textes médiévaux, réinterprétés différemment par les historiens. En effet, le débat devient de plus en plus complexe à mesure que s'y ajoutent des nouvelles études et tendances des écoles d'histoire. Dans l'océan de données bibliographiques sur la généalogie du catharisme, dans lequel il est très difficile- même pour un spécialiste- de trouver ses repères, le lecteur se posera légitimement la question: pourquoi une étude de plus sur ce débat? Quelles nouvelles données justifient une recherche de plus?

Fait étonnant, et malgré l'abondance des recherches d'historiens réputés, de nos jours l'hypothèse d'une filiation historico-doctrinale entre les communautés dissidentes d'Orient et d'Occident semble être hors de question car la tendance actuelle, surtout dans la bibliographie francophone, est de considérer les documents médiévaux relatifs à cette question comme les fruits de l'imagination cléricale qui servent à la construction d'un édifice chrétien centralisé et unifié sous le pouvoir papal. Cette "déconstruction" des sources a éloigné l'intérêt scientifique des œuvres polémiques rédigées à Byzance du 10^e au 12^e siècle, grâce auxquelles on aurait probablement une nouvelle orientation des recherches sur les origines de la dissidence dualiste en Occident pendant le moyen âge. Or, nous constatons que la majorité des historiens n'ont pas donné l'importance qui convient aux sources byzantines pour mieux évaluer les informations fournies par la littérature antihérétique catholique romaine quelques siècles plus tard. Trop souvent, des historiens actuels considèrent les textes de provenance hérésiologique comme un schéma bien préétabli qui caractérise dans son ensemble la

littérature antihérétique de l'Église catholique du moyen âge. L'Église médiévale est perçue comme une organisation qui met tous ses efforts dans l'élaboration d'un bouc émissaire imaginaire – la dissidence médiévale – afin de pouvoir renforcer son unité et sa politique interventionniste, marquée par l'organisation des croisades contre des populations marginalisées. Pourtant, en prenant en considération les ouvrages rédigés contre les dissidents de Byzance, qui sont certainement indépendants des sources latines car antérieurs, nous aboutirons à une meilleure évaluation, non seulement des sources latines, mais aussi de la nature de la dissidence médiévale.

Dans cette recherche sur les relations entre les communautés, nommées conventionnellement l'une <bogomile> et l'autre <cathare>, nous tentons de montrer comment la distinction faite par les historiens ne correspond pas à la réalité et que, finalement, ces diverses communautés se rattachent essentiellement à un système de pensée basé sur différentes traditions dualistes, où l'élément chrétien joue un rôle prépondérant. Cette conclusion se dégage d'une étude comparée des sources byzantines et latines qui met en lumière les similitudes frappantes des conceptions métaphysiques bogomiles et cathares. Lors d'une époque de rencontres sociopolitiques et idéologiques entre deux mondes (Orient orthodoxe - Occident catholique romain), des missionnaires bogomiles auraient diffusé un message pour le retour à l'époque héroïque du christianisme, quand les fidèles participaient aux *synaxes*, demeuraient dans les catacombes où ils devenaient martyrs du pouvoir impérial, synonyme de l'intervention démoniaque dans l'histoire humaine réalisée par le Seigneur de ce monde. Nous allons essayer de suivre les chemins de missionnaires dissidents vers l'Occident et de reconstituer la continuité historique et théologique du mouvement dualiste. C'est sous cet angle que nous nous attacherons ici à mettre en lumière l'expansion étonnante de ce système lors du 12^e siècle en

Rhénanie, en France, en Occitanie et en Lombardie, en mettant en parallèle les documents qui témoignent d'une origine grecque du phénomène avec le corpus des sources byzantines afin de vérifier jusqu'à quel point la documentation latine nous offre des informations crédibles et si les objections de l'école déconstructionniste sont tout à fait justifiées.

Je dois remercier deux personnes sans qui rien n'eût été possible: mon maître en Histoire de l'Eglise, Vlassios Fidas, de l'Université d'Athènes et de l'Institut d'études supérieures en théologie orthodoxe auprès du Centre Orthodoxe du Patriarcat oecuménique de Chambésy, qui malgré ses réticences, parfaitement justifiées, en ce qui concerne la complexité du sujet, m'a fait confiance. Par ses remarques et son esprit critique, il m'a ouvert de nouveaux horizons sur la problématique de mon sujet. Faut-il le dire, les erreurs et lacunes qui pourraient subsister sont miennes. Le directeur de ma thèse, Michel Grandjean, professeur d'Histoire du Christianisme à l'Université de Genève qui m'a aidé à mieux cadrer le phénomène de la dissidence médiévale et m'a fait profiter de ses conseils à propos de la bibliographie moderne. Y. Hagman, professeur d'Histoire des religions à l'Université de Linköping, pour sa disponibilité et sa détermination à suggérer des ajouts indispensables pour la forme finale de cette étude. Il serait vain de vouloir exprimer tout ce que je dois au personnel scientifique de l'Institut des études oecuméniques du Patriarcat œcuménique, ainsi qu'à Mgr Damaskinos, ancien métropolitain de Suisse et à son successeur Mgr Jérémias. Ma reconnaissance va également au personnel de l'Institut d'Etudes Cathares à Carcassonne, qui a mis à ma disposition la documentation de sa bibliothèque.

Genève- juin 2010

CHAPITRE I

L'ÉTAT DE LA QUESTION

L'ÉTAT DE LA QUESTION

Y avait-il en Occident une dissidence dualiste cohérente et consciente de son organisation internationale durant les 12^e et 13^e siècles? Cette question primordiale pour l'histoire de la dissidence médiévale a provoqué une polarisation des cercles d'historiens, en fonction de leur position envers la documentation antihérétique d'origine catholique romaine, dont une partie affirme à la fois l'unité du phénomène et son origine orientale. De cette façon, la généalogie de la dissidence dualiste est liée strictement à la fiabilité que les historiens accordent aux informations des hérésiologues, mais sans donner l'importance qui convient aux sources d'origine dissidente. Ainsi, un débat acharné a été lancé entre deux écoles historiques qui ont appliqué des méthodes différentes d'approche du phénomène, en ayant comme point de départ principalement la documentation polémique : la première école penche pour une approche positiviste à l'égard des sources polémiques qui s'est différenciée au fil du temps. La tendance à prendre au pied de la lettre les informations fournies par la littérature polémique - même les dénonciations stéréotypées, raison pour laquelle d'ailleurs certains historiens ont continué jusqu'à la deuxième guerre mondiale à considérer les « cathares » comme des « manichéens » du moyen âge - a laissé place à une étude des sources plus approfondie et comparative mettant aussi en jeu les sources directes. L'autre école à partir des années 50 a lancé une critique exhaustive à l'égard des sources polémiques en prenant comme point de départ l'axiome selon lequel la littérature polémique, de par sa nature, a comme but de stigmatiser la dissidence. Cette école a assumé les principes du déconstructionnisme à partir des années 90 en venant à nier l'existence même de la dissidence dualiste, qu'elle considéra comme une invention fictive des cisterciens, dictée par leurs efforts de renforcer la centralisation du pouvoir ecclésiastique. Voyons en grandes lignes les études de référence concernant l'hypothèse de la généalogie du catharisme.

Commençons par la première école que, puisque elle soutient l'hypothèse de la filiation, nous pouvons qualifier de « généalogiste ». La caractéristique principale de cette école est la fiabilité qu'elle attribue aux informations fournies par les polémistes de la dissidence. De toute évidence, une partie de la documentation polémique d'origine ecclésiastique nous laisse conclure que le mouvement dualiste n'est pas un phénomène local, mais international dont les racines remontent à l'Orient, et plus précisément au monde gréco-slave. Une partie non négligeable des traités antihérétiques revient avec insistance sur l'origine orientale du phénomène, en le considérant comme exogène par rapport à la chrétienté occidentale. Cette approche «généalogiste» a influencé la grande majorité des historiens qui sont favorables à l'hypothèse d'après laquelle les bogomiles auraient fortement influencé les dissidents dualistes de Lombardie et du Midi de la France à partir de la fin du 12^e siècle, en fonctionnant ainsi comme un écho de la parole dualiste d'Orient. C'est dans cette logique que s'inscrivent les premières recherches sur l'origine du catharisme à partir du 19^e siècle. Cette approche a continué d'influencer les recherches postérieures, au moins jusqu'après les années 80, et, hormis une critique sur quelques points spécifiques qui révèlent à l'évidence un emprunt de schémas préétablis de la littérature antihérétique des premiers siècles, la grande majorité des historiens ne l'ont pas remise en doute.

En 1848, (et 1849 pour le deuxième tome) face à la conception traditionnelle de l'historiographie du moyen âge qui parlait d'une filiation historique directe entre les manichéens et les cathares, en suivant un schéma préconçu qui reprend l'argumentation d'Augustin contre les manichéens de son époque, C. Schmidt dans son œuvre *Histoire et Doctrines des Cathares*¹ fut le premier historien à

¹ C. SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, vol. I, Paris-Genève 1848, ed. Cherbullier ; *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, vol. 2, Paris-Genève 1849. réimp. Paris 1996, Ed. Bonnot. Sur la contribution de l'auteur aux études cathares voir l'article de B. HAMILTON, «The

contester cet aperçu². S'écartant de cette opinion, provenant de la littérature antihérétique de l'Église catholique et de la tradition augustinienne, il évoque une origine gréco-slave du catharisme, en soutenant ainsi que le catharisme est étranger au christianisme d'Occident. Cette nuance qu'il a introduite dans les recherches sur le catharisme est très importante si nous tenons compte du fait qu'à son époque, C. Schmidt n'eut à sa disposition que des sources tardives sur le bogomilisme (celles de Pierre de Sicile, de Psellos, ainsi que d'Euthyme de la Peribleptos) et ignorait les textes d'une importance majeure publiés par A. Dondaine un siècle plus tard. Sans avoir ces sources indispensables pour appuyer son hypothèse, nous dirons que, grâce à une <intuition scientifique>, il était convaincu que les bogomiles avaient exercé une influence déterminante sur les cathares au niveau doctrinal, en considérant que les deux mouvements ont eu une origine, une «souche commune»³. Fait étonnant et en dépit des sources mineures qu'il avait à sa disposition, C. Schmidt aboutit à la conclusion que le dualisme médiéval serait sorti d'un milieu monastique gréco-slave⁴, hypothèse qui nous semble

State of Research: The Legacy of Charles Schmidt to the Study of Christian Dualism», *Journal of Medieval History* 24 (1998), p. 191-214. cf aussi Y.DOSSAT, « Un initiateur: Charles Schmidt», *Historiographie du catharisme*, CF 14, (1979), p.163-183.

² Cf. Une autre approche sur son œuvre, à notre avis mal fondée, par Uwe Brunn qui le considère comme continuateur de la tradition catholique qui voyait le catharisme comme une religion du type manichéen et non chrétienne dans son étude récemment publiée *Des contestataires aux "cathares": discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, éd. Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 2006, p. 13, note 1.

³ C. SCHMIDT, *Histoire et doctrine des Cathares*, p. 268: « Tout enfin, nous le répétons, nous prouve d'abord que les cathares occidentaux et les bogomiles de la Thrace ont eu une origine, une souche commune, et en second lieu que la doctrine de ces derniers, loin d'avoir subi une influence du dualisme mitigé de l'Occident, a plutôt contribué elle-même à cette modification du système primitif de la secte; les cathares de l'Occident n'ont pas agi sur ceux des pays orientaux, mais ceux-ci ont agi sur ceux d'Occident.»

⁴ C. SCHMIDT, op. cit. p. 15 et ss où il fait l'hypothèse que le dualisme serait «sorti de quelque couvent gréco-slave de la

très probable. La principale source témoignant d'influences bogomiles sur les cathares d'Occitanie durant la deuxième moitié du 12^e siècle est la *Charte de Niquinta*. En 1890, Ignace von Döllinger, se fondant sur cette source, soutint qu'il y avait deux types de dualisme: le dualisme radical d'origine manichéenne, adopté par les pauliciens et le dualisme modéré de provenance gnostique au sein des bogomiles. D'après lui, le deuxième type était répandu dans les communautés cathares, tandis que le dualisme radical fut importé en Occident par le concile de Saint-Félix (1167)⁵.

La contribution du Père A. Dondaine sur les recherches cathares est cruciale, en raison de ses découvertes de manuscrits qui nous offrent des informations de première main. Le premier manuscrit *Liber de duobus principiis* fut publié en 1939⁶. La nature doctrinale de ce traité oblige le savant à orienter son intérêt scientifique sur le système doctrinal des hérétiques ainsi que sur leur vie liturgique. Comme nous le verrons, en 1946, le Père Antoine Dondaine soumit les *Actes du concile du S. Félix* (=La Charte de Niquinta) à une étude critique en soutenant son authenticité, mise en doute par le chanoine Louis de Lacger qui l'avait dénoncée comme faux⁷. A la fin de cet article, Dondaine conclut que «sous l'influence de Niquinta venu d'Orient, la foi des albigeois pencha définitivement vers le dualisme absolu de l'ordre dragovitchien⁸». Quelques années plus tard, A.

Bulgarie, peut-être dès le commencement du X^e siècle et aurait pénétré la chrétienté latine au début du XI^e siècle en constituant le catharisme occidental».

⁵ I. V. DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. I, *Geischichte der gnostisch-manichäische Sekten*, vol. II, Zweiter Teil; *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, München, 1890, réimp. New York, p. 114-116.

⁶ *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle. Le «Liber de duobus principiis» suivi d'un fragment de Rituel cathare*, Rome 1939.

⁷ «L'Albigeois pendant la crise de l'albigéisme», *RHE* XXIX (1933), p. 314-315.

⁸ A. DONDAINE, «Les actes du Concile Albigeois de Saint-Félix de Caraman. Essai de critique d'authenticité d'un document médiéval », *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. V., *Studi e Testi*, 125, Roma, 1946, p. 325.

Dondaine découvre deux documents écrits au 13^e siècle contre les hérétiques d'Italie⁹. Ces documents nous renseignent sur la venue de Niquinta en Occident, la dépendance des communautés cathares d'Italie des ordres des bogomiles (Bulgaria-Drugunthia) et les schismes qui se produisent au sein de l'hérésie en Italie, causés par différentes orientations doctrinales. A. Dondaine maintient que le schisme résulte d'un antagonisme entre les ordres de Bulgaria (dualisme modéré) et l'ordre Drugunthia (dualisme absolu). Comme l'a noté R. Poupin la contribution d'A. Dondaine aux recherches de la dissidence médiévale est prépondérante: «*La généalogie dont le Père Dondaine présente la version finale la plus élaborée faisait en outre dépendre depuis Schmidt chaque tendance occidentale d'hypothétiques schismes équivalents chez les bogomiles orientaux*»¹⁰. Dimitri Obolensky, suivant l'hypothèse d'Ignace von Döllinger estime que l'ordre Drugunthia, dont les doctrines sont importées en Occident lors du concile de Saint-Félix de Caraman n'était pas bogomile mais paulicien. Selon lui, il n'y eut pas de schisme au sein du bogomilisme, puisque les sources byzantines de l'époque ne le mentionnent pas¹¹. En 1945 Charles Puech commente la traduction faite par André Vaillard d'un document unique pour l'étude du bogomilisme primitif, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*. Il se réfère au problème des origines du catharisme au dernier paragraphe de son œuvre et en se basant sur les similitudes entre les deux

⁹ *De heresi catharorum in Lombardia*, éd. A. DONDAINE, « La Hiérarchie cathare en Italie » I, *AFP* XIX (1949), p. 306-312; ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus de hereticis*, éd. A. DONDAINE, « La hiérarchie cathare en Italie » II, *AFP* XX (1950), p. 308-324.

¹⁰ «Les origines. Rapport introductif», *Les cathares devant l'histoire*, mélanges offerts à J. Duvernoy, Cahors 2005, éd. L'Hydre, p. 64.

¹¹ *The Bogomils, A study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948, éd. University Press, p. 161 et 202. Certes, comme nous allons le découvrir, sa position est critiquable, car les pauliciens n'ont jamais adopté l'idéal de la vie ascétique, comme ce fut le cas des dualistes radicaux en Occident. De plus, comme nous le verrons, Michel Psellos nous informe des trois fractions dualistes qui existaient en Thrace depuis le milieu du 12^e siècle.

mouvements au niveau doctrinal et liturgique soutient que la filiation est indubitable¹². Il poursuit en affirmant que la dépendance doctrinale des cathares de l'Italie et du Midi de la France à *l'eccllesia Bulgariae* et *l'eccllesia Drugunthiae* signifie une forme de conscience des cathares de se rattacher à une très ancienne tradition d'origine orientale¹³. En 1953, s'appuyant sur le *Liber de duobus principiis*, Arno Borst fit ressortir la cohérence doctrinale des cathares ainsi que leur dépendance de leurs homologues en Orient. L'hypothèse d'une transmission des doctrines dualistes d'Orient vers l'Occident lui apparaît comme étant une certitude. Se référant aux premiers mouvements hérétiques en Occident depuis l'an mil, il affirme qu'ils préexistaient sous une forme de critique sur les problèmes moraux ou éthiques mais que, déjà à partir du 10^e siècle, ceux-ci avaient eu des contacts avec les doctrines bogomiles via les activités commerciales ; tout en les adoptant, ils gardèrent pourtant leur esprit occidental¹⁴. Cherchant à

¹² Comme le note C. Puech: « Cette filiation d'ailleurs généralement, me paraît indubitable du seul fait de la présence dans le Catharisme de théories aussi particulières que l'attribution à Dieu de deux fils, dont l'un est Satan, l'assimilation du Diable à l'économe infidèle de la parole évangélique, la preuve de son empire terrestre tirée de l'épisode de la tentation de Jésus, ou de pratiques aussi précises que l'usage exclusif du Pater, et sans doute un rite aussi spécial que le *Consolamentum*, si proche par ses buts et sa liturgie du <baptême spirituel> de nos hérétiques». cf. PUECH .CH, VAILLANT A., *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, 1945, éd. Droz, p. 340-341

¹³ Ibid. p. 341: « la conscience ou la prétention qu'avaient leur membres de se rattacher à une très ancienne tradition conservée en Orient».

¹⁴ *Les Cathares*, Paris 1974, éd. Payot, (trad. de l'allemand), p. 29: « Depuis l'an mil, surgissaient çà et là dans l'ouest et le sud de l'Europe des hérésies difficiles à saisir dans leurs rapports internes, mais cependant similaires dans leur piété enthousiaste et leur ascétique renoncement au monde. Ces petites communautés paisibles, préoccupées avant tout de problèmes moraux et éthiques, sans dogmes établis, durent recevoir au 10^e siècle, par l'intermédiaire des marchands byzantins ou des slaves, les éléments occasionnels de leur discipline contemplative, apparentés au bogomilisme. Mais leur état d'esprit est occidental». Cf. aussi p. 155.

expliquer l'apparition des cathares en Rhénanie, il considère que ce fut pendant la deuxième croisade (1143) que les croisés, déçus par la triste fin de l'expédition en 1149, durent rapporter chez eux au bord du Rhin et dans le Nord de la France ce qu'ils avaient assimilé de la foi bogomile. Ce n'est qu'à partir de cette période qu'il constate l'adoption du système doctrinal bogomile. Paradoxalement, Borst ne tient pas compte du fait que les hérétiques dénoncés par Evervin, dès 1147 à Cologne présentent déjà des similitudes frappantes avec les bogomiles. Malheureusement, il n'analyse pas les types liturgiques et les doctrines communes aux deux sectes.

L'œuvre originale de Marcel Dando, *Les origines du catharisme*, publiée en 1967 à Paris, se distingue pour ses thèses sur la filiation historique. Pour la première fois dans les recherches sur la dissidence médiévale, un historien entrevoit une analogie entre les enseignements dualistes des dissidents et les théories d'Origène, condamnées par le V^e concile œcuménique (553). Dans sa tentative de trouver les origines du catharisme, l'historien analyse une liste compilée au 12^e siècle de 96 «erreurs» des cathares. Le traité fut publié par Ch. Molinier en 1910¹⁵. Cette liste fut, selon son auteur, rédigée d'après les indications de l'ex-cathare Jean de Bergame. Il faut noter aussi la liste des erreurs hérétiques *Brevis Summula*, publiée par C. Douais où l'auteur anonyme analyse les croyances des trois tendances principales du catharisme^{15a}. M. Dando a constaté que les 96 «erreurs» des cathares se retrouvent parmi les doctrines des Pères grecs, d'Origène ou des milieux gnostiques. La thèse principale de M. Dando est qu'en vérité bogomilisme et catharisme ne forment qu'un seul système¹⁶, basé

¹⁵ « Un texte de Muratori concernant les sectes cathares » dans les *Annales du Midi*, XXII, 1910, p. 180-220.

^{15a} *Brevis Summula contra herrores notatos hereticorum* éd. C. DOUAIS, *La Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux aux XIII siècle*, Paris 1896, pp. 114- 143.

¹⁶ M. DANDO, *Les origines du catharisme*, Paris 1967, éd. Les éditions du pavillon, p. 7: « Dans mon enquête sur les origines,

sur quelques théories origéniennes et plus généralement sur des traditions de l'Église grecque, conservées pendant plusieurs siècles dans le milieu monastique¹⁷. M. Loos affirme dans son étude *Dualist Heresy in the Middle Ages* que le catharisme était l'aboutissement d'un cadre idéologique plus général qui s'établissait pendant cette époque en Occident et ne présuppose pas que le système dualiste se fit connaître à travers les missionnaires bogomiles. Néanmoins, quand il se réfère à la deuxième phase du catharisme (à la fin du 12^e siècle, lors de laquelle nous constatons l'apogée de l'influence du bogomilisme), malgré sa proximité sur les relations entre les deux communautés dissidentes, il n'explique pas les rapports de dépendance doctrinale entre bogomiles et hérétiques occidentaux¹⁸.

B. Hamilton, dans son œuvre *Monastic Reform, Catharism and Crusades*, contribua à la recherche des relations existant entre les deux sectes. Réfutant une filiation directe entre le manichéisme et le catharisme, problème se voulant déjà résolu par l'étude de C. Schmidt un siècle auparavant, il considère que cette filiation est valable dans le cas des bogomiles¹⁹.

je considérerai ces deux systèmes - bogomilisme original et catharisme original - comme n'en formant vraiment qu'un seul».

¹⁷ Ibid. p. 31: «Si on considère que les 96 propositions contiennent beaucoup de points qui figurent chez Origène, et dans les croyances de l'Église grecque avant le 5^{ème} siècle, il nous faudra chercher des milieux possibles de conservation de ces traditions pendant les cinq ou six siècles entre cette ancienne époque et la naissance du bogomilisme au 10^{ème} siècle. Quels milieux conviennent mieux à la conservation de croyances doctrinales, et à leur élaboration, que les monastères?»

¹⁸ *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Prague 1974, éd. Academia, p. 103-126.

¹⁹ *Monastic Reform, Catharism and Crusades*, London 1979, éd. Variorum Reprints, ch. VIII, p. 4: «No conclusive evidence of direct filiation between mediaeval dualist heresy and Manichaeism has yet been found, and the name neo-manicheans which some scholars give to these mediaeval sects seems of doubtful validity because the fundamental differences between the two movements are arguably as significant as their apparent similarities. All that can be affirmed with certainty about the origins of Catharism is that it is a western offshoot of Bogomilism, a dualist heresy which arose in Bulgaria in the tenth century and spread to the Byzantine Empire».

L'historien se basant sur des arguments solides conclut que l'enseignement des bogomiles se diffusa dès la première croisade²⁰. Hamilton a contribué à notre recherche sur deux points fondamentaux: premièrement, il a essayé d'analyser les conjonctures éventuelles du schisme qui se produisit dans les communautés hérétiques d'Orient entre les fractions radicale et modérée, un schisme dont l'écho s'étendit aux cathares d'Italie à partir de la fin du 12^e siècle. Il reprend l'hypothèse de D. Obolensky en considérant que les dualistes radicaux de l'ordre Drugunthia tirent leur origines des interactions entre les communautés pauliciennes et bogomiles de Thrace²¹, une hypothèse qu'il a toutefois révisée récemment. Deuxièmement, il a focalisé son intérêt scientifique sur les interactions entre l'Orient et l'Occident au niveau politique, spirituel et commercial en prouvant que les «deux mondes» étaient beaucoup plus proches que les médiévistes le supposent jusqu'à nos jours²².

Auteur de nombreuses recherches sur les cathares, J. Duvernoy s'est penché sur la question des origines du mouvement hérétique depuis ses premières études²³. Pour lui, il s'agit d'une seule et même hérésie, indépendamment des différentes dénominations des hérétiques de l'époque. Il rappelle d'ailleurs que les hérétiques s'appelaient entre eux «bons chrétiens», tant en Orient qu'en Occident. Pour J. Duvernoy la distinction entre catharisme et bogomilisme est due à une spécialisation excessive qui ne permet pas de voir l'unité du mouvement en

²⁰ Selon B. Hamilton, la diffusion des doctrines bogomiles est réalisée grâce aux activités missionnaires des hérétiques aux monastères d'Italie du Sud vers la fin du 10^e siècle. Cf. «Bogomil influences on Western Heresy», dans *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: essays on the work of R. Moore*, dir. Frassetto M., Leiden-Boston- Brill, 2006, p. 94; 98.

²¹ cf. B. HAMILTON, J. HAMILTON AND S. HAMILTON, *Hugh Eteriano, Contra Patarenos*, Brill-Leiden- Boston 2004, éd. The Medieval Mediterranean vol. 55, p. 55-56.

²² Ibid., p. 11-13.

²³ *La religion des cathares*, Toulouse 1976, éd. Privat, *L'histoire des cathares*, Toulouse 1979, éd. Privat.

séparant ainsi arbitrairement l'Orient de l'Occident²⁴. S'appuyant sur les sources latines, il conclut que l'hérésie médiévale était un mouvement cohérent et conscient de son unité malgré certaines spéculations doctrinales. Notons son analyse sur le système doctrinal de la dissidence et la mise en évidence des points de similitudes avec la tradition patristique orientale et surtout l'Origénisme, continuant de cette façon l'approche de M. Dando²⁵. Edina Bozoky publia en 1980 l'apocryphe *Interrogatio Iohannis*²⁶, importé de Bulgarie vers 1190 par l'évêque cathare Nazaire et traduit en latin. Ce texte renforce l'hypothèse de la filiation du catharisme et met à nouveau au centre des recherches les sources directes d'origine dissidente. Le sous-titre de sa recherche désigne déjà ses prétentions : «Un apocryphe d'origine bogomile». En effet, E. Bozoky est très prolixes à propos du problème de la filiation du catharisme sous l'angle de la provenance du texte, en considérant le texte apocryphe comme une preuve solide des rapports entre les communautés dualistes d'Orient et d'Occident²⁷. En 1998, Malcolm Lambert publia son

²⁴ « Le Catharisme : L'unité des Eglises », *Heresis* 21 (1993), p.17: «... on trouve encore sous la plume des spécialistes réputés, comme Christine Thouzellier, l'affirmation que l'on ne peut pas confondre le catharisme avec le bogomilisme <slavo-byzantin>, et des ouvrages récents mettent encore en doute l'appartenance au catharisme de chrétiens de Bosnie. Les historiens, pourtant, du Père Benoist et de Bossuet à Charles Schmidt, n'y avaient longtemps vu aucune difficulté. Ces scrupules proviennent d'un excès de spécialisation dans la recherche, excès qui sépare l'Orient de l'Occident, et étend les divisions internes des cathares italiens à l'ensemble du phénomène».

²⁵ Cf. son article «Origène et le berger», *Autour de Montailou, un village occitan*, dir. Em. Le Roy Ladurie, Castelnau, La Chapelle 2001, éd. L'Hydre, p. 335-344.

²⁶ *Le livre secret des cathares, Interrogatio Ioahannis, Apocryphe d'origine bogomile*, Paris 1980, éd. Beauchesne; 2^e édition Paris 2009, éd. Beauchesne. p. 26-27.

²⁷ Ainsi, elle rapporte: «L'*Interrogatio* se révèle une preuve authentique et directe des rapports entre les bogomiles de Bulgarie et les Cathares d'Italie, non seulement en raison de son contenu doctrinal analysé plus loin, mais aussi historiquement. Puisque le bogomilisme, hérésie dualiste née vers la deuxième moitié du 10^e siècle, avait un système doctrinal solidement constitué quoique loin d'être homogène, les Cathares d'Occident

étude fondamentale *The Cathars*²⁸. Il se rallie à l'hypothèse de la filiation du catharisme et estime qu'en vérité la dissidence occidentale est le résultat de l'activité missionnaire des bogomiles lors de l'époque des croisades. Il avance l'hypothèse de B. Hamilton selon laquelle des moines hellénophones pourraient avoir transmis des croyances bogomiles aux monastères d'Italie du Sud, éparchie byzantine tout au long du 11^e siècle²⁹. Anne Brenon est renommée pour ses recherches sur les cathares pour avoir publié un grand nombre d'ouvrages dont l'ensemble contribue jusqu'à nos jours à la problématique de la filiation du catharisme³⁰. Dans une étude récemment publiée, malgré ses réticences à accepter une filiation directe, elle concentre son intérêt sur les éléments communs entre les deux mouvements du point de vue liturgique. Or, elle constate que le type du baptême spirituel n'est pas seulement presque le même mais aussi que sa signification au niveau sotériologique est identique, une preuve que les

s'y référaient comme à une autorité et à un modèle dans les cas de discussions dogmatiques», *ibid.* 26- 27.

²⁸ *The Cathars*, Oxford 1998, éd. Blackwell.

²⁹ *Ibid.* p. 34-35: «The magnet of the crusade drew down Western attention, often hostile, on to the Byzantine world. On the other hand, Byzantine influence played on Western monasticism. Hamilton has put forward the hypothesis that agents for a Bogomil infiltration might be found among Byzantine monks visiting shrines in the West. Southern Italy, which remained a Byzantine colony into the eleventh century and long possessed Greek speaking inhabitants, has been mentioned as a possible area of infiltration. And yet it remains true that all positive evidence for Bogomils making a landfall and then spreading their views in the West is missing».

³⁰ Parmi d'autres nous renvoyons le lecteur aux études suivantes: *Les cathares : une Église chrétienne au bûcher*, Toulouse, Milan, coll. les Essentiels, 1998; *Les archipels cathares, dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*, éd. Cahors, 1997; *Le choix hérétique*, Cahors 2006, éd. La Louve; *Le vrai visage du catharisme*, Portet-sur-Garonne 2004, éd. Loubatières; « Les fonctions sacramentelles du consolament », *Heresis*, 20 (1993), p. 33-50 ; « Les hérésies de l'an Mil : Nouvelles perspectives sur les origines du Catharisme », *Heresis* 24, (1995), p. 21-36 ; « La lettre d' Evervin de Steinfeld à Bernard de Clairvaux de 1143, Un document essentiel et méconnu », trad. A. BRENON dans *Heresis* 25 (1995).

Eglises bogomiles et cathares sont soeurs³¹. Pour Claire Taylor, non seulement la transfusion du dualisme en Occident est due sûrement aux missionnaires bogomiles mais, en se basant sur une argumentation solide, elle se montre favorable à l'hypothèse que les bogomiles ont organisé leurs missions vers l'Occident bien avant la première croisade en ayant comme pointe de la lance la région de l'Italie du Sud³².

La prépondérance de l'école «généalogiste» dans le milieu académique a cédé sa place à partir de la fin des années '80 aux méthodes déconstructionnistes, adoptées par un milieu restreint d'historiens - qui n'en est pas moins fortement présent dans la bibliographie contemporaine - grâce aux nouveautés méthodologiques qu'ils lancèrent sur la nature profonde de la dissidence médiévale, exemptée de schémas préconçus de la documentation polémique. Les partisans de cette école professent une lecture négative de la documentation polémique en la considérant comme un schéma préconçu bien élaboré par le clergé catholique. Il est à noter que cette école n'attribue pas la même importance aux sources directes de la dissidence et focalise son intérêt scientifique presque exclusivement sur la parole antihérétique, en essayant de l'expliquer sous le prisme des réformes institutionnelles de l'Eglise, résultat de la querelle des investitures. Cette approche qui a été lancée pour la première fois dans un article de Luis de Lacger³³ qui refusait l'originalité des *Actes du concile de S. Félix* prit au fil du temps une forme beaucoup plus radicale: en effet, nous constatons que ses partisans, adoptant une attitude

³¹ «Cathares et Bogomiles ont probablement même origine. Qu'ils constituent des Eglises sœurs est manifeste, du fait que les uns et les autres suivent le même rite et pratiquement le même sacrement: le baptême de pénitence par l'Esprit et l'imposition des mains, qui remet les péchés et sauve l'âme, qui fait de nouveaux chrétiens»: *Le choix hérétique*, Cahors 2006, éd. La Louve, p.112.

³² *Heresy in Medieval France, Dualism in Aquitaine and the Agenais 1000-1249*, London 2005, éd. Boydell Press, p.116- 138.

³³ Dans son article «L'Albigeois pendant la crise de l'albigéisme », *RHE* XXIX (1933), p. 272- 315.

«hypercritique» envers les sources³⁴, en sont arrivés à nier non seulement l'existence de l'entité bogomilo-cathare mais même celle de la dissidence³⁵. Or l'hypercritique à l'égard des sources, amorcée durant les années 50 par Raffaello Morghen³⁶ qui considérait le catharisme comme un mouvement purement occidental sans influences orientales, a trouvé de nouveaux partisans. Ainsi, à la fin des années 70, Robert Moore dans ses études³⁷ considère la documentation anti-cathare comme un effort de renforcement de l'autorité ecclésiastique qui monopolise le message du christianisme en stigmatisant les marginaux de la société médiévale. De cette façon, il se penche en principe sur l'évolution des structures de l'Eglise Catholique Romaine ainsi que sur les mécanismes qui mettent en avant le pouvoir papal. A la fin des années '90, nous constatons une radicalisation de l'école déconstructionniste surtout avec la publication de l'œuvre collective *Inventer l'hérésie?*³⁸ (Nice 1998) sous la direction de Monique Zerner³⁹. A notre avis,

³⁴ Terme utilisé par A. Brenon cf. son article "Les nouvelles tendances de la recherche historique sur la catharisme, critique ou révision?", communication auprès de la Société d'Histoire du Protestantisme Français, Nîmes, 8 avril 2000.

³⁵ A notre sens il est par exemple très révélateur que la première phrase de l'étude d'Uwe Brunn récemment publiée, *Des contestataires aux «cathares»*, Paris 2006, éd. Institut d'Etudes Augustiniennes mette en doute l'existence du catharisme: «Les <cathares> ont-ils existé?», p. 13.

³⁶ R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Bari, éd. Laterza, 1951; «Problèmes sur l'origine de l'hérésie au moyen âge», *Revue historique* 236, Paris, 1966, p. 1-16.

³⁷ *The Birth of Popular Heresy*, London, 1975, éd. E. Arnold; *The Origins of European Dissent*, London 1977, éd. A. Lane 1985; *The Formation of a persecuting society: Power and Deviance in Western Europe, c.1100-1179*, Oxford 1987; "Nicétas, émissaire de Dragovitch, a-t-il traversé les Alpes?", *Annales du Midi* (1973), p. 85- 90; «Afterthoughts on the *Origins of European Dissent*», dans *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: essays on the work of R. Moore*, dir. Frassetto M., Leiden-Boston- Brill, 2006, p. 291-326.

³⁸ *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, Centre d'études médiévales, 1998.

³⁹ *La croisade albigeoise*, Paris, 1979, éd. Gallimard; Sous sa direction les œuvres collectifs *Inventer l'hérésie? Discours*

l'historien qui a fait évoluer la méthodologie déconstructionniste d'une manière cohérente est J. L. Biget⁴⁰, dont les articles ont créé une nouvelle école de l'histoire de la dissidence médiévale. Uwe Brunn s'inscrit dans la même école en tant que collaborateur scientifique de M. Zerner, en appliquant aussi des méthodes déconstructionnistes aux communautés dissidentes de Rhénanie⁴¹. M. G. Pegg est un des peu nombreux partisans de cette école aux Etats-Unis. Il reprend toute l'argumentation et les méthodes de ses homologues français. Il n'est pas sans importance qu'il ait consacré tout un livre exclusivement aux procès des Inquisiteurs Bernard de Caux et Jean de Saint Pierre (dans lesquels il n'y pas de mention sur des croyances dualistes) sans prendre en compte les sources d'origine dissidente qui lui auraient permis de constater qu'en effet les dissidents avaient adopté un système doctrinal cohérent⁴². Les historiens

polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition, Nice, Centre d'études médiévales, 1998; *L'histoire du catharisme en discussion. Le concile de Saint-Félix, 1167*, Nice, Centre d'études médiévales, 2001. «Du court moment où l'on appela les hérétiques des <bougres> et quelques déductions», *Cahiers de civilisation médiévale* 32 (1989), p. 304-324; «Hérésie» dans J. LE GOF, J. C. SCHMITT dir., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiévale*, Paris 1999, éd. Fayard, p. 464-482.

⁴⁰ Parmi d'autres cf.: «Mythographie du catharisme», dans *Historiographie du catharisme*, *Cahiers de Fanjeaux* 14, 1979, p. 271-359; «Hérésie, politique et société en Languedoc (v. 1120-1320v.)»; «Le pays cathare, Les religions médiévales et leurs expressions méridionales», dir. Jacques Berlioz, *Fanjeaux* (1998), p. 17-64; «Les Albigeois. Remarques sur une dénomination», dans *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice 1998, éd. Faculté des Lettres p. 219-255; «Un faux du XIII^{ème} siècle? Examen d'une hypothèse », dans M. Zerner dir., *L'Histoire du Catharisme en discussion, Le concile de Saint- Félix (1167)*, Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, v.III, 2001, p. 105-133. *Hérésie et inquisition dans le midi de la France*, Paris 2007, éd. Picard; *Les cathares. Albigeois et "bons hommes"*, Luçon 2008, éd. Jean-Paul Gisserot.

⁴¹ *Des contestataires aux «cathares»*, Paris, 2006, Institut d'études Augustiniennes; «Cathari, catharistae et Cataprygii, ancêtres des cathares du XII^e siècle?», *Heresis* 36-37, 2002, p. 183-200.

⁴² *The Corruption of Angels: The Great Inquisition of 1245- 1246*, Princeton 2001.

précités représentent la tendance la plus radicale^{42a} de cette école en adoptant des principes qui caractérisent leur méthode déconstructionniste et se résument comme suit:

1) déconstruction des textes antihérétiques

qui nous donnent un profil imaginaire, mot pour mot construit sur un schéma préconçu, minutieusement élaboré par l'Église catholique romaine. L'hérésie n'est qu'une construction ecclésiastique imaginaire et son image formée dans la documentation polémique ne correspond pas à la réalité. En appliquant cette dévalorisation des sources polémiques, les partisans de cette école sont amenés à conclure que le catharisme n'est qu'une illusion collective, une obsession imaginaire de la machination ecclésiastique. Cette méthodologie ne se borne pas à prendre ses distances à l'égard des sources polémiques⁴³, mais fait aussi preuve d'esprit critique en analysant exhaustivement les conjonctures socio-historiques dans lesquelles elles ont été rédigées ainsi qu'en tentant d'entrevoir leur objectif. D'après cette école, pour pénétrer au plus profond de la dissidence, il convient de déconstruire le discours des clercs médiévaux qui dénaturent la dissidence. La déconstruction des sources s'avère la seule méthode d'approche de la vraie nature de la dissidence pour les partisans de cette école⁴⁴. Or, comme le constate M. Roquebert l'application d'une telle méthode

^{42a} Une approche déconstructionniste mais sans doute plus modérée est celle de P. Jiménez Sanchez dans son abondante étude *Les Catharismes, Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe –XIIIe siècles)*, Rennes 2008, ed. Presses Universitaires de Rennes.

⁴³ Le contraire pour J. L. Biget est un positivisme acritique. L'application d'une telle méthode travestit la réalité à l'égal du discours des clercs médiévaux, cf. 'Le poids du contexte', *Hérésie et inquisition*, p.116.

⁴⁴ Cf, par exemple J. L. BIGET, 'Le «catharisme» une histoire en devenir', *Hérésie et Inquisition dans le midi de la France*,. p. 17; J. THERY, «L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XIIe –XIVe siècle)?», *Heresis* 36-37,2002, p. 76.

amène finalement à la négation de l'existence de la dissidence médiévale⁴⁵.

Afin de renforcer leur position négative envers les sources polémiques, les déconstructionnistes invoquent deux caractéristiques attribuées à la dissidence qui, à leur avis, ne correspondent pas à la réalité:

I) D'abord le terme «manichéens» que les hérésiologues attribuent aux dissidents du moyen âge en reprenant de toute évidence l'argumentation d'Augustin contre cette secte⁴⁶. II) Ensuite, en dépit de l'existence de différents groupes hérétiques, les hérésiologues font paraître l'image d'une hérésie unique, en créant l'image d'une contre-Eglise bien structurée, avec un anti-pape à sa tête. Ainsi, l'usage

⁴⁵ Les résultats de la mise en œuvre d'une telle méthode sont résumés par M. Roquebert comme suit: « Il n'est pas surprenant que les résultats de la mise en œuvre de la méthode déconstructionniste soient des propositions négatives, et au premier celle-ci: il n'y a jamais eu d'hérésie médiévale, au sens du vaste mouvement de contestation de tout ou partie du dogme catholique et de l'autorité de l'Eglise romaine, tel que l'historiographie traditionnelle s'est plu à en décrire l'idéologie et à faire l'histoire de plus en plus fouillé de son surgissement, de son développement et de sa répression. Croire à une hérésie générale, qu'on identifie le plus souvent au catharisme, c'est tomber dans le piège tendu par le discours des clercs médiévaux», «Le déconstructionnisme et les études cathares», dans *Les cathares devant l'histoire*, Cahors, 2005, p. 110. Voir en particulière son article entier sur les applications complexes qui entraîne la méthodologie déconstructionniste.

⁴⁶ J. L. Biget constate que la littérature polémique est dans son ensemble une répétition mécanique qui ne s'applique pas à une réalité, mais relève d'un schéma préconçu et que le clergé répète un discours contre les manichéens. Cf. «Réflexions sur «l'hérésie» dans le Midi de la France au Moyen Age», *Heresis* 36-37 (2002), p. 41. Il base sa logique sur le argument suivant: puisque la nature d'un traité antihérétique est polémique, en cherchant à déprécier et condamner les dissidents, c'est une construction arbitraire et négative. Les hérésiologues appliquent des stéréotypes générés par les hérésies de l'Antiquité. Cf. «Le «catharisme» une histoire en devenir», *Hérésie et Inquisition dans le midi de la France*, p. 16. Pour une analyse plus précise à propos de l'usage du terme «manichéens» et sa dépendance des œuvres d'Augustin dans le cas des dissidents en Rhénanie, cf. U. BRUNN, «Cathari, Catharistae et Cataprygae ancêtres des cathares du XIII^e siècle?», *Heresis* 36-37, 2002, p. 183-200.

généralisé des termes 'cathares', 'catharisme', est considéré comme une terminologie arbitraire appliquée à tort à l'ensemble de la dissidence européenne.

Nous aborderons sommairement d'abord la problématique du terme «manichéens» en prenant en considération les objections formulées par J. L. Biget, M. Zerner et U. Brunn. Pour mieux exposer les questions qui en dérivent, nous proposons d'affiner cette problématique et de distinguer parmi les sources deux approches différentes, distinction dont la nécessité semble avoir échappé aux historiens qui l'ont mise en doute: d'une part un groupe d'hérésiologues médiévaux envisage des liens avec l'ancienne secte manichéenne et, par analogie, présuppose une origine perse ou, du moins, pense que ces croyances ont été transmises au fil du temps; d'autre part un deuxième groupe d'auteurs situe explicitement l'origine du mouvement dans le monde hellénophone ou slavophone.

Selon la première approche, les dissidents sont perçus comme les continuateurs de la pensée de Manès. Certains hérésiologues médiévaux, en adoptant cette hypothèse grâce à l'autorité exercée par le corpus augustinien, estiment que les racines historiques de ces mouvements se trouvent en Orient (en Perse et, en général, au Moyen-Orient) et que leurs communautés constituent les débris du manichéisme répandu en Occident jusqu'au 5^e siècle⁴⁷, sans pourtant jamais expliquer l'hiatus chronologique qui les sépare, au moins six siècles, sur lequel nous constatons un silence absolu des sources polémiques. Néanmoins, cette thèse était très répandue parmi les hérésiologues au début du 11^e siècle déjà, à propos des mouvements de l'an mil. Soulignons qu'à cette époque, l'usage du terme «manichéen» pour désigner les hérétiques est généralisé, sans pourtant être jamais justifié par des accusations précises contre

⁴⁷ Eckbert de Schönau, par exemple, estime que la doctrine des manichéens *radicata est in populo isto*. Comme le constate U. BRUNN, l'auteur reprend l'argumentation d'Augustin, cf. « Cathari, Catharistae et Cataphrygae ancêtres des cathares du XII^eme siècle ? », *Heresis* 36-37, p. 186.

une forme de dualisme manichéen⁴⁸. Une origine manichéenne n'en est pas moins à exclure⁴⁹, du moment qu'il n'y a aucune corrélation doctrinale entre le mouvement des dissidents dualistes du moyen âge et le manichéisme⁵⁰. C'est la raison pour

⁴⁸ Cf. l'utilisation du terme «manichéen» pour les hérétiques d'Aquitaine (1018), ADEMAR DE CHABANNES, *Chronicon* III, 59, éd. J. CHAVANON, Paris, 1897, p. 173. Cf. une interprétation fortement intéressante par C. Taylor dans son étude *Heresy in Medieval France*, p. 60-62. Pour les hérétiques de Châlons (1048), voir l'usage du terme « manichéen » dans la lettre de l'évêque de Châlons, Roger II, dans les *Gesta episcoporum Leodiensium* 62 (MGH, SS, 226). Soulignons qu'à l'absence d'éléments concrets sur le dualisme de ces mouvements les historiens les appellent « mouvements de l'an mil », bien distingués du catharisme. Le terme « manichéen » est perçu comme une insulte.

⁴⁹ B. HAMILTON estime que certains des mouvements de l'an mil avaient un caractère fortement manichéen : *Crusaders, Cathars and the Holy Places*, Hampshire, 1999, ch. XII, p. 273. Nous nous rangeons à l'avis de R. I. MOORE, exposé dans son étude, *The Origins of European Dissent*, London, 1977, p. 23-45, où il exclut l'influence manichéenne sur ces mouvements. En effet, une analyse des sources du 11^e siècle concernant les mouvements de l'an mil le confirme. Voir aussi, R. I. MOORE, *The Birth of Popular Heresy*, London, 1975, p. 9-26.

⁵⁰ Notre certitude repose sur trois points : a) les dissidents dualistes, tant en Orient qu'en Occident, ne vénèrent jamais le personnage de Manès. Il n'y a aucune mention d'un tel culte dans la littérature polémique, même parmi les auteurs qui présentent les hérétiques comme les continuateurs du manichéisme. b) dans le système cosmogonique des dissidents dualistes, exposé en détail dans *l'Interrogatio Iohannis*, nous ne trouvons aucun écho à la mythologie du manichéisme. c) avec une unanimité surprenante, tous les hérésiologues présentent les hérétiques devant différentes institutions ecclésiastiques comme se fondant exclusivement sur des passages néotestamentaires et jamais sur les doctrines manichéennes. Pour une bibliographie sommaire concernant le manichéisme, nous renvoyons le lecteur aux œuvres suivantes : PUECH CH., *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949, éd. Civilisations du sud; *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, éd. Flammarion; PETREMENT S., *Le dualisme dans l'histoire de la Philosophie et des Religions*, Paris, 1946, éd. Gallimard; *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947, éd. PUF; *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris 1984, éd. Editions du Cerf. GARDNER I., *The Kephalaia of the teacher, The edited coptic manichaean texts in translation with commentary*, Leiden-New York- Köln, 1995, éd. Brill Academic Publishers; CUMONT F., KUGENER M.A., « Extrait de la CXXIII^e Homélie de Sévère

laquelle l'accusation principale retenue contre les hérétiques n'est pas de s'appuyer sur les sources manichéennes, mais de mal interpréter les passages bibliques⁵¹. Cette accusation constitue à elle seule un indice invitant à rattacher le mouvement des dissidents dualistes à la tradition chrétienne. Cette approche historique de la dissidence médiévale nous permet de comprendre les motivations de ce discours stéréotypé qui la stigmatise en tant que contre-église. Ainsi, le mouvement est considéré comme une des têtes multiples de l'Hydre de Lerne du dualisme, évoluant aux marges de la tradition chrétienne, et apparaît comme une tendance centrifuge dans l'Église ; bien hiérarchisé, il s'exprime cependant sous la forme d'un retour à l'idéal apostolique de la première époque du christianisme. A l'Église institutionnalisée et liée au pouvoir politique, le mouvement oppose l'idéal apostolique, en revendiquant par conséquent la succession apostolique⁵², sans jamais considérer qu'il constituerait une tradition différente du christianisme. Comment l'accusation invraisemblable de manichéisme a-t-elle alors bien pu se faire jour? Il est évident que les auteurs catholiques ont appliqué au mouvement des dissidents dualistes des schémas pré-établis, empruntés à la tradition patristique. En

d'Antioche. Réfutation de la doctrine manichéenne », *Recherches sur le Manichéisme II*, Brussels, 1912; BUNDY, D., *Ephrem's critique of Mani : the limits of Knowledge and the Nature of Language*, Louvain-la-Neuve 1982, éd. Ries et al. Institut Orientaliste de Louvain; BENNET B., «Primordial Space in Antimanichaean Writers», *The Light and the Darkness*, Leiden- Boston-Köln, 2001, éd. Paul Mirecki et Jason de Duhn; ALFARIC PROSPER, *Les écritures manichéennes*, Paris, 1918, éd. E. Nourry.

⁵¹ Voir par exemple, *Le traité de Cosmas le prêtre*, p. 111, EYTHYME ZIGABENE, *Panopl. Dogm. PG 130, 1321a ; 1197c ; 1292d*, C. THOUZELLIER, *Une somme anti-cathare, Le liber contra manicheos de Durand de Huesca*, Louvain, 1964, (Spicilegium sacrum Lovaniense, Etudes et documents, 32)p. 106.

⁵² C'est ainsi qu'il faut entendre les prétentions de bons hommes devant la cour ecclésiastique en 1147 à Cologne, selon lesquelles leur tradition remonte aux apôtres: EVERVIN DE STEINFELD, trad. A. BRENON, *Heresis* 25, 1995, p. 11: «Nous et nos pères, de la lignée des apôtres, nous sommes demeurés dans la grâce du Christ et nous y demeurerons jusqu'à la fin du siècle».

effet, les hérésiologues du Moyen Age recouraient aux traités contre les hérésies des premiers siècles, rédigés par les Pères de l'Église de cette période, surtout Augustin. De cette façon, la dissidence médiévale est ainsi présentée comme un bouc émissaire à un double titre: parce qu'elle n'hésite pas à falsifier les doctrines chrétiennes et parce qu'elle est issue d'une terre étrangère. Elle est donc considérée comme une menace externe dirigée contre la chrétienté occidentale, face à laquelle les ecclésiastiques doivent se montrer unis. Aux yeux d'hérésiologues médiévaux, il s'agit d'une intrusion théologique étrangère, *aberratio in fide* pour reprendre le terme qu'utilisaient les hérésiologues du Moyen Age⁵³. C'est un paradoxe historique, mais comme le constate J. L. Biget, l'hérésie devient un instrument de l'unité de l'Église⁵⁴, à une époque de centralisation du pouvoir ecclésiastique. Dans ce sens, nous constatons à cette époque une reprise de la typologie augustinienne des deux cités (*civitas Dei- civitas diaboli*). Mais cette fois-ci, elle se transcrit sur le terrain de la controverse entre deux églises (*Ecclesia Sanctorum- Ecclesia Malignantium*) fondées, la première par l'illumination du Saint Esprit et la deuxième par le diable⁵⁵.

II) En s'appuyant sur la même logique les historiens modernes ont récusé l'hypothèse d'une

⁵³ Pour une analyse du terme cf. J. THERY, «L'hérésie des Bons Hommes, Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc?», *Heresis* 36-37 (2002), p. 108.

⁵⁴ J.L. BIGET, «Réflexions sur < l'hérésie> dans le Midi de la France au Moyen Age », *Heresis* 36-37 (2002), p. 38- 39.

⁵⁵ Sur ce sujet, cf. l'article original de L. BOSWORTH, « The Two Churches Typology in Medieval Heresiology », *Heresis* 24 (1995), p. 9-20. Ce fameux schéma permet aux hérésiologues médiévaux de trouver une origine aux mouvements hérétiques. Ainsi, très souvent, tandis que l'apôtre Simon-Pierre était considéré comme le fondateur de l'*Ecclesia Sanctorum*, Simon le magicien est présenté comme le prédicateur de toutes les hérésies. De cette façon, l'histoire humaine est perçue comme une lutte entre les deux Églises. L'image d'une Église assiégée par les forces sataniques devient très fréquente dans les traités polémiques et prépare le terrain pour une croisade contre les infidèles.

origine hellénique du mouvement comme similaire à celle lui attribuant une origine manichéenne-perses. Et pourtant, malgré leur base commune, il nous semble qu'il ne faut pas confondre ces deux hypothèses. Car, nous allons le constater, il ne s'agit en vérité pas des deux faces de la même médaille. L'hypothèse de l'origine manichéenne-perses du mouvement fait indéniablement partie d'une refonte d'arguments empruntés à la littérature polémique des quatre premiers siècles, alors que celle évoquant une origine gréco-slave ne se fonde pas sur cette tradition polémique. D'après le premier témoignage (vers 1143), à notre connaissance, de l'existence des «cathares» en Occident et plus spécialement en Rhénanie, rédigé par Evervin de Steinfeld sous forme d'une lettre personnelle adressée à Bernard de Clairvaux, l'origine des hérétiques, de leur propre aveu devant le tribunal ecclésiastique, remonte à la «Grèce»⁵⁶. Nous retrouvons cette approche historique, invoquée en même temps que l'apparition de la dissidence dualiste, dans les écrits de nombreux hérésiologues catholiques, comme nous allons le constater dans les chapitres qui suivent.

Pourrions-nous dire que derrière cette hypothèse se cache l'intention des auteurs catholiques de présenter l'Empire byzantin comme un foyer hérétique après le Grand Schisme de 1054, comme le supposent les déconstructionnistes? Le contexte politique de l'époque pourrait-il justifier une stigmatisation de l'Empire byzantin comme foyer de l'hérésie? À cette époque, non seulement il n'y a pas de conflit entre les mondes latin et grec, mais en plus les deux parties ont officiellement scellé une alliance militaire contre l'Islam⁵⁷.

⁵⁶ *Illi vero qui combusti sunt, dixerunt nobis in defensione sua, hanc haeresim usque ad haec tempora occultatam fuisse a temporibus martyrum, Graecia, et quibusdam aliis terris. PL 182, 679 d.*

⁵⁷ Après la première croisade, on constate en effet un rapprochement entre l'empire byzantin (très affaibli après la défaite de Matzikert en 1071 face aux Seldjoukides) et l'Occident. A cette époque, les croisades étaient une occasion pour Byzance de préserver ses éparchies en Asie. La controverse religieuse entre les deux Eglises après le schisme officiel faisait

De plus, le monde de langue grecque n'a jamais été considéré comme un foyer du manichéisme. Rien dans les sources patristiques ne permet d'aboutir à une conclusion pareille. L'identification manichéisme - civilisation orientale est la raison pour laquelle cette religion a très souvent été considérée par les Pères comme une barbarie théologique⁵⁸. En effet, la théologie patristique suivant un dualisme historique (civilisation gréco-romaine - monde barbare), adopté à l'époque, ne pouvait pas remplacer l'aperçu de la civilisation de hellénophone comme foyer d'un tel mouvement. En revanche, le monde grec pouvait être considéré par les auteurs catholiques comme berceau d'une parole théologique marquée par la philosophie, un fait qui explique l'apparition de plusieurs hérésies : marcionisme, montanisme⁵⁹, arianisme⁶⁰, origénisme,

ainsi place à une entente politique basée sur des intérêts communs. Certes, il ne faut pas pour autant sous-estimer les alliances géopolitiques en Europe, qui se divisent globalement en deux camps avec, d'un côté l'Empire byzantin, l'Empire romain germanique et Venise ; et de l'autre les Normands, les Guelfes, la France, les Serbes et les Hongrois. Pendant le règne de Jean Comnène (1118-1143), nous constatons un resserrement des relations entre Byzance et les empereurs Lothaire et Conrad III contre les Normands au Sud de l'Italie. Rappelons que c'est lors de cette période qu'Evervin de Steinfeld cite que les hérétiques de Cologne considèrent leur berceau la Grèce. Il nous semble improbable que l'auteur ait attribué une origine grecque au mouvement, pour la simple raison qu'il aurait considéré l'Empire byzantin comme le foyer des hérétiques (orthodoxes).

⁵⁸ Voir par exemple, TITUS BOSTRENI, *Contra manichaeos IV*, éd. P. A. LAGARDE, Leipzig, 1859, p. 1 : «Ο δε Μάνης, εκ βαρβάρων ἦν καί τῆς μανίας αὐτός ἐπώνυμος».

⁵⁹ Florus de Lyon dans son œuvre *Opuscula adversus Amalarium*, PL 119, 78 confond les manichéens et les cataphrygae, bien que par le terme « cataphrygae » il faille entendre plutôt les montanistes, dont la patrie a été localisée en Phrygie d'après Augustin, voir *De haeresibus*, PL 42, 30.

⁶⁰ Un exemple de désignation des cathares comme ariens vers la fin du 12^e siècle se trouve dans la *Chronique* de Guillaume de Puylaurens (vers 1181) où Bernard Raimond, évêque de l'église cathare en Toulouse était surnommé « l'arien ». Voir *Bernandum Ramundi Arrianum, quando de ipso fiebat mentio, appellari. Chronique 2*, dans *Recueil des Hist. des Gaules et de la France*, t. XIX, éd. BEYSSIER, Paris, 1904 p. 196. cf. aussi le cas de l'hérétique

identifiés au monde grec, sont aussi considérés comme les bases de la théologie des dissidents. En effet, les hérésiologues du Moyen Age, cherchant à trouver les racines théologiques des dissidents dualistes, les présentent très souvent comme un amalgame de doctrines hétéroclites: ainsi, selon eux, la doctrine de la réincarnation emprunte aux théories pythagoriques⁶¹, le refus du monde visible aux théories de Marcion⁶², l'abstention de la viande à Tatien⁶³, la subordination de leur théologie trinitaire à Arius, la préexistence de l'âme humaine à Origène etc. Tout concourt ainsi à affirmer que les dissidents dualistes tirent leurs origines du monde grec⁶⁴.

Quelques décennies plus tard, d'autres auteurs catholiques considèrent que la Bulgarie ou, plus généralement, le monde slave (*Drugunthiae, Esclavoniae*) est le pays d'origine du mouvement. Le premier document qui, à notre connaissance, rapporte explicitement le rôle primordial de ces Eglises hérétiques sont *Les Actes du concile de S. Félix de Lauragais (=La charte de Niquinta, Antipape des Herétiques Albigeois)*, rédigé vers 1167), mais ce n'est pas le seul. Comme nous les verrons, des hérésiologues de Lombardie qui se réfèrent à

renommé Pierre Morand qui, dans la région de Toulouse, était aussi accusé d'arien : HENRY DE CLAIRVAUX, *PL* 204, 235- 240.

⁶¹ *Attendant etiam spiritui erroris Pictagore, qui humanas animas asseruit post prima corpora alia vel hominum vel animalium vel avium corpora ingredi, quod Christi ecclesia detestatur* (DURAND DE HUESCA, *Liber contra manichaeos*, XIV, éd. C. THOUZELLIER, p. 238).

⁶² *Ibid. Liber contra manichaeos*, XII, p. 208

⁶³ *Ibid. Liber contra manichaeos*, XIV, p. 238.

⁶⁴ Nous ajouterons que cette hypothèse émise par des théologiens catholiques ne comporte aucune difficulté. Car, en effet, comme nous le prouverons au dernière chapitre, les origines des théories d'*Interrogatio Iohannis* empruntent au milieu origéniste et, plus généralement, à la philosophie néoplatonicienne. De plus, leur dépendance de la littérature apocryphe, dont la grande majorité des textes a été rédigée en grec (surtout l'*Ascension d'Isaïe*) rend encore plus plausible une assimilation de la théologie cathare aux principes philosophiques et gnostiques développés dès les premiers siècles de notre ère dans le monde grecophone. Raison pour laquelle d'ailleurs ECKBERT DE SCHÖNAU évoque les livres grecs (*graeci codices*), *PL* 195, 27 c.

l'expansion du catharisme vers l'Italie donnent quelques précisions sur les liens qui unissent les communautés des dissidents dualistes en Lombardie et leurs homologues de l'autre côté de l'Adriatique. Toutefois, l'école déconstructionniste considère ces nombreux témoignages comme contestables et leur hypothèse comme faisant partie de la même machination, compte tenu des implications qu'elle a eues pour l'image du mouvement. En mettant en doute l'authenticité des Actes du concile de Saint-Félix de Caraman (ou sont mentionnées les «églises balkaniques» des hérétiques, surtout celles de la Drugonthie et de la Bulgarie) les déconstructionnistes estiment que la Bulgarie est apparue pour la première fois comme la terre des hérétiques soit au début du 13^e siècle⁶⁵ soit après 1220 dans l'œuvre *De heresi catharorum in Lombardia*, en dépit de la datation d'A. Dondaine d'après laquelle cet ouvrage a été rédigé avant 1214⁶⁶. Derrière cette association de la Bulgarie avec la dissidence médiévale se trouve pour J. L. Biget l'état tendu des relations entre l'Occident et la Bulgarie à partir de la IV^e croisade⁶⁷. Il conclut que

⁶⁵ Comme le constate M. ZERNER, Robert d'Auxerre fut le premier à faire remonter l'origine de l'hérésie aux Bulgares (*Bulgarorum heresis*) en 1201. Cf. «Du court moment où l'on appela les hérétiques des bougres», *Cahiers de civilisation médiévale* 32, (1989), p. 319. Elle montre que cette association de l'hérésie avec la Bulgarie se fait dans le Nord de la France, et non dans le Midi.

⁶⁶ «La hiérarchie cathare d'Italie I, Le de heresi catharorum», *AFP* XIX, p. 287- 290.

⁶⁷ Nous les résumons en grandes lignes comme suit: C'est durant le règne du tsar Kalojan (1197-1207) que l'on observe un renforcement des relations politiques entre la Bulgarie et l'Occident. En effet, le pape Innocent III reconnaît le titre du primat à l'évêque de Tirnovo et envoie une couronne à Kalojan en 1203. Par conséquent, c'est à une époque de rapprochement entre l'Occident et la Bulgarie, que le terme de bulgares est attribué aux hérétiques par le moine Robert d'Auxerre (1201) sans avoir des raisons politiques, comme le suppose J. L. Biget. En revanche, à partir de 1218, et certainement après la rédaction du traité anonyme *De heresi*, pendant le règne de Jean Asen II (1218-1241), et suite à son alliance avec l'empereur de Nicée qui s'accompagne d'attaques contre les Latins, les relations avec les Occidentaux se dégradent au point que le pape Grégoire IX (1227-1241) accuse le tsar d'être favorable aux hérétiques. D'où

«c'est à cette époque que se diffuse principalement l'appellation de Bougres appliquée aux dissidents »⁶⁸ et s'inscrit parmi les efforts du clergé catholique de stigmatiser cette foi de l'Orient schismatique⁶⁹. Même si on exclut l'authenticité des *Actes*, nous croyons pouvoir proposer une hypothèse plus plausible : au lieu de leur prêter l'intention de vouloir stigmatiser politiquement la Bulgarie, pourquoi ne pas admettre que les hérésiologues ont simplement pris conscience des relations entre les cathares et leurs homologues d'Orient comme nous laisse supposer le livre apocryphe d'*Interrogatio Iohannis*? En effet, ce livre apocryphe a été rapporté de Bulgarie par l'évêque Nazaire de Concorenzo, si l'on croit l'*explicit* de la rédaction de Carcassonne⁷⁰. Nazaire est connu par Raynier Sacconi: dans son œuvre *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno* (rédigée vers 1250), mentionne que Nazaire a reçu ses doctrines de l'église de Bulgarie soixante ans auparavant⁷¹. D'après E. Bozoky « le voyage de Nazaire en Bulgarie a dû avoir lieu vers 1190, au début de sa carrière ecclésiastique »⁷².

Le deuxième principe du déconstructionnisme est celui du localisme, c'est à dire l'effort de limiter le phénomène de la dissidence dualiste strictement aux cadres des sociétés locales. Comme nous l'avons vu, pour les partisans de cette école, l'unité de la dissidence médiévale ne correspond guère à la réalité, mais il s'agit d'une construction minutieusement élaborée par les hérésiologues catholiques afin de mettre en relief un édifice imaginaire qui veut une

l'exhortation du pape aux Hongrois à s'engager dans une croisade contre les hérétiques.

⁶⁸ J. L. BIGET, « Un faux du XIII^{ème} siècle? Examen d'une hypothèse » dans *L'histoire du catharisme en discussion*, vol. III *Le concile de Saint-Felix*, Nice 2001, p. 122.

⁶⁹ *Hérésie et inquisition*, p. 85-86.

⁷⁰ Cité par E. BOZOKY, *Le livre secret des cathares, Interrogatio Iohannis*, Paris 2009², p. 26, n. 1 : « *Explicit secretum hereticorum de Concorresio portatum de Bulgaria Nazario suo episcopo plenum erroribus* ».

⁷¹ RAYNIER SACCONI, *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, éd. A. DONDAINE, Rome, 1939, p. 76.

⁷² *Interrogatio Iohannis*, p. 27.

dissidence organisée selon le modèle de l'Église Catholique. En suivant cet axiome, les déconstructionnistes orientent leurs recherches dans les contextes sociaux et politiques de chaque société ainsi que les transactions entre l'évolution institutionnelle de l'Église catholique après la réforme grégorienne. Rien d'étonnant que les Français déconstructionnistes focalisent leur intérêt exclusivement sur la société d'Albi ou que leurs partisans germanophones comme U. Brunn fassent de même sur la société de Rhénanie⁷³, en considérant ainsi la dissidence comme un phénomène local, isolée des fermentations idéologiques qui concernèrent toute l'Europe Occidentale. Cette focalisation de l'intérêt scientifique sur les sociétés locales occasionne la mise en œuvre des méthodes sociologiques grâce auxquelles nous arriverons à analyser tous les paramètres qui ont favorisé l'éclosion de la dissidence dualiste. Pourtant, de cette façon les déconstructionnistes prennent comme principe qu'une société est un système autarchique qui peut être analysé sans recourir aux influences exogènes. Ainsi, la dissidence s'inscrit strictement dans les contextes locaux et constitue une réalité entièrement endogène⁷⁴. Par conséquent, l'analyse d'un système régional est suffisante pour expliquer tous les phénomènes qui apparaissent dans ses cadres socio-

⁷³ U. BRUNN: *Des contestataires aux "cathares": discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris 2006, éd. Institut d'études augustinienne.

⁷⁴ Ainsi, J. THÉRY maintient sur des questions méthodologiques que «privilégier de trop hypothétiques origines exogènes de la dissidence mène, pourrait-on renchérir, à en négliger les causes profondes, qui sont à rechercher dans les contextes socio-politiques locaux, en relation avec l'état général des pouvoirs dans les sociétés concernées», op. cit. «L'hérésie des bons hommes...», p. 74. cf. aussi J. L. BIGET, "Réflexions sur «l'hérésie» dans le Midi de la France au Moyen Age", p. 66, *Heresis* 36-37 (2002) (= "Le poids du contexte", *Hérésie et Inquisition dans le midi de la France*, éd. Picard, p. 134) où il soutient que «l'hérésie naît en un temps, en une région et en une société, des conditions et des problèmes de ce temps, de cette région et de cette société. Elle n'est pas une importation d'ordre purement idéal, qui se développerait hors de toute saison, sur n'importe quel terroir, par le plus grand des hasards».

historiques, en excluant ainsi une dichotomie absolue entre la religion et la société⁷⁵. Pourtant les déconstructionnistes ajoutent dans leurs analyses un facteur externe qui fonctionne comme catalyseur de leur chère autarchie locale: il s'agit de l'évolution des structures ecclésiastiques. D'après eux, la dissidence et l'Église sont étroitement liées. L'hérésie n'existe que par rapport à l'Église. Cet axiome rend indispensable une analyse parallèle de l'évolution ecclésiastique au moment de l'apparition de la dissidence⁷⁶. L'Église du 12^e siècle met en avant les clercs comme des médiateurs exclusifs entre le peuple et Dieu. Ce renforcement du clergé dans la vie liturgique de l'Église aurait comme résultat qu'une partie des laïcs s'oppose au clergé en adoptant un esprit évangélique radical⁷⁷. Pour les déconstructionnistes l'esprit anticlérical est la raison profonde de l'apparition de la dissidence et précède son système doctrinal dualiste. Au regard de la centralisation de l'Église et du renforcement des monarchies, la dissidence apparaît comme une défense de l'autonomie religieuse locale⁷⁸.

Le résultat de cette approche est un encadrement strict de la dissidence dans une réalité locale qui constitue une entrave pour expliquer la naissance de la dissidence dans plusieurs régions de l'Europe occidentale avec une différence de seulement quelques décennies. Pourrions-nous prétendre que les spécificités sociales seraient identiques sur une telle extension géographique pour donner naissance à une idéologie dissidente tellement

⁷⁵ Cf. J. L. BIGET, "Réflexions sur <l'hérésie> dans le Midi de la France au Moyen Age", p. 49; 66; *Heresis* 36-37 (2002) (= «Le poids du contexte», *Hérésie et Inquisition dans le midi de la France*, éd. Picard, p. 121; 136).

⁷⁶ Selon J. L. Biget «dans une large mesure, le catharisme méridional est une construction idéelle, qui résulte d'une situation politique et de l'évolution des structures ecclésiastiques». "Hérésie, politique et société en Languedoc (vers 1120-vers 1230)" in *Le Pays cathare*, op. cit., p. 23.

⁷⁷ J. L. BIGET, "Le catharisme, une histoire en devenir", *Hérésie et Inquisition dans le midi de la France*, p. 10.

⁷⁸ Ibid. p. 20.

similaire? Le dilemme pour l'historien s'avère crucial: y avait-il par exemple les mêmes cadres sociopolitiques en Rhénanie qu'en Occitanie ou faut-il admettre qu'il y avait des bouillonnements spirituels similaires partout en Europe occidentale qui ont favorisé la transmission d'un tel système religieux? L'affirmation des déconstructionnistes que l'unité de la dissidence dualiste est le résultat d'une machination de l'Église catholique est en contradiction à la fois avec la distinction appliquée par les hérésiologues médiévaux à la dissidence sur une base doctrinale (vaudois, petrobursiens, dualistes modérés, dualistes radicaux, etc.) ainsi que les dénominations locales (albigeois, bougres, piphles, garratenses, bagnolenses, etc). Une remarque s'impose sur ce point: les déconstructionnistes accentuent démesurément la distance entre le monde oriental et occidental, rendant de cette façon impossible d'expliquer les informations des chroniqueurs qui témoignent de toute évidence sur les interrelations entre les «deux» mondes lors des croisades. Pourtant, nous avons à notre disposition plusieurs études sur ce phénomène unique de transmission d'idées à une époque au sujet de laquelle nous avons l'idée erronée que les communautés médiévales vivaient dans un isolationnisme excluant les contacts intercommunautaires. Pourtant, grâce aux activités des moines orthodoxes en Italie du Sud, aux voies commerciales et surtout aux croisades, les échanges culturels étaient une réalité indubitable. Les conséquences de ces échanges culturels à Byzance sont connues des byzantinologues au niveau politique, théologique ainsi que commercial⁷⁹.

⁷⁹ cf. par exemple B. HAMILTON, *Monastic Reform, Catharism and Crusades*, London, 1979; CH. THOUZELLIER, *Hérésie et hérétiques*, Roma 1969, éd. di storia e letteratura, p. 20. ODO DE DEUIL, *La Croisade de Louis VII, roi de France*, II-III, éd. HENRI WAQUET, Documents relatifs à l'histoire des croisades, Vol. 3, Paul Guethner, Paris 1949, p. 35-37; HUGH ETERIANO, *Contra Patarenos*, éd. BERNARD HAMILTON, JANET HAMILTON, SARAH HAMILTON, Brill Leiden-Boston 2004, p. 10-12; 204-5; C. TAYLOR, *Heresy in medieval France...*, p.118-119; P. MAGDALINO, «The

Mise à part l'«hypercritique» à l'égard de toutes les sources polémiques (surtout pour celles qui mettent en avant l'universalité du mouvement) que les déconstructionnistes appliquent, ces derniers gardent la même position envers les sources directes d'origine dissidente qui mentionnent de toute évidence l'homogénéité doctrinale ainsi que la conscience des dissidents d'appartenir à la vraie église chrétienne. Il est à noter que, mis à part quelques articles des déconstructionnistes francophones sur les *Actes du concile de S. Félix* qui portent surtout sur la nature de la dissidence en Albi, les autres sources directes (comme le trois versions du *Rituel cathare*, *l'Interrogatio Iohannis*, le *Liber de Duobus Principiis*) restent très mal exploitées par leur école. Ainsi, malgré le fait que dans le *Rituel cathare*, adopté par toutes les communautés dissidentes de l'Europe occidentale, les dissidents évoquent leur église en tant que *la glesia de Dio*, les déconstructionnistes n'analysent pas cette conscience d'appartenir à la vraie église de Dieu. Il en va de même pour les textes précités, mais surtout pour la vie liturgique, identique malgré la distance géographique entre les communautés dissidentes. Ils n'expliquent pas pour quelle raison leur baptême spirituel (*consolamentum*), la prière *Pater noster*, ainsi que leur structure administrative tripartite (parfaits, croyants, auditeurs) sont identiques, et constituent les pierres angulaires de la dissidence tant dans la péninsule balkanique qu'en Occitanie. De même,

Maritime Neighbourhoods of Constantinople: Commercial and Residential Functions, Six to Twelfth Centuries», *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000).p. 223; F. SANJEK, *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare XIIe – XVe siècles*, Louvain 1976, éd. Diffusion p. 21-34. Sur la politique favorable de Manuel Comnène (1143-1180) envers les latins cf. aussi CHALADON F., *Jean II Comnène et Manuel I Comnène*, Paris 1912, éd. Picard, p. 200; CH. DIEHL, *La société byzantine à l'époque des Comnènes*, Paris 1919, p. 13. Voir le cas étonnant de deux frères pisans, Hugues Éthérien et Léon Toscan. Léon fut interprète à la chancellerie impériale et Hugues le conseiller de Manuel Comnène des questions théologiques latines. A. DONDAINE, «Hugues Éthérien et Léon Toscan», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XIX (1952) p. 67- 134.

aucune analyse de cette école sur l'argumentation théologique dissidente à propos de leurs doctrines qui sont identiques jusqu'au point d'utiliser les mêmes passages bibliques, comme nous allons le constater dans les chapitres qui suivent. Tous ces «détails» demeurent inexploitable à cause du négativisme général que les déconstructionnistes adoptent aussi à l'égard des sources directes.

Pour conclure, les sources directes parvenues à notre disposition, d'origine sans doute dissidente, sont restées mal étudiées par les partisans de cette école comparativement aux sources polémiques. Leur analyse reste souvent superficielle et n'accorde pas d'importance au système doctrinal. A cause du fait que les historiens déconstructionnistes ont mis en avant la question de la véracité des sources polémiques, ces dernières décennies nous constatons que tous les historiens, indépendamment de l'école qu'ils suivent, ont principalement concentré leur intérêt sur la parole antihérétique et sur l'évolution institutionnelle de l'Eglise en donnant ainsi plus d'importance aux hérésiologues qu'à l'hérésie elle-même.

*

Dans la présente étude nous essayons de mettre de nouveau l'accent sur les sources directes et indirectes en appliquant une autre méthode: la mise en parallèle de la documentation latine (directe et indirecte) et de la littérature polémique de Byzance orientée contre les mouvements dualistes afin de répondre aux questions cruciales qui se rattachent à l'hypothèse de la filiation du catharisme. La méconnaissance du corpus antihérétique byzantin par cette école a eu comme conséquence des connaissances qui demeurent superflues à propos du bogomilisme, bien que plusieurs études de byzantinologues renommés aient été publiées sur le bogomilisme⁸⁰. Pour nous, il serait chimérique

⁸⁰ OBOLENSKY D., *The Bogomils, A study in balkan Neo-manicheism*, Cambridge, 1948, éd. Cambridge University Press; RUNCIMAN

d'établir une comparaison entre les deux mouvements (catharisme- bogomilisme) en ignorant la nature profonde du bogomilisme. Nous allons essayer de combler cette lacune par notre étude en mettant en comparaison les deux corpus antihérétiques (des sources byzantines et des sources latines) ainsi que l'apocryphe *Interrogatio Iohannis*. En soulignant les frappantes similitudes qu'on trouve entre elles, nous allons essayer de reconstituer le puzzle des origines de la dissidence.

Les sources byzantines principales sont⁸¹: a) *Slovo na eretici* du prêtre bulgare Cosmas prêtre (970?), la première source bulgare qui dénonce le bogomilisme comme mouvement dissident avec une résonance extraordinaire dans la péninsule balkanique, b) *Epistula invectiva contra phoundagiagiten* du moine Eythyme de la Peribleptos (avant 1050) où il décrit la pénétration de la dissidence dualiste dans les monastères d'Asie mineure et de Constantinople depuis les années 1020, c) *Dialogus de daemonum operatione* de Michel Psellos (vers 1050), traité dans lequel le savant byzantin décrit des mouvements hétérogènes marqués par un mysticisme dualiste qui s'exprime par des pratiques exercées en Thrace, (d) *Panoplia Dogmatica* d'Euthyme Zigabène (entre 1111-1118) traité contre les bogomiles, commandé par

S., *The Medieval Manichee. A Study of Christian Dualist Theory*, Cambridge, 1947, éd. Cambridge University Press; GOILLARD J., *Le synodikon de l'orthodoxie*, Paris, 1967, *Travaux et Memoires* 2 (1967), pp. 1-316; *La vie religieuse en Byzance*, London 1981, éd. Variorum ; *Quatre procès mystiques à Byzance*, Paris, 1978, *REB* 36 (1978), p. 5-81 ; « L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIIe siècle », *Travaux et mémoires du centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines I* (1965), p. 299-324 ; LOOS M., *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Prague, 1974, éd. Academia.

⁸¹ COSMAS LE PRÊTRE, *Slovo na eretiki*, éd. M.G. POPRUZENCO, Odessa, 1907, trad. VAILLARD. A, PUECH H. C., *Le traité contre les Bogomiles*, Paris, 1945, p. 53-128. EUTHYME DE LA PÉRIBLEPTOS, *Epistula Invectiva contra Phundagiagiten*, PG 131, col. 48-57. FICKER G., *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908, p. 1-86. MICHAEL PSELLOS, *Dialogus de daemonum operatione*, PG 122, col. 819-882. EUTHYME ZIGABÈNE, *Panoplia Dogmatica*, PG 130, col. 1289-1332.

l'empereur Manuel Comnène qui contient la catéchèse bogomile d'après leur confession.

Passons maintenant aux sources latines⁸² que nous avons sélectionnées afin d'examiner en ayant comme critères leur ancienneté et leur diverse provenance géographique, deux éléments qui assurent leur indépendance: a) la lettre d'Evervin de Steinfeld adressé à S. Bernard de Clairvaux, *Epistola ad S. Bernardum* rédigé en 1143, le premier auteur qui dénonce les communautés cathares en Rhénanie b) les *Actes du concile de Saint Félix* de Lauragais (1167) qui traitent l'organisation administrative des Cathares d'après les décisions ratifiées par un rassemblement international des dissidents, le plus ancien document sur les cathares d'Occitanie c) une œuvre d'origine italienne, le *De heresie catharorum in Lombardia* (1210-5) d'auteur anonyme, la première à dénoncer les Cathares en Italie, que j'ai mis en comparaison avec le traité postérieur *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie (1260-1271) pour prouver sa véracité et d) le livre apocryphe d'origine bogomile *Interrogatio Iohannis*, un exposé de croyances bogomiles, adoptées par une grande partie des communautés dualistes d'Occident vers la dernière décennie du 12^e siècle. Dans ce corpus de sources latines nous n'avons pas inclus *le Rituel Cathare* dans ses trois versions pour comparer les similitudes du baptême spirituel décrites par les sources byzantines à cause de la complexité du sujet qui exige une étude à part par un spécialiste de l'histoire liturgique du christianisme. Ce corpus des sources latines coïncide dans les deux premiers cas avec la transformation dualiste de la dissidence.

⁸² EVERVIN DE STEINFELD, *Epistola ad S. Bernardum*, PL 182, col. 676-680 ; *Les actes du concile de S. Félix*, éd. E. GRIFFE, *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)*, Paris, 1969, éd. Letouzey et Ané, p. 81-83. *De heresi catharorum in Lombardia*, éd. A. DONDAINE, « La Hiérarchie cathare en Italie » I, AFP XIX (1949), p. 306-312. ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus de hereticis*, éd. A. DONDAINE, « La hiérarchie cathare en Italie » II, AFP XX (1950), p. 308-324. *Le livre secret des Cathares, Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile*, éd. E. BOZOKY, Paris, 1980, 2^e éd. Paris, 2009.

D'après le corpus des ouvrages antihérétiques, l'adoption des doctrines bogomiles par les dissidents occidentaux a eu lieu vers 1160, plus ou moins la date de rédaction des deux premiers documents. La transmission de ce système doctrinal a suivi une direction bien concrète des communautés dissidentes du nord vers le sud - Rhénanie, France, Languedoc, Lombardie - un fait qui se vérifie par l'ordre chronologique des documents qu'on analyse dans notre recherche. En revanche, en ce qui concerne les mouvements de l'année mil, les informations se limitent à leurs pratiques qui sans doute présentent des analogies avec celles adoptées par les bogomiles et ne portent pas sur des questions purement doctrinales, ce qui ne permettrait pas de conclure à une influence bogomile dès le 11^e siècle.

Pourtant, comme nous l'avons déjà dit, une analyse du corpus des sources latines ne suffirait pas pour prouver l'hypothèse de la filiation sans la mettre en parallèle avec les sources byzantines. Avec cette mise en parallèle de deux corpus nous allons essayer de mettre en évidence la base commune sur le plan doctrinal et les idéaux ascétiques, adoptés par la dissidence médiévale, indépendamment des frontières géographiques. Nous allons montrer l'existence d'enseignements attribués aux bogomiles qui sont identiques à ceux des cathares, malgré l'hiatus chronologique d'un ou même deux siècles qui les sépare de l'apparition du mouvement en Occident. Dans certains cas, nous renvoyons le lecteur aux chroniqueurs et aux inquisiteurs qui, en analysant l'histoire des cathares, ont conscience de ce que leur origine provient de « l'autre côté de la mer Adriatique » et de ce que leur doctrine dépend des factions dualistes mitigées et radicales de leurs homologues d'Orient.

CHAPITRE II

LES ORIGINES ET L'EXPANSION DU BOGOMILISME D'APRES LES SOURCES BYZANTINES

Le nom de l'hérésie

A propos du nom de l'hérésie bogomile, comme nous le verrons, nous constatons deux traditions différentes: les auteurs grecs ignorent l'existence d'un fondateur nommé Bogomile, raison pour laquelle ils ne considèrent pas le terme «bogomile» comme dérivant d'un prénom, mais comme la traduction en slavon du terme «euchites». A l'inverse, Cosmas le prêtre parle de toute évidence d'un certain Bogomile sans pourtant utiliser son prénom de même pour ses adeptes.

Voyons la problématique de ce terme: ce n'est qu'à partir du 11^e siècle qu'on rencontre de plus en plus souvent le terme «βογόμιλοι» dans la littérature antihérétique, toujours grecophone, pour décrire les hérétiques d'Orient, toujours avec différentes synonymes comme 'messaliens', 'phoundagiagites', 'euchites', 'enthousiastes'. Euthyme de la Peribleptos vers le milieu du 11^e siècle est le premier à mentionner la dénomination de 'bogomiles' pour les adeptes de l'hérésie dans le thème des Kibyrraiotes et les éparchies occidentales (dans la péninsule balkanique), en précisant que dans le thème d'Opsikion leur dénomination était phoundagiagites. En revanche, dans les sources polémiques du 10^e siècle les auteurs n'utilisent aucune dénomination pour décrire les hérétiques. Malgré le fait qu'on suppose que Bogomile lança son activité au début du règne de Pierre (927-969)⁸³, des auteurs ecclésiastiques contemporains comme Jean l'Exarque et Théophylacte de Constantinople ignorent tant le terme bogomile que l'identité du fondateur du mouvement. Ainsi, dans sa lettre adressée à Pierre (rédigée entre 933 et 956), Théophylacte de Constantinople parle en termes généraux de *l'hérésie récemment apparue en Bulgarie*⁸⁴. De même, Jean

⁸³ D'après l'hypothèse de C. Puech. Cf: *Le traité*, p. 289- 290.

⁸⁴ Dans une épître adressée au Tsar Pierre, le patriarche Théophylacte définit l'hérésie comme « manichéisme mâtiné de paulicianisme». Pour un résumé de cette épître cf. A. V. SOLOVIEV, «Le problème du bogomilisme en Bosnie médiévale»,

l'Exarque qui a rédigé une épître entre 915 et 927, accuse les Manichéens impurs qui n'ont pas honte de dire du Diable qu'il est le fils aîné de Dieu⁸⁵, sans mentionner son fondateur.

Il est à noter que, au 10^e siècle, même Cosmas le Prêtre, le premier à dénoncer le mouvement de manière détaillée, se contente de décrire ses adeptes sous le terme général d'hérétiques⁸⁶. Pourtant, il est le seul à témoigner de l'existence d'un prêtre fondateur, surnommé Bogomile, totalement inconnu des auteurs byzantins (Euthyme de la Peribleptos, Psellos, Euthyme Zigabène, Anne Comnène) mais aussi, comme nous l'avons dit, de Théophylacte de Constantinople et de Jean l'Exarque.

C'est à propos du terme "bogomile" qu'on relève une divergence entre Cosmas le Prêtre, dans son traité rédigé en slavon, et les sources byzantines : il s'agit de savoir si c'est un dérivé du nom du fondateur ou un mot composé. Cette différenciation des opinions est due au fait que Cosmas le Prêtre, contrairement aux auteurs byzantins, rapporte l'existence du fondateur du mouvement, nommé Bogomile; comme nous l'avons vu, il utilise toutefois le terme «hérétiques» et non «bogomiles» pour nommer ses disciples, ce qui rend improbable l'hypothèse selon laquelle le nom de l'hérésie aurait été utilisé afin de créer dans l'imagination populaire une personne considérée comme son fondateur historique⁸⁷. Cosmas le Prêtre est très précis quand il se réfère à Bogomile en nous offrant un détail très important concernant le profil et les orientations missionnaires du mouvement : Bogomile, étant prêtre, appartenait au bas rang du clergé, ce qui explique sa critique farouche à l'encontre des moines et des membres du clergé convertis aux hérétiques⁸⁸.

Πεπραγμένα τοῦ Θ' Διεθνούς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου (Θεσσαλονίκη, 12-19 Ἀπριλίου 1953), Αθήναι 1956, p. 242-243.

⁸⁵ J. IVANOV, op.cit, p. 20.

⁸⁶ PUECH.A.C, VAILLANT.A., *Le traité.*, p. 54.

⁸⁷ *Le traité*, p. 284.

⁸⁸ *ibid.*, p. 54: «Sous le règne du bon chrétien l'empereur Pierre, il y a eu un prêtre nommé Bogomile, digne de la pitié de Dieu».

Or les auteurs byzantins ignorent l'existence d'un personnage historique de ce nom⁸⁹, de sorte qu'ils concentrent leur intérêt sur l'étymologie du terme en le considérant comme un mot composé. Parallèlement, ils ne considèrent pas comme certain que la Bulgarie soit le berceau du mouvement. Au contraire, ils nous laissent supposer que la région où le mouvement se fit jour pour la première fois est l'Asie mineure. Non seulement les auteurs byzantins ne font pas mention d'un fondateur du mouvement mais ils attribuent souvent son origine au diable. Ainsi, Euthyme de la Peribleptos, suivant une pratique bien connue des auteurs antihérétiques, écrit dans un passage de son ouvrage que l'origine de cette hérésie relevait du diable⁹⁰. Sans doute il s'agit d'un artifice qui s'inscrit dans une pratique de stigmatisation du mouvement qui pourtant n'exclut pas automatiquement l'existence d'un fondateur. Presque un siècle s'est écoulé entre l'apparition du bogomilisme et la rédaction des œuvres polémiques des auteurs byzantins et, par conséquent, si on accepte que le témoignage de Cosmas le Prêtre a été rédigé en 972⁹¹, soit quarante ans après l'activité du pape Bogomile, étant plus proche chronologiquement des événements qui se déroulèrent dans le pays, il pourrait inclure des témoignages d'un milieu proche du fondateur. Comment peut-on expliquer que les auteurs byzantins ignoraient l'existence du fondateur? Selon C. Puech, le silence de la littérature byzantine est une conséquence de la tactique de

⁸⁹ C'est pourquoi C. Puech parle de deux traditions qui s'opposent nettement, la tradition byzantine et la tradition slave, sans pourtant tenir compte que la deuxième tradition est représentée par un seul texte, le traité de Cosmas le Prêtre, et utilisé par *le Synodique du Tsar Boril* au 13^e siècle. Cf. *Le traité*, p. 284.

⁹⁰ G. FICKER, *Epistula Invectiva*, p. 62-63: οὐχ εὐρέθη ἔχειν ἐξ ἀνθρώπου τὴν ἀρχὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ διαβόλου.

⁹¹ Comme nous le verrons M. Dando en s'appuyant sur l'hypothèse de E. Georgiev suppose que le traité de Cosmas fut prononcé en discours lors du concile de Tyrnovo en 1211. «Peut-on avancer de 240 ans la date de composition du traité de Cosmas le Prêtre contre les Bogomiles?», *CEC* 100, II^e série, (1983), p. 3-20.

l'hérésie, fondée sur l'anonymat et l'obscurité⁹². Mis à part Euthyme de la Peribleptos et Psellos qui mentionnèrent dans leurs œuvres les mouvements hérétiques du 11^e siècle, les autres auteurs ne s'y étaient pas intéressés. Comme le constate J. Guillard, dans l'empire byzantin, l'hérésiologie est arrivée à son apogée avec le *Panarion* d'Epiphane (rédigé vers 375-385), la grande encyclopédie sur les hérésies. Les hérésiologues postérieurs résument cette œuvre majeure. Ce genre littéraire disparaîtra du 4^e siècle jusqu'au 12^e siècle pour être remplacé par des «panoplies» de type anthologique comme la *Panoplie Dogmatique* d'Euthyme Zigabène⁹³. D. Obolensky ajoute autre hypothèse qui en résulte des contextes historiques: tous les efforts de l'Empire se concentrèrent sur sa survie, laissant de côté les problèmes secondaires⁹⁴. En effet ce n'est qu'à partir du règne d'Alexis Comnène (1081-1118) que nous constatons une politique bien organisée contre les hérésies⁹⁵.

Voyons comment les auteurs byzantins interprètent l'étymologie du terme «bogomile». Malgré le fait qu'Euthyme Zigabène ignore le fondateur du mouvement des bogomiles, quand il analyse le terme «bogomile» il donne une étymologie semblable à celle de Cosmas le Prêtre (bogomile : *digne de la pitié de Dieu*), car selon lui le nom est composé de deux mots slaves, *bog*, Dieu et *Milon*, *aie pitié*⁹⁶. Constantin Harménopoulos (1320-1385) dans son traité *De heresibus* (rédigé vers le milieu du 14^e siècle) suivant l'étymologie d'Euthyme Zigabène rapporte que

⁹² *Le traité*, p. 286.

⁹³ J. GOILLARD, «L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII^e siècle», dans *Travaux et Mémoires II*, Paris 1967, p. 300-301.

⁹⁴ D. OBOLENSKY, *The Bogomiles, A study in balkan Neo-manicheism*, Cambridge, 1948, éd. University Press, p. 188.

⁹⁵ Sur la politique antihérétique d'Alexis Comnène cf. CHALANDON F., *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène*, Paris, 1900.

⁹⁶ *Panoplia Dogmatica*, PG 131, 1290c: Βόγον μὲν γὰρ ἢ τῶν Βουλγάρων γλῶσσα καλεῖ τὸν Θεόν, Μίλον δὲ τὸ ἐλέησον. Εἶη δ' ἄν Βογόμιλος κατ' αὐτοῦς ὁ τοῦ Θεοῦ τὸν ἔλεον ἐπισπώμενος.

l'origine de ce mot provient d'un dialecte de Mysie⁹⁷. Rappelons que les habitants de Mysie (Nord de l'Asie mineure) étaient pour le géographe Strabon des émigrants qui venaient de Thrace⁹⁸. C. Puech confond la Mysie d'Asie mineure avec la Mésie inférieure, située sur les bords du Bas-Danube, laquelle s'écrit pourtant en grec avec autre orthographe (Μοισία)⁹⁹. Malgré l'accord des sources sur l'étymologie de ce nom, plusieurs historiens ont traduit *Mil* par "aimé", considérant le nom de Bogomile comme l'équivalent du grec Θεόφιλος¹⁰⁰. Selon C. Puech, *Milu* ne saurait avoir en vieux slave d'autre sens que "pitoyable" comme le rapportent Euthyme Zigabène et Cosmas le Prêtre¹⁰¹. Pourtant, à notre avis, la solution entre les deux hypothèses se trouve probablement dans un terme équivalent en grec. Comme nous l'avons vu, dans les sources rédigées jusqu'au milieu du 11^e siècle, les disciples de l'hérésie n'avaient pas de

⁹⁷ *De heresibus*, PG 150, 28c: Ἡ τῶν Βογομίλων αἵρεσις οὐ πρό πολλοῦ συνέστη τῆς καθ' ἡμᾶς γενεᾶς, μέρος οὐσα τῆς τῶν Μεσσαλιανῶν, καί συμφερομένη τά πολλά τοῖς ἐκείνων δόγμασιν ἔστι δ' ἅ καί προσεξευροῦσα, καί τήν λύμην ἀύξησασα. Εἷη δ' ἄν Βογόμιλος κατά τήν Μυσῶν γλῶτταν, ὁ τοῦ Θεοῦ τόν ἔλεον ἐπισπώμενος.

⁹⁸ Γεωγραφικά III, 2: οἱ τοίνυν Ἕλληγες τοὺς Γέτας Θραῖκας ὑπελάμβανον: ᾤκουν δ' ἐφ' ἐκάτερα τοῦ Ἰστρου καὶ οὗτοι καὶ οἱ Μυσοὶ Θραῖκες ὄντες καὶ αὐτοὶ καὶ οὖς νῦν Μοισοὺς καλοῦσιν, ἀφ' ὧν ὠρμήθησαν καὶ οἱ νῦν μεταξὺ Λυδῶν καὶ Φρυγῶν καὶ Τρώων οἰκοῦντες Μυσοί.

⁹⁹ *Le traité*, p. 282, note 8.

¹⁰⁰ S. GEORGHIEFF, *Les Bogomiles et le presbytère Kosmas*, Fribourg 1920, p. 44. C. SCHMIDT aussi refuse l'étymologie Dieu aie pitié, «de sorte qu'un bogomile est un homme qui implore la miséricorde de Dieu. Cette explication a été longtemps généralement adoptée; on a cru que les Bogomiles avaient reçu ce nom, parce qu'ils avec la coutume de répéter souvent dans leurs prières la formule: Dieu, aie pitié de nous. Mais, comme l'observe Gieseler dans son édition d'Euthymius, cette étymologie n'est pas conforme aux usages de la langue slave. En effet, Bogomil veut dire un homme qui aime Dieu; on trouve ça et là dans des documents relatifs à l'histoire des nations slaves, le nom Bogomil ou de Bogomil comme synonyme de Théophile», *Les Cathares*, p. 284 cité par. D. OBOLENSKY, *The Bogomils*, p.69. Cf. aussi N. V. SHARENKOFF, *A study of Manicheism*, New York 1927, p. 37.

¹⁰¹ *Le traité*, p.27.

dénomination précise, raison pour laquelle Psellos les nomme *Εὐχίτες* ou *Ἐνθουσιαστές*^{19a}. De toute évidence, le terme *Ἐνθουσιαστές* ne consiste pas dans la traduction du terme bogomile en grec, mais provient de pratiques enthousiastes, adoptées par les messaliens, comme nous le laisse supposer Euthyme Zygabène¹⁰². En revanche, le terme *Εὐχίτες* d'après Euthyme Zygabène est la traduction en grec du terme <messaliens> signifiant une prière mystique que faisaient les hérétiques¹⁰³. Pour nous, ce terme bien que traduction en grec de <messaliens>, comme nous en informent les hérésiologues, continuait d'être attribué aux bogomiles sans doute par référence à une prière (*εὐχή*) de ce type, faite par les hérétiques et qui signifiait *Dieu aie pitié* (Κύριε Ἐλέησον). Par conséquent, *bogomile* pourrait être la traduction en slavon de cette brève prière, si nous admettons que le berceau initial du mouvement se trouvait dans le monde hellénophone.

Euthyme de la Peribleptos rapporte une autre dénomination pour les hérétiques : si les hérétiques étaient nommés bogomiles en Occident, dans le thème d'Opsikion (Asie mineure), *phoundagiates*¹⁰⁴. Le sens du terme *Φουνδαγιαγίτες* (ou ailleurs *Φουνδαῖτες*, *Φουδαῖτες*, *Φουνδαδίτες*) n'est pas évident. Selon l'hypothèse principale, soutenue par C.

^{19a} A propos de l'identification des euchites aux bogomiles voir D. BOLENSKY, *The Bogomils*, p. 184 ; J. DUVERNOY, *Le catharisme : L'histoire des Cathares*, Toulouse, 1979, p. 35.

¹⁰² *Panopl. Dogmatica*, PG 130, 1273 c: *Ἐνθουσιασταί γάρ προσονομάζονται, δαίμονός τινος ἐνέργειαν εἰσδεχόμενοι, καί Πνεύματος ἁγίου ταύτην ὑπολαμβάνοντες.*

¹⁰³ *Op. cit.* PG 130, 1273c: *Κατά τούς χρόνους τοῦ Οὐαλεντιανοῦ καί Οὐάλεντος ἡ τῶν Μασαλιανῶν ἐβλάστησεν αἵρεσις· ἡ δέ κλήσις αὕτη μεταβαλλομένη εἰς τήν Ἑλλάδα γλῶσσαν Εὐχίτας δηλοῖ. Καί γάρ πολύ παρ' αὐτοῖς τό τῆς εὐχῆς ὄνομα, καί ταύτην ἄνω καί κάτω θρυλοῦσι, καί αὕτη τούτοις τό σεμνολόγημα.*

¹⁰⁴ *Liber Invectivus*, PG 130, 48a: *Ἔστιν ἡ αἵρεσις τῶν ἀθέων Φουνδαγιατῶν τῶν ἑαυτούς ἀποκαλούντων Χριστοπολίτας, ἐν δέ τῇ Δύσει καλουμένων Βογόμιλων αὕτη. Et ailleurs: Οἱ τοῦ Ὀψικίου λαοί καλοῦσι τούς τήν κάκιστην ταύτην ἀσέβειαν μετερχομένους Φουνδαγιαγίτας, εἰς δέ τόν Κιβυρραιώτην, καί εἰς τήν Δύσιν καί εἰς ἑτέρους τόπους καλοῦσι αὐτούς Βογομίλους. G.FICKER, *op. cit.*, p. 62.*

Puech et M. Loos¹⁰⁵ la courte forme du terme (Φουνδαῖτες, Φουδαῖτες,) dérive d'un disciple de Manès, nommée Φουνδᾶς. Pourtant, comme nous le constatons, quand les auteurs byzantins utilisent cette forme, ils ne font aucune mention du manichéisme. A notre avis, il est plus probable que l'étymologie de cette forme provienne du mot Φούνδα, sac que les hérétiques portaient pour recevoir l'aumône, par analogie avec les anciens hérétiques σακκοφόροι. Il n'est pas non plus sans importance qu'en vieux slavon, les auteurs utilisaient aussi le terme *torbeshi*, traduction de phoundagiagites¹⁰⁶.

Georges Kedrenos (fin du 11^e début du 12^e siècle) mentionne les bogomiles, conjointement avec *Messaliens, Euchites, Enthouasiastes* ou *Lampétiens*. Le dernier nom est repris par un Gerontios de Lampé, qui est venu de Phrygie et évangélisa la Crète (après la reconquête de l'île par les byzantins en 961). Il enseignait qu'il était Elu ou Oint (ἡλειμμένος, εἰλημμένος), deux termes qui amènent J. Gouillard à l'hypothèse qu'il s'agissait probablement d'une pratique mystique dans l'esprit du messalianisme¹⁰⁷. Euthyme de la Peribleptos identifie par ailleurs les bogomiles aux messaliens et aux phoundagiagites¹⁰⁸, en précisant que leur noms synonymes dans les régions de l'Est sont les suivants: *Περί τῆς βλασφήμου καὶ πολυειδοῦς αἰρέσεως τῶν ἄθεων Μασαλιανῶν, τῶν τε καὶ Φουδαῖτῶν καὶ Πογομίλων καλουμένων καὶ Εὐχιτῶν καὶ Ἐνθουσιαστῶν καὶ Ἐγκρατιτῶν καὶ Μαρκιωνιστῶν*¹⁰⁹.

Syméon, archevêque de Thessalonique (1410-1429) utilise comme terme équivalent des bogomiles la dénomination de *Κουδούγεροι*¹¹⁰. Selon S. Runciman

¹⁰⁵ Cf, *Le traité*, p. 281, n. 3; *Dualist heresy in the Middle Ages*, p. 73, n. 8.

¹⁰⁶ D. OBOLENSKY, *The Bogomils*, p. 166-167.

¹⁰⁷ " L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII^e siècle", dans *Travaux et mémoires*, CRECB II, Paris 1967, p. 314.

¹⁰⁸ PG 131,41a, 48c.

¹⁰⁹ TIMOTHEE DE CONSTANTINOPLE, *De recept. haeret.* PG 136, 45c.

¹¹⁰ SYMEON DE THESSALONIQUE, *Dialogus contra Haereses*, PG 155, 65c: *Οἱ Βογόμυλοι, ἀνθρώπια δυσσεβῆ, οἱ καὶ Κουδούγεροι καλούμενοι.*

le terme probablement provient du toponyme Koutougeri, un petit village de la région de Vodena, aujourd'hui le village Kaisariana Pellas en Macédoine¹¹¹. D. Obolensky remarque que l'hypothèse qui veut que le terme de «Koudougeroi» soit un dérivé de toponyme semble improbable. Pour renforcer son opinion, il invoque Gennadius Scholarius, patriarche de Constantinople qui, dans son épître adressée au moine Maxime Sophianus et à tous les moines de Sināi (rédigée entre 1454 et 1456), mentionne que les Koudougeroi vivent en Bosnie. C'est pour cette raison, selon Obolensky, qu'il y a deux toponymes en Bosnie et en Macédoine qui dérivent du nom d'adeptes du même mouvement. Ce fait indique la grande expansion du mouvement dans cette vaste région des Balkans¹¹².

Le rédacteur du *Synodique de l'Orthodoxie* utilise toutes les dénominations des sources antérieures, identifiant les bogomiles aux messaliens de la manière suivante: Πέτρῳ τῷ ἀρχηγῷ τῆς τῶν Μασσαλιανῶν ἤτοι Λυκοπετριανῶν καὶ Φουνδαδιτῶν καὶ Βογομίλων αἰρέσεως¹¹³. Théodore d'Andida utilisant comme synonymes les termes euchites, messaliens et phoundaïtes¹¹⁴, confirme la confusion des auteurs byzantins par rapport aux hérésies dualistes, en considérant les bogomiles, les euchites, les phoundaïtes ou les phoundagiagites comme des termes équivalents. Au contraire, Euthyme Zigabène, étant plus renseigné, comprenait la différence entre le bogomilisme et le messalianisme et bien qu'il en reconnût les éléments communs, n'en était pas arrivé au point de les considérer comme identiques, car il classifie le bogomilisme comme une hérésie cohérente du messalianisme et d'origine dualiste ayant développé des doctrines antérieures¹¹⁵.

¹¹¹ STEVEN RUNCIMAN, *The Medieval Manichee*, éd. Cambridge University Press 1947, σ.184.

¹¹² *The Bogomils*, p. 166.

¹¹³ J. GOULLARD, *Le synodicon de l'Orthodoxie*, Paris 1967, p. 65.

¹¹⁴ THEODORE D'ANDIDA, *Commentatio liturgica*, PG 155, 461b.

¹¹⁵ *Panopl. Dogmatica*, PG 130, 1289d: Ἡ τῶν Βογομίλων αἵρεσις οὐ πρό πολλοῦ συνέστη τῆς καθ' ἡμᾶς γενεᾶς, μέρος οὐσα τῆς

II) Les origines historiques

Comme nous l'avons vu, les rapports entre le bogomilisme et les hérésies dualistes antérieures, connues des érudits byzantins, sont toujours présents parmi les sources. Les auteurs byzantins attribuaient son origine principalement aux trois grandes hérésies dualistes, connues par leur activité dans l'Empire depuis des siècles, mais aussi à travers la littérature polémique antérieure: manichéisme, paulicianisme et messalianisme. Nous constatons que cette triade d'hérésies dualistes est omniprésente quand les auteurs byzantins parlent des origines du mouvement. Cependant, comme nous allons le constater, leur rôle n'est pas de la même importance. Ce n'est pas un hasard si les auteurs du 10^e siècle parlent sans hésitation d'une nouvelle forme de manichéisme (Néo-manichéisme); graduellement et au fil du temps ils entrevoient des éléments communs d'abord avec le paulicianisme pour finalement identifier le mouvement au messalianisme. Voyons cette différenciation graduelle dans la littérature antihérétique en ce qui concerne les origines du bogomilisme et sa place dans la famille de sectes dualistes.

Comme nous l'avons déjà vu, Jean l'Exarque nomme les hérétiques «les manichéens»¹¹⁶, tandis que Théophylacte décrit la nouvelle hérésie apparue en Bulgarie comme *un Manichéisme mâtiné de Paulicianisme*¹¹⁷. Pourtant, les deux auteurs ne donnent pas plus de détails concernant le *credo* bogomile, ce qui nous laisse supposer que leurs connaissances sur la théologie bogomile étaient superficielles. Les auteurs postérieurs considèrent le bogomilisme comme une branche du messalianisme. L'exemple le plus représentatif de cette tendance est l'œuvre d'Euthyme Zigabène qui, pour prouver le

τῶν Μασσαλιανῶν, καὶ συμφερομένη τὰ πολλὰ τοῖς ἐκείνων δόγμασι, τινὰ δε καὶ προσεξευροῦσα, καὶ τὴν λύμην ἀνέξησασα.

¹¹⁶ J. IVANOV, op. cit., p. 20.

¹¹⁷ Cf. note 2.

lien entre les deux hérésies, mentionne que la démonologie du bogomilisme a été empruntée au messalianisme¹¹⁸. Néanmoins, il ne néglige pas de rappeler que le refus de l'Ancien Testament et la théorie selon laquelle Satan serait le créateur du monde découlent du paulicianisme¹¹⁹. La dépendance historique du bogomilisme par rapport au messalianisme est mentionnée également par Euthyme de la Peribleptos qui situe ensemble les bogomiles, les messaliens et les phoundaïtes¹²⁰. Selon Anne Comnène, dans son œuvre *Alexiade*, l'hérésie bogomile est tenue pour un mélange de manichéisme (qu'elle identifie au paulicianisme) et de messalianisme¹²¹. Théodore d'Andida identifie les bogomiles avec les messaliens, les euchites et les phoundaïtes¹²², comme d'ailleurs le rédacteur du *Synodique de l'orthodoxie*¹²³.

Le désaccord des sources sur les origines de l'hérésie bogomile, est dû selon nous aux nombreux éléments communs de toutes les sectes dualistes, rendant difficile la tâche de distinguer les influences concrètes de chaque hérésie sur le bogomilisme : par exemple, le combat cosmique entre les forces du Bien et du Mal, l'opposition de l'esprit et du corps humain, le refus des sacrements de l'Eglise, la critique contre la hiérarchie ecclésiastique constituent les éléments fondamentaux du bogomilisme. Ce n'est pas un hasard si toutes ces hérésies sont définies comme manichéennes ou néo-manichéennes dans la littérature byzantine, car les auteurs voulaient démontrer aux lecteurs que tous ces mouvements hérétiques, mises à part les différences de leurs

¹¹⁸ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1289d, 1309c, 1316c.

¹¹⁹ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1292c, 1300b, c.

¹²⁰ PG 131, 41 a, b, c.

¹²¹ *Alexiade*, PG 131, 1167b: δύο γὰρ δόγματα συνελθέτην κάκιστα καὶ φανλότατα ἐγνωσμένα τοῖς πάλαι χρόνοις, Μανιχαίων τε ὡς ἂν τις εἴποι δυσέβεια, ἣν καὶ Παυλικιανῶν αἵρεσιν εἶπομεν, καὶ Μεσσαλιανῶν βδελυρία. Τοιοῦτον ἐστὶ τῶν Βογομίλων δόγμα, ἐκ Μασσαλιανῶν καὶ Μανιχαίων συγκεείμενον.

¹²² *Commentatio Liturgica*, PG 150, 461b.

¹²³ J. GOUILLARD, *Le synodicon de l'Orthodoxie*, p. 65.

pratiques, devaient être considérés par le cadre législatif¹²⁴, à l'exemple du manichéisme, comme des ennemis de l'Église orthodoxe, de l'État et de l'ordre social.

Avant d'examiner les relations du bogomilisme avec les trois sectes susmentionnées, il est nécessaire de donner une définition au terme *dualisme*. Nous trouvons que celle que donne Ugo Bianchi correspond mieux à la conception du monde adoptée par ce type de mouvements: « *Sont dualistes les religions et les conceptions de la vie selon lesquelles deux principes, coéternels ou non, fondent l'existence, réelle ou apparente, de ce qui existe et se manifeste dans le monde* »¹²⁵. On peut constater que dans cette définition U. Bianchi laisse apparaître un alternatif : les deux principes sont ou ne sont pas considérés comme coéternels. Or, il s'agit de deux formes du dualisme. Dans le dualisme radical, les deux principes (le Mal et le Bien) sont coéternels, opposés et indépendants l'un de l'autre. Le principe du Bien, des lumières, est sous le pouvoir de Dieu, créateur du monde invisible et le principe du Mal, qui a créé le monde visible. En revanche, dans le dualisme modéré, la force opposée au Dieu du Bien n'est pas éternelle mais consiste en un ange déchu, une existence ontologiquement inférieure à Dieu ou en une émanation qui ignore l'existence du monde invisible. Mircea Eliade estime qu'à la base du dualisme modéré, il y a un plongeon cosmogonique¹²⁶.

Mise à part cette diversité par rapport à la cosmogonie, les deux types de dualisme ont une base théorique commune: la matière est considérée soit comme le principe du Mal éternel, soit comme une

¹²⁴ Cf. *Codex Theodosianus*, XVI, 5. Sur la législation de l'empire contre les hérésies voir J. CRONP, *La lutte contre l'hérésie en Orient jusqu'au IX^e siècle. Pères, conciles, empereurs*. Paris 1933, p. 30-34.

¹²⁵ *Prometeo Orfeo Adamo, Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Rome, 1976, p. 36

¹²⁶ MIRCEA ELIADE, « Remarques sur le dualisme religieux : dyades et polarité », dans *La nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971, p. 17.

mauvaise création du créateur, le diable. Dans le dualisme radical, le principe du Mal s'identifie à la matière éternelle, préexistante à toute création et limitée à son royaume indépendant du monde du Bien. Cette théorie est très ancienne et caractérise tant certains mouvements philosophiques grecs¹²⁷ que certains courants religieux dualistes. Cette mise en équation ontologique de la matière avec le Mal est apparue, d'abord dans la pensée perse. Mais il faut souligner que jamais le Mal ne s'appelle Dieu, par conséquent cette opposition est entre Dieu et la matière considérée comme une force cosmique, une nécessité du monde matériel. La croyance à cette force cosmique, opposée à Dieu a amené à la renonciation au monde matériel, exprimée par une vie ascétique et purement spirituelle. Des communautés pythagoriciennes aux communautés Esséniennes, une vague d'ascétisme et de célibat a accompagné cette diabolisation du monde matériel. Le corps n'a plus de valeur pour le salut de l'âme, mais au contraire, est considéré comme une prison de celle-ci.

Une conception dualiste a été introduite dans l'expression religieuse des peuples iraniens sous la

¹²⁷ L'école de Platon, selon le témoignage d'Aristote a adapté une conception dualiste du Cosmos en subissant les influences pythagoriciens et ses doctrines philosophiques par rapport à l'Un et à la Dyade: Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν. Φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι διοῖν αἰτίαι μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστὶν καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶ αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσιν τό ἐν), καὶ τις ἢ ὕλη ἢ ὑποκειμένη καθ' ἧς τὰ εἶδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τό δ' ἐν ἐν τοῖς εἶδεσιν λέγεται, ὅτι αὕτη δυνάς ἐστὶ, τό μέγαν καὶ τό μικρόν, ἔτι δέ τὴν τοῦ εὔ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, ὥσπερ φαμέν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαι τινὰς φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν, Μετὰ τὰ Φυσικά 988α. Diogène Laerce vérifie ce dualisme philosophique de l'école platonique dans son œuvre *Bioi Φιλοσόφων* Γ, 41. Proclus témoigne que deux philosophes grecs ont appliqué une interprétation allégorique de ce passage platonique. Selon lui Plutarque et Attique enseignaient l'existence de la matière avant la création du monde sous une forme de mouvement chaotique. Cf. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, ed. Ernestus Diehl, Amsterdam 1965, ed. Hakkert, I. 276, 30- 277, 7.

forme du zoroastrisme. Un débat acharné a été lancé sur le rôle qu'aurait joué le zoroastrisme sur l'expansion du dualisme vers l'Empire romain via le mazdéisme et notamment le manichéisme, surtout lors de la première moitié du 20^e siècle¹²⁸. En effet, le manichéisme connut une expansion géographique extraordinaire dès le 3^e siècle dans tout le monde connu. Son expansion fut limitée par les persécutions sous le règne de Théodose et de Justinien I^{er}. L'hérésie disparut de l'Europe dès le 6^e siècle¹²⁹.

Voyons en grandes lignes la forme du dualisme radical prêché par Manès (216-277) contemporain du philosophe Plotin. Sa base principale, élaborée par le filtre de la mythologie perse et gnostique, est qu'il existe deux principes opposés et indépendants l'un de l'autre: Le Bien et le Mal, le premier était au pouvoir de Dieu et le second en celui d'une force destructrice, identifiée à la matière. La deuxième doctrine principale est celle des trois moments de l'histoire cosmique¹³⁰. Un rôle

¹²⁸ Cf. S. PETREMENT, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris 1946, éd. Gallimard ; *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris 1984, éd. Editions du Cerf. Pour les influences zoroastriennes que le manichéisme accepta cf. S. N.C LIEU, *Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China*, Tübingen 1992, éd. Mohr, p. 51-69. M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, éd. E. J. Brill, 1975; *Zoroastrians, Their religions, beliefs and practices*, London 1979, ed. Routledge & Kegan Paul. STANLEY ISLER, *The Gathas of Zarathustra*, Acta Iranica, s. III, vol. VIII, Tehran- Liège 1977, ed. Varia.

¹²⁹ J.IVANOV, op. cit., p. 41.

¹³⁰ D'après un traité manichéen retrouvé en Chine, les deux doctrines principales du manichéisme sont les suivantes : «D'abord il faut discerner les deux principes. Celui qui demande à entrer en religion doit savoir que les deux principes de la lumière et de l'obscurité ont des natures absolument distinctes. S'il ne discerne pas cela, comment pourrait-il mettre en pratique la doctrine ? Ensuite, il faut comprendre les trois moments, qui sont : 1) le moment antérieur ; 2) le moment médian ; 3) le moment postérieur. Dans le moment antérieur, il n'y pas encore les cieux et les terres ; il existe seulement, à part l'une de l'autre, la lumière et l'obscurité ; la nature de la lumière est la sagesse ; la nature de l'obscurité est la sottise; dans tout leur mouvement et dans tout leur repos, il n'est aucun cas où ces principes ne s'opposent. Dans le moment médian, l'obscurité a envahi la lumière ; elle se donne libre carrière pour la chasser; la clarté

prépondérant dans le mythe cosmogonique manichéen est joué par l'Homme Primordial¹³¹. Lors du deuxième moment cosmique, la matière essaie, en utilisant toutes ses forces, d'envahir le royaume des Lumières. Pour réinstaurer l'ordre, Dieu créa la mère de la vie qui donna naissance à l'Homme Primordial qui s'opposa au Mal. Lors de sa lutte, il perdit son esprit clair et tomba au pouvoir du mal. Dieu envoie l'Esprit vivant, qui vainquit le Mal et sauva l'Homme Primordial. Il tua les maîtres démons des ténèbres et avec leurs corps, il construisit le monde, le ciel, la terre, les étoiles, les éléments et l'atmosphère, bien que, avec les corps des démons qui contenaient des parcelles de lumière, l'Esprit vivant fabriqua les astres célestes, qui sont des reliques de l'âme et fit de cette façon le monde rond¹³². Les seules créatures de l'Esprit Vivant sont le soleil et la lune. Le troisième envoyé divin s'installe dans le soleil et dirige le rayonnement des parties lumineuses de la nature vers les sphères divines. Pour inciter les Archontes à relâcher une partie de la Lumière engloutie, le *legatus* se métamorphose pour les Archontes femelles en bel

vient et entre dans l'obscurité, et s'emploie tout entière pour la repousser. Par la <grande calamité> (le corps) on a le dégoût qui fait qu'on veut se séparer du corps ; dans la <demeure enflammée> (l'homme vit dans les trois mondes, au milieu de la souffrance, comme dans une maison qui brûle et d'où il cherche à fuir), on fait le vœu par lequel on cherche à s'échapper. On fatigue le corps pour sauver la nature lumineuse; la sainte doctrine est fermement établie. Si on faisait du faux le vrai, qui oserait écouter les ordres reçus ? Il faut bien discerner et chercher les causes qui délivrent. Dans le moment postérieur, l'instruction et la conversion sont achevées ; le vrai et le faux sont retournés chacun à sa racine ; la lumière est retournée à la grande lumière ; l'obscurité de son côté, est retournée à l'obscurité amassée. Les deux principes sont constitués ; tous deux se sont restitué ce qu'ils détenaient l'un l'autre». Cf. « Un traité manichéen retrouvé en Chine », E. CHAVANNES, P. PELLIOT, *Journal Asiatique*, 10^e série (18), 1911, p. 499.

¹³¹ Sur le rôle du Premier Homme (Homme Primordial- Πρωτος ἄνθρωπος) voir H. C. PUECH, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979, p. 36- 43.

¹³² Jean Damascène dans son traité *Contra Manichaeos* (29,1) mentionne que la terre provient de la chair des Archontes, alors que les montagnes, les structures rocheuses, proviennent de leurs os.

adolescent et pour les Archontes mâles en jeune fille. De cette façon, il séduit les démons hommes et femmes. En le pourchassant, les démons se mettaient à projeter les parties honteuses de leur corps, parties qui se déversaient sur la terre en pluie torrentielle. Lors de cette poursuite, l'âme vivante enfermée dans les membres des démons saisit l'occasion de s'échapper et de se mêler à l'air pur. De cette semence démoniaque, des monstres naquirent sur la terre. Le fils des ténèbres Asaklun ou Saklas en grec et sa compagne Namrael s'accouplèrent, donnant naissance aux premiers hommes, Adam et Eve. Ainsi, l'homme provient d'un mélange des ténèbres (le corps) et de l'Esprit vivant (l'âme). L'âme fut emprisonnée dans le corps. Par conséquent, pour le manichéisme le corps est la prison de l'âme et le salut de l'homme arrive par sa libération du corps matériel. Le monde visible, les cieux et les planètes ont été créés par les reliques des démons vaincus par l'Esprit vivant. Ainsi, la renonciation au monde matériel aurait pris une forme extrêmement radicale.

Ce récit sur les origines du cosmos et de trois périodes de l'histoire cosmique, bien connu des auteurs byzantins¹³³, n'est jamais attribué au

¹³³ Ce mythe était très connu des auteurs byzantins grâce à l'exposition de Jean Damascène dans son traité *Liber de haeresibus*. Ἦν, ὡς ἔφην, θεός καί ὕλη, ἕκαστον ἐν τοῖς οἰκείοις ὄροις, ὁ μὲν ἀγαθός θεός, ζωή, φῶς, κίνησις, γνώσις, νόησις καὶ πᾶν ἀγαθόν, ἡ δὲ ὕλη κακία, φθορά, σκότος, θάνατος, ἐν ἡρεμίᾳ καὶ ἡσυχίᾳ καὶ ἀκίνησίᾳ παντελεῖ. Εἶτα μετὰ πολλοῦς αἰῶνας ἐστασίασεν ἡ ὕλη πρὸς ἑαυτήν καὶ οἱ ταύτης καρποὶ πρὸς ἀλλήλους, καὶ οὕτω τῶν μὲν διωκόντων, τῶν δὲ διωκομένων, καὶ ἦν, ὡς ἔφην, θεός καί ὕλη, τουτέστι δύο ἀρχαί. Καὶ τοῦ μὲν φωτός μέρος ἐστὶν ἡ ψυχὴ, τοῦ δὲ σκότους καὶ τῆς ὕλης δημιουργήμα τὸ σῶμα. Ἡ δὲ μίξις οὕτως ἐγένετο. Καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἀνά μέρος ἦν, καὶ ὁ μὲν ἀγαθός ἐν ἐνὶ μέρει ἦν, ὁ δὲ πονηρός ἐν τρισίν. Εἶτα ἐκινήθη ὁ πονηρός ἀτάκτῳ ὀρμῇ ἐκ τῶν ὀρίων αὐτοῦ καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὄρια τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ γινούς ὁ ἀγαθός προέβαλεν ἐξ ἑαυτοῦ δύναμιν λεγομένην μητέρα ζωῆς, καὶ ἡ μήτηρ τῆς ζωῆς προεβάλετο τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, τοῦτον δὲ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον λέγω τὰ πέντε στοιχεῖα ἅτινά ἐστιν ἀήρ, ἄνεμος, φῶς, ὕδωρ καὶ πῦρ. Ταῦτα οὖν ἐνδυσάμενος ἀπῆλθε καὶ ἐπολέμησε τῷ σκότει. Οἱ δὲ τοῦ σκότους ἄρχοντες ἔφαγον ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ μέρος, ὃ ἐστὶ ἡ ψυχὴ. Κατέσχον δὲ καὶ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, καὶ ἐβασανίζετο

bogomilisme. Aucun des trois envoyés de Dieu n'est mentionné dans les textes antihérétiques contre les bogomiles¹³⁴. Pas même un seul nom de toutes ces existences imaginaires ne se rencontre dans les textes des dissidents. Au contraire, nous constatons que les éléments fondamentaux de la sotériologie manichéenne ne furent pas adoptés par les bogomiles, comme la chute dans les Ténèbres de l'Homme Primordial, ou la conception d'un Sauveur consubstantiel à partir d'étincelles de Lumière. Une indication de la différence entre les deux sectes est donnée par le fait que le bogomilisme n'a jamais adopté des Ecritures rédigées par Manès et ses disciples. La littérature antihérétique ne mentionne pas non plus de culte de Manès par les bogomiles. Nous ajouterons aussi que dans les sources d'origine hérétique, comme l'*Interrogatio Iohannis* ou même le *Rituel Cathare*, il n'y a aucune mention de Manès. Ce sont toujours les auteurs chrétiens qui désignent les hérétiques comme manichéens ou néo-manichéens. Néanmoins, le bogomilisme présente certains éléments communs au manichéisme : les deux sectes rejetaient l'Ancien Testament inspiré par le diable, refusaient l'incarnation réelle et la passion du Christ, le culte et les institutions de l'Eglise, renonçaient à la viande, au vin et au mariage, distinguaient les Parfaits des simples croyants. De plus, elles pratiquaient le rite du baptême spirituel qui scellait la réception de l'Elu par l'imposition des mains. Si le manichéisme a adopté une forme de dualisme

ὑπ'αὐτῶν ὧν ἐν τῷ σκότει καί ἐβόησε πρὸς τόν ἀγαθόν, καί προεβάλετο ἄλλην δύναμιν λεγομένην ζῶν πνεῦμα. Καί κατηλθεν καί ἔδωκεν δεξιάν τῷ πρώτῳ ἀνθρώπῳ καί ἀνήγαγεν αὐτόν. Αἶψα δὲ κάτω τό μέρος, ὃ ἔφαγον οἱ ἄρχοντες, τουτέστι τήν ψυχήν. Ἐκ γάρ τῆς μοίρας τοῦ ἀγαθοῦ ἐγένοντο αἱ ψυχαί, ἐκ δὲ τῆς οὐσίας τῆς κακίας τά σώματα: *Die Schriften des Johannes von Damaskos, Herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, iv, Liber de haeresibus. Oper polemic, BONIFATIUS KÖTTER O.S.B., Walter de Gruyter-Berlin- New York, 1981, ch. 28. p. 366-367.*

¹³⁴ Il va de même pour les cathares. Aucun traité anticathare ne leur reproche une cosmogonie d'origine manichéenne, malgré l'accusation de manichéisme surtout dans les ouvrages des 10-12^e siècles.

radical, comme nous l'avons vu, le bogomilisme considérait au contraire que le diable était une création de Dieu, était son fils aîné qui perdit la puissance divine, après sa révolte contre son Père. Le diable était le créateur du monde inférieur et la supériorité de Dieu était évidente. Par conséquent, le bogomilisme adopta un dualisme mitigé, tout à fait différent de celui du manichéisme.

Comment explique-t-on que les auteurs byzantins dénommaient les bogomiles *Manichéens* ou *Néo-manichéens*? Il semblerait que ce soit pour des raisons polémiques car les auteurs se fondaient en même temps sur la tradition littéraire des siècles passés¹³⁵. Bien que le manichéisme ait depuis longtemps disparu de l'Empire byzantin, on suppose que les Pauliciens étaient décrits par le terme de *Manichéen*, qui d'autre part était devenu synonyme d'*hérétique*. Par exemple, l'empereur Anastase (491-518) en raison de son monophysisme et de la protection qu'il accordait à Sévère d'Antioche, était dénommé *Manichéen* par le Patriarche de Constantinople Macedonius¹³⁶. Les similitudes entre le bogomilisme et le manichéisme sont dues, selon les sources, à l'expansion du paulicianisme dans la péninsule balkanique pendant les 8^e et 9^e siècles. C'est à travers ce mouvement hérétique que les doctrines dualistes se sont fait connaître au peuple bulgare. Le paulicianisme était considéré par les écrivains comme la réapparition du manichéisme, bien que les sources byzantines mentionnent que les pauliciens abjuraient Manès et ses disciples¹³⁷. De plus, quelques historiens soutiennent que le paulicianisme était plus influencé par le marcionisme¹³⁸. Il paraît évident que le dualisme du paulicianisme était plus mitigé que celui du manichéisme car, bien que les pauliciens crussent en l'existence du Dieu du Bien et du Dieu du Mal, la

¹³⁵ *Le traité*, p.304.

¹³⁶ THEODORE LE LECTEUR, *Ecclesiasticae Historiae*, lib. II, PG 86, 185c-188a.

¹³⁷ PIERRE DE SICILE, *Historia Manichaeorum*, PG 104, 1277b, PHOTIUS, *Contra Manicheos*, PG 102, 45c-48b.

¹³⁸ Fr.C .CONYBEARE, *The Key of the truth*, Oxford 1898, pp. 130-133.

puissance du diable qui créa le monde visible était limitée. La lutte cosmique entre les deux puissances manquait¹³⁹. Mieux encore, le dualisme du manichéisme était absolu, ayant ses racines dans les mythes zoroastriens et gnostiques. Au contraire, le dualisme des pauliciens, comme celui de Marcion, se basait plus sur la tradition biblique et l'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre la Loi mosaïque et celle de Dieu¹⁴⁰. Plus précisément, tandis que le manichéisme opposait au Dieu du Bien un Principe, la Matière, le Paulicianisme remplaçait cette force cosmique par le diable, inférieur à Dieu. D. Anguélov constate une évolution des doctrines du paulicianisme lorsque Serge devient le chef de l'hérésie, évolution se concrétisant par un éloignement du dualisme primitif¹⁴¹. L'épître de Théophylacte de Constantinople contenait deux anathèmes : le premier accusait le dualisme absolu et sa théorie de l'existence de deux Dieux et le second accusait un autre type de dualisme où le Dieu du Mal s'appelait Satan, un enseignement émanant probablement de Serge, chef et réformateur du paulicianisme. Cette différence doctrinale est mentionnée dans l'œuvre *Vie de Saint Hilarion de Moglena*, rédigée au 12^e siècle¹⁴². Ce type de dualisme était adopté par les bogomiles sous une forme encore plus modéré. C'est à cause de leur dualisme que les pauliciens étaient par excellence les hérétiques qui étaient qualifiés de *Manichéens* ou *Néo-manichéens*.

En revanche, il y a, pour diverses raisons historiques, plusieurs éléments communs entre le bogomilisme et le paulicianisme. Une des raisons les plus importantes est la colonisation de la Thrace par les communautés pauliciennes sous les règnes de Léon III (717-741) et de Constantin Copronyme (741-775), deux empereurs qui tentèrent de soutenir les iconoclastes et de trouver des alliés contre la fortune monastique, interrompant les persécutions contre

¹³⁹ I. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, *Οί Παυλικιανοί*, Αθήνα 1959, p 157.

¹⁴⁰ *Le traité*, p. 323.

¹⁴¹ D. ANGUELOV, *Le Bogomilisme en Bulgarie*, p. 41.

¹⁴² *ibid.*, p. 41.

l'hérésie et facilitant son expansion dans tout l'empire¹⁴³. Le premier témoignage de missions à des fins de prosélytisme dans cette région est celui de Pierre de Sicile en 869, qui, pendant son séjour à Tephriké, apprit de la bouche même des pauliciens de la ville, qu'ils s'apprêtaient à envoyer en pays bulgare un groupe de missionnaires¹⁴⁴. En 978, une nouvelle vague de colonisation de pauliciens eut lieu, cette fois par ordre de Jean Tzimiscès qui installa les hérétiques aux alentours de Philippopolis pour y défendre les frontières de l'Empire. La communauté hérétique s'agrandit et connut une prospérité extraordinaire, un fait qui est mentionné par Anne Comnène¹⁴⁵. Les pauliciens, ayant la capacité et l'expérience nécessaire pour recruter de nombreux prosélytes, propagèrent leurs doctrines dans la péninsule balkanique, spécialement durant la période où Serge fut chef de l'hérésie (début du 9^e siècle). Pierre de Sicile nous offre le premier témoignage concernant l'activité de propagande des pauliciens dans les Balkans. La proximité des pauliciens et du peuple bulgare laissa des traces ineffaçables dans les doctrines du bogomilisme. Les éléments communs entre les deux hérésies sont les suivants: l'opposition violente à l'Eglise orthodoxe, la dissociation de l'Ancien Testament du Nouveau, le rejet de la Bible hébraïque, l'assimilation du Dieu de Moïse au Dieu créateur de la Genèse, l'attribution au Dieu Bon des réalités invisibles et de l'âme, le docétisme, la négation de l'incarnation réelle du Christ, la condamnation des temples, de la liturgie, de la Croix, de l'adoration des icônes, des fêtes, des saints, de la Vierge et de tous les sacrements. Un détail étonnant: les bogomiles honoraient l'empereur Constantin V¹⁴⁶ qui deux siècles avant l'apparition de leur hérésie avait favorisé les pauliciens par sa politique.

Malgré tous ces points communs, de grandes différences entre les deux sectes subsistent. Le

¹⁴³ D. ANGUÉLOV, op. cit, p.40.

¹⁴⁴ PIERRE DE SICILE, PG 104, 1241b,c.

¹⁴⁵ *Alexiade* PG 131, 1097 b, c ; 1100a.

¹⁴⁶ *Panopl.Dogm.*, PG 130, 1308d.

paulicianisme maintenait un sévère aspect dualiste manichéen y compris l'antagonisme entre le Dieu du monde visible et le Dieu du monde invisible. Ce dernier fut remplacé par la figure du diable, à l'époque de Serge. Les canons des Ecritures ne sont également pas les mêmes. Les pauliciens rejetaient l'Ancien Testament en bloc, qualifiant les prophètes *πλάνους και ληστὰς και κλέπτας*¹⁴⁷, alors que les bogomiles, selon Euthyme Zigabène, acceptaient le Psautier et les livres prophétiques. Bien sûr, Cosmas le Prêtre nous informe que les bogomiles de son époque n'acceptaient aucun livre de l'Ancien Testament, alors que les sources byzantines rapportent la liste citée par Euthyme Zigabène. Il est très probable qu'au début de son apparition, le bogomilisme n'acceptait pas l'Ancien Testament en raison de sa dépendance du paulicianisme. Plus tard, d'autres livres furent admis, fait dû à une attitude plus accommodante face à l'Eglise orthodoxe¹⁴⁸. Les différences étaient encore plus grandes entre les deux sectes en ce qui concerne le canon du Nouveau Testament. La liste des livres acceptés par les pauliciens selon le témoignage de Pierre de Sicile contenait les quatre évangiles, ceux de Paul, les Actes des apôtres, les Epîtres catholiques, celles de Pierre exceptées¹⁴⁹, alors que Photius soutient qu'une partie des hérétiques n'acceptait ni les actes des apôtres ni les épîtres. Selon I. Anastasiou, en marge d'un manuscrit, se trouve une note qui ajoute qu'ils n'acceptaient que deux évangiles, singulièrement celui de Luc, les Epîtres pauliniennes ainsi que l'Epître aux Laodicéens¹⁵⁰. Dans les deux cas, la

¹⁴⁷ PIERRE DE SICILE, op. cit., PG 104, 1256.

¹⁴⁸ *Le traité*, p. 320. Nous supposons que cette diversité à propos du canon néotestamentaire est due à la différenciation au fil du temps de deux écoles principales du bogomilisme, celle d'un dualisme plus marqué et celle d'un dualisme modéré, écoles qui sont mentionnées dans les sources latines comme *Ordo Drugunthiae* et *Ordo Bulgaria*.

¹⁴⁹ PIERRE DE SICILE, op. cit., PG 104, 1256.

¹⁵⁰ I. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, op. cit., p. 161: *οὐκ οἶδα εἰ οἱ τότε ἐχρῶντο τῇ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἢ ἑτέρα ἐπιστολῇ καὶ ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων. Οἱ γὰρ νῦν μόνοις χρῶνται τοῖς δύο εὐαγγελίοις*

différence est profonde avec le canon des bogomiles. L'apôtre Pierre méprisé par les pauliciens avait autorité sur le bogomilisme¹⁵¹.

Si ces différences semblent secondaires, l'éthique des deux sectes était tout à fait différente. Le bogomilisme avait adopté des idéaux ascétiques interdisant de se nourrir de viande, de lait, de boire du vin, d'avoir toutes relations sexuelles et de verser le sang. Cette éthique diffère de celle du paulicianisme parmi les chefs duquel on comptait des rigoristes comme Sergius ou des laxistes comme Baanès. En tout cas, dans le système des pauliciens, l'abstention et l'ascétisme ne tenaient aucun rôle car aucun témoignage ne mentionne d'interdictions (nourriture et/ou vin). A l'inverse, aux idéaux ascétiques du bogomilisme, les pauliciens préféraient les libres relations charnelles et étaient hostiles à la continence¹⁵². Les pauliciens n'enseignaient pas l'interdiction de verser le sang adoptée par les bogomiles, comme nous pouvons le conclure de leur participation aux guerres contre les Arabes et les Byzantins. Ils étaient si redoutables guerriers que les empereurs byzantins envoyèrent plusieurs fois de nombreux pauliciens se battre afin de défendre les régions limitrophes de l'empire. De ce point de vue, les idéaux ascétiques adoptés par les bogomiles, se rapprochent de l'éthique manichéenne. Mais comme on l'a déjà vu, un contact direct entre les deux sectes est exclu selon les sources, puisque le manichéisme a disparu de Byzance au 6^e siècle. D'où provient donc cet esprit ascétique?

Les éléments ascétiques proviennent indubitablement du messalianisme qui était apparu au 4^e siècle en Syrie. Les Messaliens, qui en syriaque signifie *ceux qui prient*, étaient aussi connus sous le nom grec Εὐχίτες. L'existence des messaliens dans la péninsule balkanique est confirmée par le double témoignage de Georges Kedrenos et de Psellos. Le premier nous

καί μᾶλλον τό κατά Λουκᾶν καί ἰέ τοῦ ἁγίου Παύλου ἐπιστολαῖς· ἔχουσιν γάρ καί πρός Λαοδικεῖς ἑτέραν ἐπιστολήν.

¹⁵¹ PIERRE DE SICILE, PG 104, 1256, PHOTIUS, PG 102, 28.

¹⁵² PIERRE DE SICILE, PG 104, 1293 b,c.

informe de leur présence vers 1060 à l'ouest de l'Empire byzantin, et donc en Thrace sous le nom d'Euchites¹⁵³ et le second rapporte leurs doctrines et leurs agissements "diaboliques" à travers le témoignage d'un Thrace. Mais il semble que les prétendus Euchites n'étaient autres que les bogomiles, car ce nom était utilisé aussi pour la même hérésie. Néanmoins l'activité des messaliens en Bulgarie au milieu du 9^e siècle est relatée puisque les disciples de Cyrille et de Méthode essayèrent de déraciner les hérésies, parmi lesquelles celle des messaliens nommés les *loups*¹⁵⁴. Le messalianisme représentait une pratique mystique qui amenait à l'impassibilité et à l'illumination, par l'expulsion du démon hors de l'homme. Car le démon habitait originellement dans le cœur et sa libération par l'oraison continue signifiait la régénération et l'illumination par l'Esprit. Ils croyaient que le Baptême ne pouvait chasser Satan qui entraînait l'homme au mal. Seule une prière ininterrompue avait le pouvoir de purifier l'homme et de faire de son corps l'habitable de l'Esprit Saint. Cette métamorphose assurait aussi aux Parfaits de l'hérésie l'indifférence aux passions charnelles. L'âme purifiée jouissait des visions de la Sainte Trinité. Si le messalianisme insistait sur la présence de Satan et des démons dans tous les hommes, il n'était pas assimilé à Jahvé et plus encore, il n'y avait pas d'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, la Loi mosaïque et l'Évangile de Jésus, comme on l'a constaté pour d'autres sectes. Dans les sources tardives du 11^e siècle, on attribue aux messaliens une doctrine appartenant au bogomilisme : leur Sainte Trinité se compose du Père, le maître des supra-terrestres, de son fils aîné Satanaël qui possède les biens terrestres et de son jeune fils Jésus, qui domine sur les biens célestes¹⁵⁵. Certains messaliens, les *Satanianoï*, vénéraient Satanaël et lui rendaient un

¹⁵³ *Hist. Comp.*, I p.516, 8-11, éd. BEKKER.

¹⁵⁴ D. ANGUELOV, *Le Bogomilisme en Bulgarie*, p. 46.

¹⁵⁵ PSELLOS, *De daemonum Operatione*, PG 112, 824a.

culte¹⁵⁶. La pratique sociale du messalianisme était similaire à celle du bogomilisme. Les messaliens rejetaient le mariage, méprisaient le travail manuel, ne reconnaissaient pas la Vierge et rejetaient la croix. Ils critiquaient la hiérarchie ecclésiastique, la liturgie chrétienne, l'ordre social et interdisaient la violence. Le messalianisme et ses pratiques avaient pénétré les cercles monastiques dès leur apparition. Une opinion paradoxale de V. G. Vasilievski concernant l'apparition du bogomilisme en Bulgarie est mentionnée par J. Ivanov¹⁵⁷. Selon celle-ci, le renforcement du dualisme en Bulgarie était dû à l'influence des Petchenègues qui, au 11^e siècle, avaient envahi les territoires bulgares. Il est très probable que le manichéisme s'introduisit parmi les Petchenègues à travers les tribus turques, comme par exemple celle des Ouïgours qui furent convertis au 8^e siècle à la religion de Mani¹⁵⁸. Cette hypothèse est fondée sur le témoignage de l'écrivain arabe du 11^e siècle Al-Bekri qui mentionne que les Petchenègues croyaient à la religion des mages, c'est à dire au Zoroastrisme et que, lorsque certaines tribus furent plus tard converties à l'Islam, elles entrèrent en guerre avec les autres tribus de la religion dualiste. Comme en conclut J. Ivanov, quelques tribus finno-touraniennes furent certainement converties au manichéisme. Les Magyars par exemple s'installèrent en Russie du Sud tout en coexistant avec d'autres tribus turques. Ils ont adopté et conservé jusqu'à nos jours une terminologie d'origine dualiste. Les termes comme *Isten* (Dieu), *Ordög* (diable), *mano* (démon, esprit) ont une origine iranienne : *Izdan*, *erdek*, *mana*. Ce fait est selon J. Ivanov une raison supplémentaire qui a favorisé l'apparition du dualisme sous n'importe quelle forme¹⁵⁹.

¹⁵⁶ J. IVANOV, op. cit., p. 49.

¹⁵⁷ *ibid.*, p. 51.

¹⁵⁸ SAMUEL N.C LIEU, op. cit., pp. 240- 243.

¹⁵⁹ J. IVANOV, op. cit., p. 52.

III) Le premier berceau en Orient: Un mouvement d'origine monastique

Comme nous l'avons vu, l'origine du mouvement, désigné généralement sous le terme de *bogomilisme*, bien que d'autres noms aient également été utilisés, comme *enthousiastes*, *euchites* ou son équivalent syriaque *messaliens*, ou encore *phoundagiagites*, *Koudougeroi*, est une question qui est loin d'être élucidée, même si les sources - rédigées avec un hiatus chronologique de cent cinquante ans - témoignent d'un mouvement qui a vu le jour dans les milieux monastiques. Cette évidence a été reconsidérée par une école d'analyse sociologique dans les trois premiers quarts du 20^e siècle, par des chercheurs slavophones et - naturellement - plus compétents pour analyser un mouvement qui a fait son apparition dans la péninsule balkanique parmi les bulgares¹⁶⁰.

Ces historiens ont avancé son origine bulgare-slavophone et son hypothétique caractère populaire et anti-féodaliste, en l'interprétant comme une expression populaire de résistance à l'introduction des coutumes ecclésiastiques et politiques de l'empire byzantin, laissant ainsi à penser qu'il n'est plus question ni des autres nominations ni de son caractère monastique. Cette thèse est restée pourtant prédominante et a marqué jusqu'à nos jours les recherches sur le « bogomilisme », restant toujours accompagnée d'une méconnaissance inexplicable de l'aspect ascétique du mouvement.

¹⁶⁰ Cf. GEORGHIEF. S, *Les Bogomiles et le presbyter Cosmas*, Fribourg 1920; SHARENKOFF V. N. *A study of Manichaeism in Bulgaria*, New York 1927; IVANOV.J., *Livres et légendes bogomiles (Aux sources du Catharisme)*, Paris 1976; OBOLENSKY. D., *The Bogomils, A study in balkan Neo-manichaeism*, Cambridge 1948, éd. Cambridge University Press; TOPENTCHAROV V., *Les Bou-l-gres et Cathares*, Paris 1971, éd. Seghers; ANGUELOV D., *Le Bogomilisme en Bulgarie*, Toulouse 1972, éd. Privat.

Certes, des conjonctures historiques, politiques ainsi que religieuses ont favorisé la grande résonance de cette tendance parmi les milieux laïcs, philosophes et aussi aristocrates. Revenons brièvement sur le contexte de son apparition: l'époque à laquelle est apparue la dissidence dans les Balkans se caractérise par des modifications politiques entre Byzance et la Bulgarie. Après une très longue période de guerres acharnées entre Syméon et Byzance, qui ont dévasté plusieurs régions des Balkans, sévit la famine (927). Alors que le règne du tsar Pierre, en 927, sembla mettre fin à ces interminables guerres, sa politique favorable à l'égard de Byzance provoque une réaction des boyards qui se révoltent à plusieurs reprises contre ce tsar philobyzantin. Ces guerres civiles continues contribuent à la décadence économique et sociale de la région.

Si la situation politique reste chaotique, les enjeux ecclésiastiques se sont aussi troublés. Quelques décennies auparavant, le tsar Boris, craignant l'influence politique de Byzance via la christianisation de son peuple par les missionnaires byzantins, s'adressa à Louis le Germanique et au Pape Nicolas I^{er} afin qu'ils envoient eux aussi leurs missionnaires en Bulgarie. Il en résulte une dispute entre les catholiques romains et les orthodoxes sur la juridiction de la nouvelle Eglise. La question ecclésiastique se résout par le Concile de 870 et l'église bulgare est assignée à la juridiction du patriarcat de Constantinople. Pourtant l'image du christianisme est brisée aux yeux des néophytes, et le schisme provoqué par cette concurrence entre églises orthodoxe et catholique resta irréparable (879).

Pourtant à notre avis, le rapide développement de la vie monastique en Bulgarie au milieu du 10^e siècle est sûrement pour beaucoup dans l'expansion de l'hérésie. Au cours des phases de développement et de transition que traversent les monastères nouvellement établis, nous remarquons un relâchement de l'enseignement

religieux. Quoi de plus logique, pour les dissidents que de lancer leur activité dans les monastères, comme le rapportent les sources?

a) Ce n'est pas un hasard si Cosmas le prêtre est le premier à dénoncer le mouvement et auteur d'un traité polémique contre ces nouveaux hérétiques (972). Ce traité polémique contre le mouvement lui procure une résonance étonnante parmi la population bulgare mais dont les berceaux principaux restent les monastères. Le traité nous est parvenu en neuf manuscrits de la fin du 15^e au 17^e siècle, tous d'origine russe¹⁶¹. Nous pouvons distinguer le traité en deux parties: la première est une réfutation de doctrines et de pratiques sociales des bogomiles et la deuxième, une instruction qui s'adresse aux orthodoxes. La datation du texte a suscité un débat qui est loin d'aboutir à une conclusion définitive. D'après A. Vaillant, l'éditeur de la traduction du texte en français, la date de la rédaction est en 972¹⁶², comme d'ailleurs l'acceptent D. Obolensky et J. Duvernoy¹⁶³. Pourtant, une autre théorie a été mise en lumière par Emil Georgief qui propose comme date de rédaction le 1211. Avec une argumentation très solide, il estime que le contexte est bien ultérieur à la fin du 10^e siècle. Pour lui, au vu du style du texte, nous pouvons supposer qu'il s'agit d'un discours prononcé en public devant un auditoire parmi lequel il y avait tant des hérétiques que des orthodoxes. E. Georgief suppose que Cosmas prononce son discours lors d'un concile auquel les bogomiles avaient été appelés à comparaître pour être jugés. Ce concile pourrait être le concile convoqué par l'empereur Boril en 1211, non seulement par le fait que les hérétiques y assistaient également, mais aussi par les similitudes

¹⁶¹ Sur la transmission du texte voir, COSMAS LE PRÊTRE, *Slovo na eretiki*, éd. M. G. POPRUZENCO, Odessa, 1907, trad. VAILLARD, A. PUECH H. C., *Le traité contre les Bogomiles*, Paris, 1945, p. 10-12.

¹⁶² Ibid. p. 24.

¹⁶³ D. OBOLENSKY, *The Bogomils, A study in balkan Neomanicheism*, Cambridge 1948, p. 268-270 ; J. DUVERNOY *L'histoire des Cathares*, Toulouse 1979, éd. Privat, p. 16.

frappantes entre le traité de Cosmas et les anathèmes inclus dans *le Synodique de l'Empereur Boril*¹⁶⁴. Il est à noter que M. Dando s'est rangé aux cotés de ce médiéviste¹⁶⁵. En effet, le traité nous laisse supposer que la dissidence a connu une résonance étonnante en ayant embrassé de vastes couches sociales. De plus, il présente la vie monastique comme ayant atteint une ampleur sans précédant dans la vie sociale. Pourtant, il me semble que si la vie monastique en Bulgarie avait connu une décadence pareille, on aurait sûrement une forme de critique de la part de disciples de Cyrille et Méthode, Clément, Naoum, le moine Chrabr ou, quelques décennies plus tard, de la part de Jean l'Exarque au début du 9^e siècle. Cependant il n'y a aucune mention de ce genre.

Cosmas le prêtre insiste sur le manque de discipline monastique. Sa critique s'adresse aussi aux chrétiens, surtout aux moines. Ses chefs d'accusation: violation du célibat, abandon de monastères, manque de discipline à l'higoumène, constitution d'autres monastères sous leur propre autorité où ils prenaient pour lois leurs propres mœurs etc. Le désintérêt des moines pour la vie spirituelle, les lettres et les sciences, est un autre élément significatif de la décadence de la vie monastique au cours de cette période, d'après Cosmas le prêtre¹⁶⁶. Comme nous le verrons c'est dans ce milieu que les dissidents ont d'abord fait leur apparition.

b) Au début du 11^e siècle, nous constatons une expansion de la dissidence en Asie mineure dans les communautés monastiques. Euthyme de la

¹⁶⁴voir son article "La littérature de l'intensification de la contestation en Bulgarie médiévale", Sofia, 1966, traduit du bulgare de M. Dando : cf. « Peut-on avancer de 240 ans la date de composition du traité du Cosmas le prêtre contre les bogomiles ? » *CEC*, 100, (1983), p. 3-17.

¹⁶⁵ Cf. la deuxième partie de son article « Peut-on avancer de 240 ans la date de composition du traité du Cosmas le prêtre contre les bogomiles ? », *CEC* 101 (1984), p. 3-23.

¹⁶⁶ *Le traité*, p. 100- 105.

Peribleptos est le premier auteur byzantin à rédiger un traité contre les hérétiques. L'épître d'Euthyme de la Peribleptos nous est parvenu en 9 manuscrits. G. Ficker a publié le texte en se basant sur le manuscrit de Cod. Vindob. Theol. Gr. 307 copié au 14^e siècle¹⁶⁷. Dans son épître adressée à ses compatriotes d'Akmonie, éparchie de Phrygie, il se réfère à l'activité des bogomiles dans cette région et leur pénétration dans le milieu monastique. À noter qu'après Euthyme de la Peribleptos les hérétiques de la région sont nommés *phoundagiagites* où bogomiles dans les éparchies européennes. L'étymologie de *phoundagiagites*, terme utilisé en Phrygie, demeure encore inconnue. Notre hypothèse est que cette nomination provient du mot φούνδα (σάκκος d'où la secte chrétienne de σακκοφόροι, dont les adeptes se munissaient en voyage pour recevoir l'aumône)¹⁶⁸. Il faut souligner qu'à la différence de Cosmas le prêtre, Euthyme mentionne pour la première fois un rite de baptême, adopté par les hérétiques, qui continuera d'exister chez leurs homologues d'Occident.

Résumons le contenu de cette épître: Pendant les règnes de Basile II et de Constantin (976-1028), quand le futur empereur Romain III Argyre (1028-1034) était magistrat dans le thème d'Opsikion, l'auteur se retrouva en Akmonie pour un procès¹⁶⁹. L'épître fut rédigée après la mort de

¹⁶⁷ G. FICKER, *Die Fundagiagiten, Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908, *Ἐπιστολή Εὐθυμίου μοναχοῦ τῆς Περιβλέπτου μονῆς σταλεῖσα ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως πρὸς τὴν αὐτοῦ πατρίδα στηλιτεύουσα τὰς αἱρέσεις τῶν ἀθεωτάτων καὶ ἀσεβῶν πλανῶν τῶν Φουνδαγιαγιτῶν ἤτοι Βογομίλων*. Cf. aussi EUTHYME DE LA PERIBLEPTOS, *Epistula Invectiva contra Phundagiagiten*, PG 131, col. 48-57.

¹⁶⁸ Pour une autre position d'étymologie du terme nous renvoyons le lecteur à C. PUECH- .A. VAILLANT, *Le traité*, p. 281, n. 3 où ils soutiennent que le mot provient du Phoundas "Φουνδᾶς", adepte de Manès, mais comme nous l'avons vu, il n'y aucune relation directe entre le manichéisme et le mouvement des bons hommes.

¹⁶⁹ G.FICKER, op. cit., p. 66-7.

Romain III Argyre, selon G. Ficker vers 1050¹⁷⁰, alors que le séjour en Akmonie de l'auteur se situait au début du 11^e siècle, certainement avant 1028, année de l'intronisation de Romain III. Pendant son séjour, Euthyme entra en relation avec les hérétiques et assista au jugement ainsi qu'à la condamnation de l'hérésiarque Jean Tzourilas. Le village Χίλιοι Καπνοί était le centre de son activité et ses habitants ne comptaient que dix orthodoxes¹⁷¹. Le témoignage d'Euthyme est primordial, car il mentionne que l'enseignement lui fut appris directement par des hérétiques du monastère, alors qu'il prétendait vouloir se convertir au mouvement. Le fait que quatre hérétiques étaient entrés dans le monastère de la Peribleptos de Constantinople¹⁷² constitue un nouvel élément et indique que depuis le début du 11^e siècle déjà, les dissidents exerçaient une influence sur les centres monastiques aux alentours de la capitale. Euthyme de la Péribleptos mentionne un aspect très significatif de l'enseignement de Jean Tzourilas : *sans être moines, nous ne sommes pas chrétiens et ne pouvons être nommés comme tels*¹⁷³.

Les doctrines des hérétiques décrites par Euthyme sont similaires à celles des bogomiles en

¹⁷⁰ Ibid., pp. 182-191.

¹⁷¹ Ibid., pp. 67-8. La référence de l'auteur ἐν τοῖς τῶν θρακησίων μέρεσιν a créé un problème d'interprétation, car selon G. Ficker, il ne s'agit pas de la province balkanique de l'empire, la Thrace, mais du thème de Θρακησίων qui contenait la région sud est de l'Asie mineure: ibid. p. 249, note 2. C'est pour cela que Smyrne est mentionnée comme un des principaux centres de conversion de l'enseignement bogomile. J. Ivanov soutient que l'expansion de l'hérésie est due au fait que dans cette région divers peuples bulgares furent colonisés par la Thrace et la Macédoine, fait qui l'amène à supposer que Jean Tzourilas était d'origine bulgare : cf. J. IVANOV, *Livres et légendes bogomiles*, Toulouse, 1976, op. cit., p.65; DVORNIK F., *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Hattiesburg 1970, éd. Academic International, p. 102-3.

¹⁷² EUTHYME DE LA PERIBLEPTOS, PG 131, 48-57.

¹⁷³ Χριστιανόν οὐ δυνάμεθα, εἰ μὴ τό μοναχικόν σχῆμα ὑποκριθῶμεν, καί Χριστιανούς ἑαυτούς ὀνομάσομεν, PG 131, 53d.

Bulgarie: ils croyaient en l'existence de sept cieus invisibles, créés par Dieu, le monde perceptible par nos sens étant créé par le diable, qu'ils nommaient seigneur du monde. D'après eux, même le paradis était une création du diable pour récompenser ses serviteurs. Entre lui et Dieu il n'y avait aucun élément commun¹⁷⁴. Dans le monde visible seuls deux éléments avaient une origine divine : le soleil et l'âme humaine, captivées par le diable. Ce dernier aurait essayé pendant trois cent ans, en vain, de capturer l'âme dans le corps d'Adam. Ce n'est qu'après l'usage d'animaux impurs introduits dans le corps humain qu'il aurait réussi à lui donner vie. C'est à cause de son mode de création que l'âme humaine, emprisonnée, aurait reçu des qualités sataniques. Il s'ensuit que le dualisme entre le monde invisible et le monde visible était à ce point marqué dans leur système doctrinal, que toutes les pratiques ascétiques destinées à nous libérer de notre monde ont été adoptées sans aucune hésitation. Si l'opposition entre les deux mondes entraîne leur orientation vers le milieu monastique, nous ne pouvons pas exclure que ce schéma n'ait pas aussi un sens inverse. Notre hypothèse, selon laquelle cet enseignement pourrait avoir été développé par des moines dans leur lutte contre les tentations sataniques visant à les détourner de leur vie monacale, n'est pas sans fondement. L'auteur s'inquiète de voir l'hérésie gagner tant d'adeptes parmi le clergé et les moines¹⁷⁵. Et nous ne voyons pas en quoi les hérétiques auraient pu être influencés par les théories d'antithèses de Marcion, comme le suppose

¹⁷⁴ ὅτι πᾶσα ἡ ἐξουσία τῶν ἐπιγείων εἴτε κόλασις καί ὁ παράδεισος εἰς ἐξουσίαν εἰσὶν τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου τούτου, ἧτοι τοῦ διαβόλου, καί ὅτι τοὺς φίλους αὐτοῦ βάλλει εἰς τὸν παράδεισον, τοὺς δὲ ἐχθροὺς εἰς τὴν κόλασιν, καὶ ὅτι οὐδὲν κοινόν ἔχει μετὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὅτι ὁ θεὸς ἄρχει τῶν ἐπουρανίων καὶ ὁ τοῦ κόσμου τούτου ἄρχων τῶν ἐπιγείων. G. FICKER, 34, 11-16.

¹⁷⁵ G. FICKER, 7, 15-16 ; 8, 22-23.

M. Loos¹⁷⁶. En effet, rien ne nous indique que cet ancien mouvement aurait survécu jusqu' à cette époque, ni d'ailleurs que l'ouvrage de ce hérésiarque « Ἀντιθέσεις » a survécu au fil du temps.

L'importance primordiale de ce traité devient évidente avec la mention pour la première fois d'un rite baptismal, adopté par les hérétiques, malgré les efforts de notre auteur de le stigmatiser en le présentant comme une adoration de Satan (σφραγιδα τοῦ διαβόλου, σατανικήν ἐπωδήν). L'initiation du catéchumène est précédée d'une période de prières et des jeûnes, digne de plus rigides épreuves monastiques¹⁷⁷. L'initiation commençait par un exorcisme et une purification par le baptême chrétien. Puis, le livre des évangiles était imposé sur la tête du candidat et le S. Esprit invoqué avec l'imposition des mains. Nous reviendrons plus loin sur ce rite et le comparerons à d'autres, mentionnés par d'auteurs postérieurs pour constater les similitudes entre eux. A ce stade, nous nous en tiendrons au fait que Cosmas le prêtre ne dit rien de ce rite, probablement élaboré dans le monde grecophone sous l'influence de communautés monastiques d'Asie mineur, déjà enclines aux influences d'un monachisme plus rigide et des activités des messaliens dans la région. Nous savons, en effet, que les messaliens chassés d'Orient du 4^e au 5^e siècle ont trouvé refuge dans les éparchies de Lycaonie et Pamphylie¹⁷⁸.

c) Michel Psellos, probablement le savant le plus réputé de cette époque, nous a laissé une œuvre fondamentale pour notre recherche *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος*¹⁷⁹, œuvre rédigée

¹⁷⁶ *The Dualist Heresy in the Middle ages*, Prague, 1974, éd. Akademia p. 69. Sur Marcion voir E. C. BLACKMAN, *Marcion and his Influence*, London, 1948, éd. SPCK .

¹⁷⁷ PG 131, 56 b.

¹⁷⁸ J. GOUILLARD, *Quatre procès mystiques à Byzance*, RHB 36 (1978), p. 9.

¹⁷⁹ MICHAEL PSELLOS, *Dialogus de daemonum operatione*, PG 122, col. 819-882.

vers le milieu du 11^e siècle, contemporaine ou à peine postérieure à l'épître d'Euthyme de la Peribleptos. Malgré son éloquence, malheureusement, Michel Psellos n'évite pas des formes stéréotypées puisées aux sources polémiques antérieures qui visaient d'autres mouvements hérétiques. Ainsi il rapporte des visions provoquées par le diable, des rites sanglants et des pratiques superstitieuses qui ont comme but l'effacement de toute trace du baptême chrétien. Pourtant, l'importance de ce dialogue n'est pas d'autre que le désaccord des hérétiques concernant le vrai pouvoir du diable et du Christ. Il ne nous présente pas les hérétiques comme un mouvement homogène au niveau doctrinal, mais comme un amalgame d'imagination naïve et superstitieuse. Même si pour A. Vaillant il ne faut pas faire confiance aux données fournies, je pense que grâce à ce dialogue nous pouvons entrevoir le bouillonnement spirituel qui a eu lieu dans les premières phases du mouvement pour se cristalliser un siècle plus tard en formant deux ordres différents de Drugunthie et celui de Bulgarie.

Le dialogue a pour sujet les pratiques religieuses des euchites ou enthousiastes qui habitaient en Thrace. Si Psellos utilise ceux deux termes pour décrire les hérétiques de Thrace, de toute évidence comme l'ont supposé C. Puech et D. Obolensky, il s'agit des bogomiles de la Thrace¹⁸⁰. D'après C. Puech, le terme «euchite» n'est pas utilisé pour désigner les messaliens, mais un mouvement mystique qui utilisait les pratiques ascétiques des messaliens, sans toutefois être une hérésie à part entière¹⁸¹. Si l'on s'en tient au témoignage de Psellos selon lequel ce mouvement recouvrait plusieurs tendances, on peut conclure qu'il s'agissait d'un mélange de croyances dualistes. Psellos mentionne l'existence de trois différentes

¹⁸⁰ *Le traité*, p. 326 ; D.OBOLENSKY, op. cit., p. 184 . Cf J. DUVERNOY, *Le Catharisme : L'histoire des Cathares*, Toulouse 1979, p. 35.

¹⁸¹ *Le traité*, p. 326-7.

«fractions », selon leurs croyances sur les deux fils de Dieu¹⁸². Même si les croyances entre ces trois fractions des euchites divergeaient à propos de Satanaël et du Christ et sur la question de savoir lequel des deux avait le plus de puissance dans le monde, la doctrine qui veut que Dieu est le seigneur du monde supérieure, que le Christ a pouvoir sur les choses célestes et Satanaël sur les choses terrestres, est indéniablement d'origine bogomile, comme nous allons le constater. Malheureusement, l'œuvre de Psellos ne donne aucun élément d'analyse sur les doctrines des euchites et la seule conclusion à laquelle nous aboutissons est que le terme euchite décrit tant les bogomiles de Thrace que d'autres groupes hérétiques hétéroclites, dont le plus ancien, les messaliens, venus d'Asie mineure en Thrace entre le 8^e et le 9^e siècle¹⁸³. Pourtant, son témoignage sur les différentes croyances des adeptes du mouvement, n'est pas sans importance, car s'agissant de bogomiles de Thrace, et donc des alentours de Philippople également, nous supposons que la différenciation doctrinale entre les ordres hérétiques¹⁸⁴ s'était déjà produit à cette époque, sans être concrétisé, car les dissidents n'avaient pas encore une organisation semblable à celle des églises chrétiennes.

¹⁸² PG 122, 825 a, b: *Ταύτην δὲ τὴν σαθρὰν ἀποβάθρα ὑποθέντες οἱ σαθροὶ τὰς φρένας, τὸ μὲν μέχρι ταύτης εἰσὶν ἀλλήλοις ὁμόφρονες, τὸ δ' ἐντεῦθεν τριχῆ ταῖς γνώμαις διῴστανται. Οἱ μὲν γὰρ τούτων νέμουσιν ἀμφοῖν τοῖν υἱοῖν τὸ σέβας (κἄν γὰρ πρὸς ἀλλήλους διαφέρεσθαι φῶσιν νῦν, ἀλλ' ὅμως ἄμφω σεβαστέον ὡς ἐκ τοῦ πατρός ἑνός καταλλαγησομένους ἐπὶ τοῦ μέλλοντος). οἱ δὲ θατέρῳ τῷ νεοτέρῳ λατρεύουσιν, ὡς τῆς κρείττονος καὶ ὑπερκείμενης μερίδος κατάρχοντι· τὸν πρεσβύτερον οὐκ ἀτιμάζοντες μὲν, φυλαττόμενοι δ' αὐτόν ὡς κακοποιῆσαι δυνάμενον. Οἱ δὲ χεῖρους αὐτῶν τὴν ἀσέβειαν τοῦ μὲν οὐρανίου διῴστωσιν ἑαυτοῦς ἐπὶ πᾶν, αὐτόν δε μόνον τον ἐπίγειον Σαταναήλ ἐκστερνίζονται.*

¹⁸³ D. BOLENSKY, op. cit., p. 187.

¹⁸⁴ Il s'agit probablement des ordres de Bulgarie et de Drugunthie (ce dernier se présente comme adhérent à un dualisme plus radical) dont font mention les sources polémiques latines du 12^e et 13^e siècle.

Au début du règne d'Alexis Comnène (1082), hormis les disputes théologiques soulevées par Jean Italos et son élève Nilos, conséquence de la renaissance des études classiques, nous observons en même temps, dans certains cercles monastiques, une tendance à adopter les pratiques messaliennes et bogomiles. Vers 1085, Théodore Blachernite, membre du clergé¹⁸⁵, fut condamné pour ses pratiques et théories mystiques. L'anathème contre Théodore commence par un retour sur l'origine des pratiques incriminées. Selon le rédacteur, elles provenaient des messaliens et des bogomiles, appelés aussi euchites, enthousiastes, encratites et marcionites¹⁸⁶! L'enseignement de Théodore Blachernite, constitué d'un mélange de pratiques ascétiques des hérétiques, provenait, selon la condamnation, des hérésies susmentionnées plus haut. Ses doctrines fondamentales se résument comme suit: perception de la nature divine à travers la pratique de l'enthousiasme et de l'extase, perception de l'action du Saint-esprit, méconnaissance de l'Écriture, des Apôtres et des Pères, substitution de la tradition ecclésiastique par d'autres enseignements hérétiques, croyance que c'est le Christ lui-même et non les mystères de l'Église qui accorde le pardon des péchés, distinction entre chrétiens *éclairés parfaits* et *imparfaits*. Notons qu'après Anne Comnène Théodore Blachernite est enthousiaste¹⁸⁷.

¹⁸⁵ D'après Anne Comnène, ὁ Βλαχερνίτης δεδημοσιεύετο ἀσεβῆ καὶ ἔκφυλα τῆς ἐκκλησίας φρονῶν, κᾶν ἱερωμένος ἦν. *Alexiade X*, éd. B. LEIB, *Les belles lettres*, Paris, 1943, v. II, p. 189,

¹⁸⁶ J. GOUILLARD, *Quatre procès de mystiques à Byzance*, Paris, 1978, p. 53: *περὶ τῆς βλασφημίου καὶ πολυειδοῦς αἱρέσεως τῶν ἀθέων Μασσαλιανῶν τῶν τε καὶ Φουδαϊτῶν καὶ Πογομίλων καλουμένων καὶ Εὐχιτῶν καὶ Ἐνθουσιαστῶν καὶ Ἐγκρατιτῶν καὶ Μαρκιονιστῶν.*

¹⁸⁷ *Alexiade X*, ch. II, p. 189: *Ἐνθουσιασταῖς γὰρ ὀμιλήσας καὶ τῆς τήν τούτων λύμης μετασχῶν πολλοὺς τε ἑξαπατῶν καὶ μεγάλας τῶν ἐν τῇ μεγαλοπόλει οἰκίας ὑπορύττων καὶ παραδιδούς τῆς ἀσεβείας δόγματα.*

d) La répression de la dissidence à Byzance atteint son comble lors du procès de l'hérésiarque des bogomiles de Constantinople Basile, au début du 12^e siècle sous le règne d'Alexis Comnène¹⁸⁸. Les deux sources primordiales pour cette période pendant laquelle le bogomilisme a connu son apogée mais aussi durant laquelle son système a été démasqué grâce à un artifice de l'empereur, sont celles de *Panoplia Dogmatica* d'Euthyme Zigabène et *l'Alexiade* d'Anne Comnène¹⁸⁹. La *Panoplia Dogmatica* composée peu après 1111 sous l'ordre d'Alexis Comnène fournit des renseignements solides, car son rédacteur était celui qui a rendu compte du discours de l'hérésiarque bogomile Basile comme nous le laisse supposer Euthyme même¹⁹⁰. Anne Comnène dans son *Alexiade* composée en 1148, en revanche, nous donne un récit du procès et de l'exécution de Basile et de ses disciples, récit important sans doute pour connaître les événements, mais qui reste muet sur les doctrines hérétiques pour lesquelles elle renvoie le lecteur à la *Panoplia* de Euthyme Zigabène.

Ce procès avait tant marqué les esprits de l'époque qu'Euthyme Zigabène, dans sa *Panoplie Dogmatique*, se sent obligé après l'exposé du procès, de revenir sur les principales doctrines du bogomilisme, afin de justifier la condamnation à mort des accusés. Quelques décennies plus tard, Anne Comnène le rapporte avec moult détails dans son *Alexiade*, rédigée vers 1148¹⁹¹. Pourtant, tous

¹⁸⁸ La condamnation eut lieu sous le patriarcat de Nicolas Grammaticos (1084-1111) du vivant de sévastocrator Isaac, fils de l'empereur, qui mourut en 1104 cf. D. U. PAPACHRYSSANTHOU, « La date de la mort du sévastocrator Isaac Comnène, frère d'Alexis I^{er} et quelques événements contemporains », *REB XXI* (1963), p. 250-255.

¹⁸⁹ *Panoplia Dogmatica*, PG 130, col. 1289-1332; *Alexiade*, PG 131, col. 79- 1212.

¹⁹⁰ PG 130, 21 d: ὡς ἐγὼ δὶς παρατυχῶν διαλεγομένῳ (τῷ Ἀλεξίῳ) κατενόησα καὶ προεσημειωσάμην (Πρόλογος μετ' ἐγκωμίου τῶν πρὸς βασιλέα Ἀλέξιον τὸν Κομνηνόν εἰς τὴν Δογματικὴν Πανοπλία), Cf. aussi A. N. ΠΑΠΑΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Εὐθύμιος- Ἰωάννης Ζιγαδηνός, Βίος συγγραφαί*, Λευκωσία 1979, p. 45.

¹⁹¹ *Ibid.* vol. III, XV, ch. VIII, p. 220- 228.

deux omettent de mentionner la date du procès. À en croire Anne Comnène, les chefs de l'hérésie agissaient en secret dans la capitale; elle cite les pratiques de prosélytisme qui justifient l'ample expansion que connut cette hérésie, mais aussi la difficulté consistant à la dévoiler. En effet, les bogomiles, comme leur hérésiarque, étaient vêtus comme des moines et faisaient leur propagande en secret¹⁹². C'est la raison pour laquelle l'empereur dut user d'artifices pour les démasquer : feignant avec son frère, Sevastocrator Isaac, de vouloir devenir des élèves de Basile, ils le convièrent à un repas au palais en prévoyant de dissimuler derrière un rideau, entre la salle à manger et les appartements des femmes, un sténographe, des sénateurs, des militaires, des évêques et le patriarche Nicolas Grammaticos. Basile exposa les enseignements bogomiles en détail aux catéchumènes impériaux – enseignements cités dans la Panoplie dogmatique d'Euthyme Zigabène. Lorsque le rideau tomba laissant apparaître ses auditeurs et qu'on lui référa les dénonciations, il invoqua des malédictions. Alexis se contenta de l'emprisonner en lui demandant plusieurs fois de renoncer à ses croyances. Alexis Comnène interrogea Basile et ses disciples pour découvrir que la propagande s'était infiltrée dans les familles les plus importantes de la capitale¹⁹³.

Les μέγιστες οικείες auxquelles se réfère Anne Comnène signifient l'infiltration indéniable du bogomilisme aux plus hauts niveaux de la société. De ce point de vue, nous constatons une évolution spectaculaire du mouvement, très

¹⁹² *Alexiade*, XV, ch. VIII, p. 219 : Ἐλάνθανε δέ δεινότατον γάρ τῶν Βογομίλων γένος ἀρετήν ὑποκρίνασθαι. Καί τρίχαν μέν κοσμικήν οὐκ ἄν ἴδοις βογομιλίζουσιν, κέκρυπται δέ τό κακόν ὑπό τόν μανδύαν καί τό κουκούλιον. Καί ἐσκυθρόπακεν ὁ Βογόμιλος καί μέχρι ῥινός σκέπεται καί κεκυφώς βαδίζει...Βασίλειος γάρ τις μοναχός πολυτροπώτατος...

¹⁹³ ANNE COMNENE, *Alexiade*, PG 131, 1176d: capitale : Ἐνεβόθυνε τό κακόν, καί εἰς οικείας μεγίστας καί πολλοῦ πλήθους ἤψατο τό δεινόν .

ascétique et dualiste au début, qui retentit ensuite sur les basses couches sociales pour se répandre enfin dans les classes plus élevées et même, selon D. Obolensky, dans les cercles philosophiques non orthodoxes¹⁹⁴, mais aussi, nous l'avons vu, dans les cercles monastiques. L'hérésiarque et ses douze disciples furent condamnés au bûcher, mais comme certains maintenaient qu'ils étaient orthodoxes, Alexis s'aida d'un autre artifice. Il fit construire deux fournaises, l'une prévue pour ceux qui prétendaient être chrétiens, où il y avait le signe de la croix, de manière à ce qu'ils soient brûlés en chrétiens, et une deuxième pour les adeptes de l'hérésie. Les premiers, jugés vrais chrétiens, furent libérés avec les exhortations de l'empereur de renoncer aux théories hérétiques, tandis que les autres furent emprisonnés. Alexis essaya personnellement de les convertir avec l'aide de prêtres spécialisés. Ceux qui reniaient les doctrines hérétiques furent libérés, les autres condamnaient à la prison à vie. L'hérésiarque Basile n'ayant pas renié sa foi, il fut condamné par le synode à mourir sur le bûcher au centre de l'hippodrome. L'exécution de la condamnation, se fit dans un hippodrome comble, en présence d'autres hérétiques. Devant l'hérésiarque se trouvait le bûcher et une croix afin qu'il puisse changer d'avis au dernier moment et renier sa foi, mais il opta pour le bûcher convaincu que des anges viendraient le chercher. Et alors que le peuple voulait faire brûler le reste des hérétiques, Alexis Comnène les protégea pour les emprisonner plus tard. La légitimité de cette condamnation à mort a été mise en question par le grand canoniste de l'église orthodoxe, Théodore Balsamon¹⁹⁵.

Cet épisode marque la fin de l'apogée du bogomilisme parmi les laïcs de Constantinople. Il ne restait plus que quelques cas isolés de moines, évêques et même du Patriarche de Constantinople,

¹⁹⁴ *The Bogomils*, p. 202.

¹⁹⁵ THEODORE BALSAMON, *Com. de Nomocanon XIV*, PG 104, 1112 b; 1148 d.

Cosmas II. En effet, en 1140, des moines du couvent de Kyr Nikolas à Hiéron remirent au patriarche Léon Stypés l'ouvrage de Constantin Chrysomallos, mort depuis peu. Le synode de Constantinople, convoqué la même année sous le patriarcat de Léon Stippés, condamna les deux cent cinquante chapitres comme étant des opinions d'origine enthousiaste et bogomile¹⁹⁶. Trois ans après la condamnation de Chrysomallos, en 1143, l'Eglise orthodoxe découvrit que les doctrines bogomiles avaient fait des adeptes parmi le clergé. Basile, métropolitain de Tyanes, évoqua devant le synode deux moines-évêques sous sa juridiction, Léonce de Balbissa et Clément de Sasima, suspectés d'activité bogomile. Pendant la première séance, il fut mentionné que leurs enseignements hérétiques étaient d'origine bogomile¹⁹⁷. La condamnation des deux ex-évêques ne signifia pas la disparition des théories hérétiques. Le moine Niphon fut accusé d'être un disciple du Bogomilisme par le synode, car il osa dire que les deux évêques de Cappadoce condamnés étaient orthodoxes¹⁹⁸. Le moine interrogé deux fois par les synodes Endémousa (1143, 1444) fut condamné et claustré au couvent de

¹⁹⁶ Cf. MANSI J. D, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Graz 1961, v. XXI, 553d: πολλά δε τῶν ἐμπεριεχομένων ταύταις καὶ ἰδίᾳ κατασκοπήσαντες καὶ συνοδικῶς ἐξετάσαντες οὐκ ἐρεσχελιῶν μόνον καὶ καινολογιῶν ἀπλῶς καὶ μωρολογιῶν, ἀλλὰ καὶ αἰρέσεων προφανῶς ἀνάμεσα εὕρομεν, καὶ πλέον τῶν ἄλλων Ἐνθουσιαστῶν τε καὶ Βογόμιλων.

¹⁹⁷ Cf. MANSI XXI, 584e-585a. Λεγομένοις δυσὶν τισιν ἐπισκόποις τῷ Κλήμεντι καὶ τῷ Βαλβίσσης Λεοντίῳ βογομιλικῆς ἀσέβειας προσάπτειν αἰτίαν, ὡς κακῶς καὶ διδάσκουσι. Cf. aussi J. GOUILLARD, *Quatre procès mystiques à Byzance*, Paris, 1978, p. 76, 111-115: ἠρκήσθημεν καὶ μόναις ταῖς ὁμολογίαις αὐτῶν, καὶ τὸν ἀναβαπτισμὸν τέως καὶ τὴν τῶν ἀμαρτανόντων ἀποβολὴν ὡς μηδὲ μετὰ θάνατον αὐτοῖς συγχωρεῖν γεννήματα ἢ παιδεύματα τῆς τῶν βογόμηλων εἶναι θρησκείας, διαγινώσκοντες, ἵνα τα γε νῦν ἔχοντα πλείονα παραδράμωμεν, βογομηλικῶς αὐτὸς φρονεῖν καὶ διδάσκειν ὁμολογουμένως διαγινώσκομεν.

¹⁹⁸ J. GOUILLARD, *Quatre procès mystiques à Byzance*, Paris 1978, p. 76, 111-115. Cf. aussi ΠΑΛΛΗΣ-ΠΟΤΛΗΣ, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, v. V, p.90.

la Peribleptos. Toutes relations avec l'extérieur, incluant celles par correspondance, lui furent interdites¹⁹⁹. Le patriarche Cosmas II l'Atticos fit une faveur à Niphon en annulant sa peine et défendit le moine malgré des suggestions contraires. Toutefois, Niphon recommença à prêcher ses théories hérétiques et en 1147, le synode de Constantinople destitua le patriarche Cosmas II, accusé d'avoir épousé les thèses du moine bogomile²⁰⁰.

Après ces condamnations synodales, nous constatons de nouveau un fleurissement du mouvement en Bulgarie qui provoque en 1211 la convocation du synode de Tyrnovo qui a condamné le bogomilisme. Cependant le nouveau berceau du mouvement devient dorénavant l'Occident et d'abord la Rhénanie où nous signalons son apparition au milieu du 12^e siècle.

¹⁹⁹ ΡΑΛΛΗΣ-ΠΟΤΛΗΣ, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, v. V, p. 88-91; MANSI XXI, 600 c,d.

²⁰⁰ MANSI, XXI, 705a.

CHAPITRE III

LA DISSIDENCE A COLOGNE

A) LA LETTRE D'EVERVIN DE STEINFELD (1143)²⁰¹

I. Un témoignage exceptionnel

Dans ce chapitre, nous examinerons la lettre d'Evervin, prévôt des prémontrés de Steinfeld, adressée à Bernard de Clairvaux en 1143, date acceptée par les historiens qui ont étudié le texte²⁰². A notre connaissance, le premier à avoir mis en doute la datation du document est U. Brunn qui soutient que le préambule de la lettre ferait allusion à la rencontre d'Evervin avec Bernard de Clairvaux en 1147, lors de sa campagne de prédication en Rhénanie²⁰³. En s'appuyant sur une comparaison du texte avec une notice des *Annales Brunwilarenses* sur l'apparition des hérétiques en 1143 (œuvre de l'abbaye de Saint Nicolas de Brawnweiler, tout près de Cologne), notice qui a servi de base à la datation de la lettre d'Evervin, il montre que le passage des *Annales* sur les hérétiques a été ajouté après 1179. U. Brunn analyse mot par mot le préambule de la lettre d'Evervin surtout la mention des noces de Cana et l'image des six jarres qui font partie d'un sermon de Bernard de Clairvaux prononcé à Cologne en 1147²⁰⁴. Se ralliant entièrement aux principes du déconstructionnisme, l'historien conclut arbitrairement que cette lettre est à tort considérée comme le premier témoignage d'un mouvement hérétique, car il s'agit d'un texte «qui se situe à la suite de la première campagne cistercienne d'envergure contre des hérétiques en Languedoc»²⁰⁵. Pourtant, même s'il faut réviser la datation de la lettre avec une différence de quatre ans, nous avons

²⁰¹ PL 182, 676-680. cf. Appendice I.

²⁰² Ci-dessous notes 6, 7, 8.

²⁰³ Cf. sa thèse, *L'hérésie dans l'archevêché de Cologne (1100- 1233)*. Voir *Heresis*, 38, 2003, « Chroniques », p. 185- 186, ainsi que son étude *Des contestataires aux "cathares": discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris 2006, éd. Institut d'études augustiniennes, p. 139- 149.

²⁰⁴ Ibid. 148.

²⁰⁵ Ibid. 149.

devant nous le plus ancien témoignage des communautés de cathares en Occident. Le texte revêt une importance de premier ordre pour l'histoire du mouvement, en dépit des objections d'U. Brunn. Cependant, cette lettre n'a pas été appréciée à sa juste valeur à l'exception de deux articles d'A. Brenon²⁰⁶ et P. Jimenez Sanchez²⁰⁷. Ce témoignage a été rédigé quelques années après les bûchers élevés pour les hérétiques de Liège et de Cologne en 1135. Trois points rendent ce témoignage primordial pour l'histoire du catharisme: i) son ancienneté: A notre connaissance, c'est le plus ancien texte qui rapporte l'existence de communautés certainement cathares²⁰⁸, déjà bien organisées hiérarchiquement et qui affirme, sur la base du témoignage des hérétiques interrogés, une origine remontant à la Grèce du temps des apôtres. ii) L'objectivité de ce document concernant les croyances dissidentes devient évidente si nous le comparons au traité de Eckbert de Schönau rédigé vingt ans plus tard contre ces mêmes communautés, qui reprend manifestement les critères augustinien, pour présenter le système doctrinal des cathares²⁰⁹.

²⁰⁶ A. BRENON, « La lettre d'Evervin de Steinfeld à Bernard de Clairvaux de 1143 : Un document essentiel et méconnu », *Heresis* 25, 1995, p. 7- 28.

²⁰⁷ P. JIMENEZ SANCHEZ, « Aux commencements du catharisme : La communauté d'apôtres hérétiques> dénoncée par Evervin de Steinfeld en Rhénanie », *Heresis* 35, p. 17-44.

²⁰⁸ A ce point que les historiens considèrent que la date de la rédaction de cette lettre (1143) correspond à l'année de l'apparition des cathares dans la littérature d'Occident. Ainsi, B. HAMILTON, analysant la diffusion du mouvement lors des croisades, identifie la date de la rédaction de cette lettre avec la première apparition des communautés cathares: « It is universally agreed that Catharism was present in Western Europe from 1143, when a Cathar bishop and his companion were brought to trial at Cologne ». Et ailleurs: There is general agreement among scholars that the earliest certain evidence for the presence of Cathars in the west during the twelfth century dates from 1143 when the Cathar bishop of Cologne and his *socius* were examined by Evervin of Steinfeld and admitted that their faith derived from the Byzantine Empire. (« The Cathars and the Seven Churches of Asia » p. 273 dans *Crusaders, Cathars and the Holy Places*, Hampshire, 1999).

²⁰⁹ En effet, selon U. BRUNN : « Le *Liber* d'Eckbert doit en effet beaucoup aux œuvres d'Augustin sur les manichéens. Le moine

En revanche, cette lettre n'ayant aucun caractère officiel car, étant personnelle (de toute évidence Evervin de Steinfeld a accompagné Bernard de Clairvaux pendant son voyage en Rhénanie), elle ne pouvait être utilisée par des hérésiologues postérieurs comme une source d'information sur les croyances cathares, raison pour laquelle d'ailleurs nous ne retrouvons pas l'affirmation des cathares, selon laquelle leur origine remonte à la Grèce, du moins pour les documents rédigés deux décennies après^{9a}. Par conséquent, ce document constitue une exception dans la littérature polémique. Sa spécificité réside dans le fait que son rédacteur ne reproche pas explicitement aux cathares de croyances dualistes. Il insiste à plusieurs reprises sur le caractère évangélique et leur prétention à la succession des apôtres. Cet élément nous incite à lire ce document comme le témoignage de discours des hérétiques et non selon un schéma préconçu qui aurait faire les hérétiques des prédicateurs d'un dualisme d'origine manichéenne, comme ce serait le cas d'Eckbert de

de Schönau a même fait suivre son traité par un *Excerptum de Manichaeis ex Augustino* dans lequel il résume trois traités antimanichéens de l'évêque d'Hippone : un *Contra Manichaeos*, un *De moribus Manichaeorum* et le *De haeresibus*. Le lien entre l'enseignement augustinien et les hérésies de son temps lui semblait tellement évident qu'il ordonne d'ailleurs à ses futurs copistes de ne pas séparer son *Excerptum* augustinien des treize sermons qui composent son *Liber* ». Dans « Cathari, Catharistae et Cataphrygae ancêtres des cathares du XIIIème siècle ? », *Heresis* 36-37 (2002), p. 184-185.

^{9a} Il faut noter que, d'après Pilar Jiménez Sanchez qui s'aligne sur les principes de déconstructionnisme dans son étude *Les catharismes, modèles du christianisme médiéval (XIIe –XIIIe siècles)*, «Evervin de Steinfeld ...est un des premiers à avoir contribué au processus de diabolisation, de déformation, autant des propos que des pratiques 'hérétiques'». Op. cit. p. 122. Pourtant P. Jiménez Sanchez n'explique pas l'affirmation des cathares que leur origine remonte à la Grèce. Elle se borne à une constatation superficielle dans une phrase, sans aucun fondement en écrivant : «Selon Evervin, ces 'apôtres de Satan' auraient avoué être les adeptes d'une hérésie demeurée en Grèce jusqu'à son temps, depuis le temps des martyrs. Historicité des origines fausse à l'évidence car ces 'apôtres' rhénans, plutôt que se prétendre les concurrents de l'Eglise romaine, se voulaient les successeurs légitimes des apôtres». Op. cit.

Schönau²¹⁰. Cependant, U. Brunn, considère que, faute d'accusations pour dualisme²¹¹, les historiens modernes ont tort d'identifier les hérétiques dénoncés aux cathares en s'appuyant exclusivement sur trois éléments : leur distinction hiérarchique (*electi, credentes, auditores*), le baptême spirituel et leur origine grecque. Il considère que la distinction hiérarchique était connue par les œuvres d'Augustin contre les manichéens (sans pourtant nous expliquer pourquoi Evervin ne reprend pas les accusations d'Augustin contre le dualisme manichéen et se limite à ses informations concernant la hiérarchie du mouvement); il estime que le baptême par imposition des mains «est une geste très largement répandu dans toutes les cultures à toutes les époques»²¹² (sans préciser quelle autre communauté religieuse pratiquait ce type du baptême en Occident durant le moyen âge); quant à leur origine grecque, il la refuse en suivant les principes du déconstructionnisme. En corollaire, aussi bien Evervin, qui ne mentionne pas de croyances dualistes, qu'Eckbert de Schönau, qui les dénonce, s'inscrivent dans le contexte de la réforme canoniale, sans que soit indispensable l'existence d'un tel mouvement²¹³. iii) Evervin de Steinfeld, étant intervenu en personne devant la cour de justice de l'archevêque de Cologne, rapporte littéralement l'argumentation principale de sectateurs, telle qu'elle a été exposée devant les autorités religieuses et politiques. Si nous considérons que le but de cette lettre adressée à Bernard de Clairvaux, autorité théologique de son époque, était de lui exposer

²¹⁰ Une thèse formulée vingt ans plus tard par Eckbert de Schönau, rejetée aujourd'hui pour des raisons que nous avons citées au début de ce chapitre. Pour une analyse approfondie de son oeuvre, nous renvoyons le lecteur à l'article de U. BRUNN, «Cathari, Catharistae et Cataphrygae ancêtres des cathares du XIIIème siècle?» *Heresis* 36-37, 2002, p. 183-200.

²¹¹ Pourtant R. Moore le considère comme la première dénonciation de dualisme en Occident. Cf. *The Origins of European Dissent*, Oxford, 1985, éd. Blackwell, p. 168-171, 212-213; *The Birth of Popular Heresy*, London 1975, éd. Arnold, p. 28.

²¹² *Des contestataires aux « cathares*», p. 159.

²¹³ *Ibid.* p. 131.

exactement leurs croyances pour qu'il entreprenne la défense de l'Eglise, cet exposé nous offre les cadres de la dissidence au milieu du 12^e siècle en Rhénanie sans exagérations.

II. Le contenu

Dans un bref préambule typique où l'auteur fait l'éloge de l'éloquence de Bernard²¹⁴, dont l'autorité redoutable ecclésiastique était déjà reconnue par l'Eglise catholique romaine qui lui avait confié la lutte contre les hérétiques, Evervin de Steinfeld souligne avec une insistance particulière le but de sa lettre : il le sollicite de réduire à néant les deux groupes hérétiques²¹⁵ par ses arguments théologiques²¹⁶, but qu'un savant de son envergure saurait sûrement atteindre. C'est pour cette raison, d'ailleurs, qu'il rapporte littéralement leurs croyances telles qu'elles ont été formulées devant le synode épiscopal²¹⁷. A. Brenon pense que les sermons de Bernard sur le Cantique et contre l'hérésie (63, 64, 65) constituent une réponse indirecte à cette lettre²¹⁸.

Passons aux informations fournies par Evervin de Steinfeld concernant le premier groupe hérétique, que nous identifions aux communautés cathares, décrites vingt ans plus tard par Eckbert de Schönau. La première information, d'une importance capitale

²¹⁴ PL 182, 676 a.

²¹⁵ Pour le deuxième groupe d'hérétiques, voir PL 678 d- 679c.

²¹⁶ « Il est temps que tu t'élèves contre les nouveaux hérétiques ». « Nous te prions donc instamment, Père, que tous les points de leur hérésie qui parviendront à ton information, tu en prennes connaissance et les réduises à néant par les arguments et autorités de notre foi ». PL 182, 677 a, trad. par A. BRENON.

²¹⁷ Evervin, qui assiste en personne à l'interrogation des hérétiques, présente littéralement leur argumentation, comme nous pouvons le supposer lorsqu'il utilise les termes « *dicunt* » « *de se dicunt* » (677 d) etc .

²¹⁸ Voir « La lettre d'Evervin de Steinfeld à Bernard de Clairvaux de 1143 », *Hérésis* 25, 1995, p. 7.

pour l'histoire du catharisme en Rhénanie, est évidemment que, d'après l'estimation chronologique de l'auteur, les mouvements hérétiques sont apparus *nuper* (récemment) dans la région de Cologne²¹⁹. En effet, nous savons que plusieurs hérétiques furent brûlés en 1135 à Liège ainsi qu'à Cologne²²⁰. Par conséquent, par *nuper* il faut entendre au cours des dernières années.

Fait remarquable, Evervin présente les deux hérétiques accusés, un évêque et son *socius*, plaidant devant l'assemblée la cause de leur mouvement en s'appuyant exclusivement sur des passages néotestamentaires²²¹. Lorsque les interrogés constatent que la discussion s'enlise, ils demandent un délai pour faire venir des spécialistes (*viros peritos*) des questions doctrinales. En même temps, ils promettent d'être prêts à se reconvertir au christianisme si ces derniers leur donnaient tort quant à leurs enseignements. Les clercs qui participent à cette procédure, à la tête desquels se trouve sûrement l'archevêque de Cologne, Arnold I, les admonestent, mais les hérétiques refusent de venir à résipiscence. C'est à ce moment que, d'après les propos d'Evervin de Steinfeld, le peuple religieux zélé qui assiste à la procédure entreprennent, en dépit de la volonté du clergé et des nobles, de les jeter dans le feu²²².

Deux remarques s'imposent sur la peine imposée par le synode. Premièrement, même en 1162, soit vingt ans plus tard, le pape Alexandre III

²¹⁹ PL 182, 677 b.

²²⁰ cf. J. DUVERNOY, *Le catharisme: la religion des cathares*, Toulouse, 1976, p. 12-13.

²²¹ *Duo ex eis...haeresim suam defendentes ex verbis Christi et Apostoli.* 677 b.

²²² *Sed, cum vidissent se non posse procedere, petierunt ut eis statueretur dies, in quo adducerent de suis viros fidei suae peritos; promittentes se velle Ecclesiae sociari, si magistros suos viderent in responsione deficere: alioquin se velle potius mori, quam ab hac sententia deflecti. Quo audito, cum per triduum essent admoniti, et resipiscere nolissent, rapti sunt a populis nimio zelo permotis, nobis tamen invitatis, et in ignem positi, atque cremati.* 677 b, c.

conseille à l'archevêque de Reims, Henri I^{er}, d'agir avec prudence et douceur envers les hérétiques²²³. Certes, pour M. Suttor, cette lettre semble être le dernier document où le pape recommande la prudence à l'égard des sectateurs²²⁴. En effet, jusqu'à cette époque, l'objectif de l'Église reste la conversion des hérétiques. Ainsi, à Liège, entre 1144 et 1145, en l'absence du prélat Albéron II, les clercs arrachent au bûcher les hérétiques des mains de laïcs²²⁵. C'est en 1179 que le même pape, Alexandre III, fait appel à la puissance séculière contre les hérétiques. Deuxièmement, à cette époque, ce sont les assemblées synodales des régions concernées qui partent à la poursuite de l'hérésie, à l'exception de l'église de Liège (1144-1145) qui, dans une lettre adressée au pape, lui demande quelle conduite adopter à leur propos, en l'absence de son prélat. Les évêques convoquent les assemblées synodales et président aux interrogatoires. L'institution qui condamne les hérétiques au bûcher est une assemblée synodale de la province concernée, mais, comme nous le dit explicitement Evervin, en présence de *magnis viris nobilibus* et du peuple. Il nous semble que le rôle de ces derniers consistait à exercer une pression psychologique sur les personnes interrogées et, en même temps, lorsque les hérétiques s'obstinaient dans leurs croyances, à les livrer au bûcher. Le clergé a souvent fini par livrer les hérétiques aux mains du peuple, qui les jette au bûcher, comme le rapporte d'ailleurs Eckbert de Schönau à l'issue de l'interrogatoire²²⁶.

Evervin admire le courage avec lequel les deux hérétiques supportent leur peine. D'où sa question sincère à Bernard, qui témoigne du caractère proprement personnel de sa lettre: « Pourquoi

²²³ R. I. MOORE, *The Birth of Popular Heresy*, p. 80-81.

²²⁴ M. SUTTOR, « L'identification de l'hérétique et l'attitude de l'Église dans le Nord du Royaume », *Heresis* 36-37, 2002, p. 230, n. 37.

²²⁵ R. I. MOORE, *The Birth of Popular Heresy*, p. 75-76.

²²⁶ Cf. les trois hypothèses d'U. Brunn à propos de cet affaire *Des contestataires aux "cathares"*, p. 151.

trouve-t-on chez ces hommes du diable, dans leur hérésie un courage tel qu'on en trouve à peine aussi grand chez les hommes très attachés à la foi du Christ? »²²⁷. Nous estimons que si cette lettre avait été destinée à être un *excitatorium* pour les savants chrétiens, Evervin de Steinfeld n'aurait jamais posé pareille question.

Suit l'exposé de leur foi, qui a pour but d'informer Bernard de Clairvaux sur les principaux points de doctrine invoqués devant le synode. Les similitudes frappantes entre leurs croyances et le système des bogomiles décrits trois décennies plus tôt par Euthyme Zigabène nous invite à les mettre en parallèle.

a. Le principe de la pauvreté absolue Comme nous l'avons déjà souligné, les interrogés se présentent comme prédicateurs du message authentique du Christ et pas comme disciples d'un système dualiste aux fondements manichéens. Mais comment perçoivent-ils le message évangélique? Leur objection principale contre l'Église est qu'eux seuls demeurent les vrais disciples du Christ parce que, suivant l'exemple du Christ et des apôtres, ils ne possèdent pas de biens²²⁸. Il en ressort que, pour les dissidents, la pauvreté est une caractéristique essentielle pour distinguer si une communauté reste ou non fidèle au message évangélique. La pauvreté est ainsi considérée comme le critère suprême d'identification aux idéaux évangéliques et c'est pour cette raison qu'ils se qualifient de *pauperes Christi*²²⁹. Pour les hérétiques de Cologne, cette critique farouche repose sur la logique suivante: toute possession matérielle signifie le refus de la vie apostolique et de la pauvreté, prêchée dans les évangiles. Par conséquent, les hérétiques prétendent rester fidèles aux idéaux de l'église primitive et, plus

²²⁷ PL 182, 677 c. trad. par U. BRUNN, *Des contestataires aux «cathares»*, p. 150.

²²⁸ 677 c, d.

²²⁹ *Nos pauperes Christi* : 677 d.

précisément, à la pauvreté absolue. Même les parfaits de l'église chrétienne, ainsi considérés par les hérétiques, les moines et les chanoines réguliers - à notre sens une preuve de plus des racines monastiques du mouvement - ne possédaient de biens qu'en commun²³⁰. Certes, l'idéal de la pauvreté apostolique n'est pas une innovation des dissidents, pas plus que le nom *Pauperes Christi*²³¹. Plusieurs mouvements d'origine chrétienne avaient déjà ressenti le besoin de retourner aux valeurs essentielles de la *vita apostolica*. Notons les cas de Robert d'Arbrissel, de Norbert de Xanten, sans omettre la critique formulée par Arnold de Brescia contre l'église sur la même question²³². Soulignons aussi que, selon Phidas, ce débat a mené l'église catholique, pour répondre à cette question impérieuse, à établir des ordres adoptant le principe de la pauvreté (Dominicains, Franciscains)²³³. Pourtant, c'est la première fois que la pauvreté s'impose comme un critère déterminant l'authenticité de l'Église. L'argumentation des dissidents se base sur de critères différents car s'appuie aussi à la conception selon laquelle le monde matériel est une création de Satan. Il s'ensuit que les gens qui se rattachent à ce monde sont considérés comme les serviteurs de son créateur.

Si le mouvement des dissidents n'a jamais cessé d'évoluer, nous constatons que cette idée demeure le fer de lance de leur critique. Ainsi, grâce à la littérature polémique contre les bogomiles en Orient, nous savons que, depuis leur apparition au

²³⁰ 677 d. Comme le constate A. BRENON, ne manquent pas de critiquer la pseudo-pauvreté des ordres réformés qui n'est que propriété en commun et richesse collective: *Le choix hérétique*, éd. La louve, Cahors, 2006, p. 55.

²³¹ Ce terme a été utilisé depuis le 10^e siècle pour décrire des moines chrétiens et au début du 12^e siècle pour les disciples de Robert d'Arbrissel, voir M. LOOS, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Prague 1974, p. 109, n. 28.

²³² *ibid.* p. 103-126. cf. aussi A. BRENON, "Les hérésies de l'an mil: nouvelles perspectives sur les origines du catharisme", *Heresis* 24, 1995, p. 24-28.

²³³ *Εκκλησιαστική Ιστορία* II, Athènes 1994, p. 438.

milieu du 10^e siècle, ils avaient adopté la même logique, puisque l'un de leurs principaux arguments contre l'Église reste la possession de biens, une pratique à leur sens opposée au message évangélique. Cette diabolisation de l'accumulation de biens existait dès les premiers pas du mouvement, lorsque ses croyances se sont construites par opposition, en principe morale, contre l'Église. Ainsi, les bogomiles d'Orient, méprisant la richesse, opposaient l'idéal ascétique et la vie spirituelle à la vanité de ce siècle. C'est pourquoi ils enseignaient, pendant l'initiation, la vertu de la pauvreté²³⁴.

Les deux interrogés invoquent un passage évangélique de Matthieu (10, 23) selon lequel les pauvres du Christ sont des errants fuyant de cité en cité, ils sont comme les brebis au milieu des loups (Mt 10, 16)²³⁵. Ils dénoncent cette persécution et ils l'assimilent à celle que connurent les apôtres et les martyrs, à l'exemple desquels passent leur vie en jeûne et en abstinence²³⁶, en prières²³⁷ et leur travail

²³⁴ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1320d. D'ailleurs, comme le rapporte Cosmas le Prêtre, ils condamnaient les riches et les classes possédantes qui portaient des vêtements de soie et pour cela ils leur niaient la possibilité du salut au nom de la pureté évangélique *Le traité*, p. 106

²³⁵ 677 a.

²³⁶ Comme leurs homologues en Orient qui menaient une vie strictement ascétique. Ce modèle de vie est mentionné plusieurs fois par Cosmas le Prêtre qui présente des bogomiles à l'aspect ascétique dû aux nombreux jeûnes, qui attirent la sympathie de la société. *Le traité*, p. 55.

²³⁷ Evervin de Steinfeld ne mentionne pas le nombre de prières quotidiennes, mais il devrait se rapprocher du nombre que rapportent les sources polémiques d'Orient, comme nous laisse supposer l'information qu'au cours de la cérémonie de l'Initiation les Parfaits faisaient cinq fois l'oraison du *Pater noster* (A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle*, Rome 1939, p. 151 ss). De même, d'après Cosmas le prêtre, ils faisaient des prières quatre fois par jour et quatre par nuit, sans compter le nombre de celles dites durant les vêpres et les matines (*Le traité*, p. 83-4). Le nombre des prières diffère encore chez Euthyme Zigabène, qui en mentionne sept par jour et cinq par nuit (*Panopl. Dogm.*, PG 130, 1313d) ou qui précise ailleurs que leur nombre variait, les uns en faisant dix par prosternation et les autres quinze (*Panopl. Dogm.*, PG 130, 1316a).

leur permet simplement de vivre.²³⁸ Cet exemple de vie consacrée entièrement à l'opposition au monde matériel, voire satanique, s'appuie sur le fameux passage johannique (15, 19) où l'apôtre distingue entre les gens qui agissent dans le monde et ceux qui ne sont pas de ce monde. Le fait que les bogomiles se dénommaient eux-mêmes "πολιτες τοῦ οὐρανοῦ", (citoyens des cieux) est très révélateur de leur mode de vie ascétique et de leur esprit d'abstention en opposition avec les fidèles de l'église qui pour eux sont les serviteurs de Mammon²³⁹.

b. Le refus de la succession apostolique Les dissidents ne se contentaient pas de nier la succession apostolique de l'Église, mais ils la revendiquaient pour leur mouvement²⁴⁰. Cette vision dualiste de l'Église, d'après laquelle une partie reste fidèle au message évangélique tandis que l'autre le falsifie n'est pas une particularité de la parole polémique des cisterciens: elle est aussi adoptée par les hérétiques. Ainsi, la revendication du message authentique d'enseignement du Christ et des apôtres a aussi fonctionné dans le sens inverse. Car les dissidents, comme leurs adversaires, refusent la continuité de la vie évangélique aux catholiques Romains et même la succession apostolique, une idée strictement liée aux institutions et traditions ecclésiastiques²⁴¹. Les dissidents en Occident, d'après les hérésiologues non

²³⁸ Il faut souligner que plusieurs mouvements partageant ce caractère enthousiaste et moralement dualiste refusaient aussi le travail, comme par exemple les messaliens ou même les *parfaits* du bogomilisme primitif. Cosmas le Prêtre, en présupposant une hiérarchie au sein du bogomilisme primitif, mentionne qu'une partie des sectaires ne voulaient occuper leurs mains à aucune tâche : il s'agit de toute évidence des « parfaits » puisque les autres hérétiques travaillaient : *Le traité*, p. 85.

²³⁹ *Le traité*, p. 77.

²⁴⁰ 678 a.

²⁴¹ Cette idée est cristallisée par Irénée de Lyon qui considère que la succession apostolique de la papauté dérive des deux apôtres fondateurs de l'église de Rome, Pierre et Paul, ce qui assure la transmission du message authentique du Christ sous sa forme authentique *Adversus omnes haereses*, 3,14; 3,2. Cet enseignement aurait été repris par d'autres Pères de l'Église en Occident les siècles suivants.

seulement niaient que l'apôtre Pierre ait prêché à Rome, mais ils croyaient en outre que, depuis Sylvestre, pape qui a reçu la donation constantinienne en plaçant tout l'Occident sous sa juridiction, l'Église n'a plus les traits de l'église proto-chrétienne²⁴², raison pour laquelle certains cathares enseignent que Sylvestre est l'Antéchrist²⁴³. Cette assimilation n'est pas étonnante si l'on considère que leurs homologues en Orient croyaient que l'ensemble des orthodoxes étaient les serviteurs de Mammon (Satan)²⁴⁴. Cette critique farouche contre l'institution ecclésiastique et son écart aux valeurs chrétiennes, surtout par rapport à la possession de biens et aux liens avec le pouvoir politique, existait sous une forme identique. En effet, depuis l'apparition du mouvement des bogomiles dans la deuxième moitié du 10^e siècle, une critique semblable s'élevait dans les Balkans sur ces deux points, soulignant en même temps que l'Église était devenue une institution de ce monde matériel en s'éloignant de son caractère proprement spirituel. De cette façon, d'après les sources polémiques, les bogomiles enseignaient que l'Église orthodoxe, appartenant au siècle, était soumise à la domination de Satan. La vraie église étant la communauté dissidente qui s'opposait à l'Église orthodoxe en utilisant également des paraboles néotestamentaires, interprétées allégoriquement²⁴⁵. Ces appellations qu'ils attribuaient à l'Église étaient toujours fondées sur les

²⁴² MONETA DE CREMONA, *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, V, ii, 1, éd. T. RICCHINI, Rome, 1743, p. 410-411.

²⁴³ BONACURSUS DE MILAN, *Manifestatio Haeresis Catharorum*, PL 204, 777. Sur la critique de la dissidente envers le pape Sylvestre cf. JÖRG OBERSTE "Le pape Sylvestre en Antéchrist, pauvreté et ecclésiologie dans le débat sur l'hérésie au bas moyen âge", dans *Les cathares devant l'histoire*, Cahors 2005, p. 399-405.

²⁴⁴ Ibid. note 39.

²⁴⁵ D'après EUTHYME ZIGABENE, Bethléem symbolisait les fidèles bogomiles, tandis que Hérode ou encore Jérusalem désignaient l'Église orthodoxe (PG 130, 1321c). De même, Nazareth que Jésus quitta pour se rendre à Capernaüm représentait l'Église orthodoxe, tandis que Bethléem où le Christ était né, symbolisait la secte (PG 130, 1325a). Les Bogomiles étaient les mages qui avaient adoré le Christ en dépit d'Hérode (PG 130, 1321c).

paraboles interprétées de façon à montrer qu'eux seuls étaient les véritables continuateurs de la parole du Christ.

Les hérétiques ont également accusé les clercs comme amateurs du monde (*mundi amatores*) et pseudo-apôtres (*pseudoapostoli*)²⁴⁶. Nous estimons que ces accusations s'inscrivent dans la typologie des deux églises *Ecclesia Malignatum- Ecclesia Sanctorum*²⁴⁷, et qu'elles ne sont pas, comme le suppose P. Jiménez, l'apogée du débat théologique sur la validité des sacrements conférés par des prêtres simoniaques, ouvert par la Querelle des Investitures²⁴⁸. Mais lorsque les dissidents accusent le clergé comme *mundi amatores*, terme déjà utilisé par les défenseurs de la réforme grégorienne, ils lui attribuent un autre sens: dès lors qu'ils considèrent le monde comme une création satanique, *mundi amatores* signifie celui qui aime les créatures de Satan et qui, par conséquent, devient son serviteur. Nous l'avons vu, cette accusation découle de celle selon laquelle les catholiques romains, de même que le pape, en tant que rattachés au monde matériel, sont les serviteurs de son créateur. Certes, des théologiens catholiques n'auraient pu attribuer cette signification à ce terme puisque le *mundi amatores* désignait simplement les membres du clergé qui entretenaient des liens avec le pouvoir politique. De plus, la critique des dissidents, comme nous allons le constater, ne se limitait pas aux critères moraux de celui qui conférait les sacrements mais aussi aux types des sacrements. Mise à part la moralité du clergé, ils mettaient en doute l'efficacité des mystères sous la forme adoptée par l'Église chrétienne. Ainsi,

²⁴⁶ *Vos autem mundi amatores, cum mundo pacem habetis, quia de mundo estis. Pseudoapostoli adulterantes verbum Christi, quae sua sunt quaesiverunt, vos et patres vestros exorbitare fecerunt.* 678 a.

²⁴⁷ *Sur le concept d'opposition entre les deux églises cf. BOSWORTH L., «The two churches typology in medieval heresiology», Heresis 24, (1995), p. 9-20.*

²⁴⁸ P. JIMENEZ SANCHEZ, « Aux commencements du catharisme », *Heresis* 35, p. 29.

même un baptême conféré par un prêtre moral n'était pas efficace pour le baptisé, car le rite ne correspondait pas à sa forme primitive. Il en allait de même des autres sacrements. En conclusion, les bons hommes critiquaient le clergé sous un double aspect : l'invalidité du sacrement conféré par un membre du clergé simoniaque ou immoral et, plus généralement, l'inefficacité des rites adoptés par l'Église.

La prétention des interrogés selon laquelle : « Nous et nos pères, de la lignée des apôtres, nous sommes demeurés dans la grâce du Christ et y demeurerons jusqu'à la fin des siècles »²⁴⁹ revêt une importance capitale pour notre recherche. Derrière cette affirmation, nous percevons leur désir angoissé d'être considérés comme les vrais successeurs des apôtres non seulement au niveau moral mais aussi historique. Pour les premières communautés cathares, il ne se pose pas de problème de définition. Etant convaincues de constituer la vraie église, elles ne cherchent pas ailleurs pour trouver une autre appellation. Elles font partie de la vraie Sainte Eglise du Christ. Dans le *Rituel de Lyon*, leurs membres nomment leur Eglise *santa glesia*²⁵⁰, *ecclesia Dei* dans le *Rituel latin Florence*²⁵¹. Les interrogés d'Evervin reprennent aussi une croyance contenue dans le *Rituel de Lyon*, où le parfait dit au candidat, à propos du baptême spirituel (*consolamentum*) qui va lui être conféré, que ce rite a été préservé depuis le temps des apôtres et destiné aux vrais chrétiens, et qu'il continuera d'exister jusqu'à la fin des temps²⁵². Il en ressort que, pour les sectateurs, il y a toujours eu une tradition parallèle à celle de l'Église, grâce à laquelle

²⁴⁹ *Nos et patres nostri generati apostoli, in gratia Christi permansimus, et in finem saeculi permanebimus.* 678 a. trad. A. BRENON.

²⁵⁰ Cf. *Le Nouveau Testament traduit au XII^e siècle en langue provençale, suivi d'un Rituel Cathare*, éd. Clédat, Paris, 1887, p. IX: *Nos em vengut denant deu e denant vos e denant l'azordenament de santa glesia.*

²⁵¹ *Rituel Cathare*, éd. THOUZELLIER C., SC 236, éd. Editions du Cerf, Paris, 1977, p. 227: *quando venistis coram ecclesia Dei.*

²⁵² *Ibid*, p. xvii.

leur est parvenue la transmission réelle du S. Esprit, destinée aux parfaits et c'est pour cette raison qu'ils s'appelaient eux-mêmes *boni christiani*, *christiani* ou même *amici Deu*, un terme qui nous fait penser à son équivalent en slave bogomiles (θεόφιλοι), comme le constate M. Roquebert²⁵³.

c. Vie ascétique Comme nous l'avons vu, la vie des sectateurs était strictement ascétique et faite de nombreuses prières quotidiennes, de jeûnes et d'abstinences. Plus loin, Evervin de Steinfeld cite brièvement les interdictions alimentaires qui caractérisent d'ailleurs tous les mouvements pseudo-dualistes, et qui faisaient de leur vie un jeûne permanent : tout qui se produit par coït est interdit²⁵⁴. Soulignons que, d'après Cosmas le Prêtre, cette interdiction alimentaire était justifiée: pour les bogomiles, tout ce qui provenait du commerce sexuel, accouplement des animaux ou mariage humain était souillure²⁵⁵, raison pour laquelle, mise à part la viande qui était radicalement interdite à l'instar du mariage répugnant à Dieu²⁵⁶, ils considéraient comme nourritures interdites les œufs, le lait et le fromage²⁵⁷. Soulignons qu'en adoptant des modèles ascétiques marqués par la théorie dualiste, considérant la matière comme une création de Satan et l'esprit une création de Dieu, les cathares cherchaient à se détacher de la chair et du monde. En général, toutes les nourritures étaient terrestres et par conséquent œuvres du Diable, car selon le témoignage de Germain II de Constantinople πάντων βρωμάτων ἀκαθαρσίαν καταψηφίζονται²⁵⁸.

²⁵³ Dans son article «Le déconstructionnisme et les études cathares», dans *Les cathares devant l'histoire*, p. 115.

²⁵⁴ *In cibis suis vetant omne genus lactis, et quod inde conficitur, et quidquid ex coitu procreatur.* 678 a.

²⁵⁵ *Le traité*, p. 106.

²⁵⁶ Βδελυκτά τῶ Θεῶ: Anathème VI, PG 131, 44b; *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1324b; 1325c; THEODORE BALSAMON, *In can. 51 apost.*, PG 137, 141c; *Le traité*, p. 106: Celui qui mange de la viande ne peut pas gagner le salut.

²⁵⁷ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1325c.

²⁵⁸ GERMAIN II, *De exaltatione cruxis contra bogomilos*, PG 140, 629b.

Néanmoins, ils distinguaient les nourritures tolérées de celles interdites. Cela étant, C. Puech part du principe que toutes ces interdictions des sectes dualistes étaient imposées aux Parfaits uniquement²⁵⁹. Le mariage aussi était condamné, malgré le fait que d'après l'auteur les sectateurs n'en expliquent pas les raisons²⁶⁰.

d. La vie liturgique

i. *Des synaxes inspirées d' « agapè »* En ce qui concerne la vie liturgique du mouvement, Evervin nous donne des informations d'une importance de premier ordre car, comme nous allons le constater, elle est identique à celle décrite par Cosmas le prêtre deux siècles auparavant. Les cathares de Cologne refusaient les sacrements conférés par l'Église, les qualifiant de tradition humaine : « Ils disent que nous, en matière de sacrements, nous ne tenons vraiment pas la vérité, mais une illusion à tradition humaine »²⁶¹. Cosmas le prêtre rapporte que les bogomiles en Bulgarie soutenaient que le Sacrifice n'avait pas été institué par le Christ²⁶² et, par conséquent, les éléments de la communion étaient des choses ordinaires et, qu'en général, les types liturgiques de l'Église n'avaient pas été fondés par les apôtres mais qu'ils étaient une innovation de Jean Chrysostome²⁶³. On retrouve la même argumentation chez les dissidents combattus par Alain de Lille, qui affirmaient qu'elle a été imposée plus tard, puisqu'elle n'est mentionnée dans aucun symbole de foi²⁶⁴.

Comme nous l'indique Evervin à propos de leur vie liturgique, les sectateurs se rassemblaient quotidiennement pour les repas et, à l'exemple du Christ et des apôtres, consacraient par l'oraison

²⁵⁹ *Le traité*, p. 272.

²⁶⁰ *Nuptias damnant, sed causam ab eis investigare non potui ; vel quia eam fateri non audebant, vel potius quia eam ignorabant.* 678 d.

²⁶¹ *Nos vero dicunt in sacramentis non tenere veritatem, sed quamdam umbram et hominum traditionem.* 678 b, trad. par A. BRENON.

²⁶² *Le traité*, p. 61.

²⁶³ *Ibid.* p. 63.

²⁶⁴ *Summa de fide catholica contra haereticos.* PL 210, 363.

dominicale leur repas et leur boisson en corps et en sang du Christ²⁶⁵. La similitude avec les repas quotidiens de la communauté chrétienne lors des deux premiers siècles, connus sous le nom d'« agape » est évidente, ainsi qu'avec les synaxes dans des maisons privées des bogomiles tant en Bulgarie qu'à Byzance²⁶⁶. Mais l'élément qui nous intéresse dans ce contexte est la prière *Pater Noster* (*Dominicam orationem* dans le texte²⁶⁷), sur laquelle les cathares avaient développé toute une théorie. Plus précisément, d'après les sources, tant pour cathares que pour les bogomiles, l'Oraison Dominicale (*Pater noster*) était la seule prière digne²⁶⁸, établie par le Christ. Toutes les autres prières étaient pour eux βαττολογίες – bavardages – et leur origine était idolâtrique et donc condamnées par le Christ²⁶⁹. De plus, d'après l'*Interrogatio Iohannis*, hormis le fait que cette prière était la seule donnée par le Christ, c'était le chant par lequel les anges glorifiaient Dieu avant la chute de Satan, constituant la seule doxologie convenable au Père²⁷⁰. Ils allaient jusqu'à l'identifier au pain eucharistique, à la chair et au sang du Christ²⁷¹. La réfutation du sacrement de l'Eucharistie était basée sur une interprétation allégorique assimilant le pain au *Pater Noster* et la coupe aux Evangiles. Leur lecture et réception respective

²⁶⁵ 678 a-b.

²⁶⁶ Selon les sources, les bogomiles convoquaient des synaxes, accompagnées de chants et d'oraisons, voir *Le traité*, p. 63; EUTHYME DE LA PERIBLEPTOS, PG 131, 44 d.

²⁶⁷ 678 b.

²⁶⁸ EUTHYME DE LA PERIBLEPTOS., PG 131, 44c ; *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1313d, CONSTANTIN HARMENOPOULOS, *De heresibus*, PG 150, 28d ; THEODORE D'ANDIDA, *Comm. Liturg.*, PG 140, 461b, c. Pour les bons hommes en Occident, voir *Brevis summula*, éd. C. DOUAI, p. 128, JACQUES FOURNIER, *Le registre de l'Inquisition*, éd. J. DUVERNOY, t. ii, p. 13.

²⁶⁹ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1316a.

²⁷⁰ *Interrogatio Iohannis*, V 177- 182, D161- 166: *Antequam cecidisset diabolus cum tota militia angelica patris, angeli patris orantes glorificabantur patrem meum hanc orationem dicentes : <Pater noster qui es in celis>. Ita hic cantus ascendebat ante tronum patris. Sed angeli ex quo ceciderunt, iam non potuerunt glorificare deum in hac oratione.*

²⁷¹ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1314b.

constituaient selon eux *un repas mystique*²⁷². Soulignons que le même symbolisme existait sous une forme identique chez leurs homologues en Occident, preuve de plus d'un symbolisme entièrement emprunté aux bogomiles. Ainsi, d'après certains auteurs catholiques, mais aussi le *Rituel cathare*, une des sources directes du mouvement, le pain béni à chaque repas symbolise la parole du Christ, assimilée à la prière *Pater noster*, et le vin à la lecture du Nouveau Testament²⁷³.

ii. Le baptême du S. Esprit Le baptême spirituel était au cœur de la vie religieuse des cathares. Nous n'entrerons pas dans le détail de ce sujet extrêmement complexe. Néanmoins, nous nous attarderons sur plusieurs points concernant la forme du baptême spirituel conféré aux communautés dissidentes à Cologne. D'après les propos des interrogés, ils refusaient le sacrement du baptême sous la forme conférée par l'Église, dans la mesure où il était considéré comme une invention humaine et donc non valable. Ils distinguaient deux formes de baptême, opposées entre elles. Le baptême de l'eau, c'est-à-dire de Jean Baptiste, et le baptême dans le Saint Esprit. Leur conviction était que cette opposition était explicite dans les évangiles (Mt 3,11, Jn 1,26), où le Christ est celui qui baptise dans le S. Esprit et le feu²⁷⁴. Pour justifier leur attitude négative à l'égard du type de baptême conféré par l'Église, ils s'appuyaient exclusivement sur des passages néotestamentaires. En outre, ils invoquaient le cas de l'apôtre Paul baptisé par Ananias, non pas dans l'eau mais par l'imposition des mains (Act. 9, 11-19). Tous les cas décrits dans les *Actes* et les épîtres de Paul confirment l'existence de ce type de baptême²⁷⁵.

²⁷² *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1314a.

²⁷³ ERMENGAUD, *Contra haereticos*, PL 204, 1253, ALLAIN DE LILLE, *De fide catholica contra haereticos*, PL 210, 364, R. NELLI, *Ecritures cathares*, p. 241.

²⁷⁴ 678 b-c.

²⁷⁵ Comme le constate Ch. Thouzellier les hérétiques de Rhénanie invoquent en leur faveur les mêmes autorités scripturaires que soutiendront plus tard les auteurs des rituels

Les dissidents assimilait le baptême chrétien au baptême de Jean, administré avec de l'eau, tandis que pour eux, le baptême de Jésus devait l'être par l'Esprit. Soulignons que cette opposition entre les deux types de baptême a surtout été mise en évidence par les bogomiles. Euthyme Zigabène analyse les raisons pour lesquelles ils condamnaient le baptême²⁷⁶. D'après l'apocryphe bogomile *Interrogatio Iohannis*, adopté par les communautés dissidentes d'Occident, le baptême de l'Eglise n'empêchait pas l'homme de tomber dans le mal et ne pouvait en rien lui apporter le Salut. Seul le baptême de l'Esprit était apte à remettre les péchés²⁷⁷. Il faut souligner sur ce point que dans l'apocryphe *Interrogatio Iohannis*, c'est le Christ lui-même qui distingue le baptême de l'eau de Jean et le baptême de l'Esprit²⁷⁸. Ce type de baptême est destiné aux parfaits, à ceux qui vivent dans le célibat. En effet, d'après les deux sectateurs, quiconque parmi eux est ainsi baptisé devient *élu* dans la communauté et il peut baptiser d'autres membres, de même que consacrer le corps et le sang du Christ²⁷⁹. Cette règle explique également pourquoi la récitation de la prière dominicale était strictement réservée aux *élus*²⁸⁰. Evervin de Steinfeld rapporte que la hiérarchie du mouvement avait trois rangs: les *élus* occupaient le

cathares. Pour constater: "Malgré l'absence totale de l'imposition des Evangiles, il y a donc déjà, établie en pays rhénans, au milieu du 12^e siècle, une coutume liturgique qui se maintiendra fidèlement par la suite". Cf. *Rituel Cathare*, Paris, 1977, p. 144.

²⁷⁶ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1312 b.

²⁷⁷ *Interrogatio Iohannis*, V 170- 172, D 155-157.

²⁷⁸ A la question de Jean pourquoi tous sont baptisés par l'eau, le Christ répond : *Et iterum interrogavi dominum : Quomodo totus mundus accepit baptismum Iohannis, tuum autem non omnes accipiunt ? Respondit mihi dominus : Ideo quia opera eorum mala sunt et non veniunt ad lucem. Discipuli Iohanni nubunt et nubentur, discipuli autem mei non nubunt neque nubentur, sed sunt sicut angeli dei in celo in regno celorum, Interrogatio Iohannis, V 183- 188, D 167-172.*

²⁷⁹ 678 c: *Et quemlibet sic inter eos baptizatum dicunt electum, et habere potestatem alios qui digni fuerint baptizandi, et in mensa sua corpus Christi et sanguinem consecrandi.*

²⁸⁰ E. BOZOKY, *Interrogatio Iohannis*, p. 165.

premier rang de la hiérarchie, tandis que les deux autres rangs étaient celui des *auditeurs* (*auditores*) et celui des *croyants* (*credentes*)²⁸¹. Pour qu'un *auditeur* devienne *élu*, la condition préalable était d'avoir reçu l'imposition des mains. Ainsi, il pourra participer aux prières de la communauté jusqu'à ce que, ayant satisfait sa probation- ça veut dire accomplir une longue période de catéchèse- il soit fait élu. Par conséquent, il y avait deux types d'imposition de mains pour chaque rang du mouvement et une hiérarchie bien organisée, constituée de trois rangs.

Voyons les analogies avec les bogomiles²⁸². Le type de baptême conféré dans les communautés des bogomiles à Byzance est bien connu grâce au récit détaillé d'Euthyme Zigabène. L'auteur rapporte l'existence de deux baptêmes par l'imposition des mains, un pour ceux qui voulaient devenir croyants et un autre pour les élus²⁸³. De ce passage, nous pouvons conclure que le baptême de l'Esprit était le premier niveau d'initiation des disciples, suivi d'une deuxième période d'essai et de catéchèse, qui avait pour but la perfection – *τελείωσις* - du postulant.

²⁸¹ 678 c.

²⁸² Sur l'identité du baptême spirituel adopté par les communautés bogomiles et cathares après une analyse du texte d'Euthyme de la Peribleptos cf. Y. HAGMAN, «Le rite d'initiation chrétienne chez les cathares et les bogomiles», *Heresis* 20 (1993), p. 13- 31. Pour une analyse originale de ce rite cf. J. P. BONNEROT, «Consolamentum, réincarnation et évolution spirituelle dans le catharisme et le christianisme original», *CEC* 98, II^e s. (1983), p. 3- 51.

²⁸³ *Ranopl. Dogm.*, PG 130, 1312b, c. Διὸ καὶ τὸν προσερχόμενον αὐτοῖς ἀναβαπτίζουσι, πρῶτα μὲν ἀφορίζοντες αὐτῶ καιρὸν εἰς ἐξομολόγησιν, καὶ ἀγνείαν, καὶ σύντονον προσευχήν, εἶτα τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον ἐπιτιθέντες, καὶ τὸ παρ' αὐτοῖς ἅγιον Πνεῦμα ἐπικαλοῦμενοι, καὶ τὸ Πάτερ ἡμῶν ἐπάδοντες. Μετὰ δὲ τὸ τοιοῦτον βάπτισμα καιρὸν αὐθις ἀποκληροῦσιν εἰς ἀκριβεστέραν ἀγωγὴν, καὶ πολιτείαν ἐγκρατεστέραν, καὶ καθαρωτέραν προσευχήν, εἶτα μαρτυρίαν ἀπαιτοῦσιν, εἰ ἐφύλαξε πάντα, εἰ σπουδαίως διηγωνίσαστο, καὶ μαρτυρούντων ἀνδρῶν, ὁμοῦ καὶ γυναικῶν ἄγουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὴν θρυλουμένην τελείωσιν, καὶ στήσαντες τὸν ἄθλιον κατὰ ἀνατολὰς ἐπιτιθέασιν αὐθις τῇ μιᾷ τούτου κεφαλῇ τὸ Εὐαγγέλιον, καὶ τὰς ἐναγείας αὐτῶν ἐπέχοντες χεῖρας οἱ παρατυχόντες ἄνδρες καὶ γυναῖκες τὴν ἀνόσιον ἐπάδουσι τελετήν.

Aux derniers niveaux de l'initiation participaient les chefs de la secte, les élus – ἐκλεκτοί - qui étaient consacrés par le *consolamentum* – χρίσμα²⁸⁴. En conclusion, pour les dissidents tant d'Orient que d'Occident, le premier baptême était destiné aux croyants - ἄπλοί - pour devenir auditeurs et le deuxième pour conférer le chrisme aux *élus*, mais par le même type liturgique : l'imposition des mains.

En ce qui concerne la hiérarchie, celle exposée par les deux sectataires est identique à celle adoptée par les bogomiles en Bulgarie et à Byzance. Cosmas le Prêtre indique qu'à ses débuts, le mouvement n'avait aucune structure, si bien que les prédications se faisaient de foyer en foyer, et qu'une distinction entre les hérétiques et les chrétiens était impossible²⁸⁵. Pendant la première phase du bogomilisme, sa structure était plus simple et se limitait à une distinction entre simples adhérents et élite des *élus* ou des *parfaits* (πνευματικοί, τέλειοι ou ἐκλεκτοί), comme c'était le cas de plusieurs sectes dualistes antérieures. Cosmas le Prêtre présuppose cette structure lorsqu'il mentionne qu'une partie des sectataires ne voulaient occuper leurs mains à aucune tâche : il s'agit de toute évidence des parfaits puisque les autres hérétiques travaillaient²⁸⁶. Le code éthique des *élus* était différent de celui des *croyants*. Les premiers observaient rigoureusement toutes les interdictions alimentaires, morales et sociales du bogomilisme. Pour les *élus*, le refus du mariage et l'abstention de la viande et du vin²⁸⁷ constituaient des interdictions supplémentaires qui n'étaient pas obligatoires pour les disciples de l'hérésie²⁸⁸.

²⁸⁴ EUTHYME DE LA PERIBLEPTOS, PG 131, 56d.

²⁸⁵ *Le traité*, p. 55.

²⁸⁶ *Le traité.*, p. 85.

²⁸⁷ THÉODORE BALSAMON, *In can. 14 conc. Ancyr.* PG 138, 1161d.

²⁸⁸ Pour les adeptes simples, les interdictions étaient les suivantes: τηρεῖν τὰς εὐαγγελικὰς ἐντολάς, καὶ προσεύχεσθαι, καὶ νηστεύειν, καὶ ἀγνεύειν πάσης ἀκαθαρσίας καὶ ἀκτημονεῖν, καὶ ἀνεξικακεῖν, καὶ ταπεινοφρονεῖν, καὶ ἀγαπᾶν ἀλλήλους. Cf. *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1320d.

Selon Evervin, les dissidents “ont parmi eux des femmes, continentes (à ce qu’ils prétendent) veuves, vierges ou leurs épouses, les unes au nombre des élues, les autres des croyantes, et ce à l’exemple des apôtres, à qui il fut permis d’emmener des femmes”²⁸⁹. De même, une pratique du bogomilisme (adoptée quelques siècles avant par les messaliens), était que les femmes avaient, aussi bien que les hommes, la possibilité d’ouïr les confessions et de remettre les péchés, raison pour laquelle les femmes avaient accès même au rang d’élus²⁹⁰.

Evervin ajoute que les hérétiques s’appelaient eux-mêmes *apôtres* et qu’ils avaient leur pape²⁹¹. Il suppose par conséquent qu’hormis la hiérarchie précitée, il y avait parmi les *élus* des personnages qui jouissaient d’une autorité extraordinaire. Certes, l’existence d’un pape qui jouait un rôle semblable à celui de l’église catholique nous semble impossible, ceci pour deux raisons : a) Les cathares étaient des ennemis acharnés de l’institution papale, comme nous l’avons relevé plus haut. b) Sachant que les cathares suivaient les structures de l’église primitive, ils étaient opposés à une centralisation de l’autorité ecclésiastique. Un fait qui n’exclut pas l’existence dans le rang des *élus* de personnages exerçant une très grande influence dans certaines communautés, comme nous le supposer le fait que les deux sectateurs demande la présence de *viros peritos*. Il s’agit d’une pratique bien connue des hérésiologues de Byzance. Ainsi, dans la première moitié du 11^e siècle, Euthyme de la Peribleptos nous informe que les bogomiles d’Asie mineure avaient nommé Jean Tzourilas chef de l’hérésie²⁹². Quelques décennies

²⁸⁹ *Isti apostolici Satanæ habent inter se feminas (ut dicunt) continentes, viduas virgines, uxores suas, quasdam inter electas, quasdam inter credentes ; quasi ad formam apostolorum, quibus concessa fuit potestas circumducendi mulieres : 679 d, trad. par A. BRENON.*

²⁹⁰ *Le traité.*, p. 90 ; *Alexiade*, PG 131, 1169a.

²⁹¹ *Et hi sunt illi haeretici, qui se dicunt apostolos, et suum papam habent.* 679 d.

²⁹² G. FICKER, op. cit., p. 67-8: *πρώτον τῆς νεολέκτου ἀσεβοῦς θρησκείας.*

plus tard, à la fin du 11^e siècle, des témoignages parlent d'une hiérarchie du bogomilisme à Constantinople, puisque Basile fut nommé *διδάσκαλος καὶ κορυφαῖος, ἔξαρχος*²⁹³. A noter qu'après Anne Comnène, le chef des bogomiles s'était entouré de douze disciples apôtres, une structure semblable à celle des Manichéens, car Manès imitant Jésus, avait aussi douze disciples qu'il prénommait « apôtres »²⁹⁴, titre également utilisé par les cathares de Cologne.

Nous supposons que les cathares de Cologne ont eux aussi adopté une telle structure hiérarchique. Le fait que l'évêque (*élu*) et son *socius* devant le synode aient proposé de faire venir des hommes experts en leur foi suggère que parmi les *élus* se trouvaient également des maîtres des questions théologiques.

e. L'origine

Après la comparaison que nous avons cherché à établir plus haut entre les sectateurs d'Orient et leurs homologues de Cologne, nous espérons que le lecteur ne sera pas surpris de voir les interrogés situer l'origine de leur mouvement en Grèce et en d'autres terres²⁹⁵. D'après leur propos, ces croyances s'étaient maintenues dans ces pays et pour cause. L'antériorité du mouvement en Orient est indiscutable, de même que sa cohérence, comme nous l'avons démontré plus haut. Les cathares reconnaissaient leur origine et cette perception de leurs origines historiques s'exprimait parfaitement par les liens établis avec leurs homologues quelques décennies après, que ce soit dans les registres administratifs (concile de S. Félix vers 1167), dans la littérature (traduction des livres apocryphes, *Ascension d'Isaïe* et surtout de *l'Interrogatio Iohannis*

²⁹³ JEAN ZONARAS, *Annales*, 18, 23 ; *Alexiade*, PG 131, 1169a.

²⁹⁴ *ibid.*

²⁹⁵ *Illi vero qui combusti sunt, dixerunt nobis in defensione sua, hanc haeresim usque ad haec tempora occultatam fuisse a temporibus martyrum, Graecia, et quibusdam aliis terris.* 679 d.

vers 1190) ou dans la théologie (des liens avec les églises mères de Bulgarie et de Drugunthie lors des schismes en Italie). Pourtant, en dépit de l'évidence de cette diffusion des croyances, P. Jimenez, en se ralliant aux principes du déconstructionnisme, insiste de prouver qu'Evervin, par cette affirmation d'une origine grecque fut le premier à diaboliser le mouvement. Ainsi, dans son article sur ce document, est de loin plus prolixe sur les cadres théologiques de la "réforme grégorienne" et les influences hypothétiques exercées sur les cathares à travers le long débat concernant la validité des sacrements conférés par le clergé simoniaque. Pour conclure : "La naissance des communautés d' « apôtres », comme celle dénoncée par Evervin, ne peut s'envisager que dans le contexte post-grégorien de la première moitié du 12^e siècle où certains critiques contre le tournant de la réforme se concrétisent dans l'organisation des communautés mixtes (clercs et laïcs) de type apostolique"²⁹⁶. Nous le répétons, les cathares ne se contentèrent pas de critiquer la moralité de celui qui conférait le sacrement, mais aussi les formes liturgiques des sacrements, considérées, comme nous l'avons constaté, comme une invention humaine. Ainsi, le rite du baptême chrétien était forcément considéré comme inefficace, indépendamment de la moralité de celui qui le confère. La critique contre la vie liturgique repose entièrement sur l'argumentation des bogomiles et non sur le débat théologique de la réforme grégorienne.

Pour clore la présentation du texte, nous citons une phrase de l'auteur mettant en lumière le problème du contexte dans lequel le mouvement des cathares est apparu. D'après les interrogés, parmi les membres du mouvement, il y avait bon nombre de clercs et de moines chrétiens²⁹⁷, comme l'avait constaté quelques siècles auparavant Cosmas le prêtre pour les bogomiles. À notre sens, le mouvement a eu d'emblée des racines chrétiennes,

²⁹⁶ « Aux commencements du catharisme », p. 43

²⁹⁷ ...*et habere eos plures ex nostris clericis et monachis.* 679 d.

s'est répandu principalement dans les communautés monastiques, et son ascétisme rigide est une conséquence de sa rencontre avec les milieux ascétiques²⁹⁸.

²⁹⁸ À propos des origines monastiques du mouvement des bogomiles, je me permets de renvoyer à mon article « L'aspect ascétique du bogomilisme », *Slavica occitania* 16, Toulouse, 2003, p. 67-78.

CHAPITRE IV

LE CONCILE CATHARE À SAINT FÉLIX

DE CARAMAN

I. UN TEXTE D'IMPORTANCE CAPITALE

Le texte le plus controversé concernant l'histoire du mouvement des bons hommes en France méridionale s'intitule, dans sa première édition de 1660 par G. Besse, la *Charte de Niquinta antipape des hérétiques albigeois contenant les ordinations des Euesques de sa secte*³⁰⁰. Le texte se présente comme un acte de bornage entre les nouveaux évêchés des bons hommes en Occitanie, raison de leur rassemblement à Saint Félix de Caraman en 1167, sous la présidence de Papa Niquintas, chef de leurs homologues de Constantinople.

L'origine de ce document a été maintes fois discutée, faisant l'objet d'un débat académique acharné sur plus de six décennies, sans jamais aboutir à une conclusion définitive, faute de preuves indiscutables. L'intensité du débat montre l'enjeu de ce texte, non seulement pour l'histoire du mouvement des bons hommes en Occitanie et les évêchés concernés mais, plus généralement, pour l'ensemble de son organisation administrative. Car, selon le document, les liens entre les églises des cathares s'étendaient de la France du Nord jusqu'à l'Asie mineur et la Dalmatie. Le mouvement se présente ainsi comme constituant une contre-église à caractère international, dépassant les frontières locales.

Comme nous le verrons plus analytiquement, la position des historiens quant à l'authenticité du document est donc fonction de leur perception générale du mouvement. Les historiens qui entrevoient derrière le texte un faux considèrent que cet événement fictif s'inscrit parfaitement dans le discours des clercs catholiques, tendant à montrer

²⁹⁹ Voir Appendice II.

³⁰⁰ *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne autrement appelez Princes des Goths, ducs de Septimanie et marquis de Gothie*, Paris, 1660, p. 483- 486.

que l'hérésie constituait un réel danger, car organisée comme une église concurrente dont la portée s'étendait à tout le monde chrétien. Si l'on interprète la dissidence médiévale comme un phénomène dont l'apparition est due aux conjonctures spécifiques des sociétés locales, on aura des réticences à prendre à la lettre cette venue de Papa Niquintas en Occident. A l'inverse, les historiens, parmi lesquels nous nous rangeons, qui voient au moins une part de vérité derrière les informations fournies par les clercs catholiques, ceux-là vont chercher à en vérifier l'authenticité à travers d'autres sources médiévales. Nous analyserons en détail la problématique de ce débat et les questions qui en dérivent.

II. LA TRANSMISSION DU DOCUMENT ET LES MOTIFS DE SON EDITEUR

Le texte ne nous est transmis que dans l'*Histoire des ducs, marquis et comte de Narbonne autrement appelez Princes des Goths, ducs de Septimanie et marquis de Gothie*³⁰¹ de Guillaume Besse, imprimé en 1660 à Paris. Comme nous l'avons vu le document s'intitule *Charte de Niquinta antipape des hérétiques albigeois contenant les ordinations des Euesques de sa secte*. Précisons que le titre donné par l'éditeur est arbitraire : d'une part, parce qu'il ne s'agit pas d'une charte au sens littéraire du terme et, d'autre part, parce que, Niquintas ne fut, d'après le texte, jamais élu pape par les dissidents. Ce fait nous conduit à supposer que Guillaume Besse, malgré sa volonté de lui donner un titre, n'en avait pas analysé le contenu. Nous pourrions donc suggérer que le texte original n'avait pas de titre. Il pourrait même, comme le suggère B. Hamilton être considéré comme une compilation de trois extraits différents : a) les actes du concile b) le sermon de Niquintas et c) le bornage des diocèses de Toulouse et Carcassonne³⁰². Plus précisément le texte contient la confession du

³⁰¹ *ibid.*

³⁰² «The Cathar Council of Saint- Félix reconsidered », dans *AFP*, XLVIII, Rome 1978, p. 50- 53.

consolamentum par Papa Niquintas aux évêques des bons hommes, un discours de Papa Niquintas qui justifie l'acte du bornage des nouveaux évêchés en s'appuyant sur la tradition protochrétienne et un troisième extrait qui rapporte analytiquement la procédure de cette division territoriale et ses témoins. Ainsi, selon B. Hamilton, nous aurions à faire à une compilation de trois actes différents qui ont été dressés lors de ce rassemblement, lequel s'est probablement prolongé sur plusieurs semaines, voire des mois. Notons que D. Zbiral ajoute une quatrième partie, la notice finale sur la transcription du texte par Pierre Pollan³⁰³. En revanche, J. Roche considère qu'il s'agit d'une hypothèse improuvable et les expressions (*post hec vero, similiter et vos facite...*) qui a amené certains historiens à conclure que les *Actes* sont un document composite peuvent faire partie du texte³⁰⁴.

Les sources médiévales ne font aucune mention d'un tel concile, même parmi les chroniqueurs qui connaissaient l'activité du mouvement en Occitanie, comme Geoffroy d'Auxerre, Roger de Hoveden, Benoît de Peterborough³⁰⁵. Pourtant, d'après les actes du concile, le nombre des participants était tel qu'il n'aurait pas dû échapper aux défenseurs de la chrétienté occidentale, qui plus est, à une époque où les dissidents pouvaient défendre leur cause en

³⁰³ DAVID ZBIRAL, "La charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares en Italie", *Heresis* 44-45 (2006), p. 149.

³⁰⁴ J. ROCHE, «Enjeux et embûches de la recherche actuelle sur le catharisme:l'exemple de la charte de Nicetas», dans *Autour de Montailou, un village occitan*, dir. E. LE ROY LADURIE, Castelnau La Chapelle 2001, éd. L'Hydre.

³⁰⁵ Voir les éditions : GEOFFROY D'AUXERRE, *Commentaire sur l'Apocalypse*, dans J. LECLERCQ, « Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne », *Studia Anselmiana* 31, 1953; ROGER DE HOVEDEN, *Chronica magistri Rogeri de Hovedene*, éd. W. STUBBS, 2, Londres (*Rerum britannicarum medii aevi scriptores*), 1869; BENOÎT DE PETERBOROUGH, *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis. The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard, A. D 1169- 1192, known commonly under the name of Benedict of Peterborough*, éd. W. STUBBS, 1, Londres (*Rerum britannicarum medii aevi scriptores*), 1867.

débats publics avec le clergé catholique, comme on peut le conclure du concile de Lombers en 1165³⁰⁶.

Comment donc expliquer ce silence hermétique des sources médiévales et comment un tel document est-il tombé entre les mains de Guillaume Besse? Dans sa « dissertation », le copiste nous informe que le document lui a été communiqué par feu M. Caseneuve en 1652 : « *Charte de Niquinta, Antipape des Heretiques Albigeois, contenant les Ordinations des Euesques de sa secte, par luy faites en Languedoc, à moy communiquée par feu M. Caseneuve, Prebendier au Chapitre de l'Eglise de Sainct Estienne de Tolose, en l'an 1652* ».

Pierre de Caseneuve, écrivain chanoine, est mort en 1652³⁰⁷. A en juger par son ouvrage historique, comme il le note J. Dalarun, il s'agit d'un historien crédible qui cite toujours ses sources, sans cependant jamais traiter les mouvements hérétiques. Il conclut que Pierre de Caseneuve "savant consciencieux, était parfaitement en mesure de trouver et de transcrire en l'état la <Charte de Niquinta>. Ce document, tel qu'il nous est rapporté par Caseneuve puis par Besse, est bien un <extraict>, c'est-à-dire la citation fiable et intégrale d'un document ancien. Prébendier cauteleux, pratiquant une sorte d'auto-censure sur les questions religieuses brûlantes, le chanoine toulousain n'a guère, il faut l'avouer, le profil d'un faussaire"³⁰⁸. On se rallie à son avis car nous ne voyons pas comment un historien qui n'a jamais traité des mouvements hérétiques pourrait avoir de

³⁰⁶ Voir *Acta Concilii Lumbariensis, Recueil des historiens des Gaules et de la France*, éd. BOUQUET, 14, p. 431-434 où le *perfectus* Olivier et son *socius* défendent publiquement les doctrines des bons hommes.

³⁰⁷ P. DE CASENEUVE (1591- 1652) a publié: *Carité* (1621), *Instruction pour le franc alleu de la province de Languedoc* (1640), *La Catalogne françoise* (1644), *Histoire de la vie et des miracles de S. Edmond* (1644), *L'origine des jeux fleuraux*, publié après sa mort en 1659.

³⁰⁸ voir son article «La <Charte de Niquinta> analyse formelle », dans *L'histoire du catharisme en discussion, Le concile de Saint- Félix (1167)*, CCEMN 3, Nice 2001, p. 162-163.

connaissances spécifiques sur l'organisation des églises hérétiques orientales, sans reprocher aux hérétiques des accusations stéréotypées, connues par la littérature anticathare.

Pour sa part, Guillaume Besse, natif de Carcassonne et avocat, est l'auteur de trois ouvrages à caractère historique sur la France méridionale³⁰⁹. Pour D. Muzurelle, G. Besse est un historien en mesure d'évaluer la fiabilité de ses sources³¹⁰. A l'appui de cette position, nous pourrions ajouter que quand, par exemple, G. Besse utilise l'ouvrage de J. P. Perrin sur les Vaudois et les Albigeois³¹¹, il critique l'objectivité historique de sa présentation à propos de la controverse de Montréal (1206)³¹². Certes, G. Besse est aussi celui qui, en 1653, adresse une lettre à Baluze, avec en appendice des documents tirés de la collection *Registrum curiae franciae*. Entre autres, un acte du roi Pépin 1^{er} qui, d'après son éditeur, est un faux forgé au 13^e siècle³¹³. Pour Y. Dossat, il est possible que l'acte ait été forgé par G. Besse lui-même, hypothèse à laquelle se rallie M. Zerner³¹⁴. Pourtant J. Roche constate que les informations que

³⁰⁹ *Histoire des Antiquitez et Comtes de Carcassonne*, Carcassonne, 1645 ; *Histoire des Ducs, Marquis et Comtes de Narbonne autrement appellez Princes des Goths, Ducs de Septimanie et Maruies de Gothie*, Paris, 1660 ; *Recueil de diverses pièces pour servir à l'histoire du Roy Charles VI*, Paris, 1660.

³¹⁰ D. MUZURELLE appuie sa position sur une phrase de G. BESSE, dans son *Histoire des Ducs de Narbonne*, p. 460 où il critique les fautes de transcription commises par l'imprimeur Catel, un fait qui l'oblige à faire des corrections indispensables: "Un document médiéval", dans *L'histoire du catharisme en discussion, Le concile de Saint- Félix (1167)*, CCEMN 3, Nice 2001, p.165. Pour une autre appréciation de sa fiabilité historique, voir M. ZERNER, « La charte de Niquinta... », p. 203- 248.

³¹¹ J. P. PERRIN, *Histoire des Vaudois divisée en trois parties*, Genève, 1619.

³¹² Critique citée par M. ZERNER, « La charte de Niquinta... », p. 226.

³¹³ L. LEVILLAIN, « Recueil des Actes de Pépin I^{er} et de Pépin II, Paris, 1926, Actes faux, XLV, cité par M. ZERNER, « La charte de Niquinta... », p. 245.

³¹⁴ Cf Y. DOSSAT, « Remarques sur un prétendu évêque cathare du Val d'Aran en 1167 », dans *B.P.H.C.T.H.S.*, 1955-1956, p. 339-347.

transmet Guillaume Besse montrent un historien méthodique qui cite ses sources et connaît les principaux érudits sur les sujets qu'il traite. Pour le faux diplôme de Pépin Ier, Roche renvoie aux études des spécialistes qui montrent qu'il s'agit d'une forgerie du 13^e siècle, et par conséquent que Besse la copie sans mettre en doute son authenticité³¹⁵.

Soulignons que, malgré l'intérêt que G. Besse montre pour les hérétiques du Moyen Âge, ses connaissances sont superficielles. C'est ce que permet de conclure sa « dissertation » dans son *Histoire des Antiquités et comptes de Carcassonne, Béziers*. Il classe, en effet, les hérétiques en quatre branches : ariens, manichéens, vaudois, bons hommes³¹⁶. Ceci alors que – nous l'avons souligné dans l'introduction de ce chapitre – c'est pour leurs croyances antitrinitaires et leur refus du monde matériel que les auteurs catholiques désignèrent les bons hommes comme ariens ou manichéens. A notre sens, cet élément indique que G. Besse n'avait pas les compétences pour analyser, quant au fond, les vraies croyances des dissidents et les classer d'une manière cohérente. En effet, il mentionne les sectes en reprenant la nomination donnée par des hérésiologues antérieures.

Nous l'avons vu, le texte se présente comme une transcription du texte, commandée par Pierre Isarn et faite par Pierre Pollanus, le lundi 14 août 1232. Ces deux personnes sont mentionnées dans les registres de l'Inquisition. Pierre Isarn³¹⁷, évêque cathare à Carcassonne de 1223 à 1226, a été condamné au bûcher en 1226 sous le règne de Louis VIII. Le texte le présente comme celui qui a commandé la réalisation de la copie. Or il semble improbable que la charte ait

³¹⁵ «Enjeux et embûches de la recherche actuelle sur le catharisme...», p. 255.

³¹⁶ *Histoire des ducs, marquis...*, p. 326.

³¹⁷ B. N. F, Paris, dans la collection de Doat, Collection de Languedoc (Doat), 23 fol. 80 v, 84v, 85r, citée par A. DONDAINE, «Les actes du concile albigeois... », p. 347, n. 46.

été transcrite six ans après sa mort. Pierre Polan³¹⁸ lui succède au rang d'évêque de l'église de Carcassonne de 1240 à 1258 et, comme le relève A. Dondaine, il était *filius minor* à l'époque de la transcription du texte³¹⁹.

G. Besse présente les actes du concile dans le chapitre XXIX de son *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne*, consacré à la période durant laquelle Raymond est comte de Toulouse et de Narbonne. Il cherche à mettre en relation ce concile hérétique avec l'assassinat du vicomte Raimond Trancavel à Béziers en 1167 par les mêmes hérétiques, en réaction à la croisade dirigée contre eux la même année³²⁰. Pourtant, rien dans le texte ne nous offre une affirmation pareille. De plus, les lieux concernés (Béziers- S. Félix de Lauragais) sont très éloignés³²¹. Pourquoi donc G. Besse insère-t-il dans son œuvre les actes du concile? Pour M. Zerner, eu égard à la dédicace et la préface adressées à l'archevêque de Narbonne François Fouquet, la thèse de Besse est que, depuis la croisade albigeoise, le titre de duc de Narbonne revient à l'archevêque – un titre d'ailleurs que partageaient parfois les archevêques avec les comtes de Toulouse. Comment s'explique cette revendication du titre? Le vicomte a été assassiné à

³¹⁸ B. N. F, Paris, dans la collection de Doat, Collection de Languedoc (Doat) 23, fol. 129v- 120r, 131r, 137 v, 175 r- v, 186r- 189 v, 195 r- v, citée par A. Dondaine, «Les actes du concile albigeois... », p. 350, n. 51.

³¹⁹ « Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman », *Miscellanea Giovanni Mercati* 5, Studi et Testi 125, Città del Vaticano 1946, p. 350.

³²⁰ « L'essaye en mon Histoire des Euesques de Carcassonne, de monstrier que cette assassinat eut un plus grand motif, qui est que le Vicomte Trincauel qui estoit un tres vaillant homme, et fort Catholique, se trouuant en ce temps là auoir les armes à la main, il ruina ces nouveaux Heretiques, qui eurent l'imprudence de s'assembler en corps de Conciliabule, où ils creerent un Antipape de leur secte, nommé Niquinta...L'ose dire de là que ce Vicomte est le premier Martyr dont les Heretiques surnommez du pays d'Albigeois ayent répandu le sang ». p. 324- 325.

³²¹ Cf. J. ROCHE, «Enjeux et embûches de la recherche actuelle sur le catharisme...», p. 258.

l'église de la Madeleine à Béziers par les hérétiques en 1167. Pour son héritier, Roger, le titre devient un sujet de querelle avec le comte de Toulouse. Roger reçoit l'investiture du comté de Carcassonne du roi d'Aragon, sans plus reconnaître le comte de Toulouse comme duc de Narbonne. Par conséquent, conclut M. Zerner, G. Besse a inséré le texte pour prouver que le comte de Toulouse perd son titre de duc³²².

III. LE DEBAT SUR L'AUTHENTICITE DU DOCUMENT

Quinze ans après sa première publication, l'historien Christophore Sandius, défenseur des idées antitrinitaires, intègre le texte à son histoire sur l'arianisme³²³. Dès lors, et malgré les soupçons éveillés, plusieurs historiens l'ont réédité³²⁴. Le texte

³²² Voir l'intervention de M. ZERNER, publiée dans *L'histoire du catharisme en discussion*, CCEMN 3, Nice, 2001, p. 38- 39.

³²³ Dans *Nucleus historiae ecclesiasticae exhibitus in historia arianorum*, 2^e édition, Cologne, 1676, p. 390- 392, cité par M. ZERNER, «Principales rééditions de la charte de Niquinta», *L'histoire du catharisme en discussion*, p. 23.

³²⁴ J. J. PERCIN, *Monumenta conventus Tolosani, O. FF. Praed.*, Toulouse, 1693, *Notae ad Concilia*, p. 1- 2. M. J. J. BRIAL, *Noticia conciliabuli apud S. Felicem de Caraman sub Papa haereticorum Niquinta celebrati*, dans le *Recueil des historiens de Gaules et de la France*, t. XIV, Paris, 1806, p. 448- 450, éditions du texte citées par M. ZERNER, «Principales rééditions de la charte de Niquinta», *L'histoire du catharisme en discussion*, p. 23. C. DOUAIS, dans *Les Albigeois, leurs origines, action de l'Église au XII^e siècle*, Paris, 1879, p. XXIX- XI. A. DONDAINE, « Les actes du concile albigeois de Saint- Félix de Caraman, essai et critique d'authenticité d'un document médiéval », *Studi e Testi* 125, *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano, 1946, V. 5, p. 326- 327. E. GRIFFE, « La Noticia sur le conciliabule de Saint- Félix de Lauragais » dans *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140- 1190)*, Paris, 1969, p. 81- 83. F. SANJEK, « Le rassemblement hérétique de Saint- Félix de Caraman (1167) et les églises cathares au XII^e siècle » dans *RHE* LXVII, 1972, p. 771- 779. B. HAMILTON, « The Saint- Félix Document », *AFP*, XLVIII, 1978, p. 51- 53. Pour une appréciation de toutes les rééditions du texte, voir M. ZERNER,

semblait faire partie intégrante du catharisme jusqu'à ce que le chanoine Louis de Lacger, dans un article publié en 1933³²⁵, mette systématiquement en doute son authenticité en invoquant comme objection première que ce document n'est connu que de G. Besse. Sa critique fait école et plusieurs historiens le suivent. Nous tenterons d'exposer les principales objections sur l'authenticité du texte et de présenter ensuite les auteurs qui l'ont réhabilité.

A) Les contestateurs de l'authenticité et leur argumentation

A partir de la critique de L. de Lacger qui, le premier, a mis en doute l'authenticité du document dans son article publié en 1933, le débat n'a cessé de rebondir. Voyons les principales objections.

i) Un hapax invérifiable Comme nous l'avons relevé, aucune source avant G. Besse ne fait allusion à un rassemblement hérétique d'une telle ampleur, fait qui rend l'historicité de cet événement pour le moins discutable. C'est l'objection principale invoquée par ceux qui réfutent l'authenticité du texte. En effet, des chroniqueurs réputés du 13^e siècle, comme les Anglais Roger de Hoveden et Benoît de Peterborough³²⁶, n'en disent pas un mot, tandis qu'ils rapportent en détail l'assemblée de Lombers en 1165. De même, le biographe de Bernard, Geoffroy d'Auxerre, qui rapporte la confession des hérésiarques Raimond de Baimiac et Bernard de Raimond enregistrée au Puy en 1181, ne fait aucune allusion à ce concile³²⁷. De plus, les sources italiennes plus tardives que nous examinerons par la suite, où les auteurs exposent la naissance du catharisme en

« Principales rééditions de la charte de Niquinta » dans *L'histoire du catharisme en discussion*, Nice 2001, p. 23- 26.

³²⁵ « L'Albigeois pendant la crise de l'albigéisme », *RHE* XXIX, 1933, p. 272- 315.

³²⁶ Op. cit. note 7.

³²⁷ GEOFFROY D'AUXERRE, *Commentaires sur l'Apocalypse*, dans J. LECLERCQ, « Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne », *Studia Anselmiana* 31, 1953.

Occident, ignorent un tel concile, malgré le fait qu'elles mentionnent deux personnages qui ont participé au concile (Niquintas, Marchus) et dont l'activité en Lombardie est décrite avec prolixité. Par conséquent, le document publié par G. Besse en 1660 constitue un hapax, fait qui conduit de nombreux historiens à suggérer qu'il s'agit d'un faux élaboré soit au 13^e siècle, sous la pression du clergé catholique en quête d'un motif justifiant une croisade contre les « hérétiques », soit au 17^e siècle³²⁸.

ii) Concile et division territoriale Jusqu'à cette époque, personne n'avait témoigné de l'existence d'un concile des dissidents. Mais à quelle période précise les bons hommes ont-ils adopté cette institution pour résoudre leurs problèmes administratifs? Le texte présente, pour la première fois, les bons hommes participant à un concile, témoignage qui n'a pas d'équivalent dans les sources antérieures byzantines ni latines qui se réfèrent au mouvement. En outre, la raison première de ce concile était, comme permet de le conclure l'invitation adressée à Papa Niquintas, la demande formulée par l'église toulousaine de préciser les frontières entre les quatre nouvelles églises, mais surtout entre les évêchés de Toulouse et de Carcassonne. En effet, il ressort de la troisième partie du document, consacrée exclusivement à détailler cette division entre les deux églises, que les frontières constituaient un point de friction entre elles. Quand et pour quelles raisons les bons hommes procédèrent-ils à un bornage précis des évêchés, en s'alignant sur les divisions du système épiscopal catholique – fait

³²⁸ Position défendue par LOUIS DE LACGER op. cit. note 21 ; Y. DOSSAT, « A propos du concile cathare de Saint- Félix : les Milingues » *CF* 3, 1968, p. 201- 214 ; « Remarques sur un prétendu évêque cathare du Val d'Aran en 1167 », *Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques*, 1955- 1956, p. 339- 347 ; J. L. BIGET, « Un faux du XIII^e siècle ? Examen d'une hypothèse », *L'histoire du catharisme en discussion*, Nice 2001, p. 105- 133 ; M. ZERNER, « La charte de Niquinta, l'hérésie et l'érudition des années 1650- 1660 », p. 203- 248;

qui semble invraisemblable³²⁹? Si le document est authentique, il constitue le plus ancien témoignage d'une division épiscopale. Car, même si Papa Niquintas assure à ses homologues que ce système existe déjà dans les églises mères d'Orient, nous ne disposons d'aucun témoignage vérifiant cette division territoriale pour les évêchés orientaux. Même les sources d'origine italienne du 13^e siècle se référant à plusieurs reprises aux églises d'Orient ne font aucune mention d'une division territoriale. En revanche, leurs rédacteurs donnent plus d'importance à leur diversité doctrinale.

iii) Des datations erronées La datation du texte se base sur l'incarnation du Seigneur tant dans le préambule que dans son épilogue (*Incarnationis Dominice- ab incarnatione Domini*). Pourtant, comme nous le verrons, les bons hommes refusaient l'incarnation du Christ, adoptant une forme de docétisme radical. Ce point crucial n'a pas échappé l'attention de Ph. Wolff, qui qualifie justement cette datation de paradoxale³³⁰. Ce problème demeure inexplicable et constitue, à notre avis, l'indice que la main d'un copiste chrétien l'a insérée dans la forme originale du texte, sans pour autant pouvoir affirmer qu'il s'agisse d'une intervention de G. Besse.

La datation de l'année 1167 présente une autre difficulté. Car, d'après le *Tractatus de hereticis*, Marc – évêque de Lombardie d'après les *Actes* – a introduit la dissidence en Lombardie en 1174³³¹, soit sept ans après le concile de Saint-Félix. Comment expliquer ce hiatus chronologique ? Ce désaccord entre les deux

³²⁹ Voir. Ph. WOLFF, *Documents de l'histoire de Languedoc*, Toulouse, p. 104. cf. aussi J. L. BIGET, « Un faux du XIII^e? Examen d'une hypothèse », *L'histoire du catharisme en discussion* » CCEMN v. 3, Nice, 2001, p. 108.

³³⁰ Cf. *Documents de l'histoire du Languedoc*, Toulouse 1969, p. 99-1904.

³³¹ Cf. *Tractatus de Hereticis*, éd. A. DONDAINE, AFP 20, p. 329 :*Isti portaverunt heresim in Lombardia a Neapoli : Marchus, Iohannes, Iudeus, Ioseph et Aldricus, circa tempus quo currebat Mclxxiiii.*

sources a attiré l'attention de R. I. Moore³³². Selon lui, si la découverte de deux textes inquisitoriaux (*De heresi Catharorum in Lombardia, Tractatus de hereticis*) prouve l'historicité des personnages mentionnés dans le document, comme Papa Niquintas et Marchus de Lombardie, rien n'indique que les deux hommes auraient traversé les Alpes pour assister à un concile.

De même, la deuxième date semble erronée. Le 14 août 1232, date à laquelle Pierre Polan aurait copié le document sur mandat de Pierre Isarn, tombe un samedi et non un lundi. Par ailleurs, il semble improbable que la charte ait été transcrite six ans après la mort de Pierre Isarn, évêque cathare à Carcassonne, condamné au bûcher en 1226 sous le règne de Louis VIII.

iv) L'in vraisemblance de l'existence des églises à Val d'Aran et à Milingua Avant la publication de ce texte, rien n'indiquait l'existence de communautés dissidentes à Val d'Aran, qui plus est de communes importantes au point de rendre indispensable la nomination d'un évêque. Cette objection a été formulée pour la première fois par Louis de Lacger³³³. Y. Dossat revient sur ce point en soulignant que les sources de la deuxième moitié du 12^e ne mentionnent pas la présence des hérétiques dans cette région. S'attachant à démontrer que G. Besse aurait pu forger le texte, il considère que la forme latine *aranensis* constitue une mauvaise lecture de *agenensis*, car d'après plusieurs sources du 13^e siècle, il y avait en Agen un évêché des bons hommes³³⁴. Il ajoute, à

³³² R. I. MOORE, « Nicétas, émissaire de Dragovitch, a-t-il traversé les Alpes ? », *Annales du Midi*, LXXXV, 1973, p. 85- 90.

³³³ Voir « Les Albigeois pendant la crise de l'albigéisme » *RHE* XXIX, 1933, p. 314- 315.

³³⁴ Voir ses articles : « A propos du concile cathare de Saint-Félix : les Milingues » *CF* 3, 1968, p. 204 ; « Remarques sur un prétendu évêque cathare du Val d'Aran en 1167 », *Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques*, 1955- 1956, p. 339- 347.

l'appui de cette hypothèse, que la forme *aranensis* n'a jamais été utilisée au Moyen Age.

Pour Y. Dossat, l'existence d'une église des bons hommes en *Melenguiaie*, région du Péloponnèse habitée par une tribu slave, les Milingues, est tout aussi invraisemblable. L'existence de cette tribu, tardivement convertie au christianisme (10^e siècle) a été portée à la connaissance des Occidentaux grâce à la traduction à Leyde en 1611 du *De administrando imperio* de Constantin Porphyrogenète³³⁵. Y. Dossat considère comme impossible l'existence d'une église dissidente dans cette région pour deux raisons: a) la région est éloignée des autres évêchés balkaniques et b) deuxièmement, les Milingues ont été convertis au christianisme au 10^e siècle, leur orthodoxie ne pouvant donc être mise en doute.

Soulignons que les actes du concile constituent le seul document qui rapporte l'existence, dans cette région, d'un évêché des bons hommes. Aucun écho en revanche de son existence dans les documents du 13^e siècle contenant une liste de toutes les églises des bons hommes, principalement dans *La hiérarchie cathare* et *Tractatus des hereticis*.

v) Anachronismes dans la terminologie Le document présente chaque évêque arrivant au concile *cum concilio suo*. Cette organisation administrative est invraisemblable et semble plutôt un anachronisme empruntant cette image aux églises protestantes³³⁶. M. Zerner entrevoit une transposition du vocabulaire protestant dans l'usage de termes comme *gubernamento* et surtout *consilium*, qui renverrait aux consistoires protestants³³⁷. Une phrase, en particulier, tirée de son ouvrage antérieur est indicative d'influences de la terminologie utilisé en son temps

³³⁵ Voir Y. DOSSAT, « A propos du concile cathare de Saint- Félix : les Milingues », *CF* 3, 1968, p. 209- 213.

³³⁶ Y. DOSSAT, « Remarques sur un prétendu évêque... », p. 339- 347.

³³⁷ Voir « La charte de Niquinta, l'hérésie et l'érudition des années 1650- 1660 », p. 227- 228.

pour les protestants : « Ces Heretiques furent appelez par les Catholiques Faidits, de mesme que nous appellons d'aujourd'huy Huguenots »³³⁸. M. Zerner remarque que G. Besse utilise pour « Cathares », le terme équivalant de « Puritains », écrit en majuscule, fait qui prouve l'emprunt au vocabulaire consacré aux hérétiques de son temps³³⁹.

vi) Pour quelle raison Papas Niquintas confère-t-il le *Consolamentum*? Le texte, dans sa première partie, nous présente Papa Niquintas conférant le *consolamentum* (baptême spirituel), raison justifiant le rassemblement d'une multitude d'hommes et de femmes de l'église toulousaine et d'autres églises voisines^{41a}. Ce point soulève un problème majeur dont l'importance a parfois été méconnue : les bogomilo-cathares attribuaient une importance capitale à ce sacrement, le seul administré dans leur église. Eu égard à la nette distinction opérée entre simples croyants et parfaits, la consolation par le Saint Esprit signifiait que le croyant /membre de l'église cathare accédait au rang de parfait. Ainsi, outre les nouvelles obligations extrêmement strictes de la vie quotidienne, marquée par un ascétisme rigoureux, le parfait illuminé par le Saint Esprit devait pouvoir distinguer entre le bien et le mal, prendre conscience de la puissance et des racines de ce dernier et, grâce à la régénération de son âme, savoir le combattre en pratiquant une vie dont le but est de faire toujours le bien (d'où bon homme).

³³⁸ *Histoire des Antiquitez et Comptes de Carcassonne*, Carcassonne, 1645, ch. 28, p. 124.

³³⁹ Voir « La charte de Niquinta, l'hérésie et l'érudition des années 1650- 1660 », p. 218.

^{41a} Pour R. I. Moore une deuxième ordination, conféré par Papa Niquintas semble invraisemblable, car, à son avis les parfaits recevaient le *consolamentum* une seul fois dans leur vie. Il conclut qu'il s'agit d'une indication que le concile n'a jamais eu lieu. Cf. "Nicétas, émissaire de Dragovitch, a-t-il traversé les Alpes?", *Annales du Midi* 85, (1973), p. 85-90.

Le *consolamentum* était toujours conféré par un évêque. Sachant que la vie des parfaits devait être exemplaire pour la communauté des croyants, si un parfait commettait une faute, il perdait l'illumination du Saint Esprit. Une nouvelle période de pénitence précédait alors sa nouvelle ordination. En même temps, le *consolamentum* jadis conféré aux autres membres de l'église n'était plus valable, car la faute commise le rendait indigne moralement, mettant ainsi en cause le salut des croyants et des parfaits qui l'avaient ordonné. Comme nous le verrons, cette conception du sacrement a provoqué plusieurs scissions dans les églises cathares d'Italie. Mais, nous le soulignons, une nouvelle ordination présuppose que le parfait ait commis une faute. Pourquoi alors, Papa Niquintas, aurait-il conféré une deuxième fois le *consolamentum* aux évêques cathares?

VII) LES SOURCES EVENTUELLES DU FAUSSAIRE A LA LUMIERE DES ANTHROPONYMES

Toutes les objections majeures évoquées ont conduit les historiens qui les ont formulées à la conclusion que le texte était un faux datant soit du 13^e (J. L. Biget) soit du 17^e siècle (L. de Lacger, M. Zerner, Y. Dossat)³⁴⁰. Nous ferons ici le point sur les sources auxquelles le faussaire aurait dû recourir pour trouver les personnages du document.

Le personnage de **Papa Niquintas** est cité dans le *De heresi Catharorum in Lombardia* (1210) comme *papa Nichetas*³⁴¹ ou *papas Nicheta* dans le *Tractatus de hereticis* (1266)³⁴². De même, **Marchus** est aussi cité dans les ouvrages précédents comme *Marcus episcopus*³⁴³ ou *Marchus*³⁴⁴. **Sicard Cellérier** (Sicard

³⁴⁰ Cf. note 30.

³⁴¹ Ed. A. DONDAINE, p. 306.

³⁴² ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus de hereticis*, éd. A. DONDAINE, « La hiérarchie cathare en Italie », p. 309.

³⁴³ *De heresi catharorum in Lombardia*, éd. A. DONDAINE, AFP XIX, p. 306 ;

Cellararius d'après le document) apparaît dans le *Liber contra Manichaeos* de Durand de Huesca (1222) sous la forme *Sichardi Cellararii*³⁴⁵ et, dans la Chronique de Guillaume de Puylaurens (1273- 1276), sous la forme *Sicardus Cellarius*³⁴⁶.

Bernard Raimond et Raimond de Baimiac (Bernard Raymondus et Raymond de Beruniaco dans le texte) sont très connus et sont mentionnés, entre autres, par Benoît de Peterborough³⁴⁷, Roger de Hoveden³⁴⁸, dans la *Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii*³⁴⁹ de Guillaume de Puylaurens et par Geoffroy d'Auxerre³⁵⁰.

Petrus Isarnus est mentionné dans la collection de Doat comme évêque hérétique³⁵¹. Dans la même collection, on trouve aussi **Petrus Pollanus** sous la forme *P. Pollain, Petrus Pollani*³⁵². Aucun autre personnage n'a pu être attesté.

Par conséquent, un faussaire aurait dû utiliser les sources suivantes :

³⁴⁴ *Tractatus de hereticis*, éd. A. DONDAINE, *AFP* XX, p. 308- 30 ; 329.

³⁴⁵ DURAND DE HUESCA, *Liber contra Manicheos*, éd. Ch. THOUZELLIER, *Une somme anticathare. Le « Liber contra Manicheos » de Durand de Huesca*, Louvain, 1964, p. 78.

³⁴⁶ *Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii*, éd. J. DUVERNOY, CNRS, Paris, 1976, p. 34-36.

³⁴⁷ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis. The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard. A -D. 1169- 1192, known commonly under the name of Benedict of Peterborough*, éd. W. STUBBS, I, Londres, (*Rerum britannicarum medii aevi scriptores*), 1867, p. 202.

³⁴⁸ *Chronica magistri Rogeri de Hevedene*, 2, p. 152 et 155 ; 156- 157, cité par J. DALARUN et alii., « La Charte de Niquinta, analyse formelle », dans *L'histoire du Catharisme en discussion*, p. 153.

³⁴⁹ *Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii*, p. 28.

³⁵⁰ Voir note 7.

³⁵¹ B. N. F, Paris, Collection de Languedoc (Doat), 23 fol. 80 v, 84v, 85 r, citée par A. DONDAINE, «Les actes du concile albigeois... », p. 347, n. 46.

³⁵² B. N. F, Paris, Collection de Languedoc (Doat) 23 fol. 129v- 130r, 131r, 137 v, 175 r-v, 186r- 189 v, 195 r-v, citée par A. Dondaine, «Les actes du concile albigeois... », p. 350, n. 51.

1) *De heresie catharorum in Lombardia* pour les noms Papa Niquintas, Marchus. En effet, une partie de ce texte a été publiée par Nicolas Vignier en 1601, mais son éditeur date les événements de l'année 1023³⁵³, datation que le faussaire ne reprend pas, ce qui témoigne d'un esprit critique. Soulignons que l'intégralité de ce document, d'une importance capitale pour nos connaissances sur le mouvement, a été publiée pour la première fois par A. Dondaine³⁵⁴.

2) La chronique de Guillaume de Puylaurens pour Sicard Cellierier, éditée en 1623 par G. Catel³⁵⁵, dont l'ouvrage est l'une de principales sources de G. Besse.

3) La chronique de Roger de Hoveden pour Bernard Raimond et Raimond de Bauniac, publiée par H. Savile en 1596³⁵⁶.

4) La collection Doat pour Pierre Isarn, Pierre Pollan. Jean de Doat a envoyé à Paris deux cent cinquante-huit volumes d'archives de 1665 à 1670. Les archives de l'Inquisition qui nous intéressent ont été copiées de 1667 à 1669. En 1660, année de la publication des Actes, les archives étaient encore dispersées.

A ce stade, il faut encore mentionner une autre source qui pourrait avoir inspiré à un faussaire du 13^e siècle le concept d'un tel événement fictif, comme

³⁵³ N. VIGNIER, *Recueil de l'histoire de l'Eglise*, Leyden, 1601, p. 268, cité par J. DALARUN et alii., « La Charte de Niquinta, analyse formelle », dans *L'histoire du Catharisme en discussion*, p. 153.

³⁵⁴ *De heresi Catharorum in Lombardia*, éd. A. Dondaine, *AFP* XIX, p. 280- 312.

³⁵⁵ G. CATEL, *Histoire des Comptes de Tolose avec quelques traités et chroniques anciennes concernant la même histoire*, Toulouse, 1623, p. 49- 107, cité par J. DALARUN et alii., « La Charte de Niquinta, analyse formelle », dans *L'histoire du Catharisme en discussion*, p. 154 .

³⁵⁶ ROGERI HOVEDENI, *Annalium pars prior & posterior*, dans *Rerum aglicarum scriptores post Bedam praecipui, ex vetustissimis codicibus manuscriptis nunc primum in lucem editi*, éd. H. SAVILE, Londres, 1596, p. 229- 471, cité par J. DALARUN et alii., « La Charte de Niquinta, analyse formelle », dans *L'histoire du Catharisme en discussion*, p. 154 .

l'ont supposé L. de Lacger et J. Biget³⁵⁷. Il s'agit de la lettre de Conrad de Porto, rédigée en 1223. Conrad, ancien abbé de Clairvaux, puis de Cîteaux fut nommé cardinal de Porto et Sainte-Rufine en 1219, tout en continuant d'appartenir à l'ordre cistercien. Il prêche la croisade contre les hérétiques avec une ferveur qui le conduit à fonder l'ordre militaire *Ordo fidei Jesus Christi*. En 1223 il convoque un concile des évêques de France, occasion à laquelle il rédige cette lettre³⁵⁸.

Cette lettre mentionne un antipape siégeant dans les confins de Bulgarie, de Croatie et de Dalmatie, vers lequel affluent les albigeois pour le consulter, adoptant les doctrines de sa secte. Il précise que l'antipape a un légat à Agen, Barthélemy de Carcassonne qui succède à Vigorosus de la Bacona, jusque-là évêque des hérétiques. Barthélemy procède à la nomination des évêques et organise les églises du mouvement. L'idée selon laquelle les hérétiques lors du concile de Saint-Félix avaient élu un antipape venant d'Orient pourrait avoir été empruntée à cette lettre. Mais, les parallélismes entre les deux textes se limitent à ce point.

B) LES DEFENSEURS DE L'AUTHENTICITE DU TEXTE

Si la critique de L. de Lacger sur l'authenticité du texte a ouvert l'outre d'Éole, la tentative faite par A. Dondaine pour le réhabiliter a généré une autre école, tout aussi importante. En effet, dans un article publié en 1946³⁵⁹, il conteste toutes les objections de L. de Lacger. Dans cette polémique entre les deux savants, la découverte par A. Dondaine de deux

³⁵⁷ L. DE LACGER, « *L'Albigeois pendant la crise de l'albigisme* » *RHE* XXIX, p. 315 ; J. L. BIGET, « Un faux du XIII^e siècle ? Examen d'une hypothèse », p. 110- 112.

³⁵⁸ cf. rééd. FR. SANJEK, « Albigeois et « chrétiens » bosniaques », *RHEF* LIX, 1973, p. 252- 256.

³⁵⁹ « Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman, essai de critique d'authenticité d'un document médiéval », dans *Miscellanea Giovanni Mercati* (Studi e testi 125), Città del Vaticano, 1946, v. 5, p. 324- 355.

textes d'origine italienne qui se réfèrent aux commencements du catharisme en Occident, le *De heresi Catharorum in Lombardia*, rédigé vers 1210 et le *Tractatus de hereticis*, rédigé vers 1250, confère aux arguments d'A. Dondaine un point décisif. Certes, comme nous le verrons, un hiatus chronologique l'oblige à procéder à certaines révisions concernant la datation de notre document. Plusieurs historiens, notamment E. Griffe³⁶⁰, J. Duvernoy³⁶¹, F. Sanjek³⁶², B. Hamilton³⁶³, P. Jimenez³⁶⁴, Ch. Thouzellier³⁶⁵, M. Loos³⁶⁶, J. Roche³⁶⁷ et F. Zambon³⁶⁸ se rallient à sa position et défendent avec lui l'authenticité du texte. Voyons quelques réponses aux objections précitées.

i) Un hapax invérifiable Nous l'avons déjà dit, cette objection constitue un problème inexplicable pour tous les défenseurs de l'authenticité du texte. D'abord sur l'historicité d'un tel concile : aucune source, aucune allusion à un tel événement, non seulement pour le concile lui-même ou ses actes mais aussi sa copie qui, d'après le texte, est produite en 1232. Comment se fait-il qu'un document qui

³⁶⁰ *Le débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140- 1190)*, Paris 1969, p. 67- 76.

³⁶¹ « L'exégèse cathare de Jean sur les « Actes de Saint-Félix » », *CEC XIX*, 1968- 1969, II^e série, 40, p. 16- 20.

³⁶² « Le rassemblement hérétique de Saint- Félix de Caraman (1167) et les églises cathares au XII^e siècle », *RHE LXVII*, 1972, p. 767- 799.

³⁶³ «The Cathar Council of Saint- Felix Reconsidered », *AFP XLVIII*, Rome, 1978, p. 23- 53.

³⁶⁴ P. JIMENEZ, « Relire la charte de Niquinta » : « 1) Origine et problématique de la charte », *Heresis 22*, 1994, p. 1- 41 ; « 2) Étude et portée de la charte », *Heresis 23*, 1994, p. 1-28.

³⁶⁵ *Hérésie et hérétiques*, dans *Storia et Litteratura 116*, Roma 1969, p.13.

³⁶⁶ *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Prague 1974, p. 127- 131.

³⁶⁷ «Enjeux et embûches de la recherche actuelle sur le catharisme: l'exemple de la charte de Nicetas», dans *Autour de Montailou, un village Occitan*, dir. E. Le Roy Ladurie, Castelnau La Chapelle 2001, éd. L'Hydre, p. 249-265.

³⁶⁸ «Où en est le problème des Actes du <concile> de Saint- Félix? A propos de <L'histoire du catharisme en discussion>», dans *Les cathares devant l'histoire*, Cahors, 2005, p. 135- 144.

rapporte la réunion d'un concile et demeure invérifiable ait été laissé pendant plus de quatre siècles dans l'obscurité? Pourtant, si nous considérons qu'un hapax dans la bibliographie signifie nécessairement que le texte est faux, nous pourrions appliquer la même logique à l'hypothèse selon laquelle le texte est un faux du 13^e siècle. Car, le but suprême d'un faux, si méticuleusement élaboré dans ce cas, est d'être utilisé pour les motifs du faussaire au plus tôt et non d'être publié pour la première fois après plus de quatre siècles!

Pourquoi aucun auteur catholique n'aurait-il repris cette histoire afin de l'utiliser comme un *excitatorium* pour la croisade contre les hérétiques? Le silence absolu de sources polémiques, à notre avis, rend peu probable, sinon exclut la possibilité d'un faux élaboré au 13^e siècle pour être utilisé comme preuve de l'ampleur du danger que représentait ce mouvement pour l'église catholique. De ce point de vue, il nous semble moins difficile d'imaginer que ce texte provenant de mains hérétiques soit resté dans ce milieu persécuté pour finalement parvenir par hasard à un collectionneur d'archives ou encore que le texte soit un faux du 17^e siècle.

Ensuite, comme nous l'avons vu, le fait que sept des personnages mentionnés dans le texte sont connus constitue une indication qui donne à penser que le texte est authentique ou, tout au moins, que le faussaire devait avoir accès à certaines sources dans lesquelles ces noms sont mentionnés, une hypothèse qui demeure très discutable, comme nous allons le constater.

ii. Bornage territorial et concile Passons à la question quand et pourquoi les dissidents ont adopté le système de la division territoriale. En ce qui concerne la date exacte, c'est-à-dire quand de l'alignement des dissidents sur le système administratif de l'église chrétienne, le texte nous laisse supposer que l'introduction de cette pratique a été décidée lors de ce concile.

Voyons un détail : malgré le fait que Bernard de Catalanus se trouvât en tête de la délégation de l'église de Carcassonne, celui qui fut élu d'après le conseil de l'évêque d'Albi, Sicard Cellararius, était Guiraud Mercerium. Ainsi, sachant l'autorité qu'exerçait lors du concile l'évêque d'Albi, nous pouvons supposer qu'avant le concile, toutes les communautés cathares d'Occitanie étaient sous la juridiction de cette église et ce n'est qu'après le consentement de son évêque, Sicard Cellarier, que les communautés auraient créé leurs propres évêchés (Toulouse, Carcassonne, Val d'Aran). Par conséquent, avant le concile, convoqué pour un bornage des nouvelles églises, il n'y avait pas de querelles quant à la juridiction de chacune des églises. Jusqu'à cette époque, les bons hommes appartenaient aux deux églises, celle de la France et celle d'Albi³⁶⁹. Nous supposons que l'instigateur des tensions entre les églises de Toulouse et de Carcassonne à propos de leur juridiction devait être Bernard Catalanus, raison pour laquelle il aurait été exclu de l'élection à la tête de son église³⁷⁰.

On peut considérer que le rôle prépondérant de l'église d'Albi lors du concile n'est pas dû exclusivement au fait que les nouvelles églises étaient

³⁶⁹ Cette hypothèse devient certitude grâce au témoignage d'Anselme d'Alexandrie. D'après lui, la dissidence a été répandue de la France médiévale vers l'Occitanie : *Et quia francigene seducti fuerunt primo in Constantinopoli a bulgaris, vocant per totam Franciam hereticos bulgaros. Item provinciales, qui sunt confines illis de Francia, audientes predicacionem eorum et seducti ab illis de Francia, tantum multiplicati sunt quod fecerunt iijor episcopos, scilicet episcopum de Carcasona, et albigensem, et tholosanensem et angenensium. Tractatus, AFP XX, p. 308.*

³⁷⁰Cf. une autre hypothèse sur ce détail formulée par J. ROCHE: « Bernard Catalan, qui menait la délégation de l'Eglise de Carcassonne lors de l'ouverture du colloque de S. Félix, aurait peut-être été écarté au profit d'un homme nouveau, moins lié à l'une des deux autres Eglises, Toulouse ou Albi ». « Enjeux et embûches de la recherche actuelle sur le catharisme... », p. 264.

sous sa juridiction, mais aussi à son ancienneté, un critère primordial pour les bons hommes qui, pour la même raison, concèdent une autorité aux églises-mères d'Orient.

En conclusion, nous sommes d'avis que ce système a été introduit juste avant ou lors du concile, une hypothèse qui peut expliquer pourquoi Niquintas doit faire un discours pour en justifier l'introduction en s'appuyant sur les coutumes de l'église primitive. Ce discours devait être une réponse aux questions posées par des Toulousains sur l'introduction de cette nouveauté institutionnelle.

Une autre question se pose sur ce point. Pourrions-nous supposer que cette division territoriale signifie que les dissidents ont adopté le système épiscopal en imitant l'Église catholique romaine ? Une telle hypothèse nous semble, pour notre part, invraisemblable pour deux raisons : premièrement, les dissidents n'avaient pas la pratique de la dîme qui pourrait rendre indispensable cette division bien détaillée et, deuxièmement, ils étaient des contestateurs acharnés de la hiérarchie de l'église «usurpatrice», dont l'application occasionne selon eux l'exercice d'un pouvoir incontrôlé sous la tolérance du pouvoir central (le Pape ou le Patriarche de Constantinople). Comme nous le savons, les dissidents tant en Orient qu'en Occident n'avaient jamais eu pareilles divisions territoriales. On sait que, même en Italie du Nord, les divisions en fractions étaient fondées sur différentes doctrines et pas sur une appartenance géographique, comme le souligne P. Dondaine³⁷¹, ce qui rendait indispensable leurs

³⁷¹ En effet, il constate dans son article «La hiérarchie cathare en Italie, *De heresi catharorum* », *AFP* XIX p. 293 : Aussi bien devons-nous encore prendre garde de concevoir les dénominations géographiques données par les documents à l'instar de noms désignant des territoires qui s'opposent par leur frontières, comme s'il s'agissait de diocèses au sens de ce terme dans l'église catholique. Si ce sens n'est pas exclu, il n'est pas le premier. Certains de ces noms désigneront d'abord le centre principal de localisation des membres de telle ou telle

liens avec un ordre d'outre-mer (Bulgarie, Drugunthie, Sclavonie). Il est très significatif que même dans le cas où des dissidents persécutés habitaient dans un autre pays, ils gardaient le nom de leur église. Ainsi, les dissidents français de Lombardie avaient leur propre évêque³⁷². De même, d'après Rainier Sacconi, les diverses églises dissidentes ne se limitent pas à leurs frontières géographiques. Ainsi, les Albanenses existaient à Vérone et plusieurs villes de Lombardie, les Concorrenzes étaient dispersés dans toute la Lombardie et les Bagnolenses à Mantoue, Brescia, Bergame, Milan, bien que l'église de France à cette époque se trouvait à Vérone et en Lombardie³⁷³.

Comment alors ce document présente-t-il les communautés du même mouvement opposées quant à leur juridiction territoriale? Si l'on considère que leur division suit le bornage des évêchés catholiques, nous pouvons faire l'hypothèse suivante : la juridiction de chaque église coïncide avec un évêché catholique pour une simple raison : pour mieux organiser leurs missions parmi les chrétiens. Il ne faut pas sous-estimer la caractéristique première de la dissidence à cette époque, qui consistait en des activités missionnaires. J. Roche a comparé les limites des églises des bons hommes de Toulouse et de Carcassonne connues d'après les Actes avec leurs déplacements connus d'après les sources de l'Inquisition. Sur cent cinquante hérétiques, seule une quinzaine d'entre eux pose problème, car ils témoignent de bons hommes qui sortent des limites de leur évêché pour confesser des mystères. Il conclut

faction, ou bien le lieu d'origine ou de séjour du chef, sans préjudice d'une aire de dispersion beaucoup plus vaste ; ainsi parlera-t-on de l'église de Desenzano comme l'on parle de l'église de Rome. Pratiquement, les Albanenses, les Concorezzenses et les Bagnolenses étaient un peu partout, en Lombardie sur les mêmes territoires, encore que les premiers paraissent avoir préféré les villes aux campagnes.

³⁷² ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus*, AFP XX, p. 310 : *Illi qui dicuntur de Francia habent, ut credo, Viventium Veronense*.

³⁷³ RAINIER SACCONI, *Summa de Catharis et de Pauperibus de Lugduno*, éd. A. DONDAINE, Rome, 1939, p. 70.

que la charte de Niquinta et les sources de l'Inquisition coïncident à propos des limites des nouveaux évêchés établis lors du concile de S. Félix de Lauragais³⁷⁴.

A propos de l'institution synodale, nous pouvons faire les remarques suivantes : l'adoption du système synodal pour la résolution de problèmes entre des églises locales ne présente aucune difficulté. En effet, le synode des apôtres à Jérusalem pouvait être considéré par les bons hommes comme un très bon exemple du caractère communautaire et encore synodal du christianisme primitif, fortement opposé au modèle de centralisation du pouvoir, adopté par Grégoire III. Ainsi, mis à part notre texte, nous savons qu'en présence de points de frictions, les bons hommes convoquaient des conciles. Les exemples du concile de Mirepoix (1206) auquel participèrent, d'après l'estimation d'Y. Hagman, environ 600 parfaits, du concile de Pieusse (1226)³⁷⁵ lors duquel a été créé l'évêché du Razès ou du concile tenu à Mosio³⁷⁶ de Lombardie à la fin du 12^e siècle pour éviter la première scission sont très représentatifs du caractère synodal de la dissidence. Ce n'est pas sans importance que d'après Salvo Burci qui rédige en 1235 son œuvre *Liber supra Stella*, les Albanenses (dualistes radicaux) et les Bagnolenses et Concorrenses (dualistes modérés) ont organisé

³⁷⁴ «Enjeux et embûches de la recherche actuelle sur le catharisme...», p. 261.

³⁷⁵ B.N.F, collection DOAT, 23, 260v- 270v, cité par J. DUVERNOY, *Le catharisme, l'histoire des cathares*, Toulouse 1979, p. 262. Les parfaits du Razès demandent la création de leur propre évêché, car ils ne savent pas à la juridiction de quel évêque ils appartiennent. Pour J. Roche, il est très probable que des gens de Carcassès auraient pu recopier la charte des Actes du concile pour prouver qu'elle attribue le Razès à l'Eglise de Carcassonne, «Enjeux et embûches de la recherche actuelle sur le catharisme...». Ibid. p. 259.

³⁷⁶ *De heresi catharorum in Lombardia*, p. 307 : «Factum est autem ut, secundum prius terminum < quem > constituerant, congregarentur in loco qui dicitur mosium, et ibi taliter decreverunt ut una pars eligeret unum ex alia parte quemcumque vellet, et e converso».

plusieurs conciles pour se réconcilier après les scissions³⁷⁷. Il ressort que la convocation des conciles était une pratique courante dans les milieux de la dissidence.

Ainsi, la visite d'un hérésiarque d'une église mère d'Orient, grâce à son autorité rendait toutes les décisions et le consensus de ce concile valables pour tous les camps opposés. Un fait qui nous explique pourquoi l'église de Toulouse invite Niquintas à assister au concile et ratifier les accords : en effet, étant à la tête d'une église mère, il ne cache pas son intention de se présenter comme continuateur de la tradition apostolique en mentionnant comme exemple les sept églises de l'Apocalypse. Cette allusion à l'église primitive est, pour nous, une indication que les dissidents cherchaient à fonder leurs enseignements bien différents de l'église chrétienne en revendiquant la succession apostolique.

iii) Des datations erronées En ce qui concerne la date de la copie, nous l'avons déjà dit, elle est erronée. Voyons pour quelle raison : d'après le texte, *Hoc translatum fecit translatare Dominus Petrus Isarn. de Antiqua Carta in potestate supra dictorum facta, q. Eccl. sic. superius scriptum est diuiserunt. Feria II. in mense Augusti, XIV. Die, in introitu mensis, Anno M. CC. XXXII. ab incarnatione Domini, Petrus Pollanus transalatauit haec, omnia rogatus ac mandatus.* L'incohérence, sur ce point, est que le 14 août 1232 ne tombe pas un lundi. A. Dondaine a suggéré qu'il pouvait s'agir de la date du bornage, soit le lundi 14 août 1167. Pour réviser la date du texte il propose de remplacer *q.* par *que* et il change en même temps la ponctuation comme suit : *diuiserunt feria II in mense*

³⁷⁷ *Liber supra Stella*, éd. ILARINO DA MILANO, *Aevum* XIX (1945), p. 309 : *Manifestum est quod Albanenses et Concorricii pluries conuenerunt in unum et concilia plurima fecerunt, tractando quomodo possent in unam fidem conuenire.*

*Augusti, XIV die in introitu mensis. Anno MCCXXXII ab incarnatione Domini, Petrus Pollanus*³⁷⁸.

Pourtant, ce changement de ponctuation proposé par A. Dondaine ne résout pas le problème, car si la copie a été réalisée en 1232, six ans se sont écoulés depuis la mort de Pierre Isarn (1226). Pour résoudre ce problème, F. Sanjek suggère que la première copie pourrait avoir été faite en 1226 par Pierre Pollan et que le texte parle d'une deuxième copie, faite six ans après³⁷⁹. B. Hamilton, pour sa part, propose une autre solution plus plausible: en remplaçant le *q.* par *qui*, il suggère que la date se réfère à la copie du 14 août 1232. Pour dater la copie du document avant la mort de Pierre Isarn (1226), il trouve une date où le lundi tombe un 14 août, soit en 1223. Il suppose que le copiste du texte a mal transcrit la date : au lieu d'écrire MCCXXIII il écrit MCCXXXII, faute qu'il trouve probable car, comme il le note, dans les documents d'Occitanie du 12^e siècle, les décennies étaient marquées par une ligne épaisse et une mince. Ainsi l'écriture du document serait comme suit : MCCIIIIII- MCCIIIIII³⁸⁰.

De même, plusieurs indications excluent l'hypothèse selon laquelle le concile aurait eu lieu en 1167. Premièrement, une telle date est en désaccord majeur avec la datation que suit Anselme d'Alexandrie dans son œuvre *Tractatus de hereticis*. Selon lui, Papa Niquintas est venu en Lombardie l'an 1174³⁸¹, ordonnant pour la deuxième fois Marcus, évêque unique des bons hommes en Lombardie, Toscane et

³⁷⁸ « Les actes du concile albigeois de Saint- Félix de Caraman », *Miscellanea Giovanni Mercati*, v. 5, Rome, 1946, p. 329.

³⁷⁹ « Le rassemblement hérétique de Saint- Félix de Caraman (1167) et les églises cathares au XIIe siècle », *RHE*, 1972, p. 779, note 2.

³⁸⁰ « The Cathar Concil... », *AFP*, 1978 p. 28

³⁸¹ *Tractatus de Hereticis*, éd. A. DONDAINE, *AFP*, XX. 319 : *Isti portaverunt heresim in Lombardiam a Neapoli : Marchus, Iohannes Iudeus, Ioseph et Aldricus, circa tempus quo currebat Mclxxiiij.*

Marche³⁸². Cependant, quand notre document se réfère à Marcus, il ne lui attribue pas le titre d'évêque, mais le désigne comme représentant de l'église de Lombardie. De plus, il est ordonné évêque exclusivement de cette église³⁸³.

Comment expliquer un tel désaccord? Voyons une hypothèse proposée par B. Hamilton qui, toutefois, l'a révisée dans ses études plus récentes : Anselme d'Alexandrie a rédigé son œuvre presque un siècle après les événements et nous ne pouvons pas prétendre que sa datation soit plus précise que celle de notre document. Nous nous rallions à son avis, car nous ne voyons pas pour quelle raison il faudrait attribuer plus de véracité historique à un document postérieur et non pas aux Actes. B. Hamilton a suggéré une autre solution, la comparaison des sources de cette époque qui se réfèrent à l'expansion du mouvement en Occitanie. De cette façon, il s'appuie exclusivement sur l'évolution du système doctrinal des bons hommes en supposant que c'est lors de ce concile qu'une forme de dualisme radical a été importée à cause de la visite de Papa Niquintas. En 1165, lors du concile de Lombers³⁸⁴, le parfait Olivier et son *socius* plaident en faveur d'un dualisme modéré, tandis que quelques années plus tard, en 1177, à son avis, une forme de dualisme radical est prêchée dans la région toulousaine, comme nous pouvons l'inférer de la lecture de la lettre de Raymond V. Nous ajouterons aussi le témoignage du chroniqueur Roger de Hoveden qui rapporte qu'en 1178 une des accusations principales contre les hérésiarques Raymond et Bernard Raymond (le

³⁸² *Et sic elegerunt predictum Marchum in episcopum, cui obediebant omnes supradicti lonbardi, tusci et illi de Marchia.* Ibid. p. 309.

³⁸³ *Similiter vero Marchus consolamentum et ordinem Episcopi ut esset Ep.E.Lombardiae.*

³⁸⁴ cf. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...*, vol. 22, col. 157-168. Pourtant, d'après J. H. Arnold, le terme « bonhomme » ou « bon homme » n'implique pas un mouvement précis. Cf. *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, Philadelphia, 2001, p. 142- 144.

premier est probablement Raimond de Casalis bien que le deuxième soit évidemment Bernard Raimond, ordonné évêque de l'église de Toulouse lors du concile de S. Félix) est la croyance à deux Dieux, un bon et un mauvais³⁸⁵. Pourtant, il s'agit d'une indication et non pas d'une preuve à propos de l'adoption d'un dualisme radical, car très souvent les polémistes dénoncent les hérétiques comme croyant en deux Dieux même dans les cas où ils parlent d'un ange déchu (diable), et par conséquent de condition inférieure. B. Hamilton considérant que, d'après les sources italiennes, l'ordre Drugonthiae - dont Papa Nicétas était le représentant - prêchait un dualisme radical opposé au dualisme modéré de l'ordre Bulgariae, il conclut que cette radicalisation est due à la visite de Papa Niquintas. Ainsi, il aboutit à la conclusion suivante: "The assembly of Saint- Felix was held at some point between those two dates: this could have been as early as 1167 as the French source states, or in the period 1174-1177 as Anselm of Alessandria implies. The latter date seems more satisfactory both in view of Anselm's evidence and because of the date of Raymond V's appeal to Cîteaux, for if in 1177 absolute dualisme had been preached in Languedoc for ten years one would not have expected the Count to wait for so long before asking to help to combat it"³⁸⁶.

A notre avis, cette hypothèse ne se fonde que sur un changement discutable à propos du système doctrinal, adopté par les cathares. Pourtant, nous pourrions supposer un argument supplémentaire qui dérive de la datation du texte: l'incarnation du Christ est mentionnée deux fois. Considérant qu'un cathare ne pouvait pas oser dévier de cette manière la doctrine du docétisme³⁸⁷, nous supposons qu'il s'agit

³⁸⁵ *Chronica magistri Rogeri de Houedene*, éd. W. STUBBS, London 1868- 1871, v. II, p. 151- 152.

³⁸⁶ «The Cathar Council... », *AFP* 48 (1978), p. 30.

³⁸⁷ D. Zbiral considère paradoxalement cette datation comme un élément qui favorise la provenance dissidente du document: "Il est possible de voir dans cette manière de dater, au contraire, un argument qui favorise la provenance dissidente: elle est trop non-cathare pour être inventée par un polémiste au 13^e siècle ou

d'un ajout grossier d'un copiste non cathare. Ce copiste ne s'en serait pas tenu là mais il pourrait aussi avoir inventé une date. Pourquoi l'année 1167? Cette année présente un intérêt particulier, comme nous permet de le conclure la « dissertation » de G. Besse. Celui-ci, suivant Pierre des Vaux-de-Cernay, fait remonter l'assassinat du vicomte dans l'église de la Madeleine à Béziers à 1167. En attribuant la même année au concile hérétique, il pourrait montrer que le pays était entre les mains des hérétiques, qui ne se contentaient pas de l'assassinat du vicomte, mais osaient organiser leur contre-église, plongeant ainsi le pays dans l'anarchie et la violence. De cette façon, G. Besse considère les hérétiques comme seuls responsables de tout ce qui a suivi cette néfaste année³⁸⁸.

En conclusion, la date 1167 pourrait être une fausse date, non à cause de l'adoption d'un dualisme radical, comme l'a suggéré B. Hamilton, mais à cause de l'intention du copiste du texte, probablement par G. Besse lui-même, de lier l'ensemble hérétique avec l'assassinat du vicomte dans l'église de la Madeleine de Béziers en 1167. D'ailleurs les deux références à l'incarnation du Christ jettent des soupçons sur le rôle du copiste. Cependant nous ne pouvons pas exclure d'avoir devant nos yeux une coïncidence entre les deux faits. Par ailleurs, nous trouvons assez risqué de se baser exclusivement sur le témoignage d'Anselme d'Alexandrie qui cite l'année 1174, comme année de la venue de Papa Niquintas en Occident pour reconsidérer la date du concile. Il faudrait d'autres témoignages - et des preuves - sur l'intention du copiste de lier deux événements, (assassinat du vicomte - concile hérétique). C'est pourquoi nous adoptons sous toute réserve la date de 1167.

un historien catholique au 17^e, qui savaient précisément- à la différence des dissidents eux-mêmes- ce que « croient et prêchent les cathares ». « La charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares en Italie et dans le midi », *Heresis* 44-45 (2006), p. 154, note 67.

³⁸⁸ Ci- dessus note 22.

iv) Val d'Aran- Milingua Comme nous l'avons vu, l'un des arguments qui ont mis en doute l'authenticité du texte est l'in vraisemblance de l'existence d'une église dans le Val d'Aran. Y. Dossat considère très probable une fausse transcription du terme *agenensis* en *aranensis*, se basant sur le fait qu'Agen était une communauté dans laquelle la dissidence a fleuri pendant le 13^e siècle³⁸⁹. En effet, quand Anselme d'Alexandrie énumère les quatre églises dissidentes d'Occitanie, il cite les églises d'Albi, de Toulouse, de Carcassonne et d'Agen. Pourtant, il est probable que certaines églises ont eu une brève existence. Par exemple, Anselme ne mentionne pas l'église du Razès, fondée en 1226, qui n'existait probablement plus quelques décennies après.

A. Dondaine soutient qu'on ne peut pas exclure l'éventualité d'une église au Val d'Aran. D'après P. Jimenez, nous avons des indications selon lesquelles le mouvement était très répandu dans cette région³⁹⁰. Elle invoque des sources synodales de la fin du 13^e siècle. Ainsi, elle constate que deux canons des conciles de Reims (1148) et de Tours (1163) dénoncent les hérétiques de Toulouse et des régions voisines de Gascogne³⁹¹. De même, elle ajoute qu'Etienne de Tournai parle aussi des hérétiques en territoires espagnols en 1181³⁹², le concile de Latran (1178) avec le 27^e canon, dénonce aussi comme hérétiques les Aragonais, Navarrais, Basques, Triaverdins³⁹³. D'après P. Jimenez, en 1167, Agen était sous la

³⁸⁹ « Remarques sur un prétendu évêque cathare du Val d'Aran en 1167 », *Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques*, 1955- 1956, Paris 1957, p. 339- 347.

³⁹⁰ « Relire la charte de Niquinta », I) Origine et problématique de la Charte, *Heresis* 22, p. 1- 26. Pour l'église Val d'Aran voir p. 15- 20.

³⁹¹ MANSI, *Sacrorum Conciliorum Amplissima Collectio*, XXI, col. 718 ; canon XVIII ; col. 1177, Canon IV. Cité par P. Jimenez, voir article ci-dessus p. 15, notes 29, 30

³⁹² Elle renvoie à la lettre LXXIII d'Etienne de Tournai, *PL* 211, 371- 372.

³⁹³ *Ibid.* p. 16, note 32 ; MANSI v. 22, 231.

juridiction de l'évêché de Toulouse, raison qui explique pourquoi elle n'est pas mentionnée dans le texte. En revanche, le Val d'Aran qui appartenait au comté Commingeois, était sous la souveraineté d'Aragon et avait son propre évêché. L'historienne suggère qu'il faut exclure l'appartenance du Val d'Aran à l'église de Toulouse lors du concile de Saint-Félix. Et de conclure : « Nous n'écartons pas la possibilité qu'une communauté cathare des <homines aranenses> ait pu être présentée dans le rassemblement à Saint-Félix, même si l'on peut penser que son existence a dû être éphémère, ou simplement qu'elle ait fini par être incluse dans la juridiction d'une autre église cathare, par exemple celle de l'Eglise d'Agen dans la première moitié du 13^e, ou parmi les communautés cathares catalanes qui appartenaient à l'Eglise de Toulouse»³⁹⁴.

En ce qui concerne l'église de *Melenguiaie*, notre document est le seul qui rapporte son existence. Cette remarque pourrait être suffisante pour suggérer l'indépendance du texte et son authenticité. Pourtant, nous constatons un désaccord parmi les historiens même à propos de la localisation de cette région. En effet, certains historiens localisent cette église dans la région de Milliguia, au sud est de Péloponnèse et d'autres au *Melnik* en Bulgarie. J. Duvernoy préfère la situer dans le Péloponnèse et plus précisément dans la région habitée par les *Μεληγγοί* ou *Μηλιγγοί*, d'origine slave qui vivaient au sommet du Tagète, jouissant d'un régime indépendant³⁹⁵. Nous savons que les *Μηλιγγοί* avec d'autres tribus slaves envahirent le Péloponnèse au 8^e siècle, soit trois siècles avant l'apparition du bogomilisme. Ils furent convertis au christianisme à la fin du 10^e siècle grâce à l'activité missionnaire du moine Νίκων Μετανοϊτής. Y. Dossat, a du mal à imaginer que cette tribu indépendante et isolée même des régions voisines habitées par les Grecs avait des liens avec les Slaves des Balkans³⁹⁶. Mais ce n'est pas un argument

³⁹⁴ « Relire la charte de Niquinta », p. 17.

³⁹⁵ *Le Catharisme : L'histoire des Cathares*, Toulouse 1979, p. 73- 74.

³⁹⁶ Ci-dessus note 37.

irréfutable. Soulignons que B. Hamilton a réfuté les objections formulées par Y. Dossat à propos de l'église de Milingua de la manière suivante: la région était éloignée des églises balkaniques du mouvement mais était accessible de Constantinople par la mer. Par conséquent, B. Hamilton suggère qu'un contact avec les églises est plausible. Pour le deuxième argument de Dossat, selon lequel puisque les Milingues furent convertis au christianisme au 10^e siècle, leur orthodoxie ne peut être mise en doute, B. Hamilton remarque qu'il est naïf de le penser. Au contraire, les Milingues parlant un dialecte slave, ils étaient plus accessibles aux missionnaires des églises slaves³⁹⁷.

A notre avis, il faut exclure l'existence d'une église dans cette région du Péloponnèse pour une autre raison toute différente: la *Chronique de Morée* présente les Milingues comme une tribu guerrière, raison pour laquelle elle est restée indépendante pendant plusieurs siècles³⁹⁸. Reste que, comme nous le savons, les bons hommes prêchaient contre la guerre et l'effusion du sang. Il n'y a aucun témoignage à notre connaissance qui rapporte la participation des bogomiles aux guerres, lors d'une de plus sanglante de l'histoire des balkans. Ainsi, on se rallie sans aucune hésitation à l'hypothèse de D. Obolensky³⁹⁹, adoptée par F. Sanjek⁴⁰⁰, selon laquelle par *Milinguiae* il faut entendre la ville de Melnik, située en Macédoine de l'Est, à l'Ouest de la chaîne de Rhodope, au cœur des berceaux bogomiles (ecclésia

³⁹⁷ « The Cathar Concil of Saint- Félix reconsidered », p. 39.

³⁹⁸ Voir *Τό χρονικόν τοῦ Μορέως*, Αθήνα 1995, éd. Ekati, v. 2892- 3042, p.125- 129. Plus précisément pour leur service à l'empereur byzantin voir 3025- 3029 : *συμβίβασιν ἐζήτησαν τοῦ νά ἔχουσιν ἐγκούσιον, τέλος οὔτε δεσποτικόν νά ποιήσουσι ποτέ τους, καθώς οὐδεν τό ἔποικαν ποτέ τους οἱ γονεῖς τους. Προσκύνημα νά δίδουσιν, δουλείαν τῶν ἀρμάτων, ὥσπερ τό ἐπολεμούσασιν ὁμοίως τοῦ βασιλέως.*

³⁹⁹ *The Bogomiles, A Study in Balkan Neo- Manicheism*, Cambridge, p. 157, note 1.

⁴⁰⁰ « Le rassemblement hérétique de Saint- Félix de Caraman (1167) et les églises cathares au XII^e siècle », *RHE LXVII*, 1972, p. 791- 793

bulgaria- Ochride et Drugunthia (alentours de Philippople).

Il faut souligner que les deux églises précitées constituent un hapax dans la bibliographie polémique du Moyen Age, fait qui plaide en faveur de l'indépendance de notre document d'autres sources antihérétiques du 12^e et du 13^e siècle. Ce détail n'a pas échappé l'attention de J. Duvernoy qui conclut qu'il s'agit de « preuves invincibles de la bonne foi de Besse »⁴⁰¹.

v) Anachronismes dans la terminologie

L'argument des anachronismes nous semble très important car s'il est valable, cet argument nous fait dire que soit le texte a été révisé de la main d'un copiste, soit le texte est un faux élaboré pendant l'époque de controverse entre catholiques et protestants. Certes, le terme *concilium* était toujours utilisé pour décrire un rassemblement des évêques de l'église. Mais pourquoi l'auteur l'utilise-t-il pour désigner la délégation de chaque église dissidente? Premièrement, nous savons que, quand un évêque cathare participait à un concile ou à une mission officielle de son église, il était souvent accompagné soit de son *socius* soit de représentants de sa communauté^{103a}. Ainsi, d'après la décision des

⁴⁰¹ « Les « Actes de Saint- Félix » sont-ils des faux ? », CEC XIX, 1968- 1969, II^e série, 40, p. 16- 20.

^{103a} Comme le remarque A. Brenon: « l'attestation précoce, par Evervin, d'un compagnon auprès d'un évêque cathare (un *socius* ou un Fils), comme auprès de tout évêque chrétien, est tout à fait intéressante à noter, car en Occitanie, si la mention d'un évêque des Bons Hommes en Albigeois apparaît entre 1154 et 1165 (réunion de Lombers) puis l'existence de quatre Eglises avec conseil et évêque en 1167 (assemblée de Saint-Félix en Lauragais), la pratique de *socius* ou de Fils (coadjuteur) n'apparaît dans les textes que lors des missions du légat Henry de Marcy (1178-1181)...Quoi qu'il en soit, ce qui est frappant dès que l'on étudie un peu sérieusement la structure et le caractère des Eglises- évêchés, c'est qu'elles n'apparaissent nullement se démarquer du modèle des évêchés catholiques du temps, mais au contraire constituer des constructions tous à fait originales,

dissidents lors du rassemblement à Mossio, le nouvel évêque devait se rendre en Bulgarie pour être ordonné, accompagné d'une *societate hominum*⁴⁰². De même, une partie des dissidents de Lombardie envoie des *legati*, élus par un rassemblement, à l'évêque *ultra montes* pour le consulter⁴⁰³. Il nous semble tout à fait logique que les évêques candidats participent au concile avec une délégation de chaque église concernée. En effet, lors de ce concile, les candidats devaient être ordonnés par un représentant des églises d'Orient, il fallait donc avoir des témoins qui assisteraient à cette ordination exceptionnelle. Par conséquent, le seul élément qui pourrait nous apparaître étrange n'est pas la délégation elle-même mais le terme utilisé pour la décrire. Car le terme *consilium* était utilisé pour tout le sorte de rassemblement de caractère ecclésiastique, même pour ceux des hérétiques. Comme nous l'avons vu c'est le terme (*concilia pluria fecerunt*) qui attribut à ces assemblées hérétiques Salvo Burci⁴⁰⁴.

A propos du terme *gubernamentum*, qui en latin classique est *gubernatio*, celui-ci a fait penser M. Zerner qu'un faussaire moderne aurait contaminé le terme avec le français *gouvernement*. F. Zambon a remarqué que le terme *gouvernement* figure dans la *Chanson de la Croisade albigeoise* (composé vers 1228). Ainsi, le terme occitan *governament* a la même signification que le *gubernamentum*. Selon F. Zambon le terme *gubernamentum* est un calque fait à partir de la langue vulgaire à l'exemple de certains termes utilisés par les cathares comme *consolamentum*, *melioramantum*, *apparellamentum*⁴⁰⁵. Une telle

comparables seulement aux Eglises paléochrétiennes, voire à un modèle grec pour ce qui est du caractère monastique de la hiérarchie épiscopale elle-même. Comme l'ensemble des communautés religieuses cathares, l'évêque, ses Fils et ses diacres sont des moines, qui observent une règle et qui vivent en communauté. Communauté et hiérarchie sont religieux.» cf. *Le choix hérétique*, Cahors 2006, éd. La Louve, p. 57- 58.

⁴⁰² *De heresi catharorum in Lombardia*, p. 307.

⁴⁰³ *Ibid.* p. 306.

⁴⁰⁴ Ci-dessus note 79.

⁴⁰⁵ Où en est le problème des Actes du <concile> de Saint-Félix? A propos de <L'histoire du catharisme en discussion>», p. 142.

hypothèse d'après F. Zambon confirme l'hypothèse de D. Muzerelle selon laquelle la langue du document serait un rhabillage latin approximatif de propos tenus en occitan.

vi. Deuxième ordination Comme nous l'avons souligné, deux circonstances peuvent expliquer une nouvelle ordination des parfaits, au moins pour les évêques ordonnés avant le concile comme ceux de l'église de France et de l'église d'Albi.

Premièrement, le parfait qui avait conféré leur première ordination a commis une grave faute morale, *male finierat vitam suam* c'est l'expression utilisée par les dissidents⁴⁰⁶. En effet, il s'agit d'une pratique qui provoquera plusieurs scissions dans les communautés dissidentes d'Italie, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Ainsi, par exemple, la venue d'un certain Petracius, représentant de l'ordre de Bulgarie et son accusation contre Simon pour violation du célibat, parfait qui avait conféré Papa Niquinta avant le voyage de ce dernier en Italie, entraîne l'invalidité des toutes les ordinations conférées par lui. Par conséquent, même le successeur de Marchus, Jean le Juif n'était plus considéré comme un parfait. Ainsi, pour les dissidents, la violation des interdictions pour le rang de parfaits rendait invalide également le salut des personnes qui avaient reçu une ordination par le pécheur. La gravité d'une telle situation et les conséquences désastreuses pour la communauté dissidente est bien analysée par Rainier Sacconi : *Verbi gratia si praelatus eorum et maxime episcopus occulte commiserit aliquod mortale peccatum, quales etiam olim multi reperti sunt inter eos, omnes illi quibus ille manum suam imposuit sunt decepti et pereunt si in eo statu decedunt*⁴⁰⁷. Toutefois, aucun témoignage ne mentionne des fautes commises par les parfaits des églises de France et d'Albi rendant indispensable une nouvelle ordination.

⁴⁰⁶ ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus de hereticis*, AFP XX, p. 308 : *Marchus intellexit quod Papas Nicheta male finierat vitam suam.*

⁴⁰⁷ *Summa de catharis*, éd. A. DONDAINE, *Un traité...* p. 70.

Deuxièmement, et grâce aux sources italiennes, nous savons qu'une nouvelle ordination pouvait être nécessaire si le parfait voulait adhérer à un autre «ordre», terme qui signifie un autre système doctrinal. De cette façon, dans *La hiérarchie cathare*, suite à la demande des cathares d'Italie pour une médiation d'un évêque de l'autre côté des monts (Albi ou France) le médiateur de la crise propose la solution suivante: élire un nouvel évêque et l'envoyer en Bulgarie pour être ordonné. De même, les dissidents de Desenzano envoient leur élu en Drugunthia, de Mantua et de Vicence en Esclavonie⁴⁰⁸. De toute évidence, le nouvel évêque de chaque communauté, élu lors d'un concile local, devait être ordonné par l'évêque de l'ordre que choisissaient les dissidents. Les nouvelles communautés reconnaissaient une autorité spirituelle aux églises mères d'Orient. Ainsi, ils ne pouvaient pas laisser inexploitée l'occasion de cette visite de Papa Niquinta. Pourtant, il nous semble que ce dernier donne volontairement l'image de l'unité entre les églises d'Orient sans faire aucune illusion à cette divergence doctrinale entre les ordres, comme nous pouvons le conclure par son silence dans son discours consacré à l'unité des églises. Rien d'étonnant si quelques années plus tard, l'évêque d'une communauté d'outre-monts, qui a sûrement participé au concile de S. Félix propose aux dissidents d'Italie de résoudre la crise en envoyant leur élu en Bulgarie plutôt qu'en Drugunthie. Il nous semble qu'entre-temps les participants au concile ont réalisé que la signification d'un changement d'ordre ne se limitait pas à une autre orientation doctrinale mais en même temps mettait en danger l'unité des églises.

⁴⁰⁸ *La hierarchie cathare*, AFP XIX, p. 306-307.

VII) LES SOURCES EVENTUELLES DU FAUSSAIRE A LA LUMIERE DES ANTHROPONYMES

Voyons la dernière objection formulée par les contestataires de l'authenticité du texte selon laquelle un faussaire aurait pu utiliser comme texte de référence le *De heresi catharorum in Lombardia* et, dans un deuxième temps, la fameuse lettre du cardinal de Porto⁴⁰⁹.

Certes, ce dernier document ne présente pas d'analogies avec les *Actes du concile* au point de pouvoir prétendre qu'il aurait pu s'agir de la source d'inspiration du faussaire, sauf une: la dépendance des églises d'Occident vis-à-vis des églises mères d'Orient, une assertion attestée d'ailleurs dans plusieurs traités polémiques. Pourtant, dans la lettre de Conrad de Porto, c'est Barthélemy de Carcassonne qui procède à l'ordination des évêques et, plus généralement, à l'organisation des églises cathares en Occitanie (*creat episcopos et ecclesias perfidiae ordinare condendit*). Ainsi, d'après l'évêque de Porto, l'organisation de ces églises a été confiée à Barthélemy de Carcassonne par ce fameux antipape d'Orient. La lettre ne fait aucune allusion à la venue d'un hérésiarque d'Orient. De plus, nous ne trouvons pas dans les *Actes* le terme « antipape » des hérétiques, cité pourtant dans la lettre de Conrad (*ut per antipapam*). Pourquoi le faussaire n'utilise-t-il pas ce terme dans le texte des *Actes*, comme le fait G. Besse dans sa dissertation⁴¹⁰, terme qui pourrait accentuer la menace hérétique, ainsi perçue le mouvement par l'évêque de Porto? En outre, si Conrad localise la demeure de cet antipape aux confins de la Bulgarie, de la Croatie et de la Dalmatie (*Ecce quod vidimus in finibus Brunarum, Croatiae, et*

⁴⁰⁹ Ed. F. SANJEK, p. 252-256, dans l'article «Albigeois et <chrétiens> bosniaques», *RHEF*, t. LIX, 1973, p. 251-267.

⁴¹⁰ Papa Niquintas est considéré par G. Besse comme antipape, sans doute en raison d'une confusion entre le terme pape en latin et papas en grec qui signifiait prêtre ou moine.

Dalmatiae juxta Hungariam nationem), c'est à dire la Bosnie, le rédacteur des *Actes*, présente le président du concile Papaniquinta comme hérésiarque, mais sans préciser de quelle église. Enfin, dans les *Actes* nous ne trouvons aucun nom cité par Conrad de Porto. Comment prétendre alors que le faussaire aurait été inspiré par cette lettre? Cette hypothèse nous semble donc improbable.

Passons à l'autre texte, beaucoup plus important du point de vue des influences qu'il pourrait avoir exercées sur le rédacteur des *Actes*. Le *De heresi*, texte que nous nous attacherons à analyser dans le prochain sous-chapitre, était partiellement connu au 17^e siècle. Le texte intégral en a été publié pour la première fois par A. Dondaine. Un faussaire du 17^e siècle ne pouvait donc avoir accès qu'à une publication de la première partie de *De heresi*, faite en 1601 par Nicolas Vignier, lequel fait remonter le concile à 1023⁴¹¹. Il aurait donc fallu au faussaire une lucidité extraordinaire pour dater le concile sans aucune hésitation de 1167.

En même temps, nous constatons de nombreuses dissemblances entre les deux textes, ne serait-ce que sur le plan des anthroponymes et toponymes. Voyons les principales: seuls deux anthroponymes se réfèrent aux mêmes personnes dans les deux textes et le fait qu'il ne soient pas identiques écarte, à notre avis, la possibilité que le faussaire ait pu avoir sous les yeux le *De heresi*.

En effet, le nom **Ni-quin-tas** dans les *Actes* devient pour le *De heresi*, **Ni-che-tas**. Or nous voyons mal un faussaire ajouter un caractère de plus pour rendre plus probable l'authenticité de son faux document. A noter que, même dans la publication partielle du *De Heresi* de N. Vignier la forme est Nichetas et non Niquintas.

⁴¹¹ N. VIGNIER, *Recueil de l'Histoire de l'Eglise*, Leyden, 1601, p. 268, cité par J DALARUN, «La charte de Niquinta, analyse formelle», dans *L'histoire du catharisme en discussion*, CCEMN 3, p. 153, n. 58.

L'écriture Ni-che-tas est la forme qui correspond le mieux à la transcription formelle en latin du grec κη (Νικήτας). Pourtant la forme **qui** des *Actes* restitue aussi la prononciation du κη. Par conséquent, nous pourrions supposer que l'auteur des *Actes*, voulait, en utilisant cette forme, rendre la prononciation du nom en grec. Mais même si tel était le cas, l'ajout du **n** reste inexpliqué. Car, ainsi, la prononciation du nom en grec devient nikidas. Pour nous, c'est une indication que l'auteur n'était pas suffisamment instruit en latin et ignorait sûrement les transcriptions typiques du grec en latin.

De même, pour la deuxième personne commune dans les deux documents. La forme **Marcus** devient **Marchus** dans les *Actes*. Pourquoi cette nouvelle variation qui conduit le faussaire à ajouter, une deuxième fois, une lettre de plus ? S'agit-il d'une écriture qui correspondait mieux à la prononciation de ce nom dans cette région ? Ou trahit-elle une nouvelle lacune de l'auteur sur le plan de ses compétences philologiques ?

Par ailleurs, nous remarquons plusieurs différences entre les deux textes dans les toponymes utilisés pour décrire les églises mères d'Orient. Dans notre document, Papa Niquintas dans son discours, cite entre autres églises celles de *Romanae*, *Drogomitae* et *Dalmatiae*. Dans le *De Heresi* l'église *Romanae* a été omise ou remplacée par l'église de *Constantinople* (laquelle n'est pourtant pas qualifiée d'église par l'auteur du *De heresi*, comme le fait Anselme d'Alexandrie⁴¹²), l'église de *Drogomitiae* devient *Drugunthia* et l'église de *Dalmatie* se transforme en église de *Sclavonia*. Pourrait-on tirer une conclusion de ce manque de concordance ?

L'utilisation du terme *Romaniae* pour une église dissidente constitue une spécificité de notre texte car, à notre connaissance, elle ne se retrouve pas dans les

⁴¹² *Tractatus de hereticis*, p. 309 : *Postea venit quidam qui vocabatur Papas Nicheta, qui episcopous erat illorum de Constantinopolim...*

sources polémiques. Nous savons que les byzantins désignaient à l'époque, sous ce terme, la région de l'Asie mineure, bien que les latins quelques fois l'empire à son ensemble, mais jamais sa capitale. Il faut souligner que, dans les sources, les byzantins s'appelaient entre eux romains (ῥωμαῖοι), un terme évidemment similaire. Or, pourquoi Niquintas utiliserait-il ce terme au lieu de celui de Constantinople, église dont il aurait été à la tête d'après l'auteur anonyme *De heresie* et Anselme d'Alexandrie⁴¹³ ? Il serait probable que l'église de *Romania* coïncide avec l'église de Constantinople, comme l'a supposé B. Hamilton⁴¹⁴.

Une autre difficulté se présente toutefois. Si les byzantins considéraient Constantinople comme la nouvelle Rome et utilisaient son dérivé «romains» pour désigner les citoyens de leur empire romain, ils n'ont jamais, à notre connaissance, utilisé ni le terme «Romania» pour l'empire dans son ensemble ni pour la capitale, ni «Romanoi» pour les citoyens.

De plus, même si nous admettons que l'église *Romania* (identifiée à l'église de Constantinople d'après B. Hamilton) est mentionnée par Papa Niquintas à la première position, car il était son évêque, comment expliquer que bien qu'il soit évêque d'une église, parallèlement il appartienne à un autre ordre (*Drugunthia* d'après le *De heresi*), ou nous sommes obligés de conclure que le terme *ecclesia* n'est pas l'équivalent du terme *ordo*? Pourrions-nous conclure que la communauté de Constantinople dépendait à ce point d'un autre ordre à cette époque,

⁴¹³ *De heresi catharorum*, AFP XIX, p. 306: *Adviens quidam, papas nicheta nomine, de constantinopolitanis partibus...*cf. aussi *Tractatus de hereticis*, AFP XX, p. 309: *Postea venit quidam qui vocabatur Papa Nicheta, qui episcopus erat illorum de Constantinopolim...*

⁴¹⁴ voir ses articles, "The Cathar Council of Saint-Félix reconsidered", AFP XLVIII, p. 37; "The Cathars and the Seven Churches of Asia", p. 276. A noter que pour cet auteur, il faut entendre Rome ou Nouvelle Rome sous le terme *Romania* ; il ne mentionne pas toute fois d'autres exemples témoignant de cette alternance de termes. Et pour cause, car à notre connaissance, les byzantins n'utilisaient jamais le terme *Romania* comme équivalent de Rome.

comme le laisse d'ailleurs suggérer l'auteur anonyme du *De heresi* ?

Dès la première décennie du 12^e siècle, soit un demi siècle avant le concile, d'après Anne Comnène, l'hérésie a connu une grande expansion parmi le milieu des savants et aristocrates de Constantinople⁴¹⁵. Cette «ouverture» vers le monde grec a rendu la théologie du mouvement beaucoup plus amphigourique. Comment expliquer que ce berceau de savants grecophones continue de dépendre d'un autre ordre? Et surtout, pourquoi dans cette énumération des églises de Papaniquintas ou nous trouvons l'hapax de l'église de *Milinguia*-celle de Philadelphie manque-t-elle, alors qu'elle est bien connue depuis le moitié du 11^e siècle, par Euthyme de la Peribleptos⁴¹⁶ et en plein expansion jusqu'à la fin du 13^e siècle, comme le rapportent Anselme d'Alexandrie⁴¹⁷ et Rainier Sacconi⁴¹⁸? Une hypothèse qui nous semble probable a été proposée par M. Loos : sous le terme *ecclesia Romaniae* il faudrait entendre plutôt l'église de Philadelphie, car Rainier Sacconi atteste en 1250 qu'il y avait une église hérétique en Philadelphie «*ecclesia Philadelphiae in Romania* »⁴¹⁹. Admettre cette hypothèse signifierait qu'à l'époque des *Actes* il n'existait pas encore

⁴¹⁵ *Alexiade*, PG 131, 1176 d: Ἐνεβόθυνε τὸ κακόν, καὶ εἰς οἰκίας μεγίστας καὶ πολλοῦ πλήθους ἤψατο τὸ δεινόν.

⁴¹⁶ En effet, selon Euthyme, l'hérésiarque Jean Tzourilas, premier chef de l'hérésie a prêché ἐν τοῖς τῶν Θρακῶν μέρεσιν au début du 11^e siècle à Smyrne et dans divers endroits : cf. éd. G. FICKER, p. 67- 68. La référence de l'écrivain a posé un problème d'interprétation, car selon G. Ficker, il ne s'agit pas de la province balkanique de l'empire, la Thrace, mais du thème de *Θρακησίων* qui contenait la région sud est de l'Asie mineure. C'est la raison pour laquelle Smyrne est mentionnée comme un des principaux centres de conversion de l'enseignement bogomile. Ibid. p.249, note 2.

⁴¹⁷ *Tractatus de hereticis*, AFP XX, p. 308: *Et docuit in partibus Drugontie et Bulgarie et Filadelfie; et multiplicata est ibi heresis ita quod fecerunt tres episcopos : Drugonthie, alius Bulgarie, alius Filadelfie.*

⁴¹⁸ éd. A. DONDAINE, *Le liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Rome, 1939, p. 68.

⁴¹⁹ *Tractatus de hereticis*, p. 308.

d'église indépendante à Constantinople, mais qu'elle était sous la juridiction de l'ordre Drogomitiae. A notre sens, une telle conclusion est plausible, car le pouvoir impérial de Manuel I Comnène (1142- 1180) poursuivait la répression contre les bogomiles, jusque dans le clergé orthodoxe.

En effet, peut avant son règne, en 1140, le synode avait condamné les théories de Constantin Chrysomallos, les jugeant d'origine bogomile⁴²⁰. Après l'intronisation de Manuel I Comnène, trois personnages de l'église orthodoxe ont été condamnés par des synodes ecclésiastiques, suspectés de bogomilisme : en 1143 les évêques Léonce de Balbissa et Clément de Sassima⁴²¹. De même, le synode Endémousa de 1143 et 1144 condamne le moine Niphon comme bogomile⁴²², et enfin le synode de Constantinople destitue le patriarche Cosmas II comme sympathisant des théories bogomiles⁴²³. D'après P. Magdalino, une telle politique, n'épargnant pas même les membres du clergé de haut rang, a eu pour conséquence, la fin de l'évolution de la théologie mystique en Byzance⁴²⁴. Si telle était effectivement la politique menée, comment imaginer que les hérétiques de Constantinople avaient une église indépendante d'un ordre à la même époque ? À noter qu'Anselme d'Alexandrie quand il se réfère à Papa Niquintas (Papanichétas) ne désigne pas la communauté de Constantinople d'*Ecclesia*. En revanche, l'église de Philadelphie est mentionnée par ce dernier comme l'une des trois plus anciennes⁴²⁵. L'antériorité de l'église de Philadelphie est en effet incontestable. Par conséquent, si l'auteur

⁴²⁰ Le synode de Constantinople convoqué en 1140 sous le patriarcat de Léon Stippés condamna les deux cent cinquante chapitres comme des opinions d'origine enthousiaste, messalienne ou bogomile. Cf. MANSI, v. XXII, 553d.

⁴²¹ J. GOUILLARD, *Quatre procès mystiques à Byzance*, Paris, 1978, p. 111- 115. cf. aussi MANSI, v. XXI 584 e- 588 d.

⁴²² MANSI, v. XXI 600 c- 601 d.

⁴²³ MANSI v. XXI 705 a.

⁴²⁴ *The Empire of Manuel I Komnenos, 1142- 1180*, Cambridge, 1993, p. 368.

⁴²⁵ *Tractatus de hereticis*, p. 308 : *Et docuit (Manes) in partibus Drugontie et Bulgarie et Filadelfie.*

des *Actes* se réfère sous le terme *ecclesia Romanae*, à cette église et non à celle de Constantinople, nous avons un argument de plus prouvant l'ancienneté de notre document.

Le nom de *Drugunthia* utilisé dans le *De heresi*, repris d'ailleurs par Anselme d'Alexandrie et Rainier Sacconi, se transforme dans les *Actes* en *Drogometiae*, une écriture trop différente pour supposer que le faussaire des *Actes* ait utilisé le *De heresi*.

Soulignons le mystère qui entoure cette *ecclesia* et *ordo*. Les historiens ne sont pas d'accord quant à la localisation exacte de cette église. Ainsi, J. Duvernoy considère qu'elle se trouvait autour de Verroia près de Thessalonique⁴²⁶. En revanche, B. Hamilton⁴²⁷, D. Obolensky⁴²⁸ et M. Loos⁴²⁹ suggèrent que cette région, habitée par la tribu slave des Δραγουβίτες incluait Philippople et ses régions avoisinantes. A l'appui de cette hypothèse, M. Loos cite un texte synodal où le métropolitain de Philippople avait aussi le titre d'Ἐξαρχος Δραγοβιτίας⁴³⁰. Cette dernière hypothèse nous semble plus probable pour une seule raison: une grande partie des communautés pauliciennes d'Arménie a été transférée par Constantin V en Thrace en 748 pour renforcer les iconoclastes. La deuxième migration paulicienne en Thrace, et plus précisément en Philippople, est effectuée sous le règne de Jean Tzimiscès en 978 dans le but de défendre les frontières de l'Empire. Entre-temps des missions se sont organisées parmi les slaves d'après

⁴²⁶ « Le catharisme : l'unité des Eglises », dans *Heresis* 21, 1993, p. 18 ; cf. aussi P. JIMENEZ, « Relire la charte de Niquinta, 2) Etude et portée de la charte », *Heresis* 23, 1994, p. 14. L'historienne renvoie aussi le lecteur à «*The Oxford dictionary of Byzantium* », Oxford, 1991, v. I, p. 662- 663.

⁴²⁷ «The Cathar Council of Saint- Félix reconsidered », *AFP*, XLVIII (1978), p. 37- 38.

⁴²⁸ *The Bogomils*, Cambridge, 1948, 158- 162.

⁴²⁹ *Dualist Heresy in the Middle Ages*, p. 128.

⁴³⁰ ΡΑΛΛΗΣ-ΠΙΟΤΛΗΣ , *Σύνταγμα τῶν θείων καί ἱερῶν κανόνων*, Ἀθήνα, 1852, τομ. Ε', 516: ὁ Φιλιππουπόλεως, ὑπέριμος ἔξαρχος Θράκης Δραγοβιτίας, Κ. Χρύσανθος.

le témoignage de Pierre de Sicile⁴³¹. Anne Comnène mentionne que cette communauté s'agrandit et connu une prospérité extraordinaire⁴³², un fait qui oblige Alexis Comnène, en 1114, à s'engager dans un dialogue théologique pour la convertir à l'orthodoxie et en faire des alliés de l'Empire.

Il nous semble improbable que Philadelphie ait été épargné par le bouillonnement spirituel qui agitait les communautés hérétiques. Cette éventualité a mené B. Hamilton à l'hypothèse, selon laquelle, non seulement l'ordre Drogomitiae (Drugunthiae) été créée par des pauliciens convertis au bogomilisme, mais aussi que quand Papa Niquintas se réfère dans son discours aux sept églises primitives, il faut entendre les sept premières églises des pauliciens en Asie mineure⁴³³. Nous ne nous rallions pas à cette approche car elle impliquerait que les hérétiques de Drogomitiae avaient conscience de leur héritage théologique recueilli par les pauliciens. La seule chose qui paraît certaine est que le paulicianisme a exercé une influence considérable sur bogomiles sur le plan théorique: cette influence devient évidente à la lumière d'un détail longtemps méconnu. Les bogomiles ont emprunté aux pauliciens la vénération de l'empereur iconoclaste Constantin V, lequel avait régné presque deux siècles avant l'apparition du bogomilisme⁴³⁴.

Pourtant cette influence n'était pas importante au point que les pauliciens imposent leurs valeurs morales dans la vie quotidienne des nouveaux hérétiques. Si un dualisme plus marqué résultant de leurs liens avec les pauliciens pourrait être à l'origine de cette orientation plus radicale de l'ordre

⁴³¹ Voir *L'histoire de Pierre de Sicile*, dans Travaux et mémoires 4, Paris, 1970, p. 9= *Histoire manichéenne*, PG 104, 1241 b, c: ..ὡς μέλλουσιν ἐξ αὐτῶν ἐκείνων ἀποστέλλειν ἐν τοῖς τόποις Βουλγαρίας τοῦ ἀποστῆσαι τινὰς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν καὶ μεμιαμμένην αἵρεσιν ἐπισπάσασθαι.

⁴³² PG 131, 1097 b, c ; 1100 a.

⁴³³ « The Origins of the Dualist Church of Drugunthia », *Eastern Churches Review* 6, 1974, p. 115- 124. cf aussi son article " The Cathars and the seven Churches of Asia", p. 284- 285.

⁴³⁴ cf. EUTHYME ZIGABÈNE, *Panoplia Dogmatica*, PG 130, 1308 d.

Drugunthia, on n'en trouve en revanche pas d'échos dans leur système moral et dans leur vie religieuse. Les pauliciens n'ont, par exemple, jamais adopté de mode de vie ascétique : ils étaient de redoutables guerriers, alors que le bogomilisme interdisait les effusions de sang. Autre grande différence : les pauliciens n'avaient pas adopté de degrés de la hiérarchie ecclésiastique (évêque, ses successeurs, *filius major* et *minor* et diacre). Par contre, ils avaient des συνέκδημους et νοτάριους, qui, d'après Photius, menaient la même vie que les autres fidèles, sans se différencier par leurs vêtements, leurs mœurs, ou la dignité de leur vie⁴³⁵. A l'inverse, nous savons que les bogomiles et les cathares connaissaient les *parfaits*-qui appartenaient aux trois degrés- soumis à d'autres principes moraux, caractérisés par des interdits très stricts.

A propos de la forme **Dalmatiae** des *Actes*, nous constatons qu'elle n'existe pas dans le *De heresi*, dont l'auteur anonyme préfère la dénomination **Sclavania** (= Slavonia). Pourquoi un faussaire aurait-il une fois de plus changé ce nom dont l'utilisation par les auteurs catholiques au 13^e siècle dévient un cliché ?

D'après F. Sanjek, sous le terme S(c)lavonie les auteurs du Moyen Âge décrivaient soit une province croate, soit la Croatie dans son ensemble⁴³⁶. Il remarque, par ailleurs, que les termes «Slaves», «Slavonie» deviennent synonymes de «Croates», «Croatie». Nous ne nous rallions pas à son avis, car quand, en 1173, le Pape Alexandre III envoie un légat dans cette région, il la désigne par l'expression de

⁴³⁵ Τούς μέντοι παρ' αὐτοῖς ἱερέων τάξιν ἐπέχοντας οὐχ ἱερεῖς, ἀλλά συνεκδήμους καί νοταρίους ἐπονομάζουσιν· οὗτοι δέ οὔτε σχήματι οὔτε διαίτη οὔτε τινί ἄλλω τρόπῳ βίον σεμνότερον ἐπιτελοῦντι τό διάφορον αὐτῶν πρός τό πλῆθος ἐπιδείκνυνται. *Le récit de Photius, Sources grecques pour l'histoire des pauliciens*, dans *Travaux et mémoires* 4, Paris, 1970, p. 131= *Contra Manichaeos* PG 102, 31.

⁴³⁶ Voir *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare XIIIe – XVe siècles*, Louvain, 1976, p. 22.

« Dalmatie et toute la Sclavonie⁴³⁷, ce qui nous oblige à considérer que soit la Dalmatie était bien distincte de la région de Sclavonie, soit était considéré par le pape comme la province littorale de celle-ci et, parallèlement, le centre administratif de l'église catholique (archevêché de Split). F. Sanjek souligne que le synode convoqué à Split en 1185 condamne en général les sectes. Ainsi, une année plus tard, le pape Urbain III exhorte l'archevêque de Split d'entreprendre une action contre les fraternités hérétiques⁴³⁸. Jusqu'à la fin du siècle, plusieurs incidents témoignent de l'existence des hérétiques en Dalmatie. L'élément le plus explicite de cette expansion des hérétiques est le procès de Split en 1200, condamnant deux frères hérétiques, Mathieu et Aristode^{140a}.

Nous estimons que la dissidence est apparue d'abord en Dalmatie, puis, après les condamnations de Split, qu'elle s'est retirée en Bosnie, région montagneuse et isolée. Rien étonnant donc que d'après les témoignages du 12^e siècle les dissidents soient apparus en Dalmatie, sans mentionner comme leur berceau ni la Sclavonie ni la Bosnie. Le témoignage d'Anselme d'Alexandrie nous conforte dans notre conclusion : s'il parle de la Bosnie, terme courant à son époque (1270) pour décrire le berceau des hérétiques, il présente l'expansion du mouvement vers l'Occident comme un effet des activités commerciales. A noter qu'en 1167, la Croatie, la Dalmatie et la Bosnie passent sous le pouvoir de l'empire byzantin, mais la guerre contre la Serbie se poursuit. Ce fait nous donne à penser que

⁴³⁷ *Ad archiepiscopos et episcopos, per Dalmatian constitutos-Theobaldum subdiaconum suum, legatum apostolicorum, commendat, PL 200, 1273.*

⁴³⁸ *Les chrétiens bosniaques*, p. 37- 38. Cf aussi M. LOOS, *The Dualist Heresy in the Middle Ages*, p. 162.

^{140a} Cf. MANSI, v. 22, *Concilium in Dalmatiae et Diocliae regnis*, 699-704; Cf. aussi M. LOOS, *The Dualist Heresy in the Middle Ages*, p. 163-164; A. P. VLASTO, *The entry of the Slavs into Christendom: an introduction to the Medieval History of Slavs*, Cambridge 1970, éd. Cambridge University Press, p. 231, n. 256.

les routes commerciales de Bosnie et de Croatie via la Serbie n'étaient pas encore accessibles aux commerçants. En revanche, la conquête de ces régions a sûrement favorisé les activités commerciales maritimes entre Constantinople et la Dalmatie et, par conséquent, les actes de prosélytisme des dissidents de la capitale dans cette région. Nous supposons que l'église de Dalmatie, mentionnée dans les *Actes*, se forme à cette époque là pour devenir quelques années plus tard l'une des principales églises, incluse dans le discours de Papa Niquintas dans une position de premier plan au début du 13^e. A notre avis, l'usage du terme *Dalmatie* au lieu de Sclavonie ou Bosnie, cités dans les documents polémiques du 13^e siècle, montre l'antériorité des *Actes* par rapport au traité anonyme *De heresi* (1210).

L'indépendance des *Actes* par rapport au *De heresi* et d'autres sources polémiques est encore plus évidente si nous prenons en considération que notre document ne fait pas écho aux schismes qui ont suivi à la fin du siècle en Lombardie, aux frictions qui ont brisé l'unité de la dissidence, bien analysées par les auteurs du 13^e siècle. Les *Actes* ne font aucune mention non plus de la concurrence entre les ordres de Drugunthia et de Bulgaria et, plus tard, l'ordre de Sclavonie, une concurrence qui, comme nous le verrons, semble être à la base de cette crise, d'après le *De heresi*. Au contraire, Papa Niquintas se présente comme le défenseur de l'unité de l'église aux temps des apôtres.

CONCLUSION

Fondées sur une analyse historique et philologique et sur la comparaison à d'autres données tirées de la littérature polémique, les remarques qui précèdent nous font pencher en faveur de l'authenticité du texte. L'examen du texte en contexte et dans son intégralité nous conforte dans notre conclusion.

Plus précisément, on ne voit quelle raison un faussaire catholique aurait eu de s'abstenir de donner une image sombre des hérétiques. En effet, nous ne trouvons aucun stéréotype de discours antihérétique dans ce texte, aucune de sacrilèges dont les catholiques accusent les hérétiques : orgies, fœtus brûlés, adoration de Satan, incestes etc. Et si une telle approche rendrait le faussaire naïf et son faux manifestement une forgerie grossière, le texte ne contient pas nos plus les termes de «cathares», ou de «bons hommes», utilisé pourtant parmi les dissidents, pas même une allusion contre l'église chrétienne, pourtant si chères aux dissidents.

Au moins, un faussaire aurait-il pu les montrer moins évangéliques et paisibles. Mais tels qu'ils sont présentés, les dissidents sont capables d'éliminer leurs divergences concernant la juridiction des deux nouvelles églises (Toulouse et Carcassonne), grâce à un synode qui reflète une institution de l'église primitive. A cette égard, la réponse donnée par Papaniquintas à la question des membres de l'église de Toulouse sur cette nouvelle institution constitue, à notre avis, un indice primordial de l'authenticité du texte: *Vos dixistis mihi, ut ego dicam vobis, consuetudines primitivar. Ecclesiarum sint leues aut graues*. D'après lui, il s'agit là d'une coutume qui se base sur la pratique des églises primitives (les sept églises de l'Apocalypse 1,4). En effet, il est généralement admis et même prouvé dans les sources polémiques que les dissidents basaient la parole qu'ils prêchaient et le mode de vie qu'ils menaient sur la vie de l'église primitive, comme nous l'avons vu chez Evervin de Steinfeld (1143). Quelle meilleure façon pour Papa Niquintas de justifier l'introduction de cette délimitation entre les nouveaux évêchés ? Comme le constate D. Zbiral «les cinq églises orientales, les «sept églises d'Asie» assurent aux dissidents occidentaux la succession apostolique, transmise très concrètement par le *consolament* et l'ordination que

Niquinta aurait conférés à tous les évêques»⁴³⁹. Pourrions nous soutenir qu'un faussaire cherchait à accentuer cet aspect de la dissidence médiévale ? Il nous semble que non.

De plus, l'hérésiarque ajoute que les églises vivaient en pleine concordance et en respect l'une de l'autre. Nous ne voyons pas pourquoi un faussaire n'aurait pas profité des conflits entre les dissidents (à partir de la fin du 12^e siècle) en les accentuant pour stigmatiser l'image du mouvement et montrer qu'il agissait à l'évidence d'hommes assoiffés de pouvoir ecclésiastique? Un faussaire pourrait invoquer des scissions analogues à celles qui ont perturbé la vie des communautés dissidentes en Italie à la fin du 12^e siècle. Pourtant, ces scissions ont été surmontées par les plus sages du mouvement qui mettaient en garde contre le danger d'éloignement de leur idéal de l'église primitive. D'où leurs efforts angoissés d'établir l'unité du mouvement grâce à l'autorité d'un évêque d'*ultra montes* (France).

Récapitulons, si le prétendu faussaire avait eu connaissance des schismes, ou, du moins, avait su que les deux églises mères (*Drogomitiae-Bulgariae*) étaient en concurrence, il aurait sûrement accentué ce désaccord, comme c'est le cas des auteurs antihérétiques italiens (parmi d'autres l'auteur anonyme du *De heresi*) pour montrer que l'église catholique, avec le pape à sa tête, était seule à garantir l'unité de la chrétienté.

Le contexte historique des années 1160 correspond parfaitement à l'organisation d'un tel concile. La deuxième croisade (1147) aurait pu donner l'occasion aux Occidentaux de renouer de contacts avec les dissidents de l'empire byzantine. De plus, la nouvelle occupation byzantine des régions de Bosnie, Dalmatie aurait faciliter l'accès aux commerçants des ces pays, raison premier pour Anselme d'Alexandrie de l'expansion du mouvement en Occident. La mention de l'église de France avant

⁴³⁹ «La charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares», *Heresis* 44-45, (2006), p. 161.

même l'église d'Albi dans les *Actes* est justifiée, car le mouvement commence cette expansion du nord au sud, comme nous le constatons dans les sources antérieures (Evervin de Steinfeld, Eckbert de Schönau etc). Plus précisément, le mouvement s'étend de la Rhénanie et de la France vers l'Occitanie. Une fois créé, l'évêché d'Albi conserve la juridiction de tous les régions du sud, jusqu'au moment où les dissidents se multiplient au point que la création des nouveaux évêchés s'impose. L'ampleur de la résonance des enseignements hérétiques dans ces régions est sous- entendu dans les lettres de Raymond de Toulouse et du pape Alexandre III qui exhorte l'organisation d'une croisade contre les hérétiques.

Le fait que Guillaume Besse n'avait pas les connaissances élémentaires sur la nature du mouvement, comme de nombreux auteurs de traités antihérétiques d'ailleurs, apparaît avec évidence dans ses commentaires. Il insiste sur l'élection par les hérétiques d'un *antipape* lors de ce concile, alors qu'il n'en est pas fait mention dans notre document, dont il n'est pas l'auteur. Sinon il aurait pu l'ajouter. De même, les distinctions faites entre différents courants hérétiques sont stéréotypées et ne correspondent guère à la vérité. Ainsi, il distingue les « Albigeois » en quatre branches : Ariens, Manichéens, Vaudois et Bonshommes! Car, en dépit de son effort manifeste de montrer un mouvement hétéroclite, qui n'est pas épargné par les conflits, il ne rapporte pas la concurrence entre les ordres Drugunthia et Bulgaria, dont il aurait pu avoir connaissance s'il avait lu le fameux *De heresi*. Au lieu de cette distinction, il en retient une autre, reprise de traités polémiques mal informés. Quel que soit l'intérêt que G. Besse porte à l'hérésie, il se limite, comme il l'avoue explicitement, à montrer les vrais motifs de l'assassinat du vicomte de Trancavel en 1167 par les hérétiques qui, à la même année, ont organisé leur contre-église. C'est pourquoi nous pensons que soit G. Besse a ajouté la date du concile (1167) de sorte qu'il coïncide avec l'assassinat, soit il met en avant la coïncidence de deux faits pour en faire ressortir ses motifs politiques

sans cependant éviter de mentionner l'incarnation du Christ.

CHAPITRE V

DE HERESI CATHARORUM IN LOMBARDIA: LA PERIODE DES SCISSIONS

DE HERESI CATHARORUM IN LOMBARDIA: LA PERIODE DES SCISSIONS ⁴⁴⁰

Document d'une importance exceptionnelle sur la transmission du mouvement des bogomiles de l'Orient vers l'Italie, le *De heresi catharorum* nous donne des informations exceptionnelles concernant les premiers pas de la dissidence dans la péninsule italienne. L'importance primordiale de ce document devient évidente si nous considérons que nous avons devant les yeux, comme l'a suggéré A. Dondaine, le plus ancien texte (rédigé certainement avant 1214-1215)⁴⁴¹ d'origine italienne qui se réfère à la généalogie du mouvement en Lombardie, à sa hiérarchie ainsi qu'aux frictions entre les principales écoles doctrinales. Malgré l'importance des informations qui nous sont fournies par ce document, les déconstructionnistes ne l'ont pas intégré dans leurs recherches, se limitant à quelques mentions générales où ils le considèrent comme un édifice purement imaginaire créé afin de stigmatiser les dissidents^{2a}.

Publié pour la première fois dans son intégralité par A. Dondaine en 1945⁴⁴², le *De heresi* n'était pourtant pas totalement inconnu, puisque N. Vignier en avait déjà publié une partie en 1601 dans son *Recueil de l'histoire de l'Eglise* ⁴⁴³, précisant qu'il s'agissait d'un extrait provenant d'un ancien auteur,

⁴⁴⁰ Voir Appendice III.

⁴⁴¹ Cf. A. DONDAINE, «La hiérarchie cathare d'Italie I, Le *De heresi catharorum* », *AFP* XIX, (1949), p. 287- 290. Dorénavant DONDAINE, *De heresi*.

^{2a} Cf. par exemple la position de J. L. Biget dans son œuvre *Hérésie et Inquisition*, p. 81- 82 où il estime que le *De heresi*, ainsi que les traités anticathares postérieures qui traitent l'organisation des cathares en Lombardie s'inscrivent dans un schéma préconçu: «ainsi la concaténation des sources, loin d'être une preuve de l'historicité des faits qu'elles décrivent, concourt plutôt au rejet de leur validité, d'autant que certains intègrent des éléments totalement imaginaires».

⁴⁴² DONDAINE, *De heresi*, p. 306- 312.

⁴⁴³ *Ibid.* p. 282, not. 4; N. VIGNIER, *Recueil de l'Histoire de l'Eglise*, Leyden, 1601, p. 268, cité par A. DONDAINE.

sans le nommer, faisant remonter les événements à l'année 1023. Mais N. Vignier a laissé à côté toute la deuxième partie du document- pourtant très riche en informations-, consacrée exclusivement aux divisions doctrinales. Par ailleurs, J. D. Mansi a également publié une partie du document dans sa collection *Miscellanea* de Baluze⁴⁴⁴.

Le texte nous est parvenu dans un manuscrit conservé à la bibliothèque de Bâle sous la cote C. V 17 avec au moins quatre copies. A. Dondaine, s'appuyant exclusivement sur son contenu et son écriture, estime que son auteur était un Lombard⁴⁴⁵. Le texte n'est pas titré mais A. Dondaine le nomme d'après les premiers mots du manuscrit comme *De heresi catharorum in Lombardia*⁴⁴⁶.

CONTENU

PARTIE A : LA CONCURRENCE DES ORDRES D'OUTRE MER DIVISE LES ÉGLISES D'ITALIE

Au début de son apparition en Italie, le mouvement ne compte dans cette région qu'un évêque, Marcus, adhérent à l'ordre de Bulgarie (*Et iste marcus habebat ordinem suum de bulgaria*). Plus tard, arrive en Lombardie un certain Papanicétas, hérésiarque de Constantinople (*de constantinopolitanis partibus*) qui appartient à l'ordre de Drugonthie (*ordinem drugonthie*). Celui-ci met en cause l'ordre Bulgaria (...*cepit causari ordinem bulgariae*) et réussit à convertir Marcus et ses adeptes à l'ordre dont il est le représentant. Jusqu'à sa mort, Marcus reste le seul évêque cathare en Italie. Son successeur, ordonné par lui-même, Jean le Juif^{7a}, reçoit une visite qui sera à l'origine des premiers schismes dans les communautés dissidentes: autre hérésiarque d'outre-

⁴⁴⁴ J. D. MANSI, *Miscellanea novo ordine digesta...*, v. II, Lucae 1761, p. 581.

⁴⁴⁵ DONDAINE, *De heresi*, p. 283.

⁴⁴⁶ Ibid. p. 284.

^{7a} Nous ignorons si son surnom indique une origine juive, élément qui pourrait être très intéressant à propos de la participation d'une partie des juifs aux mouvements dissidents.

mer, un certain Petracius se présente en Lombardie avec ses *sociis*, rapportant que Simon, évêque de l'ordre Drugonthie, lequel avait ordonné Papanicétas, a été surpris avec une femme et a également commis d'autres péchés, (*simon fuit inventus in conclavi cum quadam, et quia alia contra rationem fecerat*) fait qui invalide toutes les ordinations conférées par son fils spirituel, Papanicétas. Certains croyants restent fidèles à Jean le Juif; d'autres élisent un nouvel évêque, Pierre de Florence.

Cette friction de l'unité de l'église dissidente- qui durera quelques années- est sans doute un coup dur pour l'image du mouvement. A l'initiative de quelques cathares espérant mettre fin à cette rupture, une délégation est élue de deux côtés. Celle-ci est chargée de demander l'arbitrage d'un autre évêque exerçant ses fonctions outre-monts (*ultra montes-France*). Les deux parties devront accepter la solution qu'il proposera quelle qu'elle soit. Voici la solution proposée par l'évêque en question- son nom demeurant inconnu. Les deux évêques et leurs adeptes se réuniront (*...ut illi duo episcopi lombardie cum suis sequacibus convenirent in unum*) et l'évêque sera désigné par tirage au sort (*sortes proicerentur inter illos duos episcopos*), pratique qui renvoie aux Actes des apôtres (1, 23-26). Le nouvel évêque se rendra en Bulgarie pour recevoir une nouvelle ordination (*ille episcopus sorte electus iret in bulgariam ordinem episcopatus suscipere*) de cet ordre. Après avoir reçu le *consolamentum*, il pourra l'administrer de nouveau à toute la communauté par l'imposition des mains.

Pierre de Florence ayant rejeté cette solution, Jean le Juif est resté le seul évêque, sans pourtant être reconnu par tous les membres du mouvement. Faute d'unité, une partie des cathares rebondit sur la proposition de l'évêque français mais cette fois-ci en proposant à Jean le Juif de quitter son poste pour lancer une procédure similaire à la première en vue d'une réunification: lors d'un concile- qui en effet a eu lieu à Mosio (*in loco qui dicitur mosium*)- les deux parties choisiraient un candidat pour l'évêché dans le camp opposé. C'est ainsi, que les fidèles de Jean le

Juif élisent dans le camp de Pierre de Florence, Jean de Lugio, alors que les fidèles de Pierre de Florence élisent Garattus. Après tirage au sort, Garattus est désigné comme seul évêque d'Italie⁴⁴⁷. A noter que le concile définit aussi les délais pour réunir les moyens nécessaires au voyage de Garattus en Bulgarie, sélectionner son escorte, ainsi que les ordinations à conférer à son retour⁴⁴⁸.

Mais voilà que, avant de réaliser son voyage en Bulgarie, Garattus est surpris avec une femme (*causa unius mulieris*). Les fidèles n'ont pas donc plus de raison de suivre leur évêque et brisent définitivement l'unité du mouvement en créant six fractions différentes. Les hérétiques de Desenzano sont les premiers à procéder à la création de leur propre église et à l'élection d'un nouvel évêque. Lors d'un rassemblement, ils élisent Jean Bellus et l'envoient à Drugonthie pour être ordonné (*et eum miserunt ultra mare in drugonthiam ut ibi ordinaretur episcopus*). Dans d'autres régions d'Italie d'autres églises font leur apparition qui suivent une procédure identique : les dissidents sélectionnent un évêque qu'ils envoient dans les églises d'outre-mer pour adhérer à un ordre. Ainsi, les dissidents de Mantua élisent Caloianne, qui se rend en Slavonie pour être ordonné (*elegerunt quemdam nomine Caloianem sibi in episcopum et, eo in sclavenia misso, post receptionem ordinis, episcopatus officio super eos functus est*), ceux de Vicence élisent Nicolas qui se rend lui aussi en Slavonie (...*et in sclavania ad*

⁴⁴⁷ D'après D. ZBIRAL «Le thème de l'unité primordiale de l'église «cathare» notamment, et des tentatives de trouver une entente même après que les différends aient surgi, témoignent plutôt de l'origine dissidente. On pourrait même tenter l'hypothèse que les dissidents ont calqué ce récit, à grands traits, sur les Actes des apôtres». Dans «La charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares», *Heresis* 44-45 (2006), p. 147.

⁴⁴⁸ *Et statuerunt certum terminum in quo debebant tribuere societatem hominum et expensas isti Garatto ad iter peragendum in bulgariam recipere consolationem et ordinem episcopatus et, eo repatriato, reconsolari multitudinem secundum quod in sententia ab episcopo ultramontano sancitum fuerat*. A. DONDAINE, *De heresi*, p. 307.

ordinem recipiendum missus), tandis qu'en Toscane il avait deux évêques dont le nom n'est pas cité par notre auteur (...*in tussia duo episcopi ordinati sunt*), mais A. Dondaine suggère qu'il s'agit probablement de Pierre de Florence et Jean le Juge⁴⁴⁹.

Une partie des dissidents de Milan décident de rester fidèles à Garattus, comme ils l'avaient promis (*sicut promiserant garattum pro episcopo habere volebant*). Pourtant, Garattus, prenant conscience des nombreuses scissions, abandonne l'église et propose comme son successeur Jean le Juif. Ce dernier hésite à prendre le rang d'évêque mais, une fois de plus, les hérétiques élisent une délégation pour se rendre auprès du mystérieux évêque d'outre-monts et lui demander conseil (*misit legatos ultra montes ut super hoc facto consulerent episcopum illum qui sententiam dederat*). Le même évêque propose Jean le Juif comme nouvel évêque, à la condition qu'il aille en Bulgarie pour recevoir le *consolamentum* (...*misit Johanni iudeo ut iret in bulgariam*). Son verdict est réalisé. A la mort de Jean le Juif, Joseph lui succède et, après lui, Garattus. Ce dernier se montre ferme en excommuniant des églises schismatiques. Il se réconcilie seulement avec Caloiannes et, depuis, les deux églises ont de bonnes relations entre elles et confèrent des doctrines similaires (*Et ob hoc aliquem illorum episcoporum non vult in communicatione orationum suarum et in reverentiis faciendis suscipere nisi caloiannem, quem nuper absolvit et cum eo pacem fecit*).

COMPARAISON DE LA PREMIÈRE PARTIE DU TEXTE AVEC LE *TRACTATUS DE HERETICIS*

Voilà la première partie de ce document. Mais quelle fiabilité en ce qui concerne l'apparition de la dissidence dans la péninsule italienne? Il n'est qu'un seul autre document qui traite si minutieusement de

⁴⁴⁹ Ibid. p. 285.

la diffusion du mouvement vers l'Occident. Il s'agit de l'oeuvre *Tractatus de hereticis*⁴⁵⁰, d'Anselme d'Alexandrie, nommé inquisiteur en 1267 dans les régions de Milan et de Marche. Son traité contre les hérétiques de Lombardie est composé vers 1260-1270, d'après A. Dondaine⁴⁵¹, éditeur du texte. Voyons dans les grandes lignes sa version des événements pour la comparer avec celle du *De heresi*⁴⁵².

D'après Anselme, les premières églises cathares étaient au nombre de trois: celles de Drugunthie, de Bulgarie et de Philadelphie. Vu le nombre de leurs adeptes, la création d'évêchés devient indispensable⁴⁵³. Selon lui, l'expansion de l'hérésie est essentiellement due aux contacts commerciaux. Ainsi, il rapporte que les commerçants de Constantinople, se rendant en Bulgarie, prennent contact avec les hérétiques de cette région et à leur retour dans la capitale, créent un évêché des Grecs. Ensuite, c'est au tour des Français de créer un évêché latin après avoir rencontré les hérétiques de la capitale lors de leur croisade. De même, certains commerçants de Bosnie en passage à Constantinople créent un évêché en Sclavonie ou Bosnie après avoir été en contact avec les hérétiques. Les Français, à leur retour au pays, prêchent les doctrines hérétiques et leurs adeptes se font nombreux au point de justifier la création de l'évêché de France. Ayant été convertis à Constantinople par les Bulgares, les hérétiques français étaient nommés «Bulgares» en France. C'est par cet évêché que les régions d'Occitanie connaissent les doctrines hérétiques. La population

⁴⁵⁰ A. DONDAINE, "La hiérarchie cathare en Italie" *Tractatus de hereticis*, AFP XX (1950), p. 308-324.

⁴⁵¹ « La hiérarchie cathare en Italie », AFP XX, p. 259.

⁴⁵² A l'exception du «préambule mythique» où Anselme parle d'une origine manichéenne: *Notandum quod in Persia fuit quidam qui vocabatur Manes...* *Tractatus de hereticis*, p. 308. Sur ce point, voir les remarques de J. DUVERNOY, *La religion des cathares*, Toulouse, 1976, p. 335.

⁴⁵³ *Et docuit in partibus Drugontie et Bulgarie et Filadelfie; et multiplicata est ibi heresis ita quod fecerunt tres episcopos. Drugontie, alius Bulgaria, alius Filadelfie. Tractatus*, p. 308.

de cette région était si encline aux discours hérétiques qu'après quelques années, la région comptait quatre évêchés (Carcassonne, Albi, Toulouse, Agen)⁴⁵⁴.

C'est à partir de ce moment que notre auteur anonyme commence son histoire. Il rapporte explicitement que Marcus était le premier évêque de Lombardie et qu'il avait, au début, adhéré à l'ordre de Bulgaria. Anselme d'Alexandrie donne plus de détails sur ce point : un notaire français, sans aucun

⁴⁵⁴ *Postmodum greci de Constantinopolim, qui sunt confines Bulgariae per tres dietas, iverunt causa mercacionis illuc, et reversi ad terram suam cum multiplicarentur, ibi fecerunt episcopum, qui dicitur episcopus grecorum. Postea francigene iverunt Constantinopolim ut subiugarent terram et invenerunt istam secta, et multiplicati fecerunt episcopum, qui dicitur episcopus latinorum. Postea quidam de Sclavonia, scilicet de terra que dicitur Bossona, iverunt Constantinopolim, causa mercacionis; reversi ad terram suam predicaverunt et, multiplicati, constituerunt episcopum qui dicitur episcopus Sclavonie sive Bossone. Postea francigene, qui iverant Constantinopolim, redierunt ad propria et predicaverunt, et multiplicati constituerunt episcopum Francie. Et quia francigene seducti fuerunt primo in Constantinopoli a bulgaris, vocam per totam, Franciam hereticos bulgaros. Item provinciales, qui sunt confines illis de Francia, audientes predicacionem eorum et seducti ab illis de Francia, tantum multiplicati sunt quod fecerunt iii^{or} episcopos, scilicet episcopum de Carcasona, et albigensem, et tholosanensem et angenensium. Tractatus, p. 308. « Ensuite les Grecs de Constantinople, qui ont des territoires limitrophes de la Bulgarie, à trois journées, s'y rendirent pour faire du commerce. Revenus dans leur pays, comme ils se multipliaient, ils créèrent un évêque, dit évêque des Grecs. Ensuite les Francigènes allèrent à Constantinople pour soumettre le pays et ils découvrirent cette secte; s'étant multipliés, ils firent un évêque, dit évêque des Latins. Puis quelques habitants de la Sclavonie, à savoir de la région appelée Bosnie, allèrent à Constantinople pour faire du commerce; rentrés chez eux, ils prêchèrent, et multipliés, ils constituèrent un évêque, dit évêque de Slavonie ou de Bosnie. Ensuite, les Francigènes, qui étaient allés à Constantinople, revinrent dans leur propre pays et prêchèrent et, multipliés, ils constituèrent l'évêque de France. Et, parce que les Francigènes avaient d'abord été séduits à Constantinople par les Bulgares, les hérétiques dans toute la France, sont appelés Bulgares. De même, les Provençaux, qui sont voisins de ceux de France, entendant leur prédication et séduits par eux, se sont tellement multipliés qu'ils firent quatre évêques, é savoir l'évêque de Carcassonne et celui d'Albi, et celui de Toulouse et celui d'Agen». trad. par J. L. BIGET, *Hérésie et Inquisition*, p. 66.*

doute de l'ordre Bulgaria, comme tous les Français à cette époque, se rend à Concorezzo où il convertit Marchus à l'hérésie. Marchus, à son tour, convertit ses amis Jean le Juif, Joseph, Aldricus de Bando⁴⁵⁵. Les membres de ce premier foyer hérétique italien se rendent à Roccavione, où il y avait déjà une importante communauté hérétique de Français, dont l'évêché se trouve à Naples⁴⁵⁶. Lors de son séjour à Roccavione, Marchus est ordonné diacre par imposition des mains (...*recepta manus impositione, factus est Marchus diaconus*). Il prêche à Concorezzo, à la Marche de Tréviso et en Toscane et multiplie ses adeptes. Voilà dans les grandes lignes une parenthèse que l'auteur anonyme a omise, fait qui suggère l'indépendance d'Anselme d'Alexandrie de notre document.

Mais si, pour notre auteur anonyme, Marcus était déjà ordonné évêque unique des dissidents en Italie avant la venue de Papanicétas en Lombardie, pour Anselme il était plus qu'un diacre (*Marchus diaconus*). Selon lui, c'est après la proposition de Papanicétas que les dissidents procèdent à la création d'un évêché («*Vos estis tot quod bene expedit quod habeatis episcopum. Et sic elegerunt predictum Marchum in episcopum*). Ils élisent comme évêque Marcus qui a été ordonné par l'hérésiarque de Constantinople. Dans les deux cas, l'élément commun reste que soit Marcus alors évêque, a été ordonné à nouveau pour adhérer à l'ordre Drugunthia de Papanicétas, soit qu'il a été ordonné pour la première fois évêque

⁴⁵⁵ *Post longum tempus quidam notarius de Francia venit in Lombardiam, scilicet in commitatu Mediolanensi, in partibus de Concorezio; et invenit unum qui dicebatur Marchus, qui erat de loco ibi propre qui dicitur Cologina, et seduxit eum. Et ille Marchus locutus est duobus amicis suis, scilicet Ioahanni Iudeo et Ioseph. Ibid. p. 308.*

⁴⁵⁶ D'après J. DUVERNOY "Naples, pour la résidence d'évêque de France, reste insolite. Ne serait-ce pas une mauvaise lecture pour Constantinople?". Cf.:*L'histoire des cathares*, p. 167, note 6. D. ZBIRAL pense qu'il s'agit d'un élément qui renforce l'interprétation de la narration du *Tractatus* comme plus ou moins légendaire: «La charte de Niquinta et les récits sur les commencements des église cathares», *Heresis* 44-45, p.146.

directement par Papanicétas. A noter que, comme nous l'avons vu, dans les *Actes*, Marcus est ordonné encore une fois par Papanicétas. Par conséquent, l'ordination de Marcus par Papanicétas est très probable quels que soient les motifs de cette ordination.

Selon l'auteur du *De heresi*, c'est après la mort de Marcus que Petracius, hérésiarque de l'ordre Bulgaria, informe son successeur, Jean le Juif, que Simon, lequel avait ordonné Papanicétas, a été surpris avec une femme, fait qui invalidait toutes les ordinations faites par Papanicétas, et donc celle de Marcus également. En revanche, pour Anselme d'Alexandrie, Marcus est encore en vie lorsqu'il apprend que Papanicétas a eu une mauvaise fin (*male finierat vita suam*) en commettant un péché, raison qui rendait indispensable son voyage en Bulgarie pour obtenir une nouvelle ordination de l'ordre Bulgaria (*et ideo voluit ire ultra mare ut reciperet ordinem episcopalem ab episcopo de Bulgaria*). Cependant, avant son voyage, emprisonné et malade, il donne son accord pour que Jean le Juif devienne son successeur.

L'élément commun dans les deux œuvres est que pour un péché commis soit par Papanicétas, comme le veut Anselme d'Alexandrie, soit par l'évêque de Drugunthie, Simon, qui lui avait conféré l'ordination, comme le veut le *De heresi* les dissidents d'Italie se sentent obligés d'envoyer leur nouvel évêque élu à l'ordre Bulgaria. D'ailleurs, la proposition de l'évêque d'*ultra montes* (France) montre que, quelques années après l'adhésion massive à l'ordre Drugunthia (Drogomitia d'après les *Actes*), lors du concile de Saint-Félix, quelques églises s'orientent à nouveau vers l'ordre Bulgaria. Nous supposons qu'il s'agit de l'église de France qui est restée sous l'influence de l'église de Bulgarie, hormis une brève période après le concile de Saint-Félix, lors duquel elle a adhéré à l'ordre Drugunthia. En revanche, les églises du Midi sont restées sous l'influence de Drugunthie et du dualisme absolu défendu par celle-ci.

Les différences entre les deux textes sont plus nettes, si l'on considère les protagonistes des schismes. Pour notre traité, tout commence par le schisme entre Jean le Juif et Pierre de Florence. Alors que, selon Anselme, c'est certain Nicolas de Manche qui sème le doute dans la communauté en colportant des rumeurs que Jean le Juif estimait que Marchus avait eu une mauvaise fin, raison qui justifiait une nouvelle ordination en Bulgarie⁴⁵⁷. La conséquence de cette mise en doute de la validité du successeur de Marcus fut, d'après Anselme, la division de la communauté en cinq parties, :

- 1) L'église de Concorezzo, dont Jean le Juif fut l'évêque.
- 2) L'église de Desenzano, avec à sa tête un certain Philippe.
- 3) L'église de Mantua à la tête de laquelle les membres ont élu Caloiannes, et après lui, Orto de Bagnolo, d'où leur nom Bagnolenses.
- 4) L'église de Marche de Tréviso, dont Nicolas fut l'évêque- à l'origine des doutes et du schisme.
- 5) L'église de Florence, dont évêque fut Pierre de Florence⁴⁵⁸.

Le catalogue des églises et de leurs hérésiarques rapporté par Anselme d'Alexandrie est assez similaire à celui de notre auteur anonyme. Une différence importante concerne la hiérarchie de l'église de Desenzano. Le *De heresi* rapporte que les trois premiers évêques de cette église étaient Jean Bellus, Marchisius de Soiano et Amizo. Pour sa part, Anselme mentionne comme premier évêque un certain Philippe. Comment expliquer ce désaccord? D'après A. Dondaine, qui a découvert les deux textes,

⁴⁵⁷*Et hoc audivit quidam Nicola de Marchia, qui volebat et ipse esse episcopus; laboravit ponere dissensionem, dicendo catharis : « Quid creditis de domino Marcho? Creditis quod fecerit bonum finem vel non ? » Omnes dicebant : « Hoc credimus, quod fecit bonum finem ». Ipse repondebat. « Iohannes Iudeus dicit quod dominus Marchus fecit malum finem, et propter hoc vult ire ultra mare ut reconsoletur ».* *Tractatus*, p. 309.

⁴⁵⁸ *Tractatus*, p. 309.

l'omission des trois premiers évêques de cette église s'explique probablement « par le fait que la défection de Philippe causa un tel scandale qu'on oublia ceux qu'avaient précédé celui-là. Souvenons-nous aussi qu'Anselme écrit cinquante ou soixante ans après l'événement »⁴⁵⁹.

Pourtant, la plus grande différence entre les deux textes qui a échappé à A. Dondaine est que, dans le *De heresi*, l'auteur souligne la liaison de nouvelles églises avec l'Orient en parlant des voyages entrepris par des hérésiarques pour recevoir une nouvelle ordination des églises mères. Comme le constate D. Zbiral «le *De heresi*, toute comme la *Charte de Niquinta* mais à la différence de la grande plupart des traités, ne s'intéresse pas à la continuité de la doctrine, mais uniquement à la continuité de l'ordination *du consolament*. Dans le *De heresi*, à vrai dire, les différences doctrinales sont tout à fait absentes du récit sur les commencements des églises dissidentes, et dans la suite du texte, elles sont nettement liées à des personnes concrètes»⁴⁶⁰. Détail d'une grande importance qu'Anselme d'Alexandrie semble ignorer, un demi siècle après notre auteur. Si, dans le *De heresi*, les églises d'Orient sont omniprésentes, surtout après les schismes, dans le *Tractatus* cette présence se limite à la venue de Papanicétas et au changement d'ordre de Marchus. De plus, Anselme ignore ou omet aussi l'arbitrage de l'évêque d'*ultra montes* intervenu à deux reprises, d'après le *De heresi*.

Si l'inquisiteur Anselme explique essentiellement l'expansion du mouvement en Occident par les contacts commerciaux entre la Bulgarie, l'empire byzantin et les commerçants français dans un premier temps, l'auteur anonyme du *De heresi* insiste sur les voyages faits, tant par les hérésiarques d'Orient (Papanicétas, Petrarius) que par les dissidents de Lombardie en France et après les schismes aux trois ordres d'Orient.

⁴⁵⁹ « La hiérarchie cathare en Italie », *AFP* XX, p. 265.

⁴⁶⁰ «La charte de Niquinta...», *Heresis* 44-45, (2006), p. 147-148.

Par conséquent, l'unicité de notre texte se trouve dans le fait qu'il donne une image beaucoup plus internationalisée et plus « élitiste » de la dissidence en insistant surtout sur les relations des hérésiarques et leur souci d'assurer leur succession apostolique via les ordinations conférées par les plus anciennes églises. Le contexte de deux textes n'est guère le même. Si A. Dondaine se concentre sur les différences secondaires pour prouver l'indépendance des sources polémiques de provenance lombarde, cette perspective complètement différente et pourtant indicative de l'esprit de deux auteurs lui a échappée. L'auteur du *De heresi* souligne surtout les liens des dissidents lombards avec leurs homologues en France et l'empire byzantin au plus haut niveau hiérarchique. Le hiatus chronologique qui le sépare d'avec la naissance même du mouvement en Lombardie n'est que de quarante ans et ce fait le conduit à se concentrer plutôt sur les protagonistes des événements que sur les raisons de l'expansion du mouvement. Au contraire, Anselme rédigeant son traité presque un siècle après l'apparition de la dissidence et prenant en considération l'agitation sociale et religieuse qui, en Occident, ouvre la voie à une nouvelle croisade, essaie de trouver une explication convaincante à son expansion. Voilà pourquoi il se réfère à la fois aux croisades et aux activités commerciales comme principaux facteurs de l'expansion de la dissidence. Mais la base demeure la même : la dissidence est un phénomène exogène dû aux conjonctures historiques de l'époque qui ont favorisé son impressionnant développement. Ainsi, si l'auteur du *De heresi* relève à plusieurs reprises le caractère international du mouvement en donnant plus d'importance aux protagonistes, Anselme se penche davantage sur les raisons de cette « contamination hérétique » d'origine orientale.

*QUELQUES REMARQUES SUR LA PREMIERE PARTIE
DU TEXTE*

Les données rapportées par l'auteur anonyme dans cette première partie de son traité nous permettent de mieux cerner le profil du mouvement, du moins au niveau de son organisation.

a) *Un schisme récent* : la controverse et probablement le schisme entre les ordres Drugunthia et Bulgaria pourrait être daté d'avant la venue de Papanicétas en Lombardie, peu avant l'année 1174, car jusqu'à cette époque il n'y a pas de témoignage d'une divergence doctrinale entre les dissidents. Autre fait, qui n'est pas sans importance, lorsque le schisme se forme, les savants du mouvement s'adressent à l'évêque d'*ultra montes* pour trouver une solution et rétablir l'unité. Le voyage de Papaniquétas en Occident aurait pu avoir pour but principal la conversion des églises d'Occident qui à cette époque appartenaient à l'ordre Bulgaria au dualisme radical prêché par l'ordre Drugunthia.

En effet, il n'y a pas de témoignage antérieur de l'introduction de ce type de dualisme. Comme nous le verrons, les croyances que nous rapporte notre auteur de l'ordre Drugunthia sont totalement inconnues, pas seulement pour les sources latines mais aussi pour les sources byzantines, plus anciennes, qui ignorent ce type de dualisme radical.

b) *La validité du consolamentum comme raison principale de schismes* : une accusation très grave qui mettait en cause la moralité d'un évêque dissident était la violation du célibat. Les «parfaits» du mouvement, comme nous l'avons vu, menaient une vie ascétique. Quel que soit le type de violations des règles morales, le péché commis par un parfait signifiait la perte de sa charité et de l'illumination du Saint Esprit. Ainsi, toutes les ordinations par lui conférées, même avant le péché commis, étaient alors considérées comme invalides. Cela implique que lorsque Papanichétas qui avait conféré l'ordination à Marcus pour qu'il change l'ordre (lui-même ordonné

fils spirituel d'un certain Simon, quand ce dernier a commis un péché) son fils spirituel également n'est plus considéré comme digne de transmettre les dons du S. Esprit. Pourtant, même si une partie des accusations étaient véridiques, il va de soi qu'il ne faut pas exclure des motifs personnels, du moins pour les dissidents de Lombardie. En revanche, les motifs de ce type d'accusations par les missionnaires orientaux pourraient différer sur le plan doctrinal. Car, comme le rapporte notre auteur anonyme dans la deuxième partie, il y avait des différences substantielles entre les ordres de Bulgarie, d'Esclavonie et de Drugunthie.

Nous ne pouvons pas être sûrs que les dissidents de Lombardie, au moment des schismes, avaient conscience de ces différences doctrinales, car à cette époque, ils n'avaient pas à leur disposition de livres exposant en détails le système doctrinal de chacun des ordres. En effet, l'apocryphe qui codifiait le dualisme mitigé, l'*Interrogatio Ioahannis*, a été importé par Nazaire vers 1190, presque deux décennies après la première scission. De même, à notre connaissance, à cette époque il n'y avait pas de livre de catéchisme pour le dualisme radical. Nous supposons que la transmission des enseignements se faisait oralement avec le récit des légendes apocryphes. Comment alors, les dissidents en Occident auraient-ils pu réaliser que la conversion à un autre ordre signifiait aussi une autre orientation dogmatique? Les accusations de Papanichéas contre l'ordre Bulgarie, à notre avis, n'étaient pas basées sur les différences doctrinales, encore inconnues aux dissidents de Lombardie. Car, lui-même lors du concile de Saint Félix fait un discours qui donne l'image d'un mouvement dont l'unité entre des différentes églises est acquise, comme dans les sept églises de l'Apocalypse qui invoque. L'unité du mouvement était la meilleure preuve que l'église dissidente avait conservé l'esprit du christianisme primitif. Pourtant, alors que le but de son voyage en Occident était sans doute de nouer des liens avec les dissidents à travers plusieurs ordinations conférées, il

garde secrètes les différences doctrinales entre les deux ordres. Nous sommes convaincus que les accusations contre l'ordre Bulgaria étaient basées sur l'invalidité de la succession apostolique. Quand Petracius arrive en Lombardie ne met pas en cause le système doctrinal de l'ordre Drugunthia mais l'intégrité morale des ses hérésiarques. Notre hypothèse est plus probable si nous considérons que même si tous les dissidents de la France, d'Occitanie et de Lombardie ont adhéré à l'ordre Drugunthia lors du concile de Saint Félix, quelques années plus tard, l'évêque d'*ultra montes* (évidemment de la France, la plus ancienne église d'Occident) conseille aux dissidents de Lombardie d'élire un évêque et de l'envoyer en Bulgarie pour recevoir une nouvelle ordination. Nous supposons alors que la mise en cause de l'ordre Bulgaria faite par Papanichétas n'était pas justifiée par les différences doctrinales, car une telle hypothèse présuppose un certain temps d'initiation aux nouvelles doctrines. Pourtant les hérésiarques ont été ordonnés sans avoir conscience de ce changement. Pour nous, il est plus probable qu'il ait remis en cause la succession apostolique de l'ordre Bulgaria car nous aurions du mal à imaginer que les différentes nouvelles églises avaient conscience de cette divergence doctrinale des églises d'Orient. Ce n'est qu'après une catéchèse qu'ils ont adopté et cristallisé leurs doctrines d'après les trois ordres d'Orient.

c) *Conscience de l'appartenance à un mouvement international*: Au fond de ce récit de schismes, nous entrevoyons des liens entre les principaux foyers du mouvement. Ainsi, les néophytes en Lombardie recourent sans aucune hésitation à l'arbitrage d'un évêque d'*ultra montes*, de France (*Franciae*), une église bien plus ancienne que celles de Lombardie et des quatre évêchés d'Occitanie. Nous l'avons vu dans les *Actes*, l'ancienneté d'une église constitue un critère prépondérant pour qu'une église soit considérée comme une église mère. Il ne faut pas dépasser l'arbitrage de ce mystérieux évêque de la France sans commentaires. Car, non seulement nous voyons que

les dissidents de Lombardie avaient conscience d'appartenir à un mouvement qui dépassait les frontières géographiques et culturelles, mais qu'il fallait tenir compte des conseils des plus anciennes églises. Mais, pour quelle raison l'évêque d'*ultra montes* au lieu de conférer lui-même une ordination, propose que l'évêque élu se rende en Bulgarie pour recevoir l'ordination ? Pour nous, c'est une preuve de plus que les Occidentaux admettaient l'ancienneté des églises d'Orient et surtout celle de Bulgarie. Le problème se pose pour les dissidents de Lombardie quand après les multiples schismes il a fallu s'ordonner à nouveau à une autre église orientale. Ils ne pouvaient pas choisir en s'appuyant sur des critères doctrinaux, car il nous semble improbable, en l'absence de livres de chaque ordre, d'être capables de distinguer ces spéculations théologiques entre elles, ce qui explique d'ailleurs la facilité avec laquelle Marchus passe d'un ordre à l'autre. De cette façon, si l'évêque d'une autre église cherche le *consolamentum* (la succession apostolique) à un ordre, le suivant est obligé de s'adresser à un autre. Toutes les différences doctrinales, à notre avis, les dissidents en ont pris conscience à leur retour en Lombardie. A noter qu'avant les voyages en Orient, l'auteur ne rapporte pas de différences doctrinales entre l'ordre de Drugunthie et de Bulgarie. Ils les ont adoptés après une catéchèse sur place par les envoyés qui se présentaient comme porteurs de la tradition apostolique.

Les églises dissidentes s'organisent sur la pratique suivante : elles établissaient des liens avec les églises mères d'Orient et recourent à leur autorité spirituelle afin de se conformer à la succession apostolique. La transmission du S. Esprit par l'imposition de mains d'un évêque d'une église mère assurait le salut aux membres d'une nouvelle église.

d) *La tradition apostolique et la pratique synodale* : Arrêtons-nous sur un détail très important qui montre en même temps l'esprit de la dissidence : Le tirage au sort pour l'élection d'un évêque, proposé par l'évêque d'*ultra montes* : la solution suggérée renvoie sans doute à la pratique de l'église primitive,

si chère à la dissidence, depuis l'époque de son apparition en Bulgarie et en Asie mineure mais aussi en Rhénanie, comme nous l'avons vu d'après les propos d'Evervin de Steinfeld. En effet, quelle meilleure manière de se montrer successeurs de l'esprit de l'église primitive que de suivre une pratique décrite dans les Actes des apôtres ?

La convocation de conciles montre encore une fois que le caractère synodal de la dissidence est bien acquis, du moins au niveau local. Les dissidents élisent leurs chefs lors d'un concile dans lequel participe la communauté entière, comme le veut la tradition de l'église primitive.

Les schismes ont été perçus par les dissidents comme une rupture d'avec la succession apostolique. Dorénavant, chaque église dissidente pourrait revendiquer la vérité de ses doctrines. Malgré le fait que notre auteur ne le rapporte pas explicitement, il faut supposer que la revendication de la succession apostolique était la base de cette controverse et concurrence entre les différentes églises. Sinon, quel sens aurait l'excommunication de toutes les autres églises par Garattus ? Ou pourquoi les dissidents seraient-ils si soucieux de demander l'arbitrage d'un évêque étranger afin de restaurer l'unité le plus tôt possible ? En vérité, les dissidents ne pourront jamais surmonter les conséquences de ces multiples scissions. Pire, les auteurs catholiques se réfèrent à plusieurs reprises à ce manque d'unité pour prouver que la dissidence demeure une pseudo église, divisée par ses pseudo apôtres.

CONTENU PARTIE B) L'ADHÉSION AU SYSTÈME DOCTRINAL DES TROIS ORDRES D'OUTRE-MER Les dissidents en Italie se rattachaient, selon notre auteur anonyme, à trois écoles bien différentes au niveau doctrinal, dépendant toujours des églises homologues d'Orient. Voyons lesquelles.

Le dualisme radical de l'ordre Drugunthia, prêché par l'église de Descenzano. Son évêque, Marchisius de Soiano, avait pour *Filius major* (et par conséquent pour successeur) Amezo. Les fidèles de cette école

croyaient en deux dieux éternels, un bon et un profondément mal (*credunt et predicant duos deos sive dominos sine principio et sine fine, unum bonum et alterum malum penitus*). Chacun a créé d'anges, le bon des anges bons, le mal des anges mauvais (démons). Le Dieu bon est tout puissant aux cieux alors que le mauvais Dieu l'est dans le monde visible. Lucifer est considéré comme le fils de Dieu des ténèbres (*filius dei tenebrarum*)⁴⁶¹ : ils fondaient cette croyance sur un passage de l'évangile de Jean (8, 44) comme d'ailleurs la croyance que Lucifer est menteur (*mentax*). Comme le dit Isaïe (14, 13), Lucifer a quitté son royaume pour monter jusqu'aux cieux. Il a été transformé en ange lumineux (*Et tunc transfiguravit se in angelum lucis*)⁴⁶². Grâce à sa forme il suscite l'admiration des anges et les séduit. Une grande guerre a ensuite eu lieu entre Lucifer et ses complices d'une part et les anges de Dieu de l'autre (*Et tunc dicunt factum esse prelium magnum in celo*)⁴⁶³. Ils identifient Lucifer avec le dragon et les étoiles en s'appuyant sur un passage de l'Apocalypse (12, 4). Ainsi, avec sa queue, il entraîne le tiers des étoiles (=anges)⁴⁶⁴.

Les anges déchus se composent de trois différents éléments : corps, âme et esprit (*Et illi angeli constabant ex tribus ex corpore, et anima et spiritu*). Ils croyaient que les anges ont laissé leur corps morts au ciel l'*ossa arida* d'Ezéchiel (37, 4) ainsi que leurs esprits, mais il avaient reçu leur âme de Lucifer lui-même qui

⁴⁶¹ A. DONDAINE, *De heresi*, p. 308. Cf aussi MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos*, éd. T. A. RICCHINI, p. 36 : *Lucifer filius mali Dei...* ; cf. aussi JACQUES DE CAPELLIS, *Summa contra haereticos*, éd. D. BAZZOCCHI, p. VII : *Lucifer qui filius est mali*.

⁴⁶² Sur la transfiguration de Satan en ange voir aussi : JACQUES DE CAPELLIS, *Summa contra haereticos*, p. 7 : *Lucifer... transfiguravit se in angelum lucis* ; MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos*, p. 36 : *...in angelum lucis transfiguratus*.

⁴⁶³ Cf. aussi SALVO BURCE, *Liber supra stella*, p. 313.

⁴⁶⁴ cf. aussi *Interrogatio* V 62- 63, D 56- 57 ; RAINIER SACCONI, *Summa*, p. 71 ; SALVO BURCE, *Liber supra stella*, éd. ILARINO DA MILANO, *Aevum* XIX, 1945, p. 313 ; MONETA DE CREMONE, *Adversus catharos*, p. 4 ; JACQUES DE CAPELLIS, *Summa contra haereticos*, p. VII-VIII.

l'aurait mis dans de corps de ce monde visible⁴⁶⁵. Christ, fils de Dieu, est venu sur la terre pour sauver les âmes emprisonnées, en interprétant deux passages des évangiles (Luc 9, 56, Mt 15, 24 ; 18, 11). Ils auraient aux cieux des vêtements, des couronnes et des sièges que les anges auraient perdu, débits qu'ils les reprendrons pour une deuxième fois, comme dit l'Apôtre (II Tim. 4, 8)⁴⁶⁶. Le jugement serait déjà fait dans notre monde (Jn. 16, 11). Le corps humain aurait été créé d'une part par de mauvais esprits, créations du diable, et de l'autre part des âmes déchues⁴⁶⁷. Les âmes seraient emprisonnées dans le corps pour faire la pénitence (*Et in istis corporibus agunt ille anime penitentiam*)⁴⁶⁸. Si l'âme ne réussissait pas à se sauver lors d'une incarnation, il entrerait dans un autre corps pour continuer sa pénitence (*si in uno corpore non salvantur, anima intrat aliud corpus et agit penitentiam*)⁴⁶⁹. Une fois accomplie la pénitence, l'âme se réunirait avec l'esprit et le corps aux cieux (*Et peracta penitentia, reptura sunt corpora et spiritus qui remanserunt in celo*) comme le rapporte l'apôtre Paul (I Th, 5, 23).

⁴⁶⁵ *Et dicunt quod corpora remanserunt in celo ociosa, que dicuntur « ossa arida » in ezechiel. Et spiritus remanserunt ibi. Anime vero recepte sunt ab ipso lucifero et in hoc mundo incorporantur.* p. 309.

⁴⁶⁶ *Et dicunt quod adhuc sunt vestes et corone in celo, et sedes quas amiserunt, et iterum debent eas accipere.* p. 309. cf aussi DURAND DE HUESCA, *Liber contra Manichaeos*, éd. C. THOUZELLIER, Louvain, 1964, p. 297-298.

⁴⁶⁷ *Et dicunt quod corpora humana partim vivificantur ab illis spiritibus malignis, quos diabolus creavit, et partim ab illis spiritibus animabus que ceciderunt.* Sur l'origine satanique du corps humain voir aussi: DURAND DE HUESCA, *Liber contra Manichaeos*, p. 165 ; RAINIER SACCONI, *Summa*, p. 76. Concernant l'emprisonnement d'un ange voir aussi : SALVO BURCE, *Liber supra stella*, p. 314 ; MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos*, p. 110 ; JACQUES DE CAPELLIS, *Summa*, p. XXVII, RAINIER SACCONI, *Summa*, p. 76.

⁴⁶⁸ ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus*, p. 313.

⁴⁶⁹ *ibid.* note 23. cf aussi DURAND DE HUESCA, *Liber contra Manichaeos*, p. 290 ; MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos*, p. 61 ; RAINIER SACCONI, *Summa*, p. 71.

Le dualisme modéré des ordres Bulgaria et Sclavonia, conféré par les églises de Concorezzo, Vicenze, Mantua, Toscane et Marche de Treviso.

Caloiannes, évêque des dissidents qui avaient adhéré à l'ordre de Sclavonie et Garattus, évêque des dissidents qui avaient adhéré à l'ordre de Bulgarie croyaient à un Dieu tout puissant, créateur des anges et de quatre éléments du monde matériel⁴⁷⁰. Lucifer et ses complices auraient péché aux cieux. Pourtant ils disaient aux initiés que Lucifer est descendu au fond du cosmos, là où habitait un mauvais esprit-*nequam spiritus* avec quatre faces : homme, oiseau, poisson et quadrupède. Il était éternel, habitait le chaos, mais sans avoir la capacité de créer (*nulam habens potestatem creandi*)⁴⁷¹. Lucifer, qui alors était bon⁴⁷², aurait été séduit par l'apparence de cet esprit et après une conversation avec lui, serait monté aux cieux et aurait séduit les anges. Les anges séduits auraient été expulsés du paradis, mais sans perdre les attributs de leur nature (*Et donna naturalia non amiserunt que habebant*). Lucifer et l'autre mauvais esprit voulaient distinguer les quatre éléments, mais ils n'y arrivaient pas⁴⁷³. Ils suppliaient Dieu de leur donner un bon ange comme assistant et ainsi grâce à sa puissance et sagesse, avec la concession de Dieu, ils auraient pu distinguer les quatre éléments du monde⁴⁷⁴. Le récit de la Genèse concernant la création du monde en six jours se réfère ici à Lucifer et non

⁴⁷⁰ *Credunt et predicant tantum unum bonum deum omnipotentem sine principio, qui creavit angelos et IIIlor elementa*. A. DONDAINE, *De heresi*, p. 310. Cf aussi RAINIER SACCONI, *Summa*, p. 76 ; SALVO BURCE, *Liber supra stella*, p. 314.

⁴⁷¹ Ibid. p. 310. Cf. SALVO BURCE, *Liber supra stella*, p. 314.

⁴⁷² MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos*, p. 110; EUTHYME ZIGABENE, *Panoplia Dogmatica*, PG 130, 1293.

⁴⁷³ *Et dicunt quod licifer et ille alius nequam spiritus volebant distinguere elementa nec poterant*. C'est à noter que pour les dualistes modérés les quatre éléments ont été créés par Dieu et que le diable est celui qui les sépare : Cf SALVO BURCE, *Liber supra stella*, p. 339 ; RAINIER SACCONI, *Summa*, p. 76.

⁴⁷⁴ *Set impetraverunt a deo bonum angelum coadiutorem, et ita, consessione dei et auxilio illius boni angeli ac virtute et sapientia sua, distinxerunt elementa* ibid : cf. RAINIER SACCONI, p. 76 : *Diabolus de licentia dei formavit omnia visibilia sive hunc mundum*. Cf aussi *Brevis summula*, p. 123.

pas au Dieu des cieux⁴⁷⁵. Ils croyaient que Lucifer avait fabriqué le corps humain de boue et y aurait emprisonné un bon ange⁴⁷⁶ en interprétant un passage de l'évangile de Matthieu (18, 28). Ensuite le diable aurait créé Eve pour commettre avec elle le péché charnel. Ils disaient que la consommation de l'arbre interdit était la fornication (*Et dicunt quod comestio ligni prohibiti fuit fornicatio*). D'après une partie d'entre eux soutiennent que ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'Esprit est esprit, conformément à la parole de l'apôtre Jean (3, 6). Ce point est néanmoins controversé. Certains pensaient au contraire que tous les esprits destinés à être sauvés avaient été créés en même temps et insufflés peu à peu dans les corps humains selon la volonté de Dieu⁴⁷⁷. Pourtant, ceux qui pensaient que l'esprit est né de l'Esprit affirment que le monde était habité par ces mauvais esprits, tant ceux destinés à être condamnés que ceux destinés à être sauvés. Ceux qui soutenaient que tous les esprits destinés à être sauvés avaient été créés en même temps, croyaient que les esprits déchus n'étaient pas destinés à être sauvés au moment de leur entrée dans les corps et que c'était pour cette raison qu'ils passaient de corps en corps. Et ceci pouvait continuer jusqu'à la fin du monde⁴⁷⁸. Au dernier jugement, les bons et les mauvais esprits seraient comptés. Les bons esprits retrouveraient leurs propres places et les mauvais esprits seraient punis éternellement (*boni supplebunt locum illorum,*

⁴⁷⁵ *Et dicunt quond iste lucifer et ille deus qui dicitur in genesi creasse celum et terram et illa opera per VI dies facisse. De heresi, p. 310.*

⁴⁷⁶ *Et dicunt quod lucifer ille formavit de limo terre formam ade et in illa forma vi suffocavit illum bonum angelum... cf. aussi RAINIER SACCONI, Summa p. 71 ; 76 ; Tractatus, p. 313 ; Brevis, p. 122.*

⁴⁷⁷ *Hinc est enim quedam dissensio inter eos. Quidam alii illorum , hanc sentetiam improbant, dicunt omnes spiritus salvandos simul creatos esse et paulatim corporibus humanis infundi voluntate dei.*

⁴⁷⁸ *Qui autem dicunt quod spiritus propagatur a spiritu, credunt quod totus iste mundus constet ex illis spiritibus malignis, idest spiritus illi qui sunt dampnandi, et qui salvandi. Qui vero dicunt omnes spiritus salvandos simul creatos, asseverant quod illi spiritus qui ceciderunt incorporantur non salvandi, et ita de corpore in corpus procedunt. Et hoc erit usque ad consummationem seculi. p. 311.*

mali vero habebunt penam eternam). Sur ce point, certains pensaient qu'une partie des (esprits) déchus seraient sauvés, à savoir ceux qui ont commis le péché involontairement et sous compulsion. Ceux qui ont péché volontairement seraient condamnés (...*pars illorum qui ceciderunt salvandi sunt, qui non voluntate set quasi coactione peccaverunt, et qui cum deliberatione peccaverunt, damnati sunt*)⁴⁷⁹. Ils pensaient aussi que Dieu avait créé d'autres esprits pour remplacer les places des esprits qui seront condamnés.

Les croyances acceptées par tous les cathares

L'auteur anonyme passe aux doctrines adoptées par les deux écoles précitées et ainsi par tous les cathares⁴⁸⁰ dont la base se trouve déjà chez les bogomiles de l'empire byzantin, comme nous le verrons dans la dernière paragraphe: le récit de Genèse dans son ensemble- le cataclysme de Noé, la locution d'Abraham, ou la destruction de Sodome et Gomorrhe- sont des actes du diable qui est nommé comme Dieu (*sunt facta a diabolo, qui ibi deus nominatur*). De même, c'est lui qui commande l'exode d'Égypte, donne sa Loi dans le déserte, mène Israël à la terre promise, envoie les prophètes pour imposer son culte comme Dieu à travers leurs prophéties, par des sacrifices d'animaux et la fusion de leur sang. Même quand les prophètes prédissent l'avènement du Christ, c'est grâce au Saint Esprit qu'ils l'ignorent, mais ils le font par la force (*Et si aliquando illi prophete aliqua de christo predixerunt, virtute spiritus sancti, se nescientibus, quasi coacti, vaticinabantur*). Ils admettent que Dieu- tout puissant a tout fait; non pas Lui-même mais à travers son ministre, le diable (*Et confidetentur deum omnipotentem fecisse hec omnia non per se set per diabolum istum, tanquam per ministrum scilicet*). Ainsi, grâce à la puissance, la sagesse et la permission de Dieu, le diable a créé le cosmos. Dieu l'a permis pour

⁴⁷⁹ C'est un point de désaccorde entre les cathares. Ainsi, pour les cathares absolus, d'après l'auteur du *Livre des deux principes*, p. 210, les anges ont été entraînés sans leur volonté mais par la force.

⁴⁸⁰ A. DONDAINE, *De heresi*, p. 311.

sauver de ce monde, grâce à la pénitence, les esprits destinés à être sauvés.

Les *slavini* croyaient que le fils de Dieu, Jésus Christ, Jean l'évangéliste et la vierge Marie étaient trois anges en apparence incarnés (*Slavini tempore gratie credunt quod filius dei, scilicet ihesus christus, et Johannes ewangelista et maria fuerunt tres angeli apparentes in carni*). Ainsi pour eux, le Christ ne s'était jamais incarné, n'avait jamais mangé, ni bu, n'avait jamais été crucifié, mort et enterré. Tout ce qu'il avait fait sous sa forme humaine n'était selon eux qu'une apparence (docétisme).

Certains hérétiques de Bulgaria croyaient que Marie était une vraie femme et qu'elle avait donné naissance au fils de Dieu, qui était incarné en vérité, qui avait réellement mangé et dont le corps était crucifié ; mais que, lors de son ascension, il n'a avait plus son corps qu'il l'avait déposé (*et vere comedisse et crucifixum fuisse in carne, set non cum eadem carne ascendisse, set in ascensione deposuisse*)⁴⁸¹. Pour ce qui est de Jean Baptiste, ils affirmaient qu'il avait été envoyé par le diable (*fuit missus a diabolo*) pour pratiquer le baptême de l'eau et entraver ainsi la prédication du Christ. Et quand il avait désigné le Christ et avait prêché pour Lui, ce n'était pas par lui-même mais par le S. Esprit qui parlait en lui sans savoir ce qu'il disait, tout comme Caiapas avait fait des prophéties sans le savoir⁴⁸². Tous les cathares refusaient le mariage et la résurrection des corps visibles. Et tous estimaient que le baptême de l'eau ne portait pas à la salvation, même celui conféré par les apôtres (*Omnes dicunt baptismum aque nullo tempore contulisse salutem, etiam baptismum quod dederunt apostoli in aqua*).

⁴⁸¹ Ibid. p. 311.

⁴⁸² *Et quando christum digito demonstrabat vel de eo aliquid predicebat, non a set a spiritu sancto, et eo quasi per tubam loquentem, quasi coactus ignorans loquebatur, sicut caiphaz prophetavit nesciens.*

LE SYSTÈME DOCTRINAL DES CATHARES D'ITALIE À LA LUMIÈRE DU BOGOMILISME RÉPANDU À CONSTANTINOPLE AU 12^E SIÈCLE

L'exposé des doctrines des trois écoles se conclut par le refus absolu du baptême de l'église. Cette deuxième partie de notre œuvre ne fait que mettre en relief une problématique notamment théologique sur des points particulièrement délicats. Au fond, les trois écoles avaient une base commune, comme le décrit l'auteur dans le dernier paragraphe. Dans cette base commune nous devons certainement entrevoir la plus ancienne forme de la dissidence qui ait survécu des désaccords théologiques entre les trois écoles. En effet, il s'agit de croyances enseignées par les bogomiles de Constantinople au début du 12^e siècle. Une autre remarque est que les deux écoles du dualisme modéré (ordre de Bulgarie et ordre de Sclavonie) dérivent directement de ce système, bien que le dualisme radical, professé par l'ordre Drugunthia présente des enseignements, surtout à propos de la cosmogonie, complètement inconnues aux sources antihérétiques, tant latines que byzantines (plus anciennes). Une comparaison avec la *Panoplia Dogmatica* d'Euthyme Zigabène (bogomiles de Constantinople, fin du 11^e début du 12^e siècle) et l'apocryphe bogomile *Interrogatio Iohannis*, confère l'origine byzantine de cette base commune. Voyons les principales similitudes entre les ordres Bulgaria et Slavonia et les dissidents de Lombardie qui ont adopté cette forme de dualisme modéré; mais aussi, pour certains points, l'ordre Drugunthia et ses adeptes en Lombardie (*albanenses*) et le système de la dissidence en Constantinople à la fin du 11^e et au début du 12^e siècle:

● **Que Dieu soit tout-puissant, créateur du monde invisible, des anges et des quatre éléments du monde matériel:**

En effet, la cosmogonie de la dissidence semble être basée sur l'écart entre monde invisible et monde matériel. Il y a entre les deux mondes un écart

ontologique, qui justifie aux yeux des dissidents leur origine absolument différente et explique leur système sotériologique qui a pour but suprême la libération de l'âme de ce monde- prison et rentrer au monde des anges. Le monde invisible, comme dans tous les systèmes gnostiques, par excellence transcendant, est une création du bon Dieu.

Selon Psellos, tout ce qui se trouve au-dessus du monde est réservé au Père, τὰ ὑπερκόσμια μόνα⁴⁸³. De même, Euthyme Zigabène rapporte que le pouvoir sur les choses célestes (τῶν ἐπουρανίων), appartenait à Dieu, tandis que Satanaël avait le pouvoir sur les choses terrestres, (ἐπιγείων). Le Diable n'avait de pouvoir que sur le deuxième ciel (δεύτερος οὐρανός), le premier étant celui du monde invisible⁴⁸⁴.

• **Que le diable créa le monde visible avec la permission du Père:**

Comme nous l'avons vu, Euthyme Zigabène rapporte que les bogomiles de Constantinople attribuaient au diable la création de ce monde visible. D'autres écrivains byzantins indiquent également que pour les hérétiques la création du monde est réalisée par le Diable. Dans leurs oeuvres il est nommé δημιουργός τῆς κτίσεως, δημιουργός ἀλλότριος⁴⁸⁵, ἄρχοντας καί ποιητής τοῦ παντός⁴⁸⁶. Pourtant, si le diable est considéré comme le créateur du monde visible, cette création n'est pas faite *ex nihilo*, car la matière, dans cette forme du dualisme, préexistait à la chute du diable, étant une création de Dieu : ainsi, pour l'apocryphe *Interrogatio Iohannis*, la matière existe avant la chute du diable au firmament, comme permet de le supposer le fait qu'il y avait déjà

⁴⁸³ PSELLOS, *De operat. daemon.*, PG 122, 821a.

⁴⁸⁴ *Panopl. Dogmatica*, PG130, 1296d-1297a.

⁴⁸⁵ GERMAIN II DE CONSTANTINOPLE, *Contra Bogomilos*, PG140, 629b, 668b, 672b.

⁴⁸⁶ *Le synodikon de l'orthodoxie*, éd. J. GOUILLARD, Paris, 1967, p. 61.

des anges- gardiens de l'air et des eaux⁴⁸⁷. La tentative du diable de créer le monde aboutit avec succès seulement après la permission de Dieu. Ainsi, selon Euthyme Zigabène Dieu condescend que le diable devienne seigneur du monde⁴⁸⁸. D'après l'*Interrogatio*, Dieu lui accorda le répit afin qu'il puisse faire ce qu'il voudrait au dessous du septième siècle⁴⁸⁹.

Certes, dans le *De heresi* un bon ange assiste à la création du monde, alors qu'ils sont deux dans l'*Interrogatio*, l'ange – gouverneur de l'air et l'ange-gouverneur des eaux⁴⁹⁰, mais une telle différence nous semble secondaire. Ce qui importe ici est que le diable a besoin de l'assistance d'un ou de plusieurs anges pour créer le monde. En revanche, il n'y a pas d'esprit mauvais qui, comme le rapporte notre auteur pour les dualistes modérés, participe à sa première tentative de création, ni, d'ailleurs, le mythe de son existence.

● **Que le Dieu de Genèse est le diable:**

Un motif classique admis par toutes les écoles dissidentes. Selon Euthyme, l'Ancien Testament se qualifiait *παράδοσις διαβόλου*, le Pentateuque et les écrits postérieurs à l'Ancien Testament étant rédigés sous l'inspiration de Satan⁴⁹¹; ainsi même le Décalogue fut donné à Moïse par Satanaël⁴⁹². Dans l'*Interrogatio Iohannis*, il est mentionné que Satanaël révéla sa Loi à Moïse afin que celui-ci la transmette aux fils d'Israël⁴⁹³. En général, les dissidents se caractérisent par un refus radical de l'Ancien Testament et surtout les livres qui se réfèrent à l'histoire humaine. Non seulement le récit de la

⁴⁸⁷ *Interrogatio*, V 70- 75, D 64- 69. éd. E. BOZOKY, p. 54., cf aussi *Panopl. Dogm.* PG 131, 1297a.

⁴⁸⁸ *Panopl. Dogm.* PG, 130, 1297 d : *Τὸν ἀγαθὸν Πατέρα μέχρι τούτου στήσαντα τὴν ὀργήν , ἀφείναι τοῦτον κοσμοκράτορα και κύριον...* cf. aussi *Interrogatio*, V 68, D 62.

⁴⁸⁹ V 68- 69 ; D 62-63.

⁴⁹⁰ *Ibid.* note 10.

⁴⁹¹ *Panopl. Dogm.*, PG 130,1292b

⁴⁹² *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1305d-1308a.

⁴⁹³ *Interrogatio*, V 147- 150, D 135- 139.

création du monde visible contenu en Genèse est attribué au diable mais aussi l'intervention dans l'histoire humaine, car pour eux, Dieu n'a pas agi dans le cosmos avant l'incarnation du Christ.

● **L'anthropologie:**

Si pour les bogomiles d'Euthyme c'est Dieu qui a insufflé l'âme dans le corps humain, sans aucune mention des anges emprisonnés⁴⁹⁴, pour l'*Interrogatio*, la création de l'homme est identique, sur ce point, à celle décrite par notre auteur anonyme⁴⁹⁵. Ce fait conforte l'hypothèse selon laquelle les cathares modérés l'ont adopté sous l'influence de cet apocryphe⁴⁹⁶.

D'après l'*Interrogatio*, le diable ordonne les anges des premier et deuxième (où des deuxième et troisième) ciels d'entrer dans le corps humain. Même les dissidents de Descenzano (dualistes absolus), comme nous l'avons vu, croyaient que le diable avait enfermé des anges déchus dans le corps humain⁴⁹⁷. De toute évidence, tous les cathares, modérés et radicaux, croyaient que l'homme se consiste en un corps, création diabolique, et de l'âme- souffle divine, selon les bogomiles d'Euthyme Zigabène, où des anges emprisonnés dans le corps.

Certes, il existe une différence secondaire entre les croyances rapportées par notre auteur anonyme et celles contenues dans l'*Interrogatio*; elles sont plus nombreuses si on les compare au traité d'Euthyme Zigabène. Il s'agit du mythe de l'esprit éternel à quatre faces qui habitait au chaos. Nous supposons

⁴⁹⁴ *Panopl. Dogm.*, PG130, 1297 b.

⁴⁹⁵ *Interrogatio*, V 86- 90, D 79- 84.

⁴⁹⁶ Une thèse soutenue par E. BOZOKY dans son ouvrage *Le livre secret des cathares, Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, p. 132 : « Les cathares modérés d'Italie ont adopté, certainement sous l'influence de l'*Interrogatio*, un mythe d'après lequel le diable enferme un ange, envoyé par Dieu, dans le corps de boue d'Adam ».

⁴⁹⁷ Cf aussi : DURAND DE HUESCA, *Liber contra Manichaeos*, éd. C. THOUZELLIER, p. 256 ; MONETA DE CRÉMONE, *Adversus Catharos*, éd. T. RICCHINI, p. 4 ;

que ce mythe a été transmis par une légende orale, raison qui explique pourquoi il n'est pas inclus dans *l'Interrogatio*. Cela étant, de toute évidence, les cathares modérés de Lombardie qui avaient emprunté leur système doctrinal aux ordres Bulgaria et Sclavonia avaient les mêmes croyances que leurs homologues de Constantinople au début du 12^e siècle.

A la fin du siècle néanmoins, les dissidents de Constantinople prêchaient, d'après notre document, un dualisme radical, résultat de leur conversion à l'ordre Drugunthia. D'où il ressort que si le schisme a eu lieu, comme nous le supposons, juste avant la venue de Nicéas en Occident en 1174, les Constantinopolitains ont suivi l'ordre Drugunthia peu avant, abandonnant les croyances modérées de leur hérésiarque Basile. Si nous ne connaissons les raisons qui ont poussé les dissidents de la capitale à changer d'orientation doctrinale, nous pensons que l'essor des études philosophiques en Byzance a joué un rôle essentiel. Certes, au milieu du 11^e siècle déjà, Michel Psellos nous parle d'un mouvement assez hétéroclite dans lequel il y avait plusieurs tendances doctrinales. Mais nous ne pouvons pas parler que d'un schisme informel dont les échos étaient concrétisés après l'organisation institutionnelle de la dissidence.

Notons que même si l'église de Constantinople s'oriente vers l'ordre Drugunthia, les dissidents ne se sont jamais adressés à cette église pour ordonner leurs évêques. Pour eux, il n'y avait que l'ordre Drugunthia pour transmettre la succession apostolique avec l'imposition des mains.

Pour autant, pourrions-nous conclure, après une comparaison exhaustive, que les deux tendances (dualisme modéré- radical) étaient totalement inconciliables? D'abord, les éléments communs demeurent, pour tous qui concerne l'histoire humaine et l'intervention du diable cherchant à obtenir son culte comme Dieu. Mais, ce n'est là leur seul point commun: ils avaient le même type de baptême spirituel que les cathares modérés, même

s'ils n'étaient pas en communion avec les autres églises et n'acceptaient probablement pas la validité du mystère conféré à l'égard de Garattus.

Les vraies différences se trouvent dans la cosmogonie. D'une manière extraordinairement concrète, notre auteur nous indique que les dualistes de l'ordre Drugunthia croyaient en deux principes éternels dont chacun avait sa milice céleste. De plus, le diable est présenté comme fils du Dieu des ténèbres et non, comme le voulaient les dualistes modérés, un bon ange, voire le fils aîné de Dieu, comme le croyaient les bogomiles de Constantinople. Il nous semble que cette croyance adoptée par les dualistes radicaux s'écarte du christianisme et reflète des influences manichéennes au niveau de la cosmogonie.

De cette façon, nous pourrions dire que nous avons à faire, à cette époque, à deux systèmes opposés surtout sur des questions qui se réfèrent à la cosmogonie. Pourtant, comme nous permet de le conclure la légende de l'esprit éternel à quatre faces, adoptée par les dualistes modérés- nous le répétons une légende ignorée tant des auteurs byzantins que de l'apocryphe de *l'Interrogatio*- même ceux-ci admettaient dans leur cosmogonie qu'il y avait des êtres éternels indépendants de Dieu. La seule différence est que, pour les cathares radicaux de Lombardie, le diable était fils de Dieu de ténèbres, alors que pour les cathares modérés, il était un bon ange séduit par cet esprit. Pouvons-nous supposer que cet esprit joue plus ou moins le même rôle que le Dieu des ténèbres ? Si tel est le cas, il n'y a pourtant pas de milice d'anges (démons) aux cieux pour lancer une guerre contre le bon Dieu. De plus, cet esprit éternel n'a pas la capacité de créer mais assiste à côté du diable, à la création du monde visible avec la concession du bon Dieu.

En réalité, l'écart entre les deux cosmogonies n'est pas si grand que les inquisiteurs et les hérésiologues du moyen âge l'avaient supposé. Il y a une base commune dans les mythes cosmogoniques

qui a comme but de montrer l'énorme distance entre le monde visible et invisible. La vraie différence est que, pour les dualistes modérés, le mal s'introduit dans le monde à cause de l'orgueil du diable, alors que pour les radicaux, le mal a une existence ontologique et une origine éternelle. Il n'est dès lors pas étonnant que de nombreux auteurs du moyen âge entrevoient une autre version du manichéisme. Mais il faut le souligner, la cosmogonie des cathares est empruntée à la tradition chrétienne en accentuant plus ou moins le rôle du diable.

CHAPITRE VI
LE LIVRE APOCRYPHE DES BOGOMILES-
L'INTERROGATIO IOHANNIS

L'INTERROGATIO IOHANNIS⁴⁹⁸

A. LE TEXTE

L'importance prépondérante de ce livre apocryphe, importé de Bulgarie vers 1190 en Lombardie selon le manuscrit de Carcassonne est évidente pour les études du bogomilo- catharisme si on considère le fait qu'il figure parmi les trois sources directes d'origine certainement dissidente. Les deux autres sont le *Rituel Cathare* qui se réfère au rite du *consolamentum*⁴⁹⁹ et le *Liber de duobus Principiis*⁵⁰⁰, traité rédigé par un élève de Jean de Lugio. Comme nous l'avons noté, l'analyse du *Rituel Cathare* exige les compétences d'un spécialiste en histoire de la Liturgie chrétienne, bien que le *Liber de Duobus Principiis*, en tant que traité doctrinal rédigé au milieu du 13^e siècle, ne corresponde pas au critère d'ancienneté que nous avons posé pour les sources latines que nous analysons dans cette recherche. Or, le fait que ce livre apocryphe constitue une preuve complémentaire des relations entre les bogomiles et les cathares, expliquant ainsi la dépendance bien attestée de ces derniers face à leurs homologues d'Orient, a amené les déconstructionnistes à un silence inexplicable sur ce document^{3a}.

⁴⁹⁸ Voir Appendice IV.

⁴⁹⁹ CH. THOUZELLIER, *Rituel Cathare*, SC 236, Paris, 1977.

⁵⁰⁰ A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle: Le liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, OFP, Rome, 1939. cf. aussi CH. THOUZELLIER, *Livre de deux principes*, SC 198, Paris 1973.

^{3a} Pourtant J. L. Biget n'hésite pas à rejeter en quelques lignes l'origine bulgare ou grecque du livre qui, selon lui, montre plus de rencontres avec la littérature «anticathare» de l'Italie qu'avec les textes décrivant le bogomilisme. Cf. *Hérésie et Inquisition*, p. 76. Une autre hypothèse, plus modérée cette fois ci a été énoncée par P. Jiménez- Sanchez qui propose que l'apocryphe ait été rédigé par les dissidents italiens, résultat des échanges avec les bogomiles. Pour l'avancer encore plus, elle suggère que le maître de Concorezzo Nazarius aurait pu être l'auteur de l'apocryphe dans la version qui nous est parvenue, sans pourtant se baser sur aucun argument solide. Cf. *Les Catharismes, Modèles dissidents du Christianisme médiéval (XII^e- XIII^e siècles)*, Rennes 2008, ed. Presses Universitaires de Rennes, p. 219.

1. Les manuscrits et le problème du texte original

Comme le note E. Bozoky, le texte nous est parvenu en trois manuscrits et un texte imprimé:

a) le manuscrit de Vienne (bibliothèque nationale d'Autriche, lat. 1137, ff 158 v-160). Ce codex contient le Nouveau Testament en latin et à la fin le texte de l'apocryphe. Les opinions diffèrent sur la datation du manuscrit. Ainsi, alors que pour H. J. Hermann, l'écriture et l'iconographie nous renvoient en Italie du Nord au milieu du 12^e siècle⁵⁰¹, d'après M.-Th. D'Alverny, l'ornement du manuscrit a des caractéristiques byzantines et provient d'une région où il y avait des manuscrits ou même des décorateurs byzantins au début du 13^e siècle⁵⁰². Toutefois, sa provenance n'est pas connue. La première édition critique du texte est celle de R. Reitzenstein⁵⁰³. Il a été traduit en français par R. Nelli⁵⁰⁴.

b) Dole- Bibliothèque municipale (ms 109, ff. 44-46). Il s'agit d'un manuscrit daté de 1445, œuvre de Wesselus de Anholt découverte par A. Dondaine. E. Bozoky pense qu'il provient probablement des Archives de l'Inquisition de Carcassonne puisqu'il contient des documents qui appartenaient à ces archives. Sa provenance reste inconnue⁵⁰⁵.

c) P. Paris. Bibliothèque nationale, Collection Doat, t. 36 ff. 26^v- 35. Texte inédit, probablement copie du manuscrit précédent. Du point de vue paléographique, E. Bozoky estime l'écriture est une cursive régulière du 17^e siècle^{8a}.

d) Benoist Jean, *Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets*, Paris 1691, t. I, p. 283-286, copie de

⁵⁰¹ H. J. HERMANN, *Die romanischen Handschriften des Abendlandes mit Ausnahme der deutschen Handschriften*, Leipzig, 1927, p. 90-96, cité par E. BOZOKY, *Interrogatio Iohannis, Le livre secret des Cathares*, Paris, 1980, p. 17.

⁵⁰² Cité par E. BOZOKY, *ibid*, p. 18.

⁵⁰³ R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin, 1929, p. 297- 311. Cité par E. BOZOKY, *Interrogatio*, p. 19.

⁵⁰⁴ R. NELLI, *Écritures cathares*, Paris 1968, p. 49-60.

⁵⁰⁵ *Interrogatio*, p. 20.

^{8a} *Interrogatio*, p. 21.

la rédaction de Carcassonne. C'est par cette copie que le texte nous est parvenu. Plusieurs éditions la transcrivirent.

E. Bozoky distingue deux rédactions de l'apocryphe, celle de Vienne (242 versets) et celle de Carcassonne (257 versets), une copie d'un document perdu, les Archives de l'Inquisition de Carcassonne. Mis à part les détails sur lesquels les deux manuscrits diffèrent, elle estime que «on pourrait même penser qu'il s'agit de deux traductions différentes d'un même texte qui serait l'original commun des versions latines de l'*Interrogatio*»⁵⁰⁶.

La question qui se pose est la langue du texte original et son origine. E. Bozoky a constaté que probablement les deux rédactions du texte sont en vérité deux traductions latines différentes, un fait qui nous laisse supposer que l'apocryphe était connu tant en Lombardie qu'en Occitanie. La langue du texte original reste une énigme pour les historiens qui essaient de le résoudre en proposant deux hypothèses : le bulgare, comme soutient J. Ivanov⁵⁰⁷ ou le grec comme propose R. Reitzenstein⁵⁰⁸. Certes, le fameux commentaire de l'Inquisition à la fin du manuscrit de Carcassonne: «*Explicit secretum hereticorum de Concorresio, portatum de Bulgaria Nazario, suo episcopo, plenum erroribus*»⁵⁰⁹ plaide en faveur de la première hypothèse. Comme le remarque E. Turdeanu⁵¹⁰, J. Ivanov traduisant mal le texte se demande qui a pu être l'évêque bulgare bogomile Nazaire. Mais selon le texte, c'est Nazaire, évêque de Concorezzo qui se rendit en Bulgarie d'où il apporta l'apocryphe, un fait historique que rapporte aussi Raynier Sacconi dans son œuvre

⁵⁰⁶ *ibid*, p. 22.

⁵⁰⁷ J. IVANOV, *Livres et légendes bogomiles*, Toulouse, 1972, p. 92.

⁵⁰⁸ R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte de christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin, 1929, p. 294-296.

⁵⁰⁹ *Interrogatio*, p. 87.

⁵¹⁰ E. TURDEANU, *Apocryphes slaves et Roumains*, Leiden, 1981, p. 63

Summa de Catharis, rédigée vers 1250⁵¹¹. J. Ivanov essaya de montrer, en s'appuyant sur les apocryphes traduits en bulgare pendant le 12^e siècle (*Apocalypse de Jean*, *Palaea*, *Légende de la Sainte Croix*, *Apocalypse apocryphe de Saint Jean* etc.) que l'apocryphe a été rédigé en bulgare⁵¹². Mais, puisque la grande majorité des apocryphes mentionnés sont en réalité des traductions de textes grecs, nous ne pouvons pas conclure que le texte fut écrit en bulgare. Le témoignage de *l'Index des livres interdits* de Pogodin résoudrait peut-être ce dilemme: dans la liste des ouvrages interdits il y a un titre qui présente une similitude avec *l'Interrogatio Iohannis*: se sont des questions de Jean au Seigneur. Pour E. Turdeanu, c'est probablement *l'Interrogatio Iohannis* que mentionne *l'Index*. Mais comme il le constate: «Malheureusement, elle (l'identité) ne prouve pas grand-chose. Car elle nous mène à un autre problème insoluble: quelle est l'origine de cette mention? Existait-elle déjà dans le modèle grec dont nous savons que *l'Index* bulgare a été traduit dans sa partie essentielle? Ou est-elle redevable à un remanieur slave? Dans le premier cas, la mention nous fournirait une preuve inattendue de l'origine grecque de *l'Interrogatio*, tandis que, dans la seconde alternative, nous aurions un témoignage précieux sur l'existence de cette apocalypse en langue bulgare »⁵¹³.

D'après E. Turdeanu, faute d'autres preuves, le texte original de *l'Interrogatio Iohannis* fut rédigé en bulgare⁵¹⁴. En revanche, une autre hypothèse est soutenue par R. Reitzenstein par laquelle il essaya d'expliquer les différences entre les deux rédactions latines et la ressemblance de l'apocryphe à l'exposé

⁵¹¹ RAYNIER SACCONI, *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, éd. A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle*, le « Liber de duobus principiis », Rome, 1939, p. 76.

⁵¹² *Livres et légendes bogomiles*, p. 87- 90.

⁵¹³ Ibid. p. 66.

⁵¹⁴ Ibid. p. 68. Malgré la thèse de E. Turdeanu, selon laquelle ce livre fut traduit soit par les latins qui connaissaient bien les doctrines des bogomiles soit par les patarins de Bosnie, qui maîtrisaient bien le bulgare et le latin, nous sommes d'avis qu'à cette époque, une traduction du grec en latin était bien plus probable.

qui rapporte Euthyme Zigabène dans sa *Panoplia Dogmatica*: les deux rédactions sont la traduction de deux versions grecques différentes et l'œuvre était connue à Zigabène⁵¹⁵. Les similitudes entre l'apocryphe et l'exposé de Zigabène sont à ce point frappantes qu'elles nous amènent à l'hypothèse de l'origine grecque du texte. Certes, même si les motifs mythologiques exposés dans les deux textes sont semblables, ils ne sont pas identiques. Ces différences⁵¹⁶ s'expliquent par le fait que, comme Zigabène le rapporte au début de son œuvre, les renseignements qu'il donne proviennent du témoignage de l'hérésiarque de Constantinople Basile, qui avait propagé les croyances hérétiques durant cinquante-deux années à Constantinople. Sa confession fut exposée devant l'empereur et son frère qui ils l'indurent à croire que Alexis Comnène allait adhérer à l'hérésie. L'enregistrement de sa confession se réalisa avec l'aide d'un sténographe. Par conséquent, il ne s'agit pas d'un texte qui peut être utilisé comme base pour l'*Interrogatio Iohannis*, mais d'un exposé qui suit la confession de foi des bogomiles d'après leur chef. Ce fait nous oblige à reconnaître que le plus ancien témoignage à propos de l'*Interrogatio Iohannis* est celui de Basile, puisque qu'il mentionne toutes les croyances principales qui se trouvent dans ce livre, soit il était déjà très populaire au début du 12^e siècle, soit ses bases théoriques étaient déjà cristallisées dans le milieu des bogomiles de Constantinople, certainement grecophone. En revanche, faute d'autres témoignages sur l'existence d'un tel livre avant le 12^e siècle chez les bogomiles slavophones, nous faisons l'hypothèse que la première rédaction du livre devait être en grec⁵¹⁷.

⁵¹⁵ R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, p. 294-296.

⁵¹⁶ Pour les points communs et les différences entre les deux textes voir E. BOZOKY, *Interrogatio Iohannis*, p. 183-184 et aussi E. TURDEANU, *Apocryphes slaves et Roumains*, p. 67.

⁵¹⁷ On se rallie à l'hypothèse d'E. Bozoky, sans pourtant adopter son argumentation: « L'hypothèse de l'original grec nous semble effectivement plus vraisemblable pour plusieurs raisons : les

L'origine bogomile du texte est certaine, puisque le commentaire qu'ajoutèrent les inquisiteurs de la rédaction de Carcassonne est précis. Selon ce passage, le texte est reçu de Bulgarie par l'évêque cathare de Concorezzo, Nazaire⁵¹⁸. L'ancienneté de cette information est vérifiée dans l'œuvre d'Anselme d'Alexandrie *Tractatus de Hereticis*⁵¹⁹, qui témoigne que Nazaire eut à sa disposition ce livre apocryphe. Nazaire est connu comme évêque de cathares de Concorezzo dans les sources polémiques : il resta à ses fonctions administratives dans l'église des cathares pendant quarante ans⁵²⁰. D'après le témoignage de Raynier Sacconi dans son œuvre *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, rédigée vers 1250, Nazaire avait reçu ces doctrines soixante ans auparavant, un fait qui mène E. Bozoky à la conclusion que cet apocryphe fut apporté en Lombardie vers 1190⁵²¹.

2) Le contexte

Le texte, composé sous la forme d'un dialogue entre le Christ et son disciple bien aimé, Jean, traite des questions théologiques qui s'attachent à l'origine du mal dans l'histoire cosmique et au triomphe du Christ à la fin du temps contre le créateur du monde visible, Satan. Après un « plongeon cosmogonique »⁵²², l'avènement du Christ inaugure la

ressemblances avec la tradition bogomile de Byzance paraissent déterminer le milieu grec de l'origine de l'apocryphe ; on sait que beaucoup d'apocryphes qui nous sont parvenus uniquement en version slave avaient été traduits du grec. Mais il faut admettre que, même si l'original de l'*Interrogatio* était un texte grec, le modèle immédiat de la traduction latine aurait pu être un texte slave », *Interrogatio*, p. 184-185).

⁵¹⁸ « *Explicit secretum hereticorum de Concorresio portarum de Bulgaria Nazario suo episcopo plenum erroribus* ».

⁵¹⁹ « La hiérarchie cathare en Italie » éd. A. DONDAINE, II, *AFP* XX (1950), p. 319.

⁵²⁰ *De heresi catharorum in Lombardia*, éd. A. DONDAINE, « La hiérarchie cathare en Italie » II, *AFP* 20, p. 310.

⁵²¹ *Interrogatio*, p. 27.

⁵²² Expression utilisée par M. Eliande pour décrire la base de la pensée gnostique dans son ensemble. cf « Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarité », dans *La nostalgie des*

période qui mène au jugement dernier et à la révélation du vrai Dieu. En vérité, il s'agit d'un motif bien connu dans un certain nombre des livres apocryphes, dont *l'Interrogatio Iohannis* constitue une compilation, mais dont l'originalité se trouve dans la conception que Satan fut le créateur du monde visible. Plus précisément, le Dieu de l'Ancien Testament, considéré par les gnostiques comme une divinité inférieure au Bon Père, dans ce livre est assimilé à Satan. Cette distinction entre le Dieu du monde invisible et le Dieu du cosmos qui, chez les gnostiques, ignore l'existence de Dieu du monde supérieur⁵²³ - en quoi ils se distinguent des bogomiles et des cathares-, présuppose un écart de l'unité cosmique qui a eu lieu dans la sphère du monde invisible du Bon Père. La création du monde est considérée comme le résultat de la révolte de Satan contre la volonté du Père et par conséquent la création est considérée son royaume dans lequel l'homme fut emprisonné. Le salut de l'homme et sa libération de la tyrannie satanique et matérielle sont devenus possibles grâce à la mission du Christ sur la terre. Certes, comme dans tous les mouvements gnostiques, le salut est réservé aux élus, aux personnes qui peuvent déchiffrer le vrai message du Christ, diamétralement opposé à celui qu'enseigne l'Église chrétienne. De ce point de vue, *l'Interrogatio Iohannis* joue le rôle de catéchisme, comme le constate E. Turdeanu⁵²⁴. Ce livre apocryphe a eu pour but de familiariser les candidats avec les principes du mouvement, à son aspect mystique, aux vérités d'une tradition gnostique qui comble les lacunes de la Bible concernant les sujets suivants : a) le schisme qui s'est produit dans le monde invisible, b) la nature de Satan et son rôle principal dans la création du monde d'où le refus d'institutions sociales et ecclésiastiques, c) le

origines, méthodologie et histoire des religions, Paris 1971, éd. Gallimard, p. 11.

⁵²³ Sur les croyances gnostiques par rapport au Dieu démiurge voir S. PETREMENT, *Le Dieu séparé, les origines du gnosticisme*, Paris 1984, p. 49-77.

⁵²⁴ E. TURDEANU, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, Leiden 1981, p. 63.

« vrai message » que le Christ confia à son disciple aimé, Jean, afin de le transmettre aux élus.

Deux constatations ressortent de l'apocryphe : i) pour comprendre la nature de la dissidence médiévale il est indispensable d'analyser le rôle principal que joue Satan dans la cosmogonie. En ayant la force créatrice pour former la nature matérielle (à la quelle n'appartient pas l'âme), il est considéré comme celui qui imposa ses lois, non seulement dans l'ordre cosmique, mais aussi dans l'histoire humaine. Ainsi, nous comprendrons pourquoi la dévaluation du monde est si forte et la critique des institutions si radicale chez les hérétiques du Moyen âge. Certes, cette nouvelle élaboration de l'image de Satan n'a pas eu lieu à l'époque de l'apparition du bogomilisme, mais bien avant, aux frontières orientales de l'empire byzantin, parmi les pauliciens. ii) les commandements mystiques que le Christ confia à ses élus, qui transmettent ce message secret au fil du temps abolissent la servitude de la nature humaine à la volonté de Satan. Cette attitude présuppose une tradition gnostique puisque c'est la gnose d'un message mystique qui libère les hommes, basée sur une interprétation allégorique des paraboles du Christ. Il faut souligner que plusieurs théories de l'apocryphe s'appuient sur une interprétation allégorique des paroles du Christ, interprétation dénoncée par les écrivains ecclésiastiques comme arbitraire, puisqu'elle est tout à fait différente de la tradition patristique. Or, l'auteur de l'apocryphe, méprisant la théologie des Pères de l'Église, s'appuie parallèlement sur plusieurs théories émanant d'Origène, comme nous allons le constater, et surtout sur l'interprétation radicalement allégorique des fondateurs d'écoles gnostiques.

3) Le contenu

Le texte se présente comme des questions qui pose l'apôtre Jean au Christ pendant la Cène et traitent les sujets suivants :

1. La nature de Satan avant sa chute (V 10-56, D 8-51).

2. La chute de Satan et la création du monde (V57- 112, D 53-104).

3. Le refus du récit de Genèse concernant la création de l'homme (V113-121, D 105-112).

4. La coexistence de l'esprit et du corps dans la nature humaine (V 122-127, D 113-121).

5. L'histoire humaine considérée comme la réalisation de la volonté de Satan dans le monde visible (V 128- 145, D 122-133).

6. La mission du Christ dans le monde et la réaction de Satan (V 145- 168, D 134- 152).

7. Le salut de l'homme par le baptême spirituel, opposé au baptême d'eau (V 169-174, D 153- 159).

8. La signification symbolique des termes « chair » et « sang » concernant la Cène (V 174- 182, D 153-159).

9. Le baptême de Jean-Baptiste opposé au baptême du Saint Esprit et le célibat (V 183- 193, D 167- 178).

10. Les signes qui précéderont l'avènement du Christ pour le jugement dernier (V 194- 242, D 179- 257).

B. LA THEOLOGIE DE L'INTERROGATIO IOHANNIS SOUS LA LUMIERE DES DOCTRINES BOGOMILES

1. LA TRIADOLOGIE

Dans l'apocryphe le Père est nommé *altissimus* et *invisibilis*⁵²⁵. Le premier terme pose la question de savoir si les cathares adoptèrent le principe de la subordination, attribué aux bogomiles par la littérature antihérétique.

Nous savons que les cathares ne s'alignaient pas à la triadologie nicéenne en partant du même principe de la subordination triadologique que les bogomiles : le Père est considéré comme supérieur ontologiquement au Fils et au Saint Esprit : il est le seul Dieu⁵²⁶. C'est une des influences les plus importantes que la pensée d'Origène a exercée sur les dissidents⁵²⁷. A notre avis, c'est la raison pour laquelle les cathares sont appelés aussi « ariens », ou même « origénistes », dans les sources occidentales, certainement à cause la triadologie de

⁵²⁵« *Altissimus* » : *Interrogatio Iohannis* V 19, 36, 82 ; D 16, 34, 73.

« *Invisibilis* » : *Interrogatio Iohannis*, V 12, 16, 27, 41, 49, 73-74 ; D 13, 24, 45, 74, 219, 238.

⁵²⁶ Cf. MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos*, éd. T. A. RICCHINI, p. 328, RAINIER SACCONI, *Summa*, éd. A. DONDAINE, *Un traité*, p. 71 ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus de hereticis*, éd. A. DONDAINE, *AFP* XX (1950), p. 311. Voir aussi les 96 propositions contre les cathares, publiées par M. DANDO, *Les origines du Catharisme*, Paris 1967, n. 13 « *Quod Xristus non est equalis Patri* », p. 14 et no. 14 « *Quod Xristus non est Deus* », p. 14.

⁵²⁷ «ὅτι μὲν Θεός καὶ Πατήρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων μεταδιδούς ἕκαστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τό εἶναι. Ὡν γάρ ἐστιν. Ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν Πατέρα ὁ Υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά. Δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ Πατρός», *De Princip.* I, 3, 5, *PG* 11, 150. Il faut noter qu'on reprocha à Origène une christologie reposant sur le principe de la subordination, Epiphane voyant en lui le précurseur de l'Arianisme, *Panarion*, *GCS* 64, 4,4, p. 410 et JEROME, *Epist. CXXIV, ad Avit.*, 2. *PL* 22, 1060. cf. G. BURDY, « Origène » dans *DTC*, XI, p. 1523.

subordination⁵²⁸. De plus, le seul nom attribué à Dieu est «Père», comme nous pouvons le conclure d'après la prière dominicale, la seule que les bogomiles et les cathares estimaient pouvoir adresser à Dieu le Père⁵²⁹. Il n'y a aucune mention concernant l'usage d'une prière adressée au Christ ou au Saint Esprit. Cependant, comme l'a suggéré Y. Hagman, le fait que les cathares faisaient la prière *Adoremus* (Προσκυνήσομεν) au moins 100 fois par jour avant ou après le *Pater Noster* nous laisse supposer qu'ils adoraient la Trinité.

Les sources byzantines sont plus prolixes à propos de l'enseignement des bogomiles sur Dieu qui n'était pas révélé dès le début aux catéchumènes. Dans un premier temps, ils enseignaient la doctrine et la fidélité à la Trinité⁵³⁰. Mais en réalité, ils niaient également la consubstantialité, l'égalité et l'indivisibilité des trois personnes divines. C'est la raison pour laquelle Cosmas le prêtre anathématise ceux qui nient l'indivisibilité de la Trinité⁵³¹. Selon Euthyme Zigabène, qui donne tous les détails de

⁵²⁸ Guillaume de Puylaurens raconte qu'en 1181, Bernard Raimond, l'un des cathares les plus renommés de la région de Toulouse (il s'agit sûrement de Bernard Raimundus, élu évêque de l'église toulousaine cathare lors du concile de S. Félix, comme le témoignent les *Actes du concile de S. Félix*), était surnommé l'arien avant sa conversion au christianisme : *Bernandum Ramundi Arrianum, quando de ipso fiebat mentio, appellari. Chronique 2, dans Recueil des Hist. des Gaules et de la France, t. XIX, éd. BEYSSIER, Paris, 1904 p. 196.*

⁵²⁹ Concernant le rôle fondamental de la prière dominicale chez les bogomiles voir *Panopl. Dogm. PG 130, 1316a* où Euthyme Zigabène mentionne que toutes les autres prières n'étaient pour les hérétiques que bavardages (βαττολογίαι) qui provenaient de l'idolâtrie. C'est la raison pour laquelle ils faisaient plusieurs fois par jour exclusivement cette prière. Les cathares poursuivirent cette tradition comme l'attestent les sources suivantes : JACQUES FOURNIER, *Le Registre de l'Inquisition*, éd. J. DUVERNOY, t. II, p. 13 ; *Un traité*, éd. A. DONDAINE, p. 155 ; *Brevis summula*, éd. C. DUAIS, p. 128.

⁵³⁰ EUTHYME DE LA PERIBLEPTOS, PG 131, 53d : *Ἐν ἀρχῇ μὲν τοὺς εἰσαγωγικούς ἀπλῶς διδάσκουσι παρεγγνώμενοι πιστεύειν εἰς Πατέρα, καὶ Υἱόν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα.*

⁵³¹ H. C. PUECH, A. VAILLANT, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, 1945, p. 111.

leurs doctrines concernant la substance de Dieu, la première phase de leur enseignement, pendant laquelle ils restaient fidèles à la triadologie orthodoxe, n'est qu'une déduction⁵³². En vérité, ils attribuaient à Dieu un visage d'homme sur lequel il y avait deux rayons émanant de chaque côté, le Fils à droite et le Saint-Esprit à gauche. Euthyme pense que cette triadologie porte l'empreinte du Sabellianisme⁵³³. Poursuivant son exposé sur leurs doctrines concernant Dieu, il ajoute que, jusqu'en 5500 les bogomiles croyaient que Dieu était une hypostase unique et que ce n'est qu'entre 5500 et 5533 que naquirent les deux figures du Fils et du Saint-Esprit, lors de la venue du Christ sur la terre. Après l'accomplissement de leur œuvre sotériologique, ils se résorberaient à nouveau en Dieu⁵³⁴. Cette triadologie présente une analogie avec celle des messaliens, qui voulaient également que les trois personnes divines s'unissent en une unique personne⁵³⁵.

L'usage du terme *invisibilis* pour le Père pose un autre problème. Comment alors expliquer que, dans l'apocryphe, le Père soit caractérisé comme invisible à plusieurs reprises lorsque, d'après les croyances bogomiles, Dieu sous sa forme trinitaire est visible pour les élus⁵³⁶ ? Pourquoi est-il nommé plusieurs

⁵³² *Panopl. Dogm.* PG 130, 1292 a : Πρόσχημα μὲν ἀπάτης τῶν ἀπλουστέρων τό πιστεύειν εἰς Πατέρα, Υἱόν καί Ἅγιον Πνεῦμα προβάλλονται, τὰς τρεῖς ταύτας κλήσεις τῷ Πατρὶ, καὶ ἀνθρωποπρόσωπον τοῦτον ὑπολαμβάνουσι παρ' ἑκατέραν μῆνιγγα ἀκτίνα ἐκλαμπόντα, τὴν μὲν Υἱοῦ, τὴν δε Πνεύματος, καὶ οὕτω καταστρέφει τοῦτοις ἡ πίστις εἰς σωματοειδῆ τινά καὶ τερατόμορφον θεόν, καὶ ὄντως ἀνύπαρκτον.

⁵³³ *Ibid*, 1293 a.

⁵³⁴ *Ibid*, 1292 d, 1293a: πάλι γενέσθαι μονοπρόσωπον, ἀσώματον μὲν, ἀνθρωπόμορφον δε.

⁵³⁵ TIMOTHEE, *De recept. haeret.* PG 86, 49a, cf. aussi *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1273d.

⁵³⁶ Une autre caractéristique de la théorie des bogomiles se rapportant à Dieu était l'anthropomorphisme dans les visions de l'hérésie : Dieu apparaissait comme un vieillard à longue barbe, le Fils comme un homme à barbe naissante et le Saint-Esprit comme un adolescent imberbe (*Panopl. Dogm.*, PG 130, 1320 b): Λέγουσιν οὐκ ὄναρ πολλάκις, ἀλλὰ καὶ ὕπαρ βλέπειν τόν

fois « Père invisible » dans l'apocryphe ? Pour les cathares, le Père est-il hors de portée des sensations humaines ? Il nous semble que le qualificatif *invisible* désigne plutôt le Dieu du monde invisible par opposition au Seigneur de ce monde (Satan). Comme le veut une très ancienne tradition apocryphe, transmise principalement aux hérétiques du Moyen âge à travers l'*Ascension d'Isaïe*, Dieu habite le septième ciel⁵³⁷. Mais encore, ce terme équivaut probablement à l'usage du mot «inconnu» (*ignoratus, incognitus*) chez les gnostiques, adressé, d'après le témoignage d'Irénée⁵³⁸, au Dieu du monde invisible pour accentuer la différence ontologique entre lui et le créateur du monde visible.

2) LA NATURE DE SATAN

I) Fils de Dieu ou archange ?

D'après l'*Interrogatio Iohannis*, Satan était sur le trône du Père invisible ; il est présenté comme *ordinator omnium* d'après le manuscrit de Vienne ou, selon le manuscrit de Carcassonne, celui qui *ordinabat virtutes celorum*, en quelque sorte l'*économos* du Père, celui qui surveillait toutes les puissances spirituelles⁵³⁹. En revanche, l'apocryphe ne dit rien sur la question délicate de savoir quelle était plus précisément sa relation avec le Père invisible.

Selon les sources polémiques contre les cathares, il y avait plusieurs croyances sur la forme de l'existence du Diable avant sa chute. Pour les cathares modérés, le Diable avait été le plus sage des tous les anges, bon à l'origine, cette tradition très proche de celle des chrétiens⁵⁴⁰. Au contraire, chez les cathares

Πατέρα μὲν, ὡς γέροντα βαθυγένειον, τὸν δε Υἱόν, ὡς ὑπηρέτην ἄνδραν, τὸ δε Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς λειοπρόσωπον ἄνδρα.

⁵³⁷ D'après la *Vision d'Isaïe*, le septième ciel est la demeure des justes et de la S. Trinité : IX, 27-42.

⁵³⁸ *Adv. Haeres.* I, 23-24 ; 26.

⁵³⁹ *Interrogatio*, V 12, D 10-11.

⁵⁴⁰ Cf. JACQUES DE CAPELLIS, *Summa contra haereticos*, éd. D. BAZZOCCHI, p. XXVI: *Adunt etiam quod Lucifer creatus fuit a Deo*

absolus, Satan est le fils du Dieu du Mal, qui devient économe du Père en prenant la forme d'un ange lumineux⁵⁴¹. Cependant, ce schéma a changé plusieurs fois à cause de mythes différents adoptés par les dualistes radicaux. Car, trop souvent, un *Filius major* ou un évêque adoptait une approche différente sur ce sujet, surtout en Lombardie, pour établir une nouvelle église.

Les traités contre les bogomiles - d'où provient l'apocryphe - des 11^e et 12^e siècles nous permettent toutefois de combler cette omission. Les bogomiles étaient accusés, par la littérature antihérétique, de croire en l'existence d'une autre Triade dans laquelle s'ajoutait le personnage de Satan⁵⁴² ou encore de croire en deux Trinités distinctes : la première, selon l'œuvre *Vision d'Isaïe*, avait son trône sur les sept cieux, certainement la Trinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, alors que l'autre était constituée par le Père et ses deux Fils : Satan et Jésus. Malgré le silence de l'apocryphe, qui ne confirme pas que Satan avant sa chute fût fils de Dieu, Euthyme Zigabène l'atteste à plusieurs reprises pour les bogomiles. Nous savons que cette théorie apparut pour la première fois dans le milieu chrétien. Comme M. Dando l'a remarqué, Lactance enseignait que Dieu avait créé deux esprits semblables à Lui-même, et que l'un d'eux avait mal tourné. Selon le savant, en interprétant ce passage, l'esprit qui dévia est le fils cadet⁵⁴³. Pour les bogomiles, ὁ ἀγαθός Θεός καί Πατήρ avait deux fils, le Christ et Satanaël, interprétant la parabole de *l'enfant prodigue*. Quant à savoir qui serait le fils aîné et qui le cadet, les sources ne s'accordent pas. Selon Cosmas le Prêtre, le Christ était le fils aîné et Satan le fils cadet, celui qui s'était égaré loin de son Père⁵⁴⁴. Au contraire, selon Psellos, le premier-né du Père

excelsior et spientior omnibus angelis. MONETA DE CREMONE, *Adversus catharos*, éd. T.A. RICCHINI, p. 110.

⁵⁴¹ Cf. *De heresi catharorum in Lombardia*, éd. A. DONDAINE, p. 309, MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos*, éd. T.H. RICCHINI, p. 36

⁵⁴² EUTHYME DE LA PERIBLEPTOS, PG 131, 57a.

⁵⁴³ M. DANDO, *Les origines du catharisme*, Paris, 1967, p. 33-34, cf. aussi LACTANCE, *Divinarum Institutionum*, PL 6, 294.

⁵⁴⁴ *Le traité*, p. 7.7

était Satanaël, qui avait le pouvoir sur les choses terrestres, tandis que le Christ était le fils cadet, qui avait le pouvoir sur les choses célestes⁵⁴⁵, une information confirmée par Euthyme Zigabène. Il explique la divergence précédente des sources en soutenant que les bogomiles enseignaient qu'après la chute de Satanaël, le Christ avait succédé à la place qui appartenait auparavant à son frère. Ainsi, le Christ devint l'aîné et acquit le droit d'aînesse (πρωτοτόκια) et Satan devint le fils cadet⁵⁰.

Il y a désaccord sur la question de savoir lequel des deux fils de Dieu serait supérieur. Pour les bogomiles, la supériorité de Satanaël sur le Christ avant sa chute est prouvée par ses appellations: οἰκονόμος καὶ δευτερεύων τοῦ Πατρός καὶ ἐν δεξιά αὐτοῦ καθήμενον ἐπὶ θρόνου⁵¹. De même, dans l'*Interrogatio Iohannis*, Satan est présenté comme le Seigneur de la création avant sa chute, tandis que le Christ est assis simplement à la droite de son Père⁵². Mais les bogomiles n'étaient pas d'accord entre eux sur ce point : certains soutenaient que Satan était ἰσοδύναμος καὶ αὐτεξούσιος, alors que d'autres acceptaient la supériorité du Christ en tant que Seigneur des cieux⁵³. Néanmoins, la supériorité de Satan avant sa chute est certaine. Il était le second

⁵⁴⁵ *De operation. daemon.*, PG 122, 824a.

⁵⁰ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1301d, 1303a: Λέγουσι τὸν δαίμονα τὸν παρὰ τοῦ Σωτῆρος ὀνομασθέντα Σατανᾶν υἱὸν καὶ αὐτὸν εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, ὀνομαζόμενον Σαταναήλ, καὶ πρῶτον τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου, καὶ ἰσχυρότερον, ἅτε πρωτότοκον, ὡς εἶναι τούτους ἀδελφούς ἀλλήλων.

⁵¹ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1293d, 1296a.

⁵² *Interrogatio*, V 13 : *Et sedebam ego apud patrem meum. Ille erat ordinans virtutes celorum...* = D 11 : *Ego autem sedebam apud patrem meum. Ipse erat ordinans omnium imitatorum patris.*

⁵³ *De operation. daemon.*, PG 122, 825a: Οἱ μὲν γὰρ τούτων νέμουσιν ἀμφοῖν τοῖν υἱοῖν τὸ σέβας (κἂν γὰρ πρὸς ἀλλήλους διαφέρεσθαι φῶσι νῦν, ἀλλ' ὅμως ἄμφω σεβαστέον ὡς ἐκ πατρός ἑνός καταλλαγησομένους ἐπὶ τοῦ μέλλοντος)· οἱ δε θατέρω τῷ νεοτέρω λατρεύουσιν, ὡς τῆς κρείτονος καὶ ὑπερκειμένης μερίδος κατάρχοντι· τὸν πρεσβύτερον οὐκ ἀτιμάζοντες μὲν, φυλαττόμενοι δ' αὐτὸν ὡς κακοποιῆσαι δυνάμενον. Οἱ δὲ χεῖρους αὐτῶν τὴν ἀσέβειαν τοῦ μὲν οὐρανοῦ διίστῶσιν ἑαυτούς ἐπὶ πᾶν, αὐτὸν δε μόνον τὸν ἐπίγειον Σαταναήλ ἐνστερνίζονται.

après Dieu selon le rang d'honneur. Surveillant la bonne marche de l'univers, il désirait être semblable à Dieu⁵⁴. Il avait tenté d'entraîner à sa suite les autres serviteurs de Dieu, les puissances liturgiques, en leur promettant de les alléger de leur charge.

Contrairement à cette théorie qui attira l'attention et la curiosité des grands hérésiologues, plusieurs sources témoignent que, pour les bogomiles et les cathares, Satan était un archange déchu. S'agit-il d'une contradiction ou du même mythe formulé selon une terminologie différente ? Nous examinerons ce mythe qui, selon toute apparence, diffère de la tradition décrite plus haut. D'après Cosmas le prêtre, certains bogomiles appelaient Satanaël «ange déchu» et d'autres «économe de l'iniquité», une divergence qui résulterait, selon lui, de leur ignorance⁵⁶. Pour les cathares modérés, nous savons bien que Satan était un ange, créature de Dieu qui avait eu pouvoir sur tous les anges. De même, Euthyme Zigabène fait allusion à la nature angélique de Satanaël dans l'enseignement bogomile, affirmant qu'après son emprisonnement dans les entrailles de la terre par le Christ, il perdit la terminaison de son nom⁵⁷. C. Puech se base sur le témoignage d'Euthyme Zigabène pour avancer que c'est sans doute sa chute qui l'abaisse graduellement de sa condition de dieu à celle d'ange⁵⁸. Néanmoins, selon Euthyme Zigabène, cette chute ontologique de Satanaël est la conséquence de la séduction d'Eve et de son union charnelle avec elle, engendrant Caïn, c'est à dire

⁵⁴ Τιμῆς ἀξιούμενον, ὑφ' ἧς μεθυσθέντα, καί εἰς ἀπόνοιαν ἐπαρθέντα μελετῆσαι ἀποστασίαν, καί ποτε δραξάμενον καιροῦ καθεῖναι πείραν τισι τῶν λειτουργικῶν δυνάμεων, εἰ βούλοιντο κουφιζόμεναι τοῦ βάρους τῆς λειτουργίας ἀκολουθῆσαι τοῦτ'ω καί συγκατεχάνασθῆναι τοῦ Πατρός: *Ranopl. Dogm.* PG 130, 1296a.

⁵⁶ *Le traité*, p. 74.

⁵⁷ *Ranopl. Dogm.*, PG 130,1297d: περιελόντα, καί ἐκ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τό, ἦλ, ὡς ἀγγελικόν.

⁵⁸ *Ranopl. Dogm.*, PG 130,1297d: ἀφαιρεθῆναι ἀπ'αὐτοῦ τήν θεϊαν αὐτίκα καί στολήν, καί μορφή καί τήν δημιουργικήν, ὡς εἴρηται δύναμιν, καί τήν τοῦ Θεοῦ προσηγορίαν. Θεόν γάρ ἄχρι τότε καί αὐτόν ὀνομάζεσθαι. Καί γυμνωθέντα τούτων ἀπάντων σκοτεινόν γενέσθαι καί δυσειδῆ.

après la création du deuxième ciel. Au contraire, l'*Interrogatio Iohannis* rapporte que Satanaël fut puni par le Père au moment de sa révolution. Dieu ordonna à Ses serviteurs de dépouiller les anges infidèles de leurs robes, de leurs trônes et de leurs couronnes et en même temps priva Satanaël de sa lumière. Sa face se transforma en un visage d'homme⁶⁰.

Une remarque s'impose à cet égard : de toute évidence, les cathares ignorent le nom Satanaël et le mythe de la perte de la terminaison -ël, indiquant sa nature divine, à cause de sa chute, un mythe bien connu chez les bogomiles de Byzance. Par rapport à ce mythe, dont l'origine est attribuée aux bogomiles, plusieurs historiens, parmi lesquels E. Turdeanu et M. Dando⁶¹, prouvèrent qu'une analyse de l'origine du mythe démontre exactement le contraire : en fait, il existait bien avant l'apparition du mouvement au milieu du 10^e siècle. Plus précisément, nous le rencontrons dans les manuscrits suivants : a) dans la rédaction grecque⁶² et dans une version latine de l'*Évangile de Barthélemy* qui datent du 9^e siècle⁶³. b) dans la rédaction grecque de l'apocryphe *Martyre de Saint Paul et Sainte Julienne* (Cod. Vaticanus gr. 1671= Parisinus suppl. gr. 241)⁶⁴ où Satanaël, après sa chute perdit la terminaison -ël et son essence divine. De plus, la forme du nom Satanaël existent dans plusieurs documents comme a) *Ioca Monachorum*⁶⁵,

⁶⁰ *Interrogatio*, V 61-62, D 56.

⁶¹ E. TURDEANU, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, p. 18-20 ; M. DANDO, *Les origines du catharisme*, p. 33-35.

⁶² A. VASSILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*, I, M., 1893, p. 10-22 (spécialement p. 16);

⁶³ E. TISSERANT, A. WILMART, « Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélemy », *Revue biblique internationale*, X (1913), p. 179.

⁶⁴ R. TRAUTMANN, R. KLOSTERMANN, « Drei griechische Texte zum Codex Suprasliensis » dans *Zeitschrift für slavische Philologie*, XI (1934), p. 14-15.

⁶⁵ W. SUCHIER, *Adrian und Epictitus*, Tübingen, 1955, p. 110.

rédigé au 8^e siècle. b) un manuscrit copte⁶⁶, copié en 987 et c) l'*Elucidarium*⁶⁷.

Comment accorder ces deux croyances (Satan-fils de Dieu, Satanaël- un ange déchu), inconciliables à première vue? Nous venons de constater que, tant pour les bogomiles que pour les cathares, Jésus, le fils de Dieu, n'est pas consubstantiel à Lui. Par conséquent, il n'était pas considéré comme un vrai Dieu, attribut exclusif du Père selon les hérétiques. D'autre part, Satan, dans la tradition chrétienne et apocryphe fut considéré comme un archange déchu et dans la tradition hérétique soit comme fils de Dieu soit comme un archange. Pour nous, le point de départ de la pensée hérétique aurait été la tradition chrétienne, selon laquelle Satan fut un archange, créé par Dieu. Ce n'est qu'à cause de son orgueil qu'il deviendra l'apostat, l'usurpateur du pouvoir divin. Mais, puisque même pour la tradition chrétienne, Satan avait été créé par Dieu en étant le plus intelligent de tous les anges, était-il difficile pour les bogomiles de franchir encore un pas et de l'assimiler ontologiquement à Jésus? Ce dernier, comme nous l'avons vu, n'était pas Dieu, pourquoi de ne pas devenir un archange, le fameux « Christos- angelos » des gnostiques? Cette équation ontologique entre Satan et Christ alimenta la théorie concernant la lutte entre eux dans l'histoire humaine, car en vérité, Satan ne fut jamais égal à Dieu mais à Jésus, un fait qui nous permet de classer le dualisme bogomile-cathare dans sa forme primitive comme modéré⁶⁸.

⁶⁶ E. A. WALLIS BUDGE, *Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt*, London, 1915, p. LIX et CLX.

⁶⁷ Y. LEFEVRE, *L'elucidarium et les Lucidaires*, Paris, 1954, p. 221.

⁶⁸ Malgré cette opinion, d'autres auteurs, contemporains du mouvement, rapportent que les bogomiles acceptaient une autre forme de dualisme absolu, semblable à celle des pauliciens: V.N. Sharenkoff se basant sur le témoignage de l'œuvre de Cosmas le Prêtre, soutient que deux écoles différentes du bogomilisme existaient déjà au 10^e siècle : la première posait Satanaël comme créateur du monde matériel et de l'homme alors que la seconde soutenait qu'il était un ange déchu: cf. *A study of Manichaeism in Bulgaria*, New York, 1927, p.40. Selon C. Puech, il y avait, parmi

II) La parabole de l'économe de l'iniquité

Comme nous l'avons constaté, les dissidents dépendent principalement de l'écriture néotestamentaire, en s'appuyant sur une interprétation allégorique des paraboles. L'exemple le plus représentatif consiste dans les expressions utilisées par les bogomiles pour Satanaël, comme *Mammon de l'iniquité, économe de l'iniquité* qui proviennent de la péricope de l'Évangile selon Luc⁶⁹. Cette péricope joue un rôle très important dans les doctrines bogomiles et cathares. Cosmas le prêtre mentionne que, depuis le 10^e siècle déjà, une partie des bogomiles appelèrent Satan *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* (économe de l'iniquité)⁷⁰.

L'élément commun de l'apocryphe avec les bogomiles d'Euthyme Zigabène par rapport à la description de la nature de Satan avant sa chute est évidemment la séduction qu'il exerça sur les anges. Satan tenta d'entraîner à sa suite les autres serviteurs de Dieu, les puissances liturgiques (anges) en leur

les Bogomiles des dualistes absolus (chez les adhérents de l'Ecclesia Drugunthiae, les cathares italiens et languedociens) et des dualistes modérés (ceux de l'Ecclesia Bulgaria). Cette diversité d'opinion se réfère en fait à Cosmas le Prêtre, qui indique que chaque hérétique, en raison de l'imagination des hérétiques, attribuait au Diable l'une ou l'autre qualification cf. *Le traité*, p. 74. Ces sources présupposent l'existence d'une partie plus radicale au sein du bogomilisme, un fait soutenu par plusieurs chercheurs. Ces différentes tendances qui, pour nous existaient indubitablement au sein du bogomilisme, se vérifient dans le très important témoignage de Psellos, lequel les rapporte ainsi : *τό δε ἐντεῦθεν τριχῆ ταῖς γνῶμαις δίστανται. Οἱ μὲν γάρ τοῦτων νέμουσιν ἀμφοῖν τοῖν νίοῖν τό σέβας κἄν γάρ πρός ἀλλήλους διαφέρεσθαι φασὶ νῦν, ἀλλ' ὅμως ἄμφω σεβαστέον ὡς ἐκ πατρός ἑνός καταλλαγησόμενους ἐπὶ τοῦ μέλλοντος οἱ δε θατέρω τῷ νεοτέρω λατρεύουσιν ὡς τῆς κρείτονος καὶ ὑπερκείμενης μερίδος κατάρχοντι τὸν πρεσβύτερον οὐκ ἀτιμάζοντες μὲν, φυλαττόμενοι δε αὐτόν ὡς κακοποιῆσαι δυνάμενον. Οἱ δε χεῖρους αὐτῶν τὴν ἀσέβειαν τοῦ μὲν οὐρανόου δισπιστῶσιν ἑαυτούς ἐπὶ πᾶν, αὐτόν δε μόνον τό ἐπίγειον Σαταναήλ ἐνστερνίζονται. De operat. daemon. PG 122, 825a.*

⁶⁹ Lc, 16, 1-4.

⁷⁰ *Le traité*, p. 112.

promettant de les alléger de leur charge à l'égard du Père (oraison). Selon Euthyme Zigabène, cette théorie provient de l'interprétation allégorique de la parabole de l'Évangile selon Luc, *τοῦ οἰκονόμου τῆς ἀδικίας, τὰ τῶν ὀφειλόντων χρέη μειώσαντος*, selon laquelle l'économe de l'iniquité qui s'identifiait à Satan, diminua les dettes des débiteurs⁷¹. Dans l'*Interrogatio Iohannis*, l'interprétation allégorique de cette parabole est encore plus analytique : Satan incite les anges à se révolter contre le Père en leur promettant une diminution de leur dette envers Lui⁷².

Nous savons que les cathares donnèrent la même interprétation de la parabole de l'économe de l'iniquité d'après les témoignages de Moneta de Crémone⁷³ et Jacques de Cappelis⁷⁴. Sur ce point, E. Bozoky constate : « les Cathares modérés ont sans doute emprunté aux Bogomiles par l'intermédiaire de l'*Interrogatio* l'utilisation de cette parabole dans leur mythe de séduction »⁷⁵. Selon *Interrogatio Iohannis*, c'est de cette façon que s'est réalisé le schisme avant la création du monde.

III) La cause de la chute

Cherchant à analyser plus en profondeur la raison de cette chute, nous allons exposer les mythes des bogomiles et des cathares mitigés: Satan n'était pas au début opposé à Dieu, mais, selon la tradition décrite par l'apocryphe et Euthyme Zigabène, il devient apostate à cause de sa prétention à devenir semblable au Père⁷⁶. Par conséquent, l'apostasie de Satan s'explique par de différentes raisons de celles que croyait l'Église primitive : en effet, au 2^e et 3^e siècles, plusieurs Pères de l'Église rapportaient que la raison

⁷¹ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1296a. cf. aussi Lc 16, 1-4.

⁷² *Interrogatio*, V 48-49, D 44.

⁷³ *Adversus Catharos*, éd. T. A. RICCHINI, p. 110.

⁷⁴ *Summa contra hereticos*, éd. D. BAZZOCCHI, p. XXVI.

⁷⁵ *Interrogatio*, p. 110.

⁷⁶ *Panopl. Dogm.* PG 130, 1296 a: τῆς μετ' αὐτόν εὐθύς τιμῆς ἀξιούμενον, ὑφ' ἧς μεθυσθέντα, καί εἰς ἀπόνοιαν ἐπαρθέντα μελετῆσαι ἀποστασίαν. cf. aussi *Interrogatio*, V 18-19: *Et cogitavit volens ponere tronum suum super nubem et esse similis altissimo*. D 15-16: *Et cogitavit sedem suam ponere super nubes celorum et volebat altissimo similis esse*.

de l'apostasie de cet archange était la jalousie suscitée par la création humaine par le Père et ainsi chez le christianisme l'apostasie de Satan suit souvent la création d'Adam⁷⁷. Mais, selon une autre tradition patristique, son apostasie est due à son orgueil, un motif déjà connu chez les Pères de l'Église orthodoxe. Le premier à avancer cette théorie fut Origène. En essayant de trouver une raison plus essentielle de l'apostasie de Satan, autre que la jalousie contre Adam, il interpréta le fameux passage d'Isaïe XIV, 13: ἐπάνω τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνο μου... ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ comme de paroles de Satan⁷⁸, « le prince de ce monde » d'après l'évangéliste Jean. C'est ainsi que ce nouveau mythe concernant la chute de Satan à cause de son orgueil connut une popularité, jusque dans le milieu théologique orthodoxe. En effet, plusieurs Pères de l'Église comme Eusèbe⁷⁹, Grégoire de Nazianze⁸⁰, Jean Chrysostome⁸¹, Ambroise⁸² et Jérôme⁸³ ont repris cette innovation mythique. Certes, certains Pères de l'Église se sont opposés à cette interprétation en soutenant que ce passage se réfère au roi de Babylone⁸⁴. Or, malgré le fait que la théologie chrétienne n'ait jamais reconnu cette tradition, elle survécut au fil du temps dans la tradition apocryphe : certains textes apocryphes qui émanent des milieux gnosticismes, adoptèrent ce mythe de l'apostasie avant la création du monde: 1) *Le débat de Jésus avec le diable*, un apocryphe du 12^e siècle⁸⁵ où nous trouvons Satan prétendant sur la base du passage d'Isaïe XIV,

⁷⁷ IRENEE DE LYON, PG 12, 762-764, GREGOIRE DE NYSSE, Κατηχητικός Λόγος, PG 45, 26 b, c, d. En général, pour la tradition chrétienne, Satan fut le plus important des anges avant sa chute.

⁷⁸ ORIGÈNE, In Numeros, Homilia XII, 4, SC 442, trad. DOUTRELEAU L., De Princip. I, 5, 5 SC 252, p. 191, trad. H. CROUZEL, M. SIMONNETI.

⁷⁹ La préparation évangélique, VII, 16, 4, SC 215.

⁸⁰ GREGOIRE DE NAZIANZE, Oratio XXXVI, 5 PG 36, 269.

⁸¹ JEAN CHRYSOSTOME, In Joannem Homilia XVI, 4, PG 59, 106.

⁸² In psalmum CXVIII, 7, 8, PL 15, 1285.

⁸³ Épîtres, XXII, 4, LXIX, 9.

⁸⁴ CYRILLE, Comment. In Isaiam proph., PG 70, 375.

⁸⁵ A. VASSILIEV, Anecdota graeco-byzantina I, Moscou, 1893, p. 4-10.

14 (ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ), devenir semblable à Dieu : Ἐγὼ εἰμί ὅμοιος τοῦ ὑψίστου, σὺ δὲ υἱὸς αὐτοῦ, ἀλλ' ἐγὼ ὅμοιος ἑαυτοῦ. 2) Le *Livre des secrets d'Hénoch*, écrit en grec au 1^{er} siècle de notre ère, dans la version amplifiée, autour du même passage du livre d'Isaïe, mentionne un archange, du nom de Satanaël, qui, à cause de son orgueil, prétendit devenir semblable à Dieu ⁸⁶.

3) L'ANGELOGIE

L'angélogie sous-jacente à l'*Interrogatio Iohannis* n'est pas sans jeter une lumière particulièrement intéressante sur la conception que l'auteur de notre texte a mise en avant sur la nature humaine. Pour le dire en un mot, l'âme humaine est pour lui un ange déchu⁸⁷. Nous allons tenter de montrer les enjeux de cette conception- enjeux sur lesquels les historiens du catharisme sont à ce jour restés étonnamment discrets- et de mettre en évidence les racines patristiques, et tout particulièrement origéniennes, de cette conception de l'âme comme ange déchu^{87a}.

LA NATURE ANGÉLIQUE

⁸⁶ D'après J. Ivanov il s'agit d'une interpolation bogomile cf. *Livres et légendes bogomiles*, p. 189.

⁸⁷ *Interrogatio V 122-127: Et adhuc ego Iohannes interrogavi dominum dicens: Domine, quomodo incipitur homo de spiritu in corpore carnali? Dixitque mihi dominus: De lapsis spiritibus celorum ingrediuntur in corpora feminea lutosa et carnem accipiunt de concupiscentia carnis et nascitur spiritus de spiritu et caro de carne et ita finitur regnum Sathane in hoc mundo. D 113- 119: Et iterum ego Iohannes interrogavi dominum: Qualiter homo incipit esse in spiritu in corpore carnali? Et dixit dominus ad me: De caducis angelis de celis ingrediuntur in corporibus mulierum et accipiunt carnem de concupiscentia carnis, et nascitur spiritus de spiritu et caro de carne et ita consummatur regnum Sathane in hoc mundo et in omnibus gentibus.*

^{87a} E. Bozoky surévalue à nos yeux les influences de la littérature apocryphe sur l'angélogie de l' *Interrogatio Iohannis*, voir p. 106-107.

I) *Le jour de la création des anges*

D'après le texte, les anges furent créés par Dieu, ils étaient ses serviteurs⁸⁸ et appartiennent au monde invisible⁸⁹, une thèse qui emprunte à la tradition chrétienne: en effet, la croyance en l'existence des anges n'a pas été remise en question dans le christianisme primitif. En revanche, le problème qui se pose est de savoir quel jour les anges furent créés. C'est une question clé pour comprendre à partir de quel moment de la création commence *l'Interrogatio Iohannis*. Faute de témoignage biblique sur la création de la nature angélique, deux traditions absolument différentes se sont cristallisées à partir du premier siècle de notre ère : une tradition juive veut que la création des anges et de Satan remonte au deuxième jour⁹⁰, raison pour laquelle la proposition « et Dieu vit que cela était bon » est absente de l'œuvre du deuxième jour. Cette tradition était déjà connue d'Origène qui, dans sa réponse à Julius Africanus, rapporte : « Et dans la Genèse, les mots < Dieu vit que cela était bon > manquent chez les Hébreux pour la création du firmament. Et cela est pour eux un grand problème »⁹¹. De même, au cours des années 393-394, Jérôme, dans son *Adversus Iovinianum*, considère que l'omission de cette proposition au deuxième jour s'explique parce que le nombre *deux* préfigure les alliances nuptiales et c'est pour cette raison que le *deux* est considéré comme un nombre impair⁹². Cette croyance juive est explicite dans *l'Apocalypse juive d'Esdras (Esdras IV)*, rédigée entre les années 70 et 135, dont la version latine mentionne que pendant le deuxième jour Dieu créa le *spiritum firmamenti*,

⁸⁸ Ibid. V 12, D 10-11. cf. aussi V 61-62 où les anges s'appellent *angelorum Dei*.

⁸⁹ Ibid. V 17 : *...illas glorias que erant supra omnes celos. D 14 : ...gloriam que erat in omnes celos.*

⁹⁰ Sur cette tradition, voir P. M. BOGAERT, « Une tradition juive sur la création de l'esprit mauvais au deuxième jour », dans *Homo Religiosus 14 : Anges et démons*, Louvain-la-Neuve, 1989, p. 135-146.

⁹¹ ORIGÈNE, *Lettre à Africanus*, SC 302, p. 531, 7, 4, trad. N. D. LANGE.

⁹² PL 23, 246 c.

l'esprit qui sépara les eaux (identifié à Satan)⁹³. L'*Interrogatio* ne reprend pas cette tradition. Ceci parce que la création du monde visible, décrite par le texte, est identique à celle de la Genèse et commence après la chute de Satan et son orgueil consistant à vouloir imiter le Père du monde invisible⁹⁴. Comme le remarque Euthyme Zigabène au sujet des mythes cosmogoniques des bogomiles, la création du monde par Satan emprunte des éléments au livre de la Genèse⁹⁵. L'auteur du texte suit la tradition selon laquelle le monde invisible (anges, Satan) préexiste au monde visible, ce qui implique que les anges furent créés le premier jour. Cette croyance a été analysée par plusieurs Pères de l'Église⁹⁶. Par conséquent, le texte commence soit avant la création en six jours, soit au premier jour.

II) Les anges débiteurs

Pour les dissidents, les anges se considèrent comme les débiteurs du Seigneur. Si le texte rapporte largement le récit de la séduction des anges par Satan, qui leur avait fait miroiter une diminution de

⁹³ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, éd. R. WEBER, Stuttgart, 1969, t. II. p. 1943.

⁹⁴ *Interrogatio Iohannis*, V 70.

⁹⁵ *Panopl. Dogm.* PG 130, 1297 a.

⁹⁶ Certains Pères de l'Église, cherchant à expliquer le silence de la Bible sur la création des anges, soutenaient que les êtres angéliques furent créés pendant le premier jour et que le livre de la Genèse, lorsqu'il rapporte que Dieu créa le ciel et la terre, se réfère au troisième ciel dont parle l'apôtre Paul (II Cor. 12,2) bien que le terme *terre* soit l'équivalent de la matière non formée. C'est sur cette logique que Grégoire de Nysse a fondé son interprétation de l'hexaméron en exposant la théorie selon laquelle il y a trois cieux, étant le troisième celui du monde invisible, la demeure des anges. D'après J. DANIELOU, nous trouvons la même théorie chez Plotin et Augustin : *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, p. 167. Une interprétation semblable concernant cette omission de la création du monde invisible est reprise par d'autres Pères, comme Basile de Césarée, qui souligne que la Bible reste muette sur tout ce qui est incompréhensible pour la pensée humaine (*Homél. sur Hexaméron*, A, 5, p. 104, SC 26 bis).

leur dette à l'égard de Dieu⁹⁷, il n'indique pas explicitement la nature de cette « dette ». Nous savons que les hérétiques, suivant la tradition chrétienne qui présente les anges comme des esprits « λειτουργικά »⁹⁸, croyaient que cette dette n'était autre que des oraisons continues, dont pour eux était la prière dominicale, la prière reconnue comme transmise directement par le Christ dans le Nouveau Testament⁹⁹. Pour les élus de ces mouvements qui vivaient à l'exemple de la vie angélique, cette théorie signifiait notamment qu'ils faisaient cette prière plusieurs fois par jour. Il est à noter que la vie spirituelle dans la tradition patristique est considérée comme une imitation de la vie des anges, comme le constate d'ailleurs J. Daniélou¹⁰⁰. En effet, la croyance qui veut que la vie spirituelle soit assimilée à la vie des anges, comme nous l'analyserons, est parfaitement chrétienne, puisque selon l'Évangile « les élus seront comme les anges de Dieu dans le ciel »

⁹⁷ *Interrogatio*, V 43-49, D 40-45.

⁹⁸ Cf. le trisagion d'Isaïe 6, 3. Voir aussi Hb. 1, 14 ; Ap. 4, 8 ; Croyance développée par les Pères de l'Église : concernant la doxologie éternelle du Père par les anges, voir BASILE DE CESAREE, *Ὀμιλία εἰς τὸν προφήτην Ἠσαΐα*, PG 30, 433 ; *Sur le Saint-Esprit* XVI, 38, p. 384, SC 17 bis. Sur l'analogie entre la liturgie céleste et la liturgie terrestre, voir E. PETERSEN, *Le livre des anges*, Genève, 1996, p. 44.

⁹⁹ Le texte rapporte que les anges glorifiaient le Père en récitant l'oraison « Notre Père ». cf. *Interrogatio Iohannis*, V 177-182, D 161- 166. Nous savons que, pour plusieurs mouvements hérétiques, cette prière jouait un rôle fondamental. Ainsi, d'après Euthyme Zigabène dans son œuvre *Panoplia Dogmatica*, cette prière était répandue même chez les messaliens depuis le 4^e siècle : *Εὐχὴν δε λέγουσι εἴτε τὴν προσευχὴν, ἣν ἕκαστος προσφέρει Θεῷ, εἴτε τὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν, ἣν ὁ Κύριος τοῖς ἀποστόλοις παρέδωκεν...* PG 130, 1273 c. Sur l'importance de cette prière dans les communautés proto-chrétiennes voir *La Didachè, Instructions des apôtres*, éd. J. P. AUDET, Paris, 1958, ch. 8, p. 235 : « Ne priez pas non plus comme font les hypocrites, mais comme le Seigneur l'a demandé dans son évangile ; priez ainsi : Notre Père qui es dans le ciel...Priez ainsi trois fois le jour ».

¹⁰⁰ Comme il l'écrit : « ...suivant un enseignement qui a son origine dans l'Évangile lui-même, la vie spirituelle apparaît comme une imitation de la vie des anges et une participation à cette vie ». Cf. J. DANIELOU, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'église*, Paris, 1990, p. 125-126.

(Mt. 22, 30). Plusieurs Pères, ont contribué à développer cet enseignement néotestamentaire, surtout Origène et Grégoire de Nysse^{100a}.

Comme nous l'avons vu, Satan séduit une partie des anges en leur promettant une diminution de leur dette (en prières) à l'égard de Dieu et, parallèlement, une participation au gouvernement du monde visible¹⁰¹. Il faut noter que, pour l'apocryphe, les anges déchus furent entraînés par Satan de leur plein gré et avec la permission de Dieu.

III) *Les vêtements, les trônes et les couronnes*

Le châtement infligé par le Père pour cette transgression fut le commandement à ses anges fidèles d'ôter « les vêtements, les trônes et les couronnes » des anges déchus ainsi que leur exode du monde spirituel¹⁰². Mais, quelle est la signification des termes « vêtements, trônes, couronnes » ? Selon la *Vision d'Isaïe*, les justes qui habitent au septième ciel sont revêtus de leurs « vêtements célestes », mais ils n'ont encore ni leur trône, ni leur couronne de gloire, qu'ils recevront après l'avènement du Christ dans le monde¹⁰³. De même, la voix du fils de Dieu demande de laisser Isaïe monter au septième ciel pour trouver son « vêtement »¹⁰⁴. L'*Interrogatio* a probablement emprunté à cette œuvre l'usage de ces termes, à ceci près qu'ils sont attribués aux justes dans l'*Ascension*, et aux anges dans l'*Interrogatio*. Hormis le fait que ces caractéristiques sont communes à la nature angélique et humaine – nous examinerons cette théorie

^{100a} ORIGÈNE, *Hom. Num.* XVII, 4, 9, p. 298 SC 442. GREGOIRE DE NYSSE, *Vita S. Macrinae* p. 178 SC 178 ; *Comm. In Canticum Cantorum, orat.* IV p. 134-135, Gregorii Nysseni Opera v. VI.

¹⁰¹ *Interrogatio*, V 33-39, D 31-37.

¹⁰² *Ibid.* V 53-56, D 49-51.

¹⁰³ *Ascension d'Isaïe* VIII, 26 ; IX, 11-12, éd. E. NORELLI, Brepols, 1993, p. 133 ; p. 135.

¹⁰⁴ *Ibid.* IX, 2, p. 134.

séparément – la question se pose de savoir s’il s’agit de termes allégoriques qui symbolisent la perte d’une essence divine. Deux remarques faciliteront l’analyse de ce terme : a) selon le texte, le soleil, la lune, les étoiles et les propres anges de Satan ont été créés par celui qui utilisa les couronnes des anges d’air et des eaux¹⁰⁵, bien que la même œuvre rapporte que les anges déchus ont perdu leur couronne par les anges restés fidèles à Dieu¹⁰⁶ ; b) dans le même temps, le témoignage d’Anselme d’Alexandrie rapporte que, d’après Nazaire (l’évêque qui apporta le texte en Lombardie), Satan créa le soleil et la lune et son trône avec les couronnes d’Adam et Ève¹⁰⁷. Plus loin, le texte nous enseigne que les premiers hommes étaient formés de deux corps dans lesquels deux anges avaient été enfermés¹⁰⁸. Comment expliquer ces contradictions ?

L’analyse des termes utilisés dans le texte donne des éléments de réponse à la première contradiction. Dans le ms de Vienne, le Père est représenté en disant: *Deponite stolas et tronos et coronas ab omnibus angelis audientes eum*. Dans le ms de Carcassonne, il dit : *Tollite vestimenta eorum. Et tulerunt vestimenta eorum angeli et thronos eorum et coronas eorum omnibus angelis qui eum audierunt*. Entre les deux épisodes s’intercale la prière que fait Satan à Dieu de lui donner la capacité de créer un autre monde. Dieu lui donna le répit et la création eut lieu avec sa permission¹⁰⁹. Voilà pourquoi le texte dit littéralement que Satan créa les planètes quand il « reçut » (*accepit*)¹¹⁰ les couronnes des anges pour les créer. A notre avis, il faut entendre qu’il reçut les couronnes par Dieu ou ses anges. Il en ressort que, pour les hérétiques, le soleil, la lune et les étoiles, puisque ils proviennent des anges déchus, sont des créatures

¹⁰⁵ *Interrogatio*, V 76- 79, D 70-71.

¹⁰⁶ *Ibid.* V 53-56, D 49-51.

¹⁰⁷ A. DONDAINE, *AFP* XX, p. 132.

¹⁰⁸ Les anges du premier et du deuxième ciel d’après le ms de Vienne (*Interrogatio Iohannis*, V 86-91), ou du troisième et du deuxième ciel selon le ms de Carcassonne (D 79-84).

¹⁰⁹ *Ibid.* V 66-69, D 60-63.

¹¹⁰ *Ibid.* V 76, D 70.

sataniques, la milice angélique de Satan. La conception selon laquelle les planètes sont des corps angéliques n'est pas novatrice. D'abord, chez Philon, les planètes sont des sortes d'anges et il les considère comme les archontes des anges sublunaires¹¹¹. De même, chez Origène, nous trouvons la théorie platonicienne qui veut que les astres, y compris le soleil et la lune, soient des esprits (νόεσ) supérieurs déchus¹¹². Chez les gnostiques et, plus précisément, chez Saturnil, les sept planètes sont identifiées aux sept archontes (archanges)-créateurs du monde visible, dont le chef est le Dieu des Juifs¹¹³ (assimilé à Satan chez les bogomiles et les cathares). D'après les traités anti-manichéens, le monde visible fut créé après l'intervention de l'Esprit Vivant qui crucifia aux cieux le corps des démons¹¹⁴.

Concernant la deuxième contradiction, soulignons que les deux anges emprisonnés dans le corps d'Adam et d'Ève, désignés comme anges du premier et du deuxième (ms V) ou du deuxième et du troisième ciel (ms D) ne sont autres que les anges de l'air et des eaux. Ainsi, le problème de cette contradiction est résolu.

Mais le sens des termes que nous examinons reste obscur. A notre avis, la solution de cette énigme se trouve, comme nous le verrons, dans l'assimilation des anges à l'âme humaine : puisque les anges perdent leurs « vêtements, trônes, couronnes » après s'être éloignés du monde invisible, il s'agirait de termes qui décrivent une essence divine qui existait grâce à la proximité entre ces êtres et Dieu, ou dans le cas de la nature humaine une « étincelle de vie »

¹¹¹ *De spec. Leg.*, I, 13.

¹¹² *De principiis*, III, 5, 4, p. 224- 225, SC 268, TRAD. H. CROUZEL, M. SIMONETTI.

¹¹³ IRENEE, I, 24, 4, p. 327- 328, SC 264

¹¹⁴ *Acta Disputationis S. Archelai Caschararum in Mesopotamia Episcopi*, PG 18, 1437 c: *Tunc vivens Spiritus creavit mundum, et indutus alias tres virtutes, descendens eduxit principes, et crucifixit eos in firmamento, quod est ejus corpus sphaera. Et rursus ipse vivens Spiritus creavit luminaria, quae sunt reliquiae animae et fecit ea firmamentum circumire.*

d'après la terminologie de Satornil¹¹⁵ qui provient de Dieu, une « anamnèse » de leur nature avant la chute. Restons pour le moment sur l'hypothèse selon laquelle le rédacteur a utilisé ces termes d'une manière analogue au livre *Ascension d'Isaïe*¹¹⁶.

IV) *La participation au gouvernement du monde*

Après la chute, Satan entraîna les anges déchus au firmament en les prenant comme des serviteurs participant au gouvernement du monde visible. Ainsi, deux anges aident Satan à séparer les eaux¹¹⁷. De plus, il créa ses propres anges à partir des couronnes des anges de l'air et des eaux pour surveiller les phénomènes atmosphériques¹¹⁸. De cette façon, nous rencontrons les anges des forces naturelles qui surveillent les phénomènes climatiques, toujours au service de Satan¹¹⁹. Ce dernier, selon le texte, envoya ses serviteurs, les anges, depuis Adam jusqu'à Hénoch¹²⁰, afin d'imposer sa Loi. Ainsi il envoya son ange Hénoch, lui ordonnant d'écrire soixante-seize livres¹²¹, ou encore l'ange Jean-Baptiste, identifié au prophète Élie, comme précurseur de sa Loi¹²².

Au sujet des anges des éléments cosmiques, mentionnés dans *l'Interrogatio Iohannis*, mis à part d'apocryphes tels que le *Livre d'Hénoch*, le *Livre des secrets d'Hénoch*, les *Questions de Barthélémy*, *l'Apocalypse gnostique de Paul* etc., des œuvres mentionnées par E. Bozoky¹²³, nous préférons, pour

¹¹⁵ IRÉNÉE, *Advers. Haer.* I, 24, 1, SC 264, p. 320- 321.

¹¹⁶ Sur l'utilisation de ces termes dans *l'Ascension* voir les passages suivants: **1**, 5. 10 ; **3**, 25 ; **4**, 16. 17 :7, 14. 15. 19. 21. 22. 24. 26. 27. 29. 31. 33. 35. 37; **8**, 7. 8. 9. 14. 16. 26 ; **9**, 2. 9. 10. 11. 12. 17. 18. 24. 25. 26 ; **11**, 25. 35. 40.

¹¹⁷ *Interrogatio Iohannis*, V 70-75, D 64- 69.

¹¹⁸ Ibid. V 79-83, D 71-75.

¹¹⁹ Ibid. V 82-83, D 74-75.

¹²⁰ Ibid. V 134 –136, D 124-126.

¹²¹ Ibid. V 136- 143, D 126-132.

¹²² Ibid. V 157-159, D 144-147.

¹²³ Ibid. p. 106-107, notes 43, 44, 45 et 48.

expliquer la provenance d'une croyance largement répandue même dans le monde chrétien, nous référer aux Pères ecclésiastiques d'Orient et surtout aux théories d'Origène : plus précisément, par rapport aux anges des éléments cosmiques, nous reprenons l'opinion d'Origène précisant que les anges surveillent les éléments cosmiques, la naissance des animaux et la croissance des plantes, sans toutefois les identifier¹²⁴. De même, selon Grégoire de Nazianze, Dieu répartit la surveillance du cosmos entre les anges¹²⁵ de même que chez Grégoire de Nysse, Dieu distribua à chaque force angélique un point du cosmos¹²⁶. Mais dans notre apocryphe, les anges se considèrent comme serviteurs de Satan dans son gouvernement du cosmos et, par conséquent, des forces maléfiques. D'où provient cette croyance ? Comme nous l'avons souligné, la théorie qui veut que les sept anges créèrent le monde est attestée chez Saturnil, mais il nous semble que cette idée se trouve déjà, en germe, dans le Nouveau Testament.

En effet, Paul parle des « puissances », des « autorités », des « archontes de ce siècle » ou des « cosmocrators de ces ténèbres » qui dominent le monde, considérés comme ennemis du Christ puisqu'ils ont « crucifié le Seigneur de la gloire » (Co 2, 6-8). Malgré le fait qu'il les représente comme des forces créées par le Christ (Co 1, 16), il a dû les vaincre (Co 2, 15). Ailleurs, Paul parle des anges comme des puissances cosmiques (Rm 8, 38, Co 2, 18), assimilées aux « éléments du monde » (Co 2, 15). De plus, il suppose qu'il y a au-dessus de toutes les puissances un chef qu'il nomme « Dieu de ce siècle » (2 Co 4,4).

¹²⁴ *Sur Jérémie Hom.* X, 6, SC 232, p. 408- 410.

¹²⁵ *Discours* 28, 31, SC 250, p. 174.

¹²⁶ *Oratio Catechetica*, p. 22, *Gregorii Nysseni Opera*, v. III, pars IV, E. J. Brill- Leiden- New York- Köln, 1996.

V) Les âmes humaines considérées comme anges déchus

L'identification de l'âme humaine aux anges déchus dans le système métaphysique cathare et bogomile devient évidente à la lumière de ce qui suit:

i) D'après les propos de Jésus, l'âme humaine provient des anges déchus. Plus précisément, dans la version de Carcassonne, l'âme provient de *caducis angelis de celis*, tandis que la version de Vienne parle de *lapsi spiritibus celorum*¹²⁷.

ii) Selon le témoignage de Durand de Huesca, les cathares du Languedoc, suivant le même motif concernant les anges déchus, mais en les remplaçant par les âmes humaines, croyaient que les âmes avaient failli dans un autre siècle et avaient été entraînées par le diable dans ce monde inférieur¹²⁸. L'assimilation des âmes aux anges dans ce mythe est évidente.

Soulignons que cette théorie était déjà connue de plusieurs Pères de l'Église : chez Origène, les esprits (νόες) existaient *ab aeterno* et c'est leur éloignement de Dieu qui avaient provoqué la chute et la création du monde visible. L'âme humaine n'est que l'esprit refroidi et déchu par son éloignement de Dieu¹²⁹. D'après Grégoire de Nysse, l'homme fut créé égal aux anges, mais après sa chute, l'unité dans la création logique (anges-hommes) fut ébranlée à cause de la déchirure de l'harmonie entre la nature humaine et angélique. L'ascension du Christ permit aux anges de voir de nouveau dans le Christ la nature humaine aux cieux¹³⁰. Pour Grégoire de Nysse, les brebis perdues dont parle l'évangile¹³¹ désignent la nature humaine

¹²⁷ *Interrogatio Iohannis*, V 122-127, D 113-119.

¹²⁸ DURAND DE HUESCA, *Liber contra Manichaeos*, éd. C. THOUZELLIER, Louvain 1964, p. 297-298 ; 304.

¹²⁹ *De princip.* III, 5, 4, SC 268, trad. H CROUZEL, M. SIMONETTI p. 227; II, 1, 1-4, SC 252, trad. H CROUZEL, M. SIMONETTI, p. 243.

¹³⁰ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Λόγος εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ*, PG 46, 1129b.

¹³¹ Lc. 15,7.

et sa réunification avec les anges grâce au Christ¹³². Nous savons que, pour les cathares, les anges déchus sont les brebis de la parabole, en accord avec l'interprétation d'Origène pour qui les brebis perdues sont aussi les âmes¹³³. Par conséquent, la théorie qui voit dans l'âme humaine un ange déchu n'est pas une innovation des cathares, puisque, comme nous venons de le vérifier, elle s'inscrit dans la tradition patristique. Soulignons que cette conception de la nature humaine a profondément marqué la vie quotidienne que menaient les élus des mouvements, rythmée par les idéaux angéliques. Nous analyserons cette conception au chapitre consacré à l'anthropologie.

iii) L'angélologie se penche aussi sur le jugement dernier, puisqu'un des signes précédant l'avènement du Christ le jour du jugement sera quand le nombre des justes sera égal au nombre des couronnes des anges déchus¹³⁴. En nous basant sur cette croyance, nous pouvons interpréter la promesse de Satan qui, pour convaincre le Père de lui donner un répit, affirme qu'il lui rendrait tout¹³⁵. Il parle de toute évidence des anges déchus. Ce mythe fut largement répandu parmi les bogomiles et les cathares modérés : pour les cathares modérés en effet, Satan voulait, en créant les hommes, remplacer les anges qu'il avait enlevés à Dieu¹³⁶. C'est ainsi que les hommes sauvés pourraient occuper la place des anges déchus. Certainement, les cathares ont eu connaissance de

¹³² *Comm. In Cant. Canticorum*, orat. XII, p. 364, *Gregorii Nysseni Opera* v. VI. *Contre Eunomium* IV, p. 68, *Gregorii Nysseni Opera* v. II.

¹³³ cf. la proposition 42 contre les cathares, citée par M. DANDO, *Les origines du catharisme*, p. 14 : *Quod Angeli qui ceciderunt sunt ille oves de quibus in Evangelio*. Selon Origène (*De princ.* IV, 21) : *cum dicit Salvator, quia « Non sum missus nisi ad oves domus Israel quae perierunt... » intelligimus genus esse animarum quae Israel appellantur*.

¹³⁴ *Interrogatio*, V 196-197, D 181- 182.

¹³⁵ *Ibid.* V 67-68, D 60- 61, passage emprunté à la parabole de l'évangile de Matthieu (28, 26).

¹³⁶ MONETA DE CRÉMONE, *Adversus Catharos*, Th. RICCHINI, p. 110, ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus*, éd. A. DONDAINE, *AFP* XX (1950), p. 312.

cette théorie par le milieu bogomile de Constantinople, car Euthyme Zigabène souligne cette croyance à deux reprises¹³⁷.

iv) Dans un passage du livre, les anges qui furent emprisonnés par Satan dans le corps d'Adam et d'Ève sont des anges soit du premier et du deuxième ciel (ms Vienne) soit du troisième et du deuxième ciel (ms de Carcassonne)¹³⁸. S'agit-il des anges déchus ou d'anges envoyés par Dieu? C'est un point de désaccord entre les deux factions principales des hérétiques. Par exemple, il ressort de sources que, pour les dualistes modérés, Satan enferma un ange envoyé par Dieu pour sauver les anges déchus et Satan lui-même¹³⁹. En revanche, pour les dualistes absolus, Satan enferma dans le corps humain les anges déchus, entraînés à terre¹⁴⁰. E. Bozoky estime que *l'Interrogatio Iohannis* plaide en faveur de la première thèse, mais sans s'appuyer sur une argumentation solide. A notre avis, il faut analyser les versets du texte qui se réfèrent à la création de l'homme. Or, d'après les deux manuscrits, Satan ordonne aux anges du deuxième et du premier siècle ou du deuxième et du troisième d'entrer dans le corps. Faute d'autre témoignage, puisque le texte ne

¹³⁷ *Panopl. Dogm. PG 130, 1297 b*: Σαταναήλ... διεπρεσβεύσατο πρὸς τὸν ἀγαθὸν Πατέρα, καὶ παρεκάλεσε πεμφθῆναι παρ' αὐτοῦ πνοήν ἐπαγγειλάμενος κοινόν εἶναι τὸν ἄνθρωπον, εἰ ζωοποιηθῆ, καὶ ἀπὸ τοῦ γένους αὐτοῦ πληροῦσθαι τοὺς ἐν οὐρανῶ τόπους τῶν ἀπορρίφθέντων ἀγγέλων. Cf. aussi *Panopl. Dogm. PG 130, 1395 b*: Λέγουσιν τοὺς ἀποπεσόντας ἀγγέλους, ἀκούσαντας ὅτι ὁ Σαταναήλ ὑπέσχετο τῷ Πατρὶ πληροῦσθαι τοὺς ἐν οὐρανῶ τόπους αὐτῶν ὑπὸ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, ἰδεῖν ἀσελγῶς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων, καὶ λαβεῖν αὐτάς εἰς γυναικας, ἵνα τὰ σπέρματα αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανόν ἀνέλθωσιν εἰς τοὺς τόπους τῶν πατέρων αὐτῶν.

¹³⁸ *Interrogatio*, V 87-91, D 80-84.

¹³⁹ *De heresi catharorum*, éd. A. DONDAINE, AFPXIX (1949), p. 310 ; MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos*, éd. T. A. RICCHINI, p. 110 ; JACQUES DE CAPELLIS, *Summa*, éd. D. BAZZOCCHI, p. XXVII.

¹⁴⁰ *De heresi catharorum*, éd. A. DONDAINE, AFP XIX (1949), p. 309-310 ; DURAND DE HUESCA, *Liber contra Manichaeos*, éd. C. THOUZELLIER, p. 256 ; MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos*, éd. T. H. RICCHINI, p. 4 ; ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus*, éd. A. DONDAINE, AFP XX (1950), p. 313. JACQUES DE CAPELLIS, éd. D. BAZZOCCHI, p. IX.

mentionne pas leur appartenance aux anges de Dieu ou aux anges déchus, et en nous appuyant sur la forme du verbe utilisée dans le texte *precepit*, nous supposons donc qu'il s'agit plutôt d'anges déchus soumis à la volonté de Satan.

v) Le texte dit que, d'après le Christ, ce n'est pas la transgression du commandement dans le Paradis qui est à l'origine de la mort de la nature humaine - thèse faite pour les ignorants - mais la désobéissance des anges et leur chute dans le corps de limon¹⁴¹. Selon le témoignage d'Alain de Lille, les cathares considèrent l'emprisonnement des anges dans le corps humain comme un moyen de faire pénitence¹⁴².vi) D'après les cathares du Languedoc, Satan enferma les anges déchus dans les corps qu'ils nommaient tunique (*tuniquas*), afin qu'ils ne se souviennent plus de leur nature d'avant la chute¹⁴³, expression origéniste (*δερμάτινοι χιτῶνες*) pour décrire les corps.vii) Selon la théorie des dualistes modérés, les âmes humaines proviennent de l'âme d'Adam, un ange enfermé dans le corps¹⁴⁴. Pour les cathares absolus, tous les anges déchus étaient enfermés par Satan dans les corps humains et, faisant une transmigration de corps en corps, ils font pénitence de leur apostasie dans le monde visible¹⁴⁵.

De tout ce que nous venons de dire au sujet de l'identification de l'âme humaine aux anges, une question cruciale se pose quant à l'origine de ce système métaphysique. Où l'auteur emprunte-t-il cette croyance ? Il nous semble qu'il s'agit d'une élaboration d'enseignements origénistes, basée sur une tradition apocryphe. C'est chez Origène que nous trouvons, pour la première fois dans le christianisme,

¹⁴¹ *Interrogatio Iohannis*, V 116-121, D 108- 112.

¹⁴² ALAIN DE LILLE, *De fide*, PL 210, 316 c.

¹⁴³ JACQUES FOURNIER, *Le Registre d'Inquisition*, éd. J. DOUVERNOY, t. II, p. 407- 408.

¹⁴⁴ MONETA DE CRÉMONE, *Adversus Catharos*, éd. T. A. RICHINNI, p. 110 ; p. 129.

¹⁴⁵ MONETA DE CRÉMONE, *Adversus Catharos*, éd. T. A. RICHINNI, p. 61; RAINIER SACCONI, *Summa*, éd. A. DONDAINE, *Un traité*, p. 71 ; 75.

la théorie de la préexistence des âmes. Nous savons qu'à son époque, l'Église croyait simplement que les âmes étaient créées par Dieu. Les deux croyances répandues étaient a) le traducianisme, illustrée par Tertullien, une théorie selon laquelle l'âme sort comme le corps de la semence paternelle et b) le créationnisme qui soutenait que l'âme mise dans le corps embryonnaire était la création directe de Dieu. Pour des raisons d'interprétation de la Bible, Origène réfuta la première thèse et la deuxième pour éviter une accusation des marcionites qui voulait le Dieu de l'Ancien Testament cruel et responsable de l'inégalité humaine¹⁴⁶. C'est ainsi qu'Origène formule une troisième théorie : la préexistence des âmes et leur faute originelle commise avant la création du monde visible. Selon cette théorie, profondément marquée par le système platonicien, les êtres raisonnables (νόες) ont été créés ensemble, formant ainsi « l'Église de la préexistence ». Mais les νόες ont commis le péché originel consistant en l'éloignement de Dieu et au refroidissement (ψυχος d'où ψυχρή). Il s'en fut ainsi de l'unité des êtres raisonnables, jusqu'alors égaux entre eux. En fonction du degré de leur péché originel, commis dans un autre monde, se sont formés les anges, les hommes et les démons. Dans certains passages, Origène laisse entendre que Satan fut la raison de la chute des êtres raisonnables et de leurs divisions en anges, en hommes et en démons. Dans son *Commentaire sur Jean*, il dit :

« Dans le principe, celui qui reçoit le nom de dragon ne mérite pas le premier de s'être attaché à la matière et au corps parce qu'il est tombé et s'est détourné de la vie parfaite; c'est pour quoi le Seigneur, parlant du sein de la tempête et des nuages, dit : Il est le commencement du modelage du Seigneur, fait pour être la dérision des anges »¹⁴⁷.

¹⁴⁶ H. GROUZEL, « Le démoniaque dans l'œuvre d'Origène », dans *Figures du démoniaque hier et aujourd'hui*, Bruxelles 1992, éd. Facultés universitaires Saint-Louis, p. 33-34.

¹⁴⁷ *Comment. Jean I*, 17, 97 : SC 120 bis, p. 111, trad. C. BLANK.

Avec le terme modelage (πλάσμα), Origène désigne la création matérielle. Ainsi nous arrivons au point le plus important de la théorie qui veut que Satan soit celui qui a séduit les êtres raisonnables : «Car c'est lui le premier terrestre, parce que en tombant le premier des réalités les meilleures et en désirant une vie autre que la vie la meilleure, il a été digne d'être le principe ni de la production, ni de la création, mais du modelage du Seigneur, fait pour être moqué de ses anges »¹⁴⁸. Soulignons que d'après la thèse de H. Crouzel, le mot production (κτίσμα) pour Origène ne signifie pas la création, mais désigne tout ce qui vient de Dieu et le terme création (ποίημα) la création spirituelle, bien que le terme modelage (πλάσμα) signifie la création matérielle¹⁴⁹.

De ce fait, nous concluons que, pour Origène, Satan n'est pas seulement à l'origine de la chute des êtres raisonnables, mais de plus, il est considéré comme celui qui a modelé les êtres matériels. Pourtant, Origène n'assimile pas explicitement l'âme humaine aux anges, enseignement qu'on peut supposer en considérant que les âmes qui appartenaient aux êtres raisonnables, avant la chute, ont une parenté ontologique avec la nature angélique. Dans le même temps, nous pouvons mentionner le traité polémique d'Epiphane contre les théories d'Origène largement répandues (et élaborées de nouveau) par les moines origénistes de Palestine à la fin du 4^e siècle. Dans son œuvre *Panarion*, Epiphane décrit comme croyances d'Origène les suivantes: a) concernant le refroidissement de l'âme et sa chute : ψυχὴν γὰρ φησι διὰ τοῦτο καλοῦμεν, διὰ τὸ ἄνωθεν ἐψύχθαι. b) par rapport à l'âme humaine et la nature angélique Epiphane dénonce les théories d'Origène qui veulent que les justes remplacent les anges déchus¹⁵⁰. c) Ensuite il s'interroge sur les raisons pour lesquelles Dieu ne créa pas les hommes d'emblée comme les anges, comme le soutenait

¹⁴⁸ *Comment. Jean II*, 20, 182, SC 290, p. 249, trad. C. BLANK.

¹⁴⁹ H. CROUZEL, « Le démoniaque dans l'œuvre d'Origène » dans *Figures du démoniaque, hier et aujourd'hui*, Bruxelles, 1992, p. 37.

¹⁵⁰ *Panarion*, GCS, 64, 41, 8: ἐὰν δε μεταβάλλεσθαι δῶμεν τοὺς ἀνθρώπους εἰς ἀγγέλους, ὥρα μεταβάλλεσθαι λέγειν καὶ τοὺς ἀγγέλους εἰς ἐξουσία.

Origène¹⁵¹. d) Il réfute la théorie affirmant que la chute de l'âme humaine découle du péché originel, commis dans le monde invisible où elle vivait avec les anges et que la punition était son emprisonnement dans le corps humain¹⁵². Nous pensons que, malgré le fait qu'Epiphane soit considéré comme un ennemi acharné d'Origène, ses informations sur les croyances soit d'Origène soit de ses disciples ont une véracité historique et nous les retenons comme base théorique de notre texte.

4) LA CRÉATION DU MONDE

I) LES ZONES COSMIQUES

D'après l'*Interrogatio*, au-dessous des sept cieux qui composent le monde céleste¹⁵³, il y a cinq zones du cosmos visible : a) la zone supérieure, celle de l'air qui se présente comme intermédiaire entre les deux mondes. C'est la première étape de Satan lorsqu'il descendit dans le monde inférieur pour organiser sa révolte. Un ange siégeait au-dessus de l'air et fut chargé de garder la porte qui menait au cosmos

¹⁵¹ *Panarion*, GCS, 64, 42, 1: Ἀλλ' οὐτε ὡς φαῦλον τεκτηνόμενος ὁ θεός τόν ἄνθρωπον ἢ διαμαρτήσας αὐτοῦ περί τήν διάπλασιν, ἄγγελον αὐτόν ὕστερον ἐπενόησε ποιῆσαι μεταγνούς, ὡσπερ οἱ φαυλότατοι τῶν δημιουργῶν, οὐτε ἄγγελον κατ' ἀρχάς θελήσας ποιῆσαι καί μὴ δυνηθείς ἄνθρωπον ἔπλασεν.

¹⁵² *Ibid.* : τήν ψυχὴν γάρ τήν ἀνθρωπίαν λέγει προϋπάρχειν, ἀγγέλους δὲ ταύτας εἶναι καί δυνάμεις ἄνω, ἐν ἀμαρτίαις δε ἀμπλακησάσας καί τούτου ἔνεκεν εἰς τιμωρίαν εἰς τοῦτο τό σῶμα κατακεκλεισμένας. Πέμπεσθαι δὲ ἀπό θεοῦ πρός τιμωρίαν, ὅπως ἐνταῦθα πρώτην κρίσιν ὑποδέξωνται.

¹⁵³ Le texte ne parle pas explicitement de sept cieux mais dit que le Christ est le pain de vie qui descend du septième ciel (V 173, D 157), une phrase qui nous oblige à admettre que l'auteur adhérait à la théorie de la division septénaire du monde invisible. Le passage emprunte à l'évangile de Jean (VI, 33 ; 35 ; 51 ; 59) dans lequel il n'est pas question de septième ciel, mais généralement d'un ciel. La croyance selon laquelle le Christ habita au septième ciel (comme le Père et le Saint Esprit) provient sans aucun doute de l'*Ascension d'Isaïe* : IX, 27- 42.

inférieur (V 19-21, D 16-18). b) elle aussi des eaux supérieures, gardée par un ange (V, 24-27, D 19-20). c) celle de la terre, couverte jusqu'alors par les eaux (inférieures) et soutenue par deux poissons étendus au-dessus des eaux¹⁵⁴. Comme le rapporte le texte explicitement, leur rôle est de soutenir la terre *sur l'ordre du Père invisible*, par conséquent même cette zone cosmique est gouvernée par la sagesse du Père¹⁵⁵. d) les grands nuages qui retiennent l'eau de la mer (V 28-29, D 26- 27). e) la zone de l'enfer, où une flamme brûle et empêche Satan de descendre plus bas (V 30- 32, D 26- 27).

Satan annonça la première étape de son dessein aux anges de l'air et des eaux, qui consiste dans le soulèvement des eaux au-dessus de ce firmament et le rassemblement des autres eaux dans la mer. Ainsi, il établira son règne pour toute l'éternité (V 36-39, D 34-37). L'auteur souligne que le soulèvement des eaux se réalisa après le répit que Dieu lui accorda, raison pour laquelle il écrit que les eaux furent divisées selon l'ordre du Père invisible¹⁵⁶. Ensuite, Satan séduisit les anges jusqu'au cinquième ciel sans arriver aux deux cieux supérieurs¹⁵⁷. En effet, nous pouvons conclure que l'auteur reprend la division septénaire du monde

¹⁵⁴ Evidemment il s'agit des démons Léviathan et Béhémoth, cités dans l'Ancien Testament Jb 40, 25 svv ; Is 27, 1 etc. D'après C. FOUTINOY, Léviathan est une sorte de dragon marin, qui personnifie le puissances du Mal et qui vient de la mythologie ougarite : « Les anges et les démons de l'Ancien Testament », dans *Anges et démons*, Louvain- La- Neuve, 1989, p. 119. Béhémoth (Jb 40,19), l'hippopotame, symbolise la force brutale.

¹⁵⁵ *Interrogatio*, V 24- 27 : *per preceptum patris invisibilis* ; D 21- 25 : *invisibilis patris precepto*.

¹⁵⁶ Ibid. V 73 : *Et fuit divisio aquarum per preceptum patris invisibilis*. D 67 : *Et facta est divisio aquarum sed precepto patris*.

¹⁵⁷ Ibid., V 48- 49, D 38- 39 ; 44-45. Il est remarquable que E. BOZOKY cherche à expliquer une différence hypothétique entre les deux ms du texte. D'après elle, l'*Interrogatio* cite que Satan monta jusqu'au troisième siècle selon le ms de Vienne où au cinquième siècle d'après le ms de Carcassonne: op. cit. p. 113. Pourtant la rédaction de Vienne écrit que Satan ne monta au début que jusqu'au troisième ciel (V 41) pour continuer : *Et ascendebat ad alios celos ita dicens adscenditque usque ad quintum celum seducens angelos invisibilis patris* (V 48-49).

invisible, une croyance très répandue dans le milieu gnostique, mais aussi dans certaines œuvres apocryphes. A notre avis, l'auteur a dû utiliser la cosmologie décrite dans *l'Ascension d'Isaïe*, où nous trouvons l'écho de cette conception. Notre certitude provient de l'autorité qu'eut ce texte parmi les communautés hérétiques¹⁵⁸. L'ascension du prophète à travers les cieux (ch. 7-11), qui s'inscrit d'ailleurs dans un genre littéraire bien connu, souligne à maintes reprises que les anges des cieux supérieurs sont plus glorieux que les anges des cieux inférieurs (mais qui appartiennent aussi au monde invisible)¹⁵⁹. Effectivement, l'auteur de *l'Ascension* fait remarquer avec insistance que le sixième ciel diffère entièrement des cinq premiers, étant plus proche du septième, celui qui est dirigé par Dieu lui-même¹⁶⁰.

En conclusion, la cosmologie du texte est la suivante: le cosmos invisible se compose de sept cieux et le monde visible de cinq zones bien distinctes. La division septénaire du monde spirituel est entièrement empruntée à *l'Ascension d'Isaïe*, bien

¹⁵⁸ Sur l'influence qu'exerça ce texte dans les milieux cathares et bogomiles, voir J. IVANOV, *Livres et légendes bogomiles*, p. 151-153.

¹⁵⁹ *Ascension d'Isaïe*, VII, 20 : Et il y avait beaucoup de gloire dans le deuxième ciel, et leur louange n'était pas comme la louange de ce du premier ciel. VII, 27 : et la gloire des anges de droite et de gauche était plus grande dans ce ciel (troisième) que dans celui qui était au-dessous d'eux. VII, 31 : leur gloire (des anges du quatrième ciel) était plus grande que la gloire de ceux qui étaient au-dessous. VII, 33 : par rapport au cinquième ciel : et celui qui était assis sur le trône, (je vis) en lui une gloire plus grande que celui du quatrième ciel. VII, 36 : et leur louange, (je vis) en elle une grande gloire, plus grande qu'au quatrième ciel. Trad. par. E. NORELLI.

¹⁶⁰ *Ascension* VIII, 7: Et il me dit : « Depuis le sixième ciel, et au-dessus il n'y plus (d'anges) de gauche, désormais, ni de trône placé au milieu ; mais <ils sont dirigés> par la puissance du septième ciel, où habite Celui qui n'est pas nommé, et son Élu, dont le nom n'est pas révélé, et donc aucun de cieux ne peut connaître le nom ». Trad. par. E. NORELLI. Concernant cette distinction entre les deux cieux supérieurs et les inférieurs, je renvoie le lecteur à la note no 99 dans l'édition du texte par E. NORELLI, op. cit. p. 130 : « Dans la littérature mystique juive, des dangers du même genre attendent le voyant à l'entrée du sixième et du septième *hekhal* (les *hekhalot* sont des « palais » de Dieu qui correspondent aux cieux) ».

que celle du monde visible, à notre connaissance, ne trouve pas de récit analogue dans la littérature apocryphe.

II) Satan «factor» de la matière

Dans les grandes lignes, en ce qui concerne la « création » du monde matériel par Satan, les dissidents s'appuyèrent sur le verset 1, 3 de l'évangile de Jean: « Toutes choses ont été faites par lui et sans lui a été fait néant », en l'interprétant comme suit: « Sans lui a été fait « cela » qui est le Rien ». R. Nelli, dans son œuvre fondamentale sur la philosophie du catharisme, précise le sens du terme *nihil* pour les cathares de la façon suivante: « Pour les cathares, il *existe*, en dehors du Verbe, en dehors de la charité, des êtres matériels, créés par le Diable, qui peuvent être qualifiés de nihil parce qu'ils ne sont pas au niveau de l'être »¹⁶¹. Mais, cette assimilation ontique de la matière au nihil qui présuppose que Satan fut le créateur de la matière, était-elle admise par les deux factions principales des bonshommes ? Car la réponse à cette question provoqua des schismes et la création des différents ordres du dualisme. Ceux des dualistes radicaux (les églises de Drugunthia, de Constantinople, les Albanenses) et ceux des dualistes modérés (les églises de Bulgarie, de Bosnie, les Concorrenzes et les Bagnolenses). Nous savons que les schismes à la fin du 12^{ème} siècle furent le résultat d'un débat théologique et une vive critique farouche des dualistes radicaux contre leurs ex-coreligionnaires, en leur reprochant d'être très proches des doctrines de l'Eglise catholique.

La réponse qui donne l'apocryphe pour ce qui est du rôle de Satan dans la création cosmique, - tantôt le créateur, tantôt le facteur du monde matériel- nous aide à focaliser notre intérêt sur le milieu de l'auteur et à préciser le type de dualisme

¹⁶¹ *La philosophie du catharisme*, Paris, 1975, p. 47.

auquel adhéraient les bonshommes d'Occident qui accueillirent ce livre. De toute évidence, pour l'auteur de *l'Interrogatio*, la matière qui préexiste à la « création » du monde par Satan, car même lors de sa chute les cinq zones existaient déjà. Il en ressort, pour l'auteur du livre, que Satan n'est pas considéré comme le créateur de la matière, mais tout simplement son *factor*.

Comme nous l'avons vu, la question de savoir si Satan était le créateur ou simplement le facteur du monde fut à l'origine de disputes théologiques entre les deux factions principales des bonshommes- les modérés et les radicaux-, car les premiers soutenaient que le rôle de Satan se borne à celui de *factor*, c'est à dire que Satan n'a rien fait d'autre que d'organiser la matière pré-mondiale, créée par Dieu, tandis que pour certains radicaux, Satan était le créateur des quatre éléments cosmiques.

Or, cette base théologique sur laquelle se fondent les auteurs pour distinguer les deux factions principales, devient évidente dans les sources latines. En revanche, dans la littérature hérésiologique byzantine, nous constatons une unanimité parmi les auteurs: pour eux, les bonshommes d'Orient croyaient que Satan était le créateur du monde. Certes, à cet égard, un autre problème crucial se pose au sujet de la littérature polémique qui reproche aux bogomiles (indéniablement dualistes modérés d'où provient *l'Interrogatio*) leur croyance que Satan était le créateur du monde. S'agit-il d'un excès qui n'a pas de crédibilité historique, ou d'une mauvaise interprétation, d'un malentendu concernant la différence entre les termes *factor-creator*, ou davantage d'une tentative d'accuser les hérétiques comme successeurs du manichéisme¹⁶²?

¹⁶² Parmi tous les systèmes dualistes, seul le manichéisme identifie la matière à une force éternelle, le Prince des Ténèbres. Ce dernier se présente tant comme personnification de la matière que comme le produit de celle-ci. Ainsi que le constate H. C. Puech «Qu'il soit identifié à la matière (et par là, increé et, en quelque sorte, l'égal de Dieu) ou conçu comme engendré par elle, le Prince des Ténèbres - disons le Diable - accède dans la

En effet, les hérésiologues ne manquent pas de citer la création du monde par le diable dans le système bogomile. Dans leurs œuvres, Satan est nommé *δημιουργός τῆς κτίσεως, δημιουργός ἀλλότριος*¹⁶³, *Κοσμοκράτωρ*¹⁶⁴ ἄρχοντας καί ποιητής τοῦ παντός¹⁶⁵. Euthyme de la Péribleptos écrit que, selon les bogomiles, toutes les créatures du monde visible étaient l'œuvre de Satan, sauf l'âme humaine et le soleil, créés par Dieu¹⁶⁶. Selon Euthyme Zigabène, l'idée que le Diable était le Seigneur non seulement de la terre mais aussi du ciel provient du paulicianisme¹⁶⁷. Toutefois, pour classifier le dualisme bogomile et le catharisme modéré, il faut prendre en considération le rôle de Dieu dans l'histoire cosmique. La réponse à cette question peut

doctrine manichéenne au degré le plus extrême de promotion auquel un dualisme de type gnostique puisse le hausser. A moins de prétendre à être le Dieu unique de l'univers invisible et sensible, à quelle plus haute exaltation pourrait-il viser?». Cf. *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979, ed. Flammarion, p. 140. Soulignons que l'usage du terme « matière » dans le manichéisme est entièrement différent de celui utilisé dans la philosophie grecque. Comme le constate HERVE ROUSSEAU : « La matière ainsi conçue est essentiellement différente de la matière au sens platonicien ou aristotélicien. Elle n'est pas un concept philosophique, mais une figure mythologique, qui se rapproche plutôt de la *druj* avestique « créatrice des démons ». Ce n'est pas la matérialité passive, le « support » indéterminé : c'est une nature spirituelle active (pensée insensible ou insensée), mais active dans le mal, comme la lumière est active dans le bien. C'est une possibilité du mal, et non une absence du bien. Aussi dans l'univers fantasmagorique qu'elle engendre ne règne pas l'harmonie, loin de là : le mal y lutte perpétuellement contre lui-même ; c'est l'arbre mauvais qui ne peut porter que de mauvais fruits, ou le royaume divisé contre lui-même de l'Évangile ». Cf. *Le Dieu du mal*, Paris, 1963, p. 92. Par conséquent, l'accusation contre le bogomilisme comme un mouvement qui professa que l'origine de la matière est satanique signifiait son assimilation au manichéisme.

¹⁶³ GERMAIN II DE CONSTANTINOPLE, *Contra Bogomilos*, PG140, 629b, 668b, 672b.

¹⁶⁴ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1324a, 1328a.

¹⁶⁵ *Le synodikon de l'orthodoxie*, p. 61.

¹⁶⁶ δύο μόνα λέγοντες εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ ἐκ τῆς δημιουργίας τοῦ ἐπουράνιου θεοῦ, τὸν ἥλιον καί τὴ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου: EUTHYME DE LA PERIBL., PG 131, 58c.

¹⁶⁷ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1200b ; cf. PHOTIUS, PG 102, 89b.

nous aider à comprendre quelle forme de dualisme avait adoptée le bogomilisme, si il s'agissait d'un dualisme absolu posant Dieu au même rang ontologique que le Diable. En vérité, les doctrines du bogomilisme étaient un monisme, car elles présupposaient la supériorité de Dieu¹⁶⁸. Or, pour les bogomiles, Satanaël qui s'identifiait à Jahvé de l'Ancien Testament bien qu'il se prénomât Dieu¹⁶⁹, grâce à sa capacité créatrice, restait δεύτερος θεός en comparaison du vrai Dieu des υπερκοσμίων¹⁷⁰. De plus, le règne de Satanaël sur le monde visible ne serait pas éternel mais limité et permis par Dieu : il durerait sept siècles, selon les témoignages de l'*Interrogatio Iohannis* et le traité d'Euthyme Zigabène¹⁷¹.

Si, dans le cas du bogomilisme (certainement attaché au dualisme modéré pendant sa première phase), nous pouvons supposer que la ferveur orthodoxe amena les auteurs à reprocher aux hérétiques d'attribuer la création du monde à Satan, en revanche, dans la littérature antihérétique latine la diversité doctrinale entre les factions est accentuée à maintes reprises. En effet, les hérésiologues catholiques présupposaient que les cathares se distinguaient en deux types du dualisme bien définis : modéré et radical. Cette information est bien attestée même dans les sources directes du

¹⁶⁸ Selon Psellos, tout ce qui se trouvait au-dessus du monde était réservé au Père (τά υπερκόσμια μόνα), le Fils puîné de Dieu, le Christ, avait pouvoir sur les choses célestes (τά οὐράνια), et le fils aîné, Satanaël, sur les choses terrestres (τά ἐγκόσμια καί τὰ ἐπίγεια): PSELLOS, *De operat. daemon.*, PG 122, 821a ; De même, Euthyme de la Peribleptos mentionne que le pouvoir sur les choses célestes (τῶν ἐπουρανίων) appartenait à Dieu, tandis que Satanaël avait le pouvoir sur les choses terrestres (ἐπιγείων). Selon Euthyme Zigabène, le Diable avait le pouvoir sur le deuxième ciel (δεύτερο οὐρανό) faisant allusion à la croyance des bogomiles en l'existence d'un autre ciel supérieur, qui serait le royaume de Dieu: *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1296d-1297a.

¹⁶⁹ *Panopl. Dogm.*, PG, 130, 1296a, b.

¹⁷⁰ *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1293d, 1296a, 1297d.

¹⁷¹ *Interrogatio*, V 131- 131, D 120- 121, *Panopl. Dogm.*, PG 130, 1309 b.

catharisme, plus précisément dans le cinquième traité du *Liber de duobus principiis*, qui s'intitule *Contra Garatenses*¹⁷², contre l'église monarchienne de Concorezzo, à la tête de laquelle se trouvait le parfait Garattus. Son auteur anonyme, qui se rattachait sûrement au dualisme radical de l'église de Desenzano^{172a}- plus précisément il aurait été disciple de Jean de Lugio- reproche à la faction modérée une approche de la question presque identique à celle de l'église catholique. Il justifie son accusation sur leur croyance selon laquelle Satan ne était pas le créateur mais le facteur du monde. Pour l'auteur, et en général pour les radicaux, les termes *creator* et *factor* sont équivalents, comme nous laisse supposer l'usage des termes *creatione* et *factura* dans le chapitre *De creatione et de signis universalibus* du *Liber de Duobus Principiis*¹⁷³. Soulignons la remarque de R. Nelli par rapport à cette confusion des deux termes parmi les dualistes radicaux : «Bartholomé de Carcassonne (cité par Durand de Huesca), Jean de Lugio (résumé par Raynier Sacconi) et l'auteur du *Livre de deux Principes* étaient du même avis là-dessus : ils donnaient à peu près le même sens à « création » et « facture » et croyaient que cette création ou facture avait consisté pour les deux Principes à organiser les êtres à partir

¹⁷² voir le chapitre «Contra Garatenses », *Livre des deux principes*, SC 198 Paris, 1973, p. 362-389.

^{172a} Pour Ch. Thouzellier le Liber «centré sur une polémique doctrinale, muer sur la vie des Cathares, précise les directives essentielles des *Albanenses* dissidents: existence des deux principes éternels, l'un bon, créateur et 'facteur' de l'univers supra-céleste. L'autre mauvais, auteur du monde visible et cause de tout mal...Les théories des authentiques Albanenses, apparentées à celles des cathares de Toulouse, Albi, Carcassonne, reconnaissent deux dieux totalement égaux (pares). Pour les transfuges italiens, les deux principes s'entravent l'un l'autre. Encore imprégnée de l'enseignement de Belesmanza, l'école de Jean de Lugio maintient l'idée de leur hostilité farouche mais dont l'issue serait favorable au vrai Dieu visant la destruction de son antagoniste, constamment agressif». Cf. *Livre des deux principes*, SC 198 Paris, 1973, p. 77.

¹⁷³ Cf. spécialement, CH. THOUZELLIER, *Livre des Deux Principes*, p. 243-268. Voir aussi l'analyse des termes dans R. NELLI, *Écritures cathares*, Paris, 1959, p. 119-121.

d'une matière préexistante »¹⁷⁴. Pour ajouter dans une note : « Bartholomé, Jean de Lugio et l'auteur du *Liber* considèrent sans nul doute le Bien et le Mal comme facteurs. Mais ils affectent de confondre le « créer » et le « faire », et par conséquent, emploient *creare* pour *facere*. Il suffit de se souvenir que, dans leur esprit, il ne s'agit jamais d'une création *ex nihilo*, mais d'une « façon »¹⁷⁵...La matière préexistante, *c'est la substance même des créateurs*...Il faut donc admettre qu'il existe une matière « invisible »- celle d'où le Dieu du Bien a tiré ses créatures- qui se confond avec sa substance et participe à son éternité « vraie ». Telle a été l'opinion de Jean de Lugio, qui pensait que le Dieu du Bien disposait d'un autre monde matériel- vulnérable, certes, aux coups du Démon, mais fait d'une matière plus pure que celle qui constituait le monde visible »¹⁷⁶.

S'il y avait une telle confusion entre les termes *créateur- facteur*, dans le milieu des auteurs ecclésiastiques orthodoxes et même parmi les bonshommes radicaux, nous comprendrons que les limites entre les deux factions, présentées par I. Couliano¹⁷⁷ comme deux religions différentes, n'étaient pas assez délimitées, comme nous le supposons aujourd'hui. Mais restons sur l'accusation fondamentale des radicaux contre les modérés : du moment que ces derniers soulignèrent que même la création du monde se fait à partir de la matière créée par Dieu et avec sa permission, automatiquement ce type du dualisme se borne à l'éthique et à la pratique sociale bien que leur théologie soit moniste.

Cette critique proférée contre les bonshommes modérés est rapportée aussi dans le traité *De heresi catharorum* : d'après ce texte, les disciples de Caloioannes et de Garattus (dualistes modérés) croyaient en un seul Dieu, créateur des anges et des quatre éléments¹⁷⁸. De même, Salvo Burce souligne à plusieurs reprises que, pour les cathares modérés,

¹⁷⁴ R. NELLI, *La philosophie du catharisme*, Paris, 1975, p. 96.

¹⁷⁵ Ibid. p. 96, note 21.

¹⁷⁶ Ibid. p. 97.

¹⁷⁷ *Les gnoses dualistes d'Occident*, éd. Plon, Paris, 1990, p. 245-246.

¹⁷⁸ *De heresi catharorum*, éd. A. DONDAINE, AFP XIX (1949), p. 310.

Dieu est le créateur de la matière primordiale¹⁷⁹. Jacques de Capellis rapporte que, pour les cathares modérés, Dieu créa *ex nihilo* les anges et les quatre éléments¹⁸⁰, témoignage vérifié aussi par Rainier Sacconi¹⁸¹, ex- cathare qui se convertit en 1245 et devint dominicain (et pour cette raison digne de foi concernant les diversités théologiques entre les deux factions). Nous pouvons en conclure que cette croyance des cathares modérés, décrite par l'auteur du *Liber de duobus principiis* a certainement une objectivité historique. Les bonshommes modérés croyaient que Satan était simplement le facteur du monde.

Malgré le fait que l'*Interrogatio Iohannis* ne rapporte pas explicitement que Dieu créa la matière (qui ainsi pourrait être considérée comme éternelle), plaide en faveur de la deuxième croyance, à ce point que I. P. Couliano conclut que le système doctrinal des cathares monarchiens de Lombardie (modérés) provient directement de l'*Interrogatio*¹⁸². Certes, il serait illusoire de vouloir déterminer si c'est le texte qui imposa les doctrines dualistes modérées ou si ce sont les cathares monarchianistes qui adoptèrent un texte reflétant leurs croyances. La dernière hypothèse nous semble plus probable, puisqu'il se trouvait déjà des cathares modérés avant la traduction du texte (vers 1190) et que leur système métaphysique se serait cristallisé après l'introduction du livre. Néanmoins, nous savons que, même dans les milieux cathares modérés de Lombardie, certaines factions refusèrent l'usage de ce livre, comme les adeptes de Desiderius¹⁸³. En même temps, plusieurs croyances

¹⁷⁹ SALVO BURCE, *Liber supra Stella*, éd. ILARINO DA MILANO, *Aevum* XIX (1945), p. 314.

¹⁸⁰ JACQUES DE CAPELLIS, *Summa*, éd. D. BAZZOCCHI, p. XXVI.

¹⁸¹ RAINIER SACCONI, *Summa*, éd. A. DONDAINE, *Un traité...*, p. 76.

¹⁸² *Les gnosés dualistes d'Occident*, p. 261.

¹⁸³ ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus*, éd. A. DONDAINE, p. 310-311: *Item notandum quod illi de Concorenzo divisi sunt in antiquas et novas. Quidam enim tenent opiniones antiquas cum Nazario, eorum antiquo episcopo. Quidam vero opiniones novas cum Desiderio, condam filio maiore illius secte. Item Nazarius tenet quoddam scriptum*

décrites dans le livre, hormis le rôle mineur que joue Satan dans la cosmogonie, se répandirent aussi parmi les cathares radicaux, comme par exemple le thème des anges enfermés dans le corps humain. En effet, les limites des deux factions n'étaient pas à l'époque bien déterminées et rien ne permet d'exclure qu'il y ait en entre elles des influences réciproques. Nous trouvons maladroite la remarque de I. P. Couliano qui veut que les cathares radicaux soient des adeptes d'une forme d'origénisme, car ces théories ont fortement marqué même notre texte qui, comme nous venons de le constater, d'une part, reflète des croyances modérées sur le plan cosmogonique et, d'autre part, se fonde pour l'angélologie du texte sur la théorie origéniste de la préexistence des âmes.

III) SATAN - SEIGNEUR DU MONDE

Satan est décrit deux fois dans l'apocryphe comme le *princeps huius mundi* (V: 157; 160. D : 144 ; 147). Cette dénomination est la suite logique de la croyance selon laquelle Satan était le créateur soit le facteur du monde. Si le fond de cette idée présente des similitudes par rapport à la tradition gnostique et dualiste, la même expression a été utilisée par l'évangéliste Jean, mais dans un sens complètement différent. Plus précisément, une forme de dualisme moral se trouve dans l'évangile johannique où l'opposition entre Dieu et le cosmos est mis en exergue (Jn 15, 18 ; 7, 17 ; 16, 33 ; 1 Jn 2, 15-16 ; 15, 19 ; 17, 14. 16 ; I Jn 3, 8-10. 19 ; 4,2- 7 ; 5, 18- 19 ; 3 Jn 11). Le monde, pour l'évangéliste Jean gît dans le mal (I Jn 5, 19). Mais quand Jean dans le quatrième évangile emploie pour Satan le titre « Prince du monde » c'est lorsqu'il est question de l'heure de la mort de Jésus, comme le constate J. M. Sevrin qui ajoute : «Tous ces autres cas mêlent le diable avec d'autres acteurs, humains ceux-là, qui entretiennent avec lui une relation particulière et paraissent agir comme des

quod secretum vocat. Sed Desiderius cum suis sequacibus non tenet illud secretum sed reputat illud malum.

méditations. Ce sont d'une part les opposants à Jésus, identifiés au monde et, d'autre part, Judas, l'un des Douze»¹⁸⁴. Origène, cherchant à expliquer cette expression, donne une interprétation tout à fait différente: «Satan est appelé Prince de ce monde, c'est à dire de cette habitation terrestre, et il gouverne ceux qui l'ont suivi dans sa malice puisque ce monde tout entier- j'appelle maintenant monde ce lieu terrestre- est placé sous le pouvoir du Malin, c'est à dire de cet apostat»¹⁸⁵. Si, parmi les chrétiens, une telle interprétation du terme est sous-entendue, pour les bonshommes nous supposons qu'elle a le sens inverse: puisque le monde gît dans le Mal étant création de Satan, il est contre la rédemption. Ces passages néotestamentaires auraient été utilisés par les dissidents pour développer leur théorie selon laquelle Satan ne se borne pas au rôle de prince de ce monde au niveau moral mais en plus au niveau cosmogonique. Si son rôle dans la cosmogonie est bien décrit dans la première unité du texte, sa puissance sur la nature humaine est mentionnée dans la deuxième partie, où les hommes sont décrits comme les serviteurs de sa volonté et guère de celle du Père. Donc, l'histoire humaine apparaît comme la réalisation de la volonté de son maître, Satan. Tous les épisodes de l'histoire sont considérés comme une tromperie de Satan et les hommes sont décrits comme <fils du Diable>.

IV) L'HISTOIRE HUMAINE

a) L'acte charnel

Satan ordonna aux deux anges emprisonnés dans le corps d'accomplir l'œuvre de la chair, mais ils ne savaient pas. C'est la raison pour laquelle Satan planta le paradis, afin de faciliter la réalisation de son dessein. Pour l'auteur, le paradis devient le théâtre où Satan tente de leur insuffler la passion de la chair (V

¹⁸⁴ J. M. SERVIN, « Le Prince de ce monde, La fonction christologique du diable dans le quatrième évangile », *Figures du démoniaque hier et aujourd'hui*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1992, p. 70.

¹⁸⁵ *De Princ.* 1,5,5, SC 252, p. 193, trad. H. CROUZEL, M. SIMONETTI.

92- 95, D 85- 88). Ensuite, il planta un roseau et de son crachat il fit le serpent et lui ordonna de demeurer dans la plante. Il interdit aux hommes de manger le fruit de cette plante, décrite soit comme le fruit de l'iniquité (*de fructu iniquitatis* : D 100- 101) soit comme le fruit de la science du Bien et du Mal (*de fructu vero scientie boni et mali* : V 94). Satan entra dans le serpent et trompa l'ange qui était sous la forme d'Eve et fit sa concupiscence avec elle avec la queue du serpent. Voilà comment l'auteur explique pourquoi Jean dans son évangile nomme les hommes < fils du Diable > (et de la chair: D 106- 107, V 98- 99). Bien sûr, Jean souligne la distinction entre les hommes qui sont de Dieu ou du monde, du Diable et de la chair (Jn 3, 6-8 ; 8,23.38.42-44.47), en décrivant les opposants à Jésus. Cette dénomination ne s'adresse guère à l'humanité dans son ensemble, comme le veut notre auteur. A la question, pourquoi les disent que l'homme fut créé par Dieu dans le paradis pour observer ses commandements, d'après le récit biblique, Jésus répond que Dieu n'a pas créé que les puissances des cieux (les anges) et que c'est à cause de leur désobéissance que celles-ci sont emprisonnés dans le corps (D 113- 121, V 105- 112). De cette réponse ressort que, pour les dissidents, le Père ne pouvait pas créer une prison pour les anges, cause du péché et de la mort. Par conséquent, la procréation est considérée comme un acte d'origine satanique, qui éternise la punition des anges et le règne de Satan dans ce monde. Si, selon Jean (Jn 3, 6), dont l'auteur évoque le passage, l'esprit naît de l'esprit et la chair de la chair, les hommes sont charnels puisqu'ils proviennent de l'acte charnel et sont donc les fils du Diable. Chez les bogomiles, le mythe est semblable: Sammaël (Satan) entre dans un serpent pour séduire Ève. Après leur union charnelle, Eve aura un fils, Caïn, et une fille, Calômena¹⁸⁶. Par conséquent le mariage signifiait la soumission à la Loi du Diable, la servitude au Seigneur du monde¹⁸⁷. C'est le diable qui avait inauguré l'accroissement et la perpétuation de

¹⁸⁶ EUTHYME ZIGABENE, *Panoplia Dogmatica*, PG 130, 1297.

¹⁸⁷ *Le traité*, p. 78.

l'espèce humaine par la naissance de Caïn et de Calômena, les deux enfants engendrés par son union avec Eve, celui qui recommanda la procréation par la Loi Mosaique afin de prolonger et multiplier sa domination sur la chair. Les fruits d'un acte charnel sont souillure¹⁸⁸. Selon Cosmas le Prêtre, les bogomiles les prénommaient enfants de Mammon et, pensant dire enfants du Diable, ils les dénommaient enfants de riches¹⁸⁹.

Par conséquence les dissidents considéraient le mariage comme fornication, s'appuyant sur l'interprétation des passages néotestamentaires, mais sur le mythe apocryphe qu'on vient de mentionner. Pour renforcer leur position négative vers le mariage, ils invoquaient la parabole des eunuques (Mt 19, 10-12) en l'interprétant comme suit : ceux qui se baptisent dans l'eau sont ceux qui se marient ; en revanche, le baptême spirituel est conféré aux gens qui choisissent la chasteté et sont des vrais disciples du Christ¹⁹⁰. L'usage de cette parabole par les cathares est vérifié par d'autres œuvres antihérétiques¹⁹¹. De la même façon, ils interprétaient un passage de Luc (20, 34- 35)¹⁹².

b) Les envoyés de Satan et la vraie mission du Christ

Selon l'auteur, depuis Adam jusqu'à Hénoch, Satan imposa son règne en envoyant ses anges serviteurs et les feux dévorants sur la terre. (V 133, D 123-126). Un de ses anges éleva Hénoch au-dessus du firmament pour admirer la toute- puissance du créateur du monde visible en lui ordonnant d'écrire 76 ou 67 livres. Hénoch les rédigea et les apporta sur terre. Il les transmet à ses fils afin de leur apprendre la forme et les lieux des sacrifices de Satan. Après

¹⁸⁸ *ibid.* p. 106.

¹⁸⁹ *ibid.* p. 82.

¹⁹⁰ *Interrogatio Iohannis*, V 183-193, D 167-178.

¹⁹¹ MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos*, éd. T. A. RICCHINI, p. 317- 318. cf. aussi JACQUES DE CAPELLIS, *Disputationes nonnullae adversus haereticos*, éd. D. BAZZOCHI, p. CLXIII.

¹⁹² DURAND DE HUESCA, *Liber contra Manichaeos*, éd. C. THOUZELLIER, p. 90.

l'imposition triomphale de son culte dans l'humanité, Satan se proclame lui-même le seul Dieu (V 136-144, D 126- 133).

Selon Jésus, sa mission en ce monde consiste à faire connaître le nom de son Père aux hommes (une idée décrite par Jean dans son évangile : Jn 17, 6). Mais lorsque Satan apprit que Jésus allait descendre, il envoya un de ses anges qui prit des morceaux de trois arbres et les donna à Moïse pour crucifier l'envoyé de Dieu. Cette fois, Satan annonça sa divinité à Moïse et lui ordonna de transmettre sa loi à Israël (V 145- 152, D 134- 140), une thèse attribuée par Euthyme Zigabène aux bogomiles de Constantinople¹⁹³. Le Père, avant de charger Jésus de sa mission sur terre, envoya un ange appelé Marie pour le recevoir. Jésus entra et sortit par l'oreille de cet ange (V 153- 156, D 141- 143), doctrine bien décrite dans *Panoplia Dogmatica*¹⁹⁴. Satan apprit que la mission de Jésus en ce monde consistait à sauver ceux qui avaient péri. Pour empêcher son œuvre rédemptrice, il envoya son ange, le prophète Elie sous la forme de Jean Baptiste. Une remarque sur cette croyance s'impose : l'identification de Jean- Baptiste à Élie est mentionnée dans quelques passages des évangiles (Mt 11, 14 ;17, 10, Mc 9, 11, Lc 1, 17, Jn I, 21, 25). Mais d'où provient donc la croyance selon laquelle Jean- Baptiste était un ange comme d'ailleurs d'autres personnalités de l'Ancien Testament? Évidemment, des théories d'Origène. Selon lui, certains anges furent envoyés sur la terre, se firent chair pour préparer l'œuvre rédemptrice du Verbe. Comme il le note «Cette descente des patriarches en Egypte, c'est à dire en ce monde, on pourra estimer qu'elle a été permise par Dieu pour l'illumination du reste et pour l'instruction du genre humain, afin que les autre âmes soient illuminées et aidées par eux»¹⁹⁵. Concernant Jean Baptiste, le grand théologien note dans son *Commentaire sur Saint Jean* : «Il y a un

¹⁹³ MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos*, éd. T. A. RICCHINI, p. 317- 318. cf. aussi JACQUES DE CAPELLIS, *Disputationes nonnullae adversus haereticos*, éd. D. BAZZOCHI, p. CLXIII.

¹⁹⁴ *ibid.* 1301 c.

¹⁹⁵ *Co. Jn.* IV, 3, 12, trad. C. BLANK, SC 120 bis.

homme envoyé de Dieu. Si quelqu'un cherche à comprendre plus exactement ce que signifie <envoyé>, il cherchera d'où Jean a été envoyé et où. La réponse à la seconde question est claire : il a été envoyé à Israël et à ceux qui voulaient l'entendre, demeurant dans le désert de Judée et baptisant près du Jourdain, c'est à dire, au sens anagogique, dans le monde, monde signifiant le lieu qui entoure la terre, où habitent les hommes. Reste la question d'où il a été envoyé. En examinant plus à fond l'expression, il apparaîtra peut-être que, de même qu'il est écrit d'Adam : Dieu l'envoya hors du Paradis des Délices pour cultiver la terre, ainsi Jean a été envoyé ou du ciel ou du Paradis, ou de quelque autre endroit qu'on voudra, hors de ce lieu terrestre. Et il a été envoyé pour rendre témoignage à la vérité¹⁹⁶. Pour ajouter ailleurs : «ceux qui dès le commencement ont tenu une place éminente parmi les hommes étant très supérieurs aux autres âmes, sont des anges qui sont descendus dans la nature humaine. Et ainsi est confirmée la parole disant que Jean, étant un ange, est venu dans le corps pour rendre témoignage à la lumière»¹⁹⁷. Sur cette angéologie d'Origène et cette théorie étrange concernant Jean Baptiste, J. Daniélou, remarque: «Le cas de Jean- Baptiste se rattache à cette doctrine générale de l'« incarnation» (κατάβασις) de certains anges envoyés pour préparer l'incarnation du Verbe, et qui est distincte des missions invisibles des anges...»¹⁹⁸. Certes, l'auteur du livre, en identifiant le Dieu de l'Ancien Testament à Satan, considère les patriarches et même Jean-Baptiste comme envoyés de leur maître afin d'empêcher la mission du Verbe. Cette attitude des bonshommes à l'égard de Jean-Baptiste, attestée à plusieurs reprises dans les sources polémiques¹⁹⁹, est

¹⁹⁶ Co. Jn. II, 29, trad. C. BLANK, SC 120 bis.

¹⁹⁷ Co. Jn. II, 31, trad. C. BLANK, SC 120 bis.

¹⁹⁸ J. DANIELOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 245.

¹⁹⁹ DURAND DE HUESCA, *Liber contra Manicheos*, éd. C. THOUZELLIER, p. 239 ; *De heresi catharorum*, éd. A. DONDAINE, AFP XIX (1949), p. 311 ; MONETA DE CREMONE, *Andversus Catharos*, éd. T. RICCHINI, p. 227 ; *Brevis summula*, éd. C. DOUAIS, p. 126 ; *Manifestatio haeresis*, éd. A. DONDAINE, AFP XXIX (1959), p. 272.

due au rejet du baptême dans l'eau. Notons que cette croyance a été déjà dénoncée par Cosmas le prêtre, dans son traité contre les bogomiles à la fin du 10^e siècle²⁰⁰. Par conséquent, il ne s'agit pas d'une innovation de notre auteur.

Ainsi, selon lui, Jean- Baptiste aurait baptisé les hommes dans l'eau afin qu'ils ne soient pas sauvés (V 157- 160, D 144-147). En revanche, le baptême de Jésus dans le Saint Esprit a pour fonction la rémission des péchés et le salut de l'homme (V 166- 168, D 150- 152). D'après les paroles de Jésus lui-même, sans son baptême, personne ne peut avoir le salut de Dieu (V 170- 172, D 155- 157). Nous considérons que la théologie du baptême des dissidents fait partie intégrante du rite du *consolamentum*.

Pour l'auteur, la chair et le sang de Jésus est l'oraison «Notre Père» par laquelle les anges glorifiaient Dieu. L'auteur reprend cette croyance des bogomiles de Constantinople²⁰¹. Mais à cause de la chute de Satan et de ses anges, ils ne peuvent plus glorifier Dieu par cette oraison (V 177- 182, D 161- 166). C'est pour cette raison que les simples croyants des dissidents ne pouvaient pas la dire, hormis les parfaits. Est qu'on peut conclure que les parfaits furent considérés comme *ισάγγελοι*, comme ceux qui étaient déjà sauvés et avaient rétabli leur nature angélique? La question reste ouverte. Notons que cette interprétation allégorique du sang et du corps de Jésus est rapportée par Origène qui les assimila au Verbe de Dieu. En effet, Origène distingue dans le *Corpus Domini* un double sens typique et symbolique. Prenons quelques passages de cette théorie : « On dit que nous buvons le sang du Christ, non seulement dans le rite des sacrements, mais aussi quand nous recevons les paroles »²⁰². Origène présuppose une opposition entre les deux types du sacrement, celui du rite et celui de la parole dans le passage suivant :

²⁰⁰ COSMAS LE PRETRE, *Traité*, p. 69.

²⁰¹ *Panopl. Dogm. PG* 130, 1313 d.

²⁰² *Hom. Num. XVI, 9 ; VII, 152 SC* 442.

« Que le pain et le breuvage soient pris par les simples selon l'acception la plus commune de l'Eucharistie, mais par ceux qui sont capables d'entendre plus profondément, d'après la manière plus divine, comme il convient pour le Verbe de vérité fait la nourriture »²⁰³. Citons un autre passage où Origène met en évidence cette théorie des deux types de l'Eucharistie, d'après la traduction de J. Daniélou : « Ce pain que le Dieu- Verbe témoigne être son corps est le verbe qui nourrit les âmes, le verbe procédant du pain céleste. Et ce breuvage que le Dieu- Verbe témoigne être son sang, c'est le verbe abreuvant et enivrant de façon excellente les cœurs de ceux qui le boivent. Ce n'est pas, en effet, ce pain visible qu'il tenait à ses mains que le Dieu-Verbe appelait son corps, mais le Verbe en sacrement duquel ce pain devait être brisé...En effet, le corps ou le sang du Dieu- Verbe peuvent-ils être autre chose que le verbe qui nourrit ou que le verbe qui fait exulter »²⁰⁴.

D'après Jésus, le baptême de Jean s'adresse aux hommes charnels, ceux qui font de mauvaises œuvres et surtout se marient. Les vrais disciples du Christ ne sont pas donnés en mariage, mais ils sont comme les anges de Dieu dans le ciel. Ils sont des eunuques à cause du règne des cieux (V 186- 193, D 170- 178= Mt 19, 10-12 ; 22, 30), croyance décrite par Euthyme Zigabène²⁰⁵. Notons que d'après l'historien Eusèbe, Origène en interprétant littéralement le même passage de Mathieu- probablement le seul cas où le Père n'a pas donné un sens allégorique !- devint eunuque²⁰⁶.

²⁰³ *Co. Jo.* XXXII, 24.

²⁰⁴ *Co. Ser. Mt.* 85 ; *PG* XIII, 1734.

²⁰⁵ *Panopl. Dogm.* *PG* 130, 1325 d.

²⁰⁶ *Hist. Eccl.* VI, 8, 1-3.

V) Eschatologie

L'eschatologie, partie la moins original du texte, reprend les visions apocalyptiques néotestamentaires: elle est entièrement conforme aux enseignements chrétiens, mis à part une phrase qui fait écho à la théorie d'Origène sur la combustion du cosmos.

Ainsi, d'après le texte, le signe qui précédera l'avènement du Seigneur sera quand le nombre des justes sera complet selon le nombre des couronnes des déçus (V 195-197, D 181-183). C'est un signe qui n'est pas décrit dans le Nouveau Testament, mais que nous avons analysé au chapitre sur l'angélologie. Tous les autres signes proviennent des textes néotestamentaires: des phénomènes naturels suivront la guerre que fera Satan contre les justes (Ap. 20, 7 ;13, 7). Le soleil s'obscurcira, les étoiles tomberont des cieux (V 203-204, D 188- 189= Mt 24, 29), les quatre vents seront déliés, la terre et le ciel trembleront (V 205- 206, D 190- 191). Le fils de l'homme se manifestera en sa gloire, les saints et les anges l'entoureront, les sièges seront établis au-dessus des nuées (V 211- 213, D 194- 196= Mt. 25, 31). Le fils s'assoira sur son siège de gloire avec les douze apôtres. Les livres seront ouverts et il jugera toutes les nations de la terre (V 215- 216, D 198- 199). Des anges envoyés par le fils de Dieu rassembleront ses élus et ils les conduiront devant lui (V 217- 219, D 200- 203= Mt 24, 31, Mc 13, 27). Les mauvais démons et les nations seront jugés par lui (V 220- 221, D 203-204). Toutes les nations aussi se tiendront devant le tribunal. Les livres de la vie seront ouverts et les justes seront glorifiés (V 224- 227, D 207- 210= Ap. 20, 12). Ceux qui ont observé les commandements angéliques seront récompensés par gloire, honneur et incorruptibilité (V 227- 229, D 210- 212= II Rm, 7-10). Suit la dernière séparation entre les justes qui recevront l'héritage du royaume des cieux, tandis que les maudits seront expulsés dans l'enfer (V 230- 234, D 213- 217= Mt 13, 49 ; 25, 34 ; 25, 41).

Une phrase qui nous paraît probablement faire écho aux théories d'Origène concernant

l'apocatastase est la suivante: «*Et per licentiam patris exhibunt de carcere spiritus increduli aliquando*» (V 237-238). «*Tunc exient spiritus de carceribus non credentium*»(D 220), c'est-à-dire que les esprits infidèles sortiront de leur prison avec la permission du Père. Pouvons-nous supposer que l'auteur reformule la théorie d'Origène d'après laquelle la résurrection des morts ne sera pas corporelle? C'est très probable, si nous tenons compte en général de l'influence qu'a subie l'auteur du Père alexandrin. Ainsi, l'auteur écrit que suivra la combustion du monde visible, de toutes les parties inférieures de la terre jusqu'à l'air du firmament (V 240- 243, D 223-226), une théorie entièrement empruntée à Origène, qui enseignait qu'à la fin des temps, la terre et les éléments de la matière seraient ruinés par le feu²⁰⁷.

De plus, l'idée que Satan, toute sa milice et les pécheurs habiteront dans un lac de feu (D 230- 231), nous semble provenir de la théorie d'Origène de καθαροῦ πυρός²⁰⁸. Ensuite, le fils de Dieu enfermera le Diable en le liant avec de fortes chaînes (D 233-236) et conduira les justes devant le siège du Père (D 237= Mt 13, 43). Le fils de Dieu s'assoira à la droite du Père (D 242- 243= Mt 22, 44 ; Mc 12, 36, Lc 20, 42-43 etc). Dieu proclame triomphalement que Lui et son fils sont les seuls Dieux (D 243-244= Deut, 4, 35 ; 32, 39). Les justes s'installeront dans les chœurs des anges et Dieu les vêtira de vêtements incorruptibles et leur donnera des couronnes et des sièges (D 247- 250= I Pt 4, 4). Le règne de Dieu et de son fils sera éternel(D 254- 255= Ap. 11, 15 ; 22, 5). A propos de l'eschatologie de l'apocryphe, une autre approche est proposée par D. Zbiral. En analysant les versets 236-237 de la version de la Vienne (*per licentiam patris exhibunt de carcere spiritus increduli*

²⁰⁷ In Gen. V, 4.

²⁰⁸ Contr. Cels. 4, 21 : οὐκ ἀρνούμεθα οὖν τό καθάρσιον πῦρ καί τήν τοῦ κόσμου φθοράν ἐπί καθαιρέσει τῆς κακίας καί ἀνακαινώσει τοῦ παντός.. Soulignons que cette idée nous renvoie aux conceptions relatives au monde des morts, bien décrites chez Platon, *Phédon* 62.

aliquando) il entrevoit des analogies exclusivement néotestamentaires, à savoir 1 Pierre 3,18-20. Cette conclusion arbitraire, il l'appuie plutôt sur les accusations de Moneta de Cremona et de *Tractatus de hereticis*, traités qui reprochent aux cathares la croyance que les âmes (brebis) incrédules, descendues du ciel, ne sont pas toutes incarnées, et spécialement celles du temps de Noé^{208a}. Pourtant, dans *l'Interrogatio Iohannis* il n'y pas de mention analogue. Après la traduction d'Edina Bozoky, le texte cite le suivant: «Et les esprits infidèles sortiront de leur prison avec la permission de Dieu»^{208b}. Nous ne voyons aucune relation avec le passage néotestamentaire invoqué par D. Zbiral. En revanche, nous pensons qu'il s'agit d'une interprétation origénienne du verset de Jean 10,16 qui s'inscrit parfaitement dans le contexte général du texte qui fait d'échos des théories du Père alexandrin, comme on vient de le constater.

CONCLUSIONS QUI RESSORTENT DE LA COMPARAISON DE *L'INTERROGATIO IOHANNIS* ET LA *PANOPLIA DOGMATICA* D'EUTHYME ZIGABÈNE

Des passages que nous avons mis en regard dans le Appendice²⁰⁹, en mentionnant quelques points communs entre *l'Interrogatio Iohannis* et la *Panoplia Dogmatica*, nous pouvons conclure que les deux textes présentent une base commune. Mais, outre la nécessité de les citer brièvement, nous estimons indispensable de parler des objectifs pour lesquels a été rédigé la *Panoplia Dogmatica*, le seul document qui présente des similitudes frappantes avec notre texte. Nous savons que cette œuvre a été

^{208a} D. ZBIRAL, «Les 'esprits incrédules' dans *l'Interrogatio Iohannis* », *Heresis* 42-43 (2005), p. 36.

^{208b} E. BOZOKY, *Interrogatio Iohannis*, p. 83

²⁰⁹ Voir Appendice, tableau n. 5.

rédigée par Euthyme Zigabène à la demande de l'empereur Alexis Comnène vers la deuxième décennie du 12^e siècle. Bien qu'il s'agisse d'une compilation réalisée à des fins antihérétiques dans les chapitres où l'auteur se réfère aux hérésies antérieures en suivant les informations des textes polémiques fondamentaux dans le monde orthodoxe, le chapitre qui traite du système des bogomiles byzantins fait de cette œuvre la principale source indirecte. Les croyances des bogomiles de Constantinople sont décrites d'après l'exposé que l'hérésiarque Basilios fit à l'empereur, qui simula vouloir se convertir. Il s'agissait donc d'une forme de catéchèse bogomile qui visait au prosélytisme de nouveaux membres du mouvement, l'exposé hérétique étant enregistré sur place (derrière les rideaux du palais se cachaient des aristocrates, membres du haut clergé et quelques sténographes qui notèrent les arguments de Basilios). Ce n'est, par conséquent, pas une confession de foi hérétique, arrachée violemment et que l'enquêteur aurait pu soutirer.

Euthyme Zigabène, contemporain de l'hérésie, fut un témoin oculaire de cette affaire ainsi que de la mort de Basilios et de ses douze disciples, laquelle par ailleurs eu des échos négatifs même parmi le haut clergé orthodoxe, comme nous pouvons le conclure d'après la critique de Théodore Balsamon contre la légitimité de cette exécution²¹⁰. Or, Euthyme Zigabène, théologien réputé à son époque, ne pouvait sûrement pas falsifier l'exposé de Basilios. Nous considérons par conséquent que ses informations sont historiquement crédibles.

Pour revenir à la comparaison des deux textes, nous devons souligner que l'un constitue une source directe du mouvement des bonshommes d'Occident et l'autre la source indirecte la plus crédible sur les bonshommes de Byzance. Grâce aux similitudes

²¹⁰ THEODORE BALSAMON, *Com. de Nomocanon XIV*, PG 104, 1122b ; 1148d.

frappantes extraites^{210a} des deux textes, s'agissant principalement de l'histoire humaine présentée comme la réalisation de la volonté satanique, nous arrivons à la conclusion que soit l'auteur d'*Interrogatio* eut accès aux sources du bogomilisme de Constantinople, soit qu'il provenait de ce milieu, hypothèse soutenue par ailleurs par plusieurs historiens²¹¹. Toutefois, à notre avis, pour résoudre l'énigme historique de la date et du milieu où fut rédigé ce livre apocryphe, il faut focaliser notre intérêt scientifique plutôt sur leurs différences et tenter de les expliquer.

La plus étonnante des lacunes dans la *Panoplia Dogmatica* est l'impressionnante angélogologie de l'*Interrogatio*, comme nous l'avons analysée ci-dessus. C'est la plus grande différence entre les textes- certes, avec l'omission des éléments eschatologiques des bogomiles par Euthyme Zigabène, peu intéressants pour un hérésiologue- qui, d'un premier point de vue, est inexplicable. Comment pouvons-nous interpréter cette omission ? Une première réponse

^{210a} Pilar Jimenez-Sanchez est une des historiennes qui a mis en doute les similitudes entre les deux textes en mettant en avant des différences secondaires à notre avis, sans tenir compte des différents contextes dans lesquels les deux textes ont été rédigés. Nous le répétons: *Panoplia Dogmatica* constitue un exposé de catéchèse bogomile qui visait au prosélytisme de nouveaux membres, enregistré sur place, et non pas un texte rédigé minutieusement pour répondre aux questions qui s'attachent surtout à l'existence du mal dans l'histoire humaine. De plus, les différences qu'elle décrit ne sont pas suffisantes pour prouver l'indépendance du texte à l'égard du bogomilisme, car ce n'est pas que des points secondaires dont elle tient compte en restant ainsi au pied de la lettre des mythologies, sans analyser la vraie différence entre les deux textes, c'est à dire l'angélogologie du texte. Cf. *Les Catharismes, Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, ed. Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 227-229.

²¹¹ Nous considérons très significative la révision de l'opinion de E. TURDEANU qui au début avait adhéré à la thèse prédominante à l'époque que le texte aurait été un apocryphe bulgare, en admettant en même temps qu'il n'y avait pas de preuves cf. «Apocryphes bogomiles», *RHR* 138 (1950), p. 209 ; 212. Cette révision, comme le rapporte E. BOZOKY a été communiquée dans une lettre personnelle en 1980. cf. *Interrogatio Iohannis*, p. 184, n. 8.

possible résulte d'une affirmation de l'auteur : « J'ai honte, croyez-moi, et c'est involontairement que je mentionne des choses pareilles. C'est pour cela que j'ai fait beaucoup d'omissions et j'ai rapporté exprès leurs enseignements de façon fragmentaire »²¹². Nous pouvons donc supposer que l'auteur considérait insignifiante l'angélologie des bogomiles. Mais, une telle hypothèse nous apparaît peu probable si nous tenons compte qu'Euthyme Zigabène est un des hérésiologues les plus crédibles et mieux informés de son époque, comme cela s'avère dans d'autres chapitres de son œuvre. De plus, s'il était au courant d'une angélologie aussi impressionnante, comme celle de l'*Interrogatio*, il aurait été impossible qu'il ne la cite pas dans son traité, en tant que théologien d'autorité. E. Turdeanu se basant sur les différences entre les deux textes, estime qu'Euthyme n'a pas connu l'apocryphe bogomile²¹³, en considérant de cette façon l'existence de l'apocryphe pour acquise, sans tenir compte du fait la source d'Euthyme Zigabène était le chef de la communauté. Cette hypothèse présentée par E. Turdeanu comme une donnée historique- l'apocryphe existait sûrement à l'époque d'Euthyme Zigabène- mena E. Bozoky à émettre un avis encore plus compliqué afin d'expliquer pourquoi Euthyme ignorait l'apocryphe. Pour expliquer les différences entre les deux textes, elle suppose que la diffusion de l'apocryphe s'était faite oralement et que certains s'étaient ainsi déformés, ou que certains détails avaient été ajoutés, tandis que d'autres s'étaient effacés. Pour conclure : « On peut penser que l'*Interrogatio* était déjà rédigée à l'époque du procès des bogomiles d'Euthyme Zigabène, mais que ces derniers ne l'ont connue que dans des versions orales, et que l'apocryphe n'était pas la seule source de leurs croyances. En admettant cette hypothèse, on pourrait remonter la date de la genèse de l'apocryphe jusqu' à la fin du 11^e siècle au moins »²¹⁴. Certes, E. Bozoky ne tient pas compte du

²¹² *Panopl. Dogm. PG 130, 1331 a. Trad. de l'auteur.*

²¹³ « Apocryphes bogomiles », *RHR* 138 (1950), p. 211-212.

²¹⁴ *Interrogatio Iohannis*, p. 195

fait que, en vérité, les croyances des bogomiles, décrites par Euthyme ne proviennent pas d'un procès, mais d'un exposé de leur chef visant à convertir l'empereur. Il est improbable que l'hérésiarque ne connaissait pas ni l'apocryphe, ni surtout l'angélologie de la secte dont il était à la tête pendant cinq décennies. En revanche, si l'apocryphe était déjà rédigé, le silence de Basile sur l'angélologie n'a, à notre avis, qu'une seule explication : l'hérésiarque n'avait pas exposé pas l'angélologie lors de sa catéchèse, car elle était réservée aux initiés, aux « parfaits » de l'hérésie. Cette hypothèse n'est pas improbable, puisqu'elle constituait une pratique ordinaire de tous les mouvements gnostiques. Certes, notre hypothèse est indémontrable.

En revanche, l'hypothèse que E. Bozoky estime la moins probable, c'est-à-dire que «l'apocryphe se situerait dans le milieu des bogomiles de Byzance, mais postérieurement au procès de l'hérésiarque Basile...car ce procès a mis fin à la prospérité des bogomiles de Byzance et leur activité littéraire a eu ressentir les conséquences»²¹⁵ reste pour nous la plus vraisemblable. Nous savons qu'après l'exécution de Basilios et de ses apôtres, le bogomilisme non seulement n'a pas disparu mais, au contraire, il s'est répandu dans les milieux ecclésiastiques, comme le montrent les condamnations trois décennies plus tard du patriarche Cosmas, du moine Nyphon et de deux évêques, Leon de Valvisse et Clément de Sasimes, ainsi que les enseignements de Constantin Chrysomallos. Nous pensons que l'angélologie de l'*Interrogatio* constitue un ajout postérieur dans le système doctrinal des bonshommes. Et cette hypothèse est renforcée par le fait qu'aucune source indirecte sur le bogomilisme ne mentionne ce type d'angélologie. Comme nous l'avons constaté, l'angélologie de l'*Interrogatio* se base sur la théorie origéniste de la préexistence des âmes, en identifiant les âmes aux anges déchus. Il nous semble que cette

²¹⁵ *ibid.*, p. 195.

angéologie a été ajoutée après la deuxième décennie du 12^e siècle (date approximative de la rédaction de la *Panoplia Dogmatica*) de la main d'un auteur qui a eu accès aux manuscrits d'Origène et en général d'Origénistes (surtout Evagre le Pontique). De plus, l'auteur du livre devait être membre d'une communauté monastique, comme nous pouvons le conclure par le caractère strictement ascétique de son œuvre. La rédaction aurait été achevée au plus tard en 1190, date de la traduction du livre en latin et de son introduction dans les communautés cathares de Lombardie.

Comme nous l'avons dit, la question de la langue dans laquelle fut rédigé le texte reste insoluble. Pourtant, bien que nous ne puissions pas le prouver, nous insistons sur le fait qu'il est plus plausible que le texte ait été rédigé en grec en raison des similitudes frappantes entre *l'Interrogatio* et la *Panoplia*. De plus, la *Panoplia* exprime les croyances des bogomiles de Constantinople, sans doute plus développées que celles qui décrit Cosmas le Prêtre par rapport au bogomilisme de la Bulgarie vers la fin du 10^e siècle, indéniablement plus primitif et moins développé dans ses théories. De plus, l'auteur du livre avait acquis une grande familiarité avec les textes d'Origène et la philosophie néoplatonicienne. Nous supposons que l'étude attentive des œuvres d'Origène et d'Evagre le Pontique aurait été favorisée à Byzance à partir de la moitié du 11^e siècle, époque à laquelle nous constatons une renaissance des études classiques dans les milieux philosophiques, qui marqua fortement les débats théologiques. Plusieurs théories de *l'Interrogatio* attestent une interprétation néoplatonicienne des textes d'Origène à ce point que nous aboutissons à la conclusion que notre apocryphe a été modifiée par la main d'un auteur qui maîtrisait aussi bien le système néo platonique que les textes d'Origène.

CONCLUSIONS

CONCLUSIONS

Dans notre recherche nous avons tenté de mettre en parallèle avec les sources latines anticathares, les sources byzantines, jusqu'à nos jours mal exploitées et pourtant très riches concernant les informations qui nous sont fournies sur la dissidence médiévale. Nous l'avons dit dans notre introduction, de nouvelles données, notamment des éditions de textes médiévaux latins jusqu'ici inconnus, pourraient remettre en question nos positions. Pourtant, à la lumière des sources dont nous disposons aujourd'hui, complétées par la littérature antihérétique byzantine, nous pensons pouvoir dégager les conclusions ou propositions suivantes, sur les particularités qui caractérisent en principe le mouvement bogomilo- cathare.

Conception dualiste du monde: En dépit des objections formulées par l'école déconstructionniste à propos de la littérature antihérétique qu'elle a reproché aux dissidents un dualisme inexistant, comme nous l'avons vu, une comparaison avec les traités antihérétiques byzantins vérifie la précision des informations fournies concernant leur système doctrinal. De plus, l'étude d'*Interrogatio Iohannis*, dans laquelle sont exposées les doctrines principales du dualisme modéré des dissidents, nous amène aux conclusions suivantes: les doctrines dissidentes dérivent d'une conception du monde profondément dualiste, développée dans quelques milieux monastiques inspirés par les théories origéniennes ainsi que par la théologie Iohannique. Dans son stade primitif, la dissidence concentre son dualisme sur l'histoire humaine en accentuant le rôle de Satan dans l'histoire humaine ainsi que le pouvoir qu'exercent toutes les institutions (pouvoir étatique-ecclésiastique). Nous sommes convaincus que cette conception dualiste pourrait avoir comme origine le souci d'un milieu monastique de s'identifier à l'Eglise primitive lors des temps héroïques des persécutions, des martyres et de la lutte contre le pouvoir impérial, considéré comme tyrannie du Seigneur de ce monde (Satan). En même temps, les dissidents adoptent

comme modèle de vie la *vita apostolica*, c'est-à-dire la pauvreté absolue et une ferveur missionnaire analogue à celle des apôtres, principes qui règlent la vie quotidienne des *perfecti*. Cependant, la théorie origénienne de la préexistence des âmes, adoptée dès les premiers pas de la dissidence, a amené la pensée théologique de ses fidèles vers un dualisme cosmogonique. Ainsi, si dans le stade primitif de la dissidence nous constatons l'adoption d'un dualisme modéré, d'après lequel le monde visible est considéré comme la création du diable (fils de Dieu ou archange déchu), cette conception s'est radicalisée, au plus tard à la fin du 12^e siècle en Occident. D'où l'antagonisme entre les dualistes modérés et radicaux après le concile de S. Félix de Caraman en Occident, probablement à cause des contacts des bogomiles avec les pauliciens de Thrace. Depuis, une partie des dissidents confessent l'existence de la force éternelle du Mal ou même du dieu du Mal qui a comme fils le diable (dualisme radical). L'apogée du radicalisme de cette doctrine se trouve dans le *Liber de Duobus Principiis*. A notre avis, la forme du dualisme modéré pourrait s'inscrire parfaitement dans la pensée ascétique d'Orient, enrichie par quelques pratiques de messaliens- mystiques, dissuasives de l'action démoniaque sur les moines. Cependant, la radicalisation de ce dualisme nous semble être l'aboutissement des spéculations théologiques ainsi qu'une conséquence des contacts avec les pauliciens. Dans le premier cas, pour renforcer leur argumentation, il suffirait aux dissidents de faire l'interprétation allégorique de quelques passages bibliques, bien que, dans le cas du dualisme radical, il faille plutôt recourir à la fois à la tradition dualiste antérieure du mouvement ainsi qu'à une logique philosophique plus subtile pour les origines de différenciation doctrinale. Concernant les ordres mentionnés par les documents italiens au début du 13^e siècle et les schismes entre les communautés dissidentes, nous considérons que la forme du dualisme adoptée par les dissidents d'Occident résulte des fermentations doctrinales de ses homologues en Orient. En effet, un schisme aurait

divisé les bogomiles au milieu du 11^e siècle, schisme dont Michel Psellos rapporte les échos doctrinaux. L'introduction d'un dualisme plus radical, confessé par l'ordre de Drugunthie remonte au concile de Saint Félix de Caraman. Depuis, nous constatons que derrière les schismes des cathares se cache un antagonisme acharné entre les deux ordres (Bulgarie-Drugunthie), comme le confirment les sources de Lombardie. Cette dépendance des nouvelles églises des ordres d'Orient (Bulgarie, Drugunthie, Slavonie) s'explique par la reconnaissance de l'ancienneté de ces églises, considérées comme des églises mères. Face aux problèmes administratifs (voir le cas du concile de S. Félix) ou aux questions de légitimité de l'élection d'un nouvel évêque (voir les schismes en Lombardie), les cathares se réclament des communautés d'Orient pour valider les changements. Ainsi, cette filiation doctrinale tisse aussi des liens administratifs.

L'application de ces types de dualisme au niveau anthropologique est déterminante pour le profil moral de la dissidence. La vie quotidienne des *perfecti* était détachée des biens matériels en se basant sur un esprit d'abstinence. Ce *modus vivendi* était imposé par une approche négative de la matière qui se base sur une argumentation théologique: la matière est identifiée au Mal éternel et considérée comme une création du diable qui s'oppose au monde spirituel créé par Dieu, invisible aux hommes, emprisonnés dans le corps matériel créé par le Mal (ou le diable). L'âme humaine est d'origine divine, mais elle est condamnée pour avoir désobéi à la volonté de Dieu. Cet antagonisme du corps et de l'âme a été la base doctrinale du dualisme médiéval qui s'opposait à la vision chrétienne du cosmos, selon laquelle toutes les créatures proviennent *ex nihilo* d'un Dieu tout puissant et par conséquent sont de bonne nature. Bien que les chrétiens croient que le Mal soit apparu dans l'histoire cosmique par le libre arbitre des êtres logiques (Satan, démons, hommes), pour les dissidents dualistes, non seulement le libre arbitre n'existe pas, mais le Mal est une nécessité cosmique. Le salut de l'homme se réalise par une

connaissance plus profonde du message du Christ, qui se ramène à la doctrine suivante: l'homme parvient au salut à travers la libération du corps et de la matière et par le retour de son âme au monde spirituel.

Revendication du vrai message du Christianisme: Depuis son apparition, la dissidence se définit elle-même comme la vraie Eglise, en nous faisant conclure que ses partisans dès leurs premiers pas avaient conscience d'appartenir à une communauté qui dépassait les limites d'une société locale. Afin de renforcer leur prétention d'être membres de la vraie Eglise, les dissidents recourent devant leurs persécuteurs exclusivement aux passages bibliques en revendiquant une interprétation entièrement conforme à l'esprit de l'Eglise primitive. Ils utilisent des passages néotestamentaires pour prouver que l'Eglise chrétienne (Orthodoxe pour les bogomiles-Catholique pour les cathares) est «Eglise de ce monde», soumise au pouvoir étatique, la «Babylone de l'Apocalypse». Ces accusations radicales sont identiques en Orient aussi, où les dissidents accusent l'Eglise d'être liée au pouvoir impérial. Les dissidents rejettent toutes les inventions postérieures de l'Eglise au niveau administratif, liturgique et surtout moral. Ainsi, ils dénoncent le pouvoir papal en opposant une administration épiscopale et synodique; ils rejettent le baptême chrétien en adoptant le baptême spirituel par imposition des mains, hérité de la Pentecôte; en opposition aux nouveautés liturgiques de l'Eglise, inventions purement humaines, ils se limitent à la récitation d'une seule prière, celle du Pater Noster. Pour les dissidents, l'Eglise était une falsification du vrai message du Christ. Ils prétendaient que seule leur «Eglise» était la vraie et ses adeptes de vrais chrétiens, des <Bons Chrétiens>. L'opposition entre deux églises: la vraie Eglise du Royaume de Dieu «qui n'est pas de ce monde» comme le souligne l'évangéliste Jean et l'Eglise du Seigneur de ce monde, du diable. Nous constatons ainsi qu'une grande partie de leur système moral est fondée sur une interprétation allégorique de

l'évangile de Jean, afin de justifier leurs propres théories. Les passages de l'évangile qui se réfèrent à la lutte des forces de la Lumière et du Mal, mais aussi, le fait que les mystères n'y sont pas mentionnés à l'exception du baptême spirituel, expliquent pourquoi l'évangile de Jean a joué un rôle fondamental dans la vie religieuse de la dissidence. Nous pouvons donc parler d'une origine doctrinale « Pseudo- Johannique » imposée par les mouvements hérétiques antérieurs. Mis à part l'emprunt de la théologie johannique sur la lutte entre la lumière et les ténèbres, les dissidents ont de toute évidence interverti cette typologie augustinienne, utilisée par les accusateurs.

Cette base s'est articulée de façon identique en Orient et en Occident. Les sources byzantines sont très prolixes sur l'argumentation des dissidents: en effet, les passages néotestamentaires mentionnés par les sources sont identiques à ceux de leurs homologues en Occident. Cette revendication du vrai message évangélique s'est fondée sur les mêmes principes dans les deux cas et a eu les mêmes implications dans leur système moral.

Ascétisme et élitisme: Il serait vain d'étudier la dissidence dualiste sans tenir compte du fait que ses premiers berceaux sont sûrement des monastères, des couvents comme le témoignent toutes les sources byzantines. En effet, la dissidence médiévale est née dans les milieux monastiques des Balkans et de l'Asie mineure sous une forme primitive de christianisme enrichie par un enthousiasme apocalyptique et un esprit ascétique qui a coexisté des siècles durant avec la vie monastique de l'Eglise orthodoxe. Elle se caractérise essentiellement par deux éléments : l'élitisme au niveau de la hiérarchie avec une distinction rigide entre «croyants» et «parfaits», et son ascétisme rigide, adressé aux derniers et fondé sur la croyance que le monde visible est la création de Satan. Ces deux éléments caractérisent par excellence la dissidence médiévale et expliquent en même temps comment un mouvement si rigide a pu connaître une telle expansion dans les populations de différents

pays : les simples croyants n'étaient pas soumis aux mêmes obligations que les parfaits, lesquels suivaient des règles strictement ascétiques. Cette distinction, apparue en même temps que le mouvement dans les couvents des Balkans, a survécu en Occident. Les restrictions applicables à un parfait dissident vivant en Bulgarie étaient identiques à celles d'un dissident homologue en Lombardie, deux siècles plus tard.

Il faut souligner que la coexistence de l'aspect ascétique du dualisme nuancé par le gnosticisme (qui accentue l'opposition du corps à l'âme) avec la vie monastique du christianisme - qui n'était pas inconnu car le dualisme gnostique influença même une partie du monachisme de l'Égypte, à travers les théories néoplatoniciennes d'Origène - a facilité l'expansion du mouvement dans les milieux monastiques. Les implications éthiques de l'enseignement de la dissidence médiévale semblent être nées dans un couvent balkanique. Les parfaits menaient une vie comparable à celle des moines orthodoxes, ce qui explique pourquoi ils portaient la même tenue, rendent quasiment impossible toute distinction, comme l'écrivent les auteurs byzantins.

Unité de la vie liturgique: Ce n'est qu'au début du 11^e siècle que les communautés dissidentes d'Asie mineure adoptent une forme de baptême spirituel, par opposition au baptême de l'eau, comme le rapport Euthyme de la Peribleptos. Jusqu'à cette époque, les dissidents se contentaient, en Bulgarie, d'un type d'*agapè* dans des maisons privées, où la prière *Pater noster* jouait un rôle prépondérant. L'ajout du baptême spirituel et sa signification mystique creuse encore plus profonde la distinction entre parfaits et croyants et, dorénavant, définit la vie liturgique de la dissidence. Ainsi, tant les *agapés* que ce type de baptême (connu dans les sources latines sous le terme *consolamentum*) ont survécu dans les communautés d'Occident jusque à leur disparition. Fait étonnant, l'argumentation théologique concernant la prière du *Pater noster* et le baptême spirituel est identique tant en Orient qu'en Occident, ce qui laisse à penser qu'elle se fondait sur la même

tradition, transmise par quelques textes apocryphes, si non exclusivement par l'*Interrogatio Iohannis*. Pourtant, il ne faudrait pas que nous échappe le « détail » que la vie liturgique est strictement liée avec l'ecclésiologie du mouvement. Les dissidents sont présentés par les sources polémiques mais aussi dans les textes qu'ils ont rédigés eux-mêmes comme ayant la certitude d'avoir reçu par le Christ la grâce de baptiser par l'imposition des mains (baptême spirituel), de lier et de délier, en mettant en avant la notion que la succession apostolique, dont les Eglises de Rome et de Constantinople sont dépourvues, est préservée chez les élus de leur mouvement. Les schismes de Lombardie constituent la meilleure preuve de l'importance attribuée à ce type sacramentel qui a survécu en dépit du temps et des frontières géopolitiques.

Ferveur missionnaire Les auteurs, tant byzantins que latins, reprochent dès leur apparition leur ferveur missionnaire aux dissidents. En effet, suivant l'exemple des apôtres, le bilan de l'activité missionnaire des dissidents est impressionnant. En l'espace de quelques décennies, ils parviennent ainsi à diffuser leur message des régions balkaniques à l'Asie mineure et à Constantinople en établissant des communautés florissantes. Lors de la première croisade, ils saisissent l'occasion de nouer des liens avec une partie des croisés pour propager leur message en Occident. C'est ainsi que les premières communautés dissidentes font leur apparition en Rhénanie et en France, au début du 12^e, c'est-à-dire dans les régions qui ont participé à la première croisade. Le relai est dès lors pris par leurs homologues d'Occident, qui propagent leurs doctrines vers le Sud, en Occitanie et en Lombardie, deux régions qui donnent une dynamique extraordinaire au mouvement à partir de la fin du 12^e siècle. Il faut souligner que les voies du commerce ont, très souvent, été utilisées par les dissidents pour propager leur enseignement. Ainsi, les commerçants, mais surtout les tisserands, joueront un rôle décisif dans la propagation du mouvement, ce qui leur vaudra leur désignation de Tisserands en Occident.

Une autre possibilité sur le chemin suivi par les premiers missionnaires dissidents serait les monastères d'Italie du Sud, où coexistaient des moines hellénophones avec leurs homologues occidentaux. C'est probablement dans un tel milieu que serait possible la traduction des textes apocryphes ou la diffusion de traditions orales connues des populations de Balkans.

Anti-institutionnalisme Dès l'apparition du mouvement en Bulgarie, au milieu du 10^e siècle, l'un des reproches continuellement adressés par les auteurs byzantins est leur critique dipôle, dirigée à la fois contre le pouvoir politique et ecclésiastique. Cet anti-institutionnalisme provient de l'idée convenue selon laquelle le message du christianisme est falsifié depuis que l'Eglise a noué des liens avec l'Empire romain afin de devenir une religion officielle. Pour les dissidents, ce rattachement de l'Eglise au pouvoir politique a eu pour conséquence l'introduction d'institutions et de coutumes inconnues du christianisme primitif. Ainsi les temples, la vie liturgique grandiose, l'autorité papale/patriarcale, la tradition patristique, la possession de biens, etc. sont condamnés en tant qu'inventions humaines, opposées à l'esprit du christianisme.

Cette attitude à l'égard des institutions se révèle fatale pour le mouvement en Orient, car le pouvoir impérial entreprend de jouer le rôle de protecteur de la religion officielle. Ainsi, à Byzance, les dissidents ne confessent pas leurs enseignements en public et leur foyer principal reste les monastères, par précaution face à la détermination séculaire de l'Empire à lutter contre les hérésies. En Occident, à l'inverse, c'est l'Eglise catholique qui joue le rôle de pouvoir central et qui organise une guerre sainte contre l'hérésie. Reste que les dissidents d'Occident ont facilement trouvé des alliés dans les souverains locaux qui revendiquaient leur indépendance face au pouvoir papale. Ainsi, et sous leur protection, leur présence publique est frappante, ce qui explique leur meilleure organisation, le grand nombre d'ouvrages polémiques rédigés contre eux par des auteurs

catholiques, mais aussi pourquoi leurs critiques se focalisent sur le pouvoir papal, et non sur le pouvoir politique en général. En effet, la répression de la dissidence en Occident par l'Église est due à l'antagonisme entre deux formes de pouvoir (local-centralisé), alors qu'en Orient les communautés dissidentes n'ont jamais bénéficié de la protection du pouvoir local. Ce rôle, ce sont les monastères orthodoxes qui l'ont joué. Le contexte historique explique suffisamment leurs différences en terme de profil social, comparés à leurs homologues d'Orient.

L'unité de la dissidence L'hypothèse d'une pluralité d'églises dissidentes locales plus ou moins étroitement liées entre elles, jusqu'ici mal étayée, devient une certitude, si l'on intègre et compare les informations fournies par les textes latins et byzantins. Même si nous ne trouvons pas d'échos d'une telle organisation dans les sources byzantines, en raison du caractère dissimulé de la dissidence dans l'Empire byzantin, via la base doctrinale, l'argumentation théologique articulée identiquement, la vie liturgique commune ainsi que l'introduction de textes d'origine orientale par les dissidents d'Occident, nous aboutissons à la conclusion que les églises avaient conscience d'appartenir à une vaste communauté qui ne connaissait pas de limites ni géographiques ni culturelles. Car nous parlons d'une rencontre de trois civilisations (slave- grecque- latine) autour d'une tradition apocryphe et mystique qui cherchait le retour à la *vita apostolica*. Ainsi, et hormis les particularités liées aux spécificités régionales, les dissidents agissent guidés par leur conviction d'appartenir à une autre église, la vraie, dont le message devait être diffusé partout dans le monde, comme l'avaient fait les apôtres. Nous l'avons vu, les sources attestent une organisation internationale des églises, dont les liens se définissent aussi par le respect à l'égard des églises mères (plus anciennes) d'Orient. Ceci explique que les dissidents d'Occident, s'en réclament chaque fois qu'ils envisagent un problème de nature doctrinale ou administrative suscitant des débats acharnés dans leurs

communautés. Nier cet aspect international de la dissidence médiévale, décrite en détails par certaines sources médiévales, rédigées à l'époque de l'apparition du mouvement, reviendrait à remettre en doute non seulement les sources catholiques romaines mais aussi les sources, antérieures, byzantines ou slavophones. Nous pensons que la méthodologie qui perçoit l'histoire humaine comme limitée par les frontières géographiques et culturelles dévalue la nature commune de *l'homo religiosus* qui ne cesse jamais de chercher la rédemption dans un monde qui est considéré comme exil de l'âme. Le bogomilo-catharisme est une parole métaphysique bien articulée qui essaie de répondre à cette question cruciale en se basant sur une ancienne tradition convenant à la conception médiévale du monde, ce qui explique la grande résonance qu'il a connue, mais aussi sa disparition à l'aube de la Renaissance.

APPENDICE

I.

DE HERETICIS SUI TEMPORIS

EVERVINI STEINFELDENSIS PRAEPOSITI AD S.
BERNARDUM⁵⁴⁸

(676 A) Reverendo domino suo et patri Bernardo Claræ vallensium abbati, Evervinus Steinfeldensis minister humilis, in Domino confortari, et confortare Ecclesiam Christi.

1. Lætabor ego super eloquia tua, sicut qui invenit spolia multa, qui vobis memoriam abundantis suavitatis Dei eructare in omnibus dictis et scriptis vestris soletis, maxime in Cantico amoris Sponsi et sponsæ, hoc est Christi et Ecclesiæ, ita ut eidem Sponso dicere veraciter possimus: *Servasti bonum [676 B] vinum usque adhuc* (Joan. II, 10). Hujus vini tam pretiosi pincernam te nobis ipse constituit: non cesses propinare; non hæsites, hydrias non poteris evacuare. Nec te excuset, pater sancte, debilitas tua: cum plus operetur pietas in officio, quam corporalis ædificationis exercitatio. Nec dicas te occupatum: nescimus aliquid huic tam necessario operi communi præponendum. De hydria quantum, sanctissime pater, habes nobis modo propinare! De prima propinatum est satis, et reddidit eos sapientes et fortes contra doctrinam et impetum Scribarum et Pharisæorum: secunda, contra argumenta et tormenta Gentilium: tertia, contra subtiles deceptiones hæreticorum: quarta, contra falsos Christianos: [676 C] quinta, contra hæreticos circa finem sæculi venturos, de quibus per Apostolum manifeste Spiritus dicit: *In novissimis temporibus discedent quidam a fide, intendentes spiritibus erroris et doctrinis dæmoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium, prohibentium nubere, abstinere a cibis, quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione* (Tim. IV, 1-3). De sexta inebriabuntur, fideles

⁵⁴⁸ *Patrologia Latina*, vol. 182, col. 676- 679.

confortando contra illum qui in hac nimirum discessione a fide revelabitur, scilicet ille peccati filius, homo perditionis, qui adversatur et extollitur super omne quod dicitur aut quod colitur Deus ; cujus est adventus secundum operationem Satanæ in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis (II Thess. II, 3-10). [676 D] Post hanc septima non erit necessaria, quando filii hominum inebriabuntur ab ubertate domus Dei et torrente voluptatis ejus. O bone pater, satis interim propinasti de quarta hydria [677 A] omnibus nobis ad correctionem, ad ædificationem, ad consummationem, incipientibus, proficientibus atque perfectis ; usque in finem sæculi profuturus contra teporem ac pravitatem, quæ est in falsis fratribus. Jam tempus est ut de quinta haurias, et in medium proferas contra novos hæreticos, qui circumquaque jam fere per omnes Ecclesias ebulliunt de puteo abyssi, quasi jam princeps illorum incipiat dissolvi, et instet dies Domini. Et in epithalamio amoris Christi et Ecclesiæ locus, qui a te, pater, sicut tu ipse mihi retulisti, jam est tractandus, videlicet : *Capite nobis vulpes parvulas, quæ demoliuntur vineas* (Cantic. II, 15), huic mysterio congruit, et te ad quintam hydriam perduxit. Rogamus igitur, pater, ut omnes partes hæresis illorum, quæ ad tuam notitiam pervenerunt, distinguas, et contra positis rationibus et auctoritatibus nostræ fidei, illas destruas.

[677 B]2. Nuper apud nos juxta Coloniam quidam hæretici detecti sunt, quorum quidam cum satisfactione ad Ecclesiam redierunt. Duo ex eis, scilicet qui dicebatur episcopus eorum cum socio suo, nobis restiterunt in conventu clericorum et laicorum, præsentem ipso domino archiepiscopo cum magnis viris nobilibus, hæresim suam defendentes ex verbis Christi et Apostoli. Sed, cum vidissent se non posse procedere, petierunt ut eis statueretur dies, in quo adducerent de suis viros fidei suæ peritos ; promittentes se velle Ecclesiæ sociari, si magistros suos viderent in responsione deficere : alioquin se velle potius mori, quam ab hac sententia deflecti. [677 C] Quo audito, cum per triduum essent admoniti, et

resipiscere noluisse, rapti sunt a populis nimio zelo permotis, nobis tamen invitis, et in ignem positi, atque cremati ; et, quod magis mirabile est, ipsi tormentum ignis non solum cum patientia, sed et cum lætitia introierunt et sustinuerunt. Hic, sancte pater, vellem, si præsens essem, habere responsionem tuam, unde istis diaboli membris tanta fortitudo in sua hæresi, quanta vix etiam invenitur in valde religiosis in fide Christi.

3. Hæc est heresis illorum. Dicunt apud se tantum Ecclesiam esse, eo quod ipsi soli vestigiis Christi inhæreant ; et apostolicæ vitæ veri sectatores permaneant, ea quæ mundi sunt non quærentes, non domum, nec agros, nec aliquid peculium possidentes [677 D]: sicut Christus non possedit, nec discipulis suis possidenda concessit. Vos autem, dicunt nobis, domum domui, et agrum agro copulatis, et quæ mundi sunt hujus quæritis : ita etiam ut qui in vobis perfectissimi habentur, sicut monachi vel regulares canonici, quamvis hæc non ut propria, sed possident ut communia, possident tamen hæc omnia. De se dicunt : Nos pauperes Christi, instabiles, de civitate in civitatem fugientes, sicut oves in medio luporum, cum apostolis et martyribus persecutionem patimur ; cum tamen sanctam et artissimam vitam ducamus in jejuniis et abstinentiis, in orationibus et laboribus die ac nocte persistentes, et tantum necessaria ex eis [678 A] vitæ quærentes. Nos hoc sustinemus, quia de mundo non sumus : vos autem mundi amatores, cum mundo pacem habetis, quia de mundo estis. Pseudoapostoli adulterantes verbum Christi, quæ sua sunt quæsiverunt, vos et patres vestros exorbitare fecerunt : nos et patres nostri generati apostoli, in gratia Christi permansimus, et in finem sæculi permanebimus. Ad distinguendum nos et vos, Christus dixit : *A fructibus eorum cognoscetis eos* (Matth. VII, 16). Fructus nostri sunt vestigia Christi. In cibis suis vetant omne genus lactis, et quod inde conficitur, et quidquid ex coitu procreatur. Hoc de conversatione sua nobis opponunt. In sacramentis suis velo se tegunt : tamen nobis aperte confessi sunt, quod in mensa sua quotidie cum manducant, [678 b] ad formam

Christi et apostolorum, cibum suum et potum in corpus Christi et sanguinem per Dominicam orationem consecrant, ut inde se membra et corpus Christi nutriant. Nos vero dicunt in sacramentis non tenere veritatem, sed quamdam umbram et hominum traditionem. Confessi sunt etiam manifeste se præter aquam, in ignem et spiritum baptizare, et baptizatos esse : adducentes illud testimonium Joannis Baptistæ baptizantis in aqua, et dicentis de Christo : *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto et igne* (Matth. III, 11) ; et in alio loco : *Ego baptizo in aqua, major autem vestrum stetit, quem vos nescitis* (Joan. I, 26), quasi alio baptismo præter aquam vos baptizaturus. [678 C] Et talem baptismum per impositionem manuum debere fieri conati sunt ostendere testimonio Lucae, qui in Actibus Apostolorum describens baptismum Pauli, quem ab Anania suscepit ad præceptum Christi, nullam mentionem fecit de aqua, sed tantum de manus impositione : et quidquid invenitur, tam in Actibus Apostolorum, quam in Epistolis Pauli, de manus impositione, ad hunc baptismum volunt pertinere. Et quemlibet sic inter eos baptizatum dicunt electum, et habere potestatem alios qui digni fuerint baptizandi, et in mensa sua corpus Christi et sanguinem consecrandi. Prius enim per manus impositionem de numero eorum, quos auditores vocant, recipiunt eum inter credentes : et sic licebit eum interesse orationibus eorum, usquedum satis probatum eum faciant electum. [678 D] De baptismo nostro non curant. Nuptias damnant, sed causam ab eis investigare non potui ; vel quia eam fateri non audebant, vel potius quia eam ignorabant.

4. Sunt item alii hæretici quidam in terra nostra, omnino ab istis discordantes, per quorum mutuam discordiam et contentionem utrique nobis sunt detectis. Isti negant in altari fieri corpus Christi, eo quod omnes sacerdotes Ecclesiæ non sunt consecrati. Apostolica enim dignitas, dicunt, corrupta est, implicans se negotiis sæcularibus ; et in cathedra Petri non militans Deo, sicut Petrus, potestate consecrandi quæ data fuit Petro, se privavit : et quod ipsa non habet, archiepiscopi, qui in Ecclesia sæculariter

vivunt, ab ea non accipiunt ut aliqua [679 A] consecrare possint, advertentes illud de verbis Christi : *Super cathedram Moysi sederunt Scribæ et Pharisei ; quæ vobis dicunt facite* (Matth. XXVIII, 2,3) : quasi istis talibus concessa sit potestas tantum dicendi et præcipiendi, et nihil amplius. Et ita evacuant sacerdotium Ecclesiæ, et damnant sacramenta, præter Baptismum solum, et hunc in adultis, quos dicunt baptizari per Christum, quicumque sit minister Sacramentorum. De Baptismo parvulorum fidem habent, præter illud de Evangelio : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit* (Marc. XVI, 16). Omne conjugium vocant fornicationem, præter quod contrahitur inter utrosque virgines, masculum et feminam, astruentes hæc de verbis Domini, quibus respondit Phariseis [679 B] : *Quod Deus conjunxit, homo non separet ;* quasi Deus tales conjungat, tanquam ad similitudinem primorum hominum : et quod eisdem ei opponentibus de libello respondit repudii : *Ab initio non fuit sic ;* et item quod ibidem sequitur : *Qui dimissam duxerit, moechatur* (Matth. XIX, 6-9) ; et illud de Apostolo : *Honorabile connubium sit omnibus, et thorus immaculatus* (Hebr. XII.4).

5. In suffragiis sanctorum non confidunt ; jejunia cæterasque afflictiones quæ fiunt pro peccatis, astruunt justis non esse necessaria, nec etiam peccatoribus ; quia in quacunque die ingemuerit peccator, omnia peccata remittuntur ei ; cæterasque observantias in Ecclesia, quas Christus et apostoli ab ipso discedentes non condiderunt, vocant superstitiones. [679 C] Purgatorium ignem post mortem non concedunt ; sed animas statim, quando egrediuntur de corpore in æternam vel requiem, vel poenam transire, propter illa Salomonis: *Lignum in quamcunque partem ceciderit, sive ad austrum, sive ad aquilonem, ibi manebit* (Eccl. XI, 3). Et sic fidelium orationes vel obtationes pro defunctis annihilant.

6. Contra hæc tam multiformia mala rogamus, sancte pater, ut evigilet sollicitudo vestra, et contra feras arundinis stilum dirigatis. Nec nobis respondeatis, quod turris illa David, ad quam

confugimus, satis sit ædificata cum propugnaculis, quod mille clypei pendent ex illa, omnis armatura fortium. [679 D] Sed volumus, pater, ut hæc armatura propter nos simpliciores et tardiores, vestro studio in unum collecta, contra hæc tot monstra ad inveniendum fiat paratior, et in resistendo efficacior. Noveritis etiam, domine, quod redeuntes ad Ecclesiam nobis dixerunt, illos habere maximam multitudinem fere ubique terrarum sparsam, et habere eos plures ex nostris clericis et monachis. Illi vero qui combusti sunt, dixerunt nobis in defensione sua, hanc hæresium usque ad hæc tempora occultatam fuisse a temporibus martyrum, et permansisse in Græcia, et quibusdam aliis terris. Et hi sunt illi hæretici, qui se dicunt apostolos, et suum papam habent. Alii papam nostrum annihilant, nec tamen alium præter eum habere fatentur. Isti apostolici Satanæ habent inter se feminas (ut dicunt) continentes, viduas virgines, uxores suas, quasdam inter electas, quasdam inter credentes ; quasi ad formam apostolorum, quibus concessa fuit potestas circumducendi mulieres. Vale in Domino.

II.

Charte de Niquinta, antipape des herétiques surnommées d'Albigois, laquelle m'a été communiqué par feu M. Caseneuve⁵⁴⁹.

Anno M.C.LX.VII. Incarnationis Dominice in mense madii. In diebus illis ecclesia Tolosana adduxit Papa Niquinta in Castro Sancti Felicii et magna multitudo hominum et mulierum ecclesie Tolosane aliarumque ecclesiarum vicine congregaverunt se ibi ut acciperent consolamentum. Et dominus Papa Niquinta cepit consolare. Postea vero Robertus de Sperrone, episcopus ecclesie Francigenarum, venit cum consilio suo, et Marchus Lombardie venit cum consilio suo similiter, et Sicardus Cellararius, ecclesie Albiensis episcopus, venit cum consilio suo, et Bernardus Catalani venit cum consilio ecclesie Carcassensis, et consilium ecclesie Aranensis fuit ibi. Et omnes sic innumerabiliter congregati, homines Tolosanae ecclesie voluerunt habere episcopum et elegerunt Bernardum Raimundum. Similiter vero et Bernardus Catalanus et consilium ecclesie Carcasensis rogatus ac mandatus ab ecclesia Tolosana et cum consilio et volutante et solutione domini Sicardi Cellararii elegerunt Guiraldum Mercerium, et homines Aranensis elegerunt Raimundum de Casalis. Postea vero Robertus d'Esperrone accepit consolamentum et ordinem episcopi a domino. Papa Niquinta ut esset episcopus ecclesie Francigenarum. Similiter et Sicardus Cellararius accepit consolamentum et ordinem episcopi ut esset episcopus ecclesie Albiensis. Similiter vero Marchus accepit consolamentum et ordinem episcopi ut esset episcopus ecclesie Lombardie. Similiter vero Bernardus Raimundus accepit consolamentum et ordinem episcopi ut esset episcopus ecclesie Tolosanae. Similiter et Guiraldus Mercerius accepit consolamentum et ordinem episcopi ut esset episcopus ecclesie Carcasensis. Similiter et Raimundus de Casalis accepit consolamentum et ordinem episcopi ut esset

⁵⁴⁹ D. ZBIRAL, «La Charte de Niquinta: un faux moderne? », *Heresis* 42-43, (2005), p. 142- 152.

episcopus ecclesie Aranensis. Post haec vero papa Niquinta dixit ecclesie Tolosane: Vos dixistis mihi ut ego dicam vobis consuetudines primitivarum ecclesiarum sint leves aut graves et ego dicam vobis: Septem ecclesie Asiae fuerunt divisas et terminatas inter illas et nulla illarum faciebat ad aliam aliquam rem et suam contradictionem. Et ecclesia Romanae et Drogomitie et Melinguie et Bulgarie et Dalmaciae sunt divisas et terminatas et una ad altera non facit aliquam rem ad suam contradicionem, et ita pacem habent inter se. Similiter et vos facite. Ecclesia vero Tolosana elegit Bernardum Raymundum et Guillermm Garsias et Ermengaudum de Forest et Raimundum de Beruniaco et Guilabertum de Bono Vilario et Bernardum Contor et Bernardum Guillermm Bone Ville et Bertrandum de Avinione ut essent divisores ecclesiarum. Ecclesia vero Carcasensis elegit Guiraldum Mercerium et Bernardum Catalanum et Gregorium et Petrum Calidas manus et Raimundum Poncium et Bertrandum de Molino et Martinum de Ipsa Sala et Raimundum Guibertum ut essent divisores ecclesiarum. Et isti congregati et bene consiliati dixerunt quod ecclesia Tolosana et ecclesia Carcacensis sint divisas propter episcopatos et sicut episcopatum Tolose dividitur cum archiepiscopato Narbone in duobus locis et cum episcopato Carcasensis: a Sancto Poncio sicut montana pergit inter Castrum Cabarecii et Castrum et Castrum Altipulh et usque ad divisionem Castri Saxiaci et Castri Verduni et pergit inter Montemregalem et Fanumjovem et sicut alii episcopati dividuntur ab exitu Redensis usque ad Leridam sicut pergit apud Tolosam, ita ecclesia Tolosana habet in sua potestate et in suo gubernamento. Similiter et ecclesia Carcasensis, sicut dividitur et terminatur, habet in sua potestate et in suo gubernamento omnem episcopatum Carcasensis et archiepiscopatum Narbonensis et alliam terram sicut divisum est et dictum usque ad Leridam, sicut vergit apud mare. Et ita ecclesie sunt divisas, sicut dictum est, ut abeant pacem et concordiam adinvicem et iura ad altera non faciat aliquid ad suam contradicionem. Huis sunt testes rei et defensores: Bernardus

Raimundus et Guillelmus Garsias et Emergaudus de Forest et Raymundus de Bauniaco et Guilabertus de Bone Vilaro et Bernardus Guillermi Contor et Bernardus Guillermi de Bonne Ville et Bertrandus de Avinone et ecclesie Carcasensis Guiraldus Mercerii et Bernardus Catalani et Gregorius et Petrus Calidas manus et Raimundus Poncii et Bertrandus d Molino et Martinus de Ipsa Sala et Raymundus Guiberti. Et omnes isti mandaverunt et dixerunt Ermengaudo de Forest ut faceret dictatum et cartam Tolosane ecclesie. Similiter et Petro Bernardo mandaverunt et dixerunt ut faceret dictatum et cartam ecclesie Carcasensis. Et ita fuit factum et impletum.

Hoc translatum fecit translatare dominus Petrus Isarn de antiqua carta in potestate supradictorum facta qui ecclesias sicut superius scriptum est diviserunt. Feria II. in mense augusti XIII. die in introitu mensis, anno M.CC.XXIII ab Incarnatione Domini. Petrus Pollanus translatavit haec omnia rogatus ac mandatus.

III.

DE HERESI CATHARORUM IN LOMBARDIA⁵⁵⁰

(p. 306) In primis temporibus cum heresis Catharorum in Lombardia multiplicari cepit, primum habuerunt quemdam episcopum marcum nomine, sub cuius regimine omnes lombardi et Tussi et marchisiani regebantur. Et iste marcus habebat ordinem suum de bulgaria. Adveniens quidam, papasnicheta nomine, de constantinopolitanis partibus in lombardiam, cepit causari ordinem bulgarie, quem marcus habebat. Unde marcus episcopus cum suis subditis hesitare incipiens, relicto ordine bulgarie, suscepit ab ispo Nicheta ordinem drugonthie. Et in illo ordine drugonthie aliquibus temporibus cum suis omnibus complicibus commoratus est. Preterea, alio tempore, venit quidam de ultramarinis partibus, petracius nomine, cum sociis suis, et quedam retulit nova de quodam symone episcopo drugonthie, a quo origo suscepti ordinis a nicheta processerat. Et dicebat ipse petracius, quod ille simon fuit inventus in conclavi cum quadam, et quia alia contra rationem fecerat. Set et in adventu istius petracii marcus iam mortuus erat et ei alius in episcopum successerat, Johannes iudeus nomine, et ab eodem marco ordinem episcopi acceperat. Et causa verborum istius petracii, quidam dubitaverunt de ordine accepto ab illo simone, quidam non; et de hac causa seditio orta est inter eos et ita in duas partes divisi sunt. Ad hoc tandem devenerunt quod una pars obediebat Johanni iudeo, et altera pars elegerunt in episcopum Petrum de floencia. Et ita utraque pars in hoc statu per aliquos annos exstitit. Quidam vero de eius sapientibus, de hac divisione dolentes et ad unitatem eos reducere cupientes, ad hoc devenerunt quod ex utraque parte legati electi sunt et eos communiter ad quemdam episcopum ultra montes miserunt tali pacto quod quicquid ille

⁵⁵⁰ A.DONDAINE, « La Hiérarchie cathare en Italie » I, *AFP* XIX (1949), p. 306-312.

episcopus de divisione illorum censisset, sine contradictione obedirent sententie illius episcopi. Set ille episcopus, rationibus utriusque partis auditis et diligenter inspectis, talem protulit sententiam, ut illi duo episcopi lombardie cum suis sequacibus convenirent in unum et sortes proicerentur inter illos duos episcopos, scilicet Johannem iudeum ex una parte et petrum de florenzia ex alia, et super quem istorum sors episcopatus caderet, alius ei subesset et omnis multitudo subditorum in duas partes prius divisa communiter ei obtemperaret; et ut ille episcopus sorte electus iret in (p. 307) bulgariam ordinem episcopatus suscipere, et ut repatriatus, suscepto ordine bulgarie, totam multitudinem illorum reconcilaretur per impositionem manuum. Legati vero, hac sententia accepta, venerunt in lombardiam, et divulgata est sententia. Et termino statuto in quo sententia adimpleretur et sortes proicerentur, Petrus de florenzia, unius partis episcopus, sententiam adimplere et sortes proicere rennuit. Et ita ab officio episcopatus a suis subditis reprobatus est. Et ita secundum sententiam omne regimen episcopale Johanni iudeo sententiam adimplere volenti de iure cedebat. Set quidam alterius partis, sibi adverse, ob malivolenciam eidem obtemperare nolebant.

Interea vero quidam sapientes adheserunt Johanni iudeo et precibus illum sollicitaverunt ut se, quasi odiosum a quampluribus, ab episcopali officio removeret ex humilitate, asserentes, quod ex eius remotione posset inter eos pax et concordia provenire, addentes, quod hic unum ex sua parte loco illius eligent, et <unus > ex altera, vice illius petri de florenzia, qui ad inpletionem sententie defecerat, substitueretur; et inter hos duos electos sortes, sicut in sententia continebatur, proicerentur, et qua sorte episcopus esset electus, episcopali dignitate communiter super omnem multitudinem sine conditione fungeretur. Hiis itaque precibus motus, Johannes, videns se in pace et tranquillitate dominium habere non posse, et cupiens multitudinem divisam ad

unitatem revocare, consilio eorum acquievit et virtute quam habebat <se> privavit. Et ita fama hec divulgata est.

Factum est autem ut, secundum prius terminum <quem> constituerant congregarentur in loco qui dicitur mosium, et ibi taliter decreverunt ut una pars eligeret unum ex alia parte quemcumque vellet, et e converso. Et ita factum est ut ex parte Johannis iudei quidam nomine garattus electus est ab alia parte, et ex adversa parte petri de florenzia alius nomine Joannes de iudice, et omnis multitudo illi ex hiis duobus quem sortes episcopum declararent sine repugnantia obediret. Et ita garattus sorte episcopum declaratus est. Et incontinenti ibi omnes pacificati sunt. Et statuerunt certum terminum in quo debebant tribuere societatem hominum et expensas isti Garatto ad iter peragendum in bulgariam recipere consolationem et ordinem episcopatus et, eo repatriato, reconvalescere multitudinem secundum quod in sententia ab episcopo ultramontano sancitum fuerat. Hiis itaque ordinatis, omnes redierunt in sua.

Set iste garattus, ante terminum constitutum, duobus testibus astantibus, reprehensibilis, causa unius mulieris, habitus est. Qua de causa a compluribus illorum illius dignitatis indignus creditus est, et propter hoc non crediderunt (p. 308) se teneri promissione obedientie quam sibi fecerant. Unde multitudo prius in duas partes divisa, tunc in sex partes dispertita est. Sicut autem superius dictum est, ante terminum in quo promiserant illi garatto dare societatem et expensas eundi in bulgariam, quidam de diszennzano, facta congregatione, elegerunt quendam sibi episcopum nomine Johannem bellum, et eum miserunt ultra mare in drugonthiam ut ibi ordinaretur episcopus ; et hec est modo pars amezonis. Item quidam de mantua cum suis sequacibus elegerunt quemdam nomine Caloianem sibi in episcopum et, eo in sclavenia misso, post receptionem ordinis, episcopatus officio super eos functus est. Eodem itaque modo quidam alius, Nicola nomine, a congregatione vicentinorum electus et in sclavania ad ordinem recipiendum missus, post reditum ab eis episcopus

teneretur. Similiter et in tussia duo episcopi ordinati sunt. Et sic iste garattus, <quamquam> sibi omnes ex promissione tenebantur obedire, ab istis prenomatis derelictus est, quibus ipse prohibuit ne taliter multitudinis dominium usurparent. Ipsi inde, contempnentes preceptum eius, ab incepto minime destiterunt.

Omnibus itaque, ut dictum est, episcopis ordinatis, quidam alii mediolanenses, consiliis et actibus istorum non consencientes, sicut promiserant garattum pro episcopo habere volebant. Set iste garattus, videns se a maiori parte derelictum, non acquievit, dicens Johannem iudeum, qui ex humilitate et causa divisionis ad unitatem reducende episcopatum reliquerat, digniorem esse ad hoc officium. Set Johanne iudeo non recusante, pars ista iterum misit legatos ultra montes ut super hoc facto consulere episcopum illum qui sententiam dederat. Ipse episcopus, audiens de divisione facta, multum detestabatur quod factum erat, et misit Joahanni iudeo ut iret in bulgariam et compleret que continebantur in sententia, ut esset prelatus in lombardia omnibus subesse volentibus. Et ita fecit. Post decessum vero eius alius, Joseph nomine, substitutus est. Et Joseph isto mortuo, successit Garattus. Qui vero garattus, cum complicitibus suis, omnes predictos episcopos cum suis sequacibus de promissione sibi prius ab eis facta astrictos fore causantur nisi ab eo solvantur, et contra deum et contra rationem illos ordinem episcopatus accepisse iudicat. Et ob hoc aliquem illorum episcoporum non vult in communicatione orationum suarum et in reverentiis faciendis suscipere nisi caloiannem, quem nuper absolvit et cum eo pacem fecit. Tali itaque modo, sicut superius narratum est, multitudo catharorum, imo hereticorum ac perversorum necnon et doctrine christi adult <erat> orum, prius in unitate consistens, in duas partes primo divisa est et postea in sex.

Hec est unius partis hereticorum credencia. Marchisius de Soiano episcopus illorum de descenzano et amezo eius filius maior, prelati unius partis Catharorum, (p. 309) qui habent ordinem suum de drugonthia, credunt et predicant duos deos sive dominos

sine principio et sine fine, unum bonum et alterum malum penitus. Et dicunt quod unusquisque creavit angelos, bonus bonos et malus malos, et quod bonus deus omnipotens est in celesti patria et malus dominatur in tota hac mundiali machina. Et dicunt quod lucifer est filius dei tenebrarum, eo quod dicitur in evangelio Johannis : « Vos ex patre diabolo estis ». Et infra : « Quia mendax est, et pater eius diabolus », scilicet lucifer, ut exponunt est mendax. Et dicunt quod hic lucifer ex hoc suo regno ascendit superius in celum, pro eo quod dicitur in ysaia propheta : « Conscendam in celum » etc. Et tunc transfiguravit se in angelum lucis. Angelis vero admirantibus propter formam eius et intercedentibus pro eo ad dominum, susceptus est <in celo et ibi villicus angelorum effectus est>. Unde in evangelio luce dicitur : « Homo quidam erat dives qui habebat villicum ». Et in tali villicatione seduxit angelos. Et tunc dicunt factum esse prelium magnum in celo, et « proiectus est draco ille serpens antiquus » cum angelis seductis, secundum quod dicitur in apocalypsi : « Et cauda eius trahebat terciam partem stellarum celi ». Et illi angeli constabant ex tribus : ex corpore, et anima et spiritu. Et dicunt quod corpora remanserunt in celo ociosa, que dicuntur « ossa arida » in ezechiel. Et spiritus remanserunt ibi. Anime vero recepte sunt ab ipso lucifero et in hoc mundo incorporantur. Et dicunt quod christus filius dei pro hiis solis animabus salvandis venit, secundum quod dicitur : « Filius hominis non venit animas perdere set salvare ». Et iterum in evangelio Mathei : « Non sum missus nisi ad oves que perierunt domus israel ». Et infra : « Venit filius hominis salvare quod perierat et ovem centesimam, que erraverat, reduxit ». Et de predicto prelio frequentant hunc psalmum « Deus venerunt gentes ». Et dicunt quod adhuc sunt vestes et corone in celo, et sedes quas amiserunt, et iterum debent eas accipere. De quo apostolus : « De reliquo reposita est michi corona iusticie, quam reddet michi dominus in die iustus iudex ». Et dicunt quod sententia iudicii iam data est, pro eo quod dicitur : « Princeps mundi huius iam iudicatus est ». Et dicunt quod corpora humana

partim vivificantur ab illis spiritibus malignis, quod diabolus creavit, et partim ab illis spiritibus animabus (p. 310) que ceciderunt. Et in istis corporibus agunt ille anime penitentiam et si in uno corpore non salvantur, anima intrat aliud corpus et agit penitentiam. Et peracta penitentia receptura sunt corpora et spiritus qui remanserunt in celo, iuxta illud apostoli: «Ipse autem deus pacis sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et corpus et anima sine querela in adventu domini nostri ihesu christi servetur».

Hec est sententia sive credencia alterius partis hereticorum. Caloiannes episcopus unius partis hereticorum, qui habent ordinem suum in sclavania, et Garattus episcopus alterius partis adulteratorum doctrine christi, qui habent ordinem suum de bulgaria, credunt et predicant tantum unum bonum deum omnipotentem sine principio, qui creavit angelos et IIII^{or} elementa. Et dicunt quod lucifer et complices sui peccaverunt in celo. Set unde processit peccatum illorum, quidam illorum dubitant. Quidam vero dicunt- set archanum est-, quod <fuit> quidam nequam spiritus habens IIII^{or} facies, unam hominis, aliam volucris, terciam piscis, quartam animalis, et fuit sine principio et manebat in hoc chaos, nullam habens potestatem creandi. Et dicunt quod lucifer adhuc bonus descendit et videns speciem istius maligni spiritus, admiratus est. Et collocutione et suggestione istius maligni spiritus seductus est. Et remeavit in celos et ibi seduxit alios, et proiecti sunt de celo. Et dona naturalia non amiserunt que habebant. Et dicunt quod lucifer et ille alius nequam spiritus volebant distinguere elementa nec poterant. Set inpetraverunt a deo bonum angelum coadiutorem, et ita, concessione dei et auxilio illius boni angeli ac virtute et sapientia sua, distinxerunt elementa. Et dicunt quod iste lucifer est ille deus qui dicitur in genesi creasse celum et terram et illa opera per VI dies fecisse. Et dicunt quod lucifer ille formavit de limo terre formam ade et in illa forma vi suffocavit illum bonum angelum, secundum quod dicitur in evangelio : «Tenens suffocabat illum, dicens : Redde quod debes». Et fecit sibi evam, ut

per eam faceret eum peccare. Et dicunt quod comestio ligni prohibiti fuit fornicatio. Et secundum quosdam, sicut caro a carne, ita spiritus a spiritu propagatur, iuxta illud evangelii : «Quod natum est a carne caro est, et quod natum est a spiritu spiritus est». Hinc est enim quedam dissensio inter eos. Quidam alii illorum, hanc sententiam improbant, dicunt omnes spiritus salvandos simul creatos esse et paulatim corporibus humanis infundi voluntate dei. Qui autem dicunt quod spiritus (p. 311) propagatur a spiritu, credunt quod totus iste mundus constet ex illis spiritibus malignis, idest spiritus illi qui sunt dampnandi, et qui salvandi. Qui vero dicunt omnes spiritus salvandos simul creatos, asseverant quod illi spiritus qui ceciderunt incorporantur non salvandi, et ita de corpore in corpus procedunt. Et hoc erit usque ad consummationem seculi. Et in iudicio erunt eiusdem numeri boni et mali ; boni supplebunt locum illorum, mali vero habebunt penam eternam. Et hic separantur aliquantulum, quoniam quidam illorum confirmant quod pars illorum qui ceciderunt salvandi sunt, qui non voluntate set quasi coactione peccaverunt, et qui cum deliberatione peccaverunt, dampnandi sunt. Et dicunt quod alii spiritus creati sunt a deo omnipotente, qui debent supplere locum non salvandorum.

Communis omnium Catharorum opinio est, quod omnia que dicuntur in genesi, scilicet de diluvio, de liberatione Noe et de locutione dei ad habraham, de destructione sodome et gomorre sunt facta a diabolo, qui ibi deus nominatur. Et similiter ille talis deus eduxit populum de egypto et in deserto dedit eis legem, et induxit eos in terram promissionis, et misit ad eos prophetas et per prophetias istorum faciebat sibi offerri sanguinem animalium ut coleretur tanquam deus. Et si aliquando illi prophete aliqua de christo predixerunt, virtute spiritus sancti, se nescientibus, quasi coacti, vaticinabantur. Et confitentur deum omnipotentem fecisse hec omnia non per se set per diabolum istum, tanquam per ministrum scilicet. Hoc modo dicunt pro eo quod diabolus cum sapientia et virtute sibi a deo in creatione illata, omnia hec fecit

concessione dei hac intentione, ut sine fine super hoc dominaretur, deo vero alia intentione permittente, ut fructum salvandorum per penitentiam ex hoc mundo extraheret.

Sclavini tempore gratie credunt quod filius dei, scilicet ihesus christus, et Johannes evangelista et maria fuerunt tres angeli apparentes in carne. Et dicunt quod christus non in veritate carnem suscepit, nec comedit, nec bibit, nec crucifixus, nec mortuus, nec sepultus est, et omnia que secundum humanitatem fecit, non erant in veritate set in apparencia, quia sic videbatur. Quidam de bulgaria hereticorum credunt mariam veram feminam fuisse et filium dei veram carnem assumpisse ex ea, et vere comedisse et crucifixum fuisse in carne, set non cum eadem carne ascendisse, set in ascensione deposuisse.

De Johanne baptista dicunt, quod fuit missus a diabolo cum baptismo aque ad impediendam predicationem christi. Et quando christum digito demonstrabat vel de eo aliquid predicebat, non a se set a spiritu sancto, et eo quasi per tubam loquentem, quasi coactus ignorans loquebatur, sicut caiphaz prophetavit nesciens. Pauci vero catharorum discrepant ab hac sententia ; **(p. 312)** etiam bulgari hoc credunt. Omnes condemnant matrimonium et negant resurrectionem istorum corporum visibilium. Omnes dicunt baptismum aque nullo tempore contulisse salutem, etiam baptismum quod dederunt apostoli in aqua.

Garattus episcopus ordinatus de bulgaria manet conorrentii ; filius eius maior Nazarius et filius eius minor Giroldus de brixia. Caloiannes episcopus de mantua ; et habet ordinem de sclavania. Filius eius maior orto de bagnolo - set modo est episcopus- ; filius eius minor Aldricus de gilinguellis de mediolano. Marchisius de soiano episcopus de drugonthia ; filius eius maior amizo. Nicola de vicencia, episcopus de sclavania ; filius eius maior petrus gallus ; minor vocatur prandus.

IV.

INTERROGATIO IOHANNIS

A) *Bibliothèque Nationale de Vienne, ms. Lat. 1137, ff. 158-160*⁵⁵¹

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

Interrogatio Iohannis et apostoli et evangeliste in cena secreta regni celorum de ordinatione mundi istius et de principe et de Adam.

[5] Ego Iohannes particeps in tribulatione et regno Dei ut essem particeps qui et recumbens in cena supra pectus Ihesu Christi domini nostri dixi : Domine, quis tradet te ? Et dominus dixit mihi : Qui intinxerit manum in catino et introibit in eum Sathanas, ille tradet me.

[10] Et dixi : Domine, antequam Sathanas cecidisset, in qua gloria assistebat apud patrem ?

Et dixit : In virtutibus celorum et in trono patris invisibilis et ordinator erat omnium. Et sedebam ego apud patrem meum. Ille erat ordinans virtutes celorum et illos qui secuti sunt

[15] patrem. Et descendebat de celis usque ad infernum et ascendebat usque ad tronum Dei invisibilis patris et custodiebat illas glorias que erant supra omnes celos.

Et cogitavit volens ponere tronum suum super nubes et esse similis altissimo. Et cum descendisset in aerem, invenit ange-

[20] lum sedentem super aerem et dixit ei : Aperi mihi portas aeris.

Et aperuit ei.

Et descendens invenit angelum qui tenebat aquas et dixit ei :

Aperi mihi portas aquarum. Et aperuit ei.

Et descendens invenit totam terram coopertam de aquis et

[25] ambulans per subtus invenit duos pisces iacentes super aquas et erant quasi iuncti substinentes totam terram per preceptum patris invisibilis.

⁵⁵¹ *Le livre secret des Cathares, Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile*, éd. E. Bozoky, Paris, 1980, p. 42- 82.

Et descendens desubtus invenit magnas nubes tenentes pelagum maris.

[30] Et descendit subtus et invenit suum infernum hoc est geenna ignis. Postea vero non valuit descendere subtus propter flammam ignis qui ardebat.

Tunc reversus est Sathanas retro implens se de malitiis et ascendit ad angelum qui erat super aerem et ad illum qui erat [35] super aquas dicens eis : Omnia sunt mea ; si me audieritis, ponam tronum meum super nubes et ero similis altissimo. Et substolam aquas supra firmamentum istum et ceteras aquas in loca maria congregabo et postea non erit aqua super faciem omnis terre. Regnabo vobiscum in secula seculorum.

[40] Et hoc dixit angelis et ascendebat ad illos celos usque ad tertium celum, subvertens angelos invisibilis patris et dicens singulis eorum :

Quantum debes domino tuo ? Et primus respondit : Chados olei. Et dixit ei : Accipe cautionem et sede et scribe [45]L. Et alii dicit : Tu vero quantum debes domino tuo ? Qui ait : C choros tritici. Et ait illi : Tolle cautionem tuam et sede et scribe cito octuaginta. Et ascendebat ad alios celos ita dicens adscenditque usque ad quintum celum seducens angelos invisibilis patris.

[50] Et exivit vox de trono patris dicens : Quid facis, deiecte subvertens angelos patris ? Factor peccati, cito fac quod cogitasti.

Tunc pater precepit angelis suis : Deponite stolas et tronos et coronas ab omnibus angelis audientes eum. Et tulerunt [55] angeli vestimenta et tronos et coronas omnibus angelis audientes eum.

Iterumque ego Iohannes interrogavi dominum dicens : Quando Sathanas cecidit, in quo habitavit ? Et respondens dixit mihi : Precepit pater meus et transfiguravit se propter elationem suam et abstulit lumen glorie sue ei, et facies eius sicut ferrum fuit fervens ab igne et tota species faciei eius fuit sicut

hominis, et habuit VII caudas trahentes tertiam partem angelorum dei.

Et eiectus fuit a trono dei et a villicatione celorum.

[65] Et descendens de celo Sathanas in firmamentum hic nullam requiem poterat facere neque hii qui cum eo erant. Rogavitque patrem dicens : Peccavi, patientiam, habe in me ; omnia reddam tibi. Pater misertus est eius et dedit ei requiem facere quod vult usque ad diem septimum.

[70] Et tunc sedit super firmamentum precepitque angelo qui erat super aerem et illi qui erat super aquas et elevaverunt duas partes aquarum sursum in aerem et de tertia parte fecerunt maria. Et fuit divisio aquarum per perceptum patris invisibilis. Et precepit iterum angelo qui erat super aquas :

[75] duos pisces. Et elevavit capite suo terram et apparuit arida.

Et fuit quando accepit coronam ab angelo qui erat super aerem media fecit tronum suum et medium lumen solis accipiensque coronam ab angelo qui erat super aquas medietatem fecit lumen lune et mediatatem lumen diei. Et de lapidi-

[80] bus fecit ignem et de igne fecit omnem militiam et stellas et de illis fecit angelos spiritus ministros suos secundum formam ordinatoris altissimi fecitque tonitrua et pluvias et grandinem et nivem et misit ministros angelos suos super ea.

Precepitque terre ut educeret omne vivens, animalia, arbores **[85]** et erbas et mari precepit ut educeret pisces et aves celorum.

Et cogitavit facere hominem in servitio sibi et tulit limum de terra et fecit hominem similem sibi. Et precepit angelo secundi celi introire in corpus luti et tulit de eo et fecit alium corpus in forma mulieris precepitque angelo primi celi introire **[90]** in illum. Angeli ploraverunt multum videntes super se formam

mortalem esse in divisis formis.

Precipiebatque eis carnalia opera facere in corporibus luti, et illi nesciebant facere peccatum. Initiator autem peccati cum sua seductione ita fecit: plantavit paradisum et misit homines

[95] intus et precepit eis ne comederent ex eo.

Diabolus intravit in paradisum et plantavit arundinem in medio paradisi et de sputo suo fecit serpentem et precepit ei in arundine manere et sic diabolus ascondebatur sapientiam sue fraudis ut non viderent deceptionem suam. Et introibat ad eos [100] dicens: De omni fructu comedite qui est in paradiso, de fructu

iniquitatis ne comedatis. Postea malignus diabolus intrans in serpentem malum et decepit angelum qui erat in forma mulieris et effudit super caput eius concupiscentiam peccati ; et fuit concupiscentia Eve sicut fornax ardens. Statimque diabolus [105] exiens de arundine in forma serpentis fecit concupiscentiam suam cum Eva cum cauda serpentis. Ideo non vocantur filii dei sed filii diaboli et filii serpentis voluntates patris facientes diabolicas usque ad seculi finem.

Postea diabolus effudit suam concupiscentiam super caput [110] angeli qui erat in Adam, et ambo inventi sunt in concupiscentia luxurie simul generando filios diaboli et serpentis usque ad consummationem seculi.

Et postea ego Iohannes interrogavi dominum dicens : Quare dicunt homines : Adam et Eva a Deo sunt formati et in paradiso [115] dispositi fuerunt custodire mandata eius et ipsi propter trans-

gressionem precepti patris morti traditi sunt ? Et dominus dixit mihi : Audi, Iohannes karissime, insipientes homines sic dicunt quoniam in prevaricatione pater meus lutea corpora fecit, sed de spiritu sancto omnes virtutes celorum fecit, ipsi [120] autem propter transgressionem et propter casum eorum inventi

sunt habentes lutea corpora et morti traditi sunt.

Et adhuc ego Iohannes interrogavi dominum dicens :

Domine, quomodo incipitur homo de spiritu in corpore carnali ? Dixitque mihi dominus : De lapsis spiritibus celorum

[125] ingrediuntur in corpora feminea lutosa et carnem accipiunt
de

concupiscentia carnis et nascitur spiritus de spiritu et caro de
carne et ita finitur regnum Sathane in hoc mundo.

Et interrogavi dominum dicens : Usque quo regnabit Sathanas
in hoc mundo super existentiam hominum? Dixitque mihi

[130] dominus: Pater meus permisit illi regnare VII dies qui sunt
VII secula.

Et iterum ego Iohannes interrogavi dominum dicens : Quale
erit hoc seculum ? Et dixit mihi : Ex quo cecidit diabolus de
gloria patris et propriam gloriam voluit seditque supra nubes et

[135] posuit ministros suos, ignem urentem et in terra <ad> ho-
mines ab Adam usque ad Enoc. Et <Sathanas> misit minis-
trum suum et assumpsit eum supra firmamentum et ostendit illi

deitatem suam et precepit illi dari calamum et atramentum ; et

sedens scripsit septuaginta VI libros. Et precepit ei eos deferri

[140] in terram. Detulit autem Enoc libros et tradidit filiis et docuit

eos facere formam sacrificiorum et locum sacrificiorum. Et

fecerunt ita et clauserunt regnum celorum ante homines. Et

dicebat eis : Videte quia ego sum Deus et non est alius deus

preter me.

[145] Ideo misit me pater meus in mundum istum ut manifestem

nomen suum hominibus et ut cognoscant eum et malitiosum

diabolum. Cum autem cognovisset Sathanas quod descenderem

in hunc mundum, misit angelum suum et accepit de tribus

arboribus et dedit Moysi prophete ad crucifigendum me que

[150] ligna mihi custodiuntur usque nunc. Et ipse annuntiabat ei

deitatem precepitque ei legizare filiis Israel et ita eduxit eos per

siccum per medium maris.

Quando cogitavit pater meus mittere me in mundum istum,

misit ante me angelum suum per spiritum sanctum ut reciperet

[155] me qui vocabatur Maria mater mea. Et ego descendens per

auditum introivi et exivi.

Et scivit Sathanas princeps huius mundi quod ego veni

querere et salvare quod perierat et misit angelum suum Elyam prophetam baptizantem in aqua qui vocatur Iohannes Bap-
[160] tista. Elyas autem interrogavit principem huius mundi quomodo poterit eum cognoscere. Et ipse dixit ei : Super quem videritis spiritum sanctum descendetem in specie columbe et manentem super eum, ipse est qui baptizat in spiritu sancto et igni. Ideo hoc dicebat Iohanni quia non cognoscebat eum. Sed
[165] ille qui misit eum baptizare in aqua, ille dixit ei. Testificatur Iohannes : Ego baptizo in aqua in penitentiam, ille autem baptizat vos in spiritu sancto in remissionem peccatorum. Ille est qui potest perdere et salvare.

Et iterum ego Iohannes interrogavi dominum : Potest homo
[170] habere salvationem per baptismum ? Sine meo baptismo quo baptizo in remissionem peccatorum, inquam, solum nullus potest habere salvationem dei. Ex quo ego sum panis vite descedens de septimo celo, quod qui manducat carnem meam et bibit sanguinem, hii dei filii vocabuntur. Et
[175] interrogavi dominum : Quid est caro tua et quid est sanguis tuus ?

Et dixit mihi dominus : Antequam cecidisset diabolus cum tota militia angelica patris, angeli patris orantes glorificabantur patrem meum hanc orationem dicentes : ‘Pater noster qui es in
[180] celis’. Ita hic cantus ascendebat ante tronum patris. Sed angeli ex quo ceciderunt, iam non potuerunt glorificare deum in hac oratione.

Et iterum interrogavi dominum: Quomodo totus mundus accepit baptismum Iohannis, tuum autem non omnes acci-
[185] piunt ? Respondit mihi dominus: Ideo quia opera eorum mala sunt et non veniunt ad lucem. Discipuli Iohanni nubunt et nubentur, discipuli autem mei non nubunt neque nubentur, sed sunt sicut angeli dei in celo in regno celorum. Et ego dixi: Si

ita est peccatum cum mulieribus, non expedit nubere. Et

[190] dominus ait: Non omnes capiunt verbum istum, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi qui de utero matris sic nati sunt et sunt eunuchi qui facti sunt ab hominibus et sunt eunuchi qui se ipsos castraverunt propter regnum celorum.

Et postea ego interrogavi dominum de die iudicii: Quod

[195] signum erit adventus tui ? Et respondens dominus ait: Et erit cum consumabitur numerus iustorum secundum numerum coronarum cadentium.

Tunc solvetur Sathanas de suo carcere habens iram magnam et faciet bellum cum iustis. Et clamabunt iusti ad [200] dominum deum suum.

Et statim precipiet dominus deus archangelo ut tuba cantet, et exiet vox archangeli de celis et usque ad inferiora audietur.

Et tunc obscurabitur sol et luna non dabit lumen suum et stelle cadent de celis.

[205] Et solventur IIII venti magni a constitutione eorum, et tremet terra et mare montesque et colles insimul.

Et tunc revelabitur signum filii.

Et plangent omnes tribus terre.

Statimque celum tremet et obscurabitur et sol lucet usque ad [210] horam nonam.

Et tunc manifestabitur filius hominis in gloria sua omnesque sancti et angeli cum eo et sedes ponentur supra nubes sedebitque supra sedem glorie sue cum XII apostolis supra XII sedes sue glorie.

[215] Et libri aperientur et iudicabunt omnes gentes orbis terre.

Tunc predicabitur fides.

Tunc mittet filius hominis angelos suos et colligent electos suos a summis celorum usque ad fines eorum. Et adducent eos secum sua in obviam mihi super nubem in aerem.

[220] Tunc mittet filius dei demones malos et eiciet eos cum ira et omnes linguas que crediderunt in eos: Venite et...qui dicebatis '*manducemus et bibamus* et recipiamus de hiis que

hic sunt. Et videamus quale adiutorium habebunt de hiis.

Et confestim <stabunt> omnes gentes ante iudicium timide.

[225] Et aperientur duo libri et manifestabunt omnes gentes cum predicatione eorum, et glorificabunt iustos in sufferentia eorum cum operibus bonis. Gloria et honor inaccessibleis custodientibus angelicam vitam, et obedientes iniquitati iram et furorem et angustiam et indignationem accipient.

[230] Et separabit filius hominis iustos suos de medio peccatorum dicens eis: Venite, benedicti patris mei, percipite paratum vobis regnum a constitutione mundi. Et tunc dicet peccatoribus: Discedite a me, maledicti, in ignem eternum paratum diabolo et angelis eius.

[235] Et ceteri videbunt novissimam separationem et convertentur peccatores in infernum.

Et per licentiam patris exibunt de carcere spiritus increduli aliquando.

Et vocem meam audient et erit unum ovile et unus pastor.

[240] Et tunc per licentiam patris exiet de inferiori terre obscuritas tenebrosa et geenna ignis et ardebit omnia inferiora terre usque ad aerem firmamenti. Erit ignis affic...

B) *D Bibliothèque Municipale de Dôle, ms 109, ff. 44-46*⁵⁵².

Hic incipit secretum hereticorum.

Ego Iohannes frater vester particeps in tribulatione et in regno celorum ut essem particeps, cum recubuissem super pectus domini nostri Ihesu Christi et dixi : Domine, quis est [5] qui tradet te ? Et respondens dixit : Qui intingit manum mecum in parabside. Tunc introivit in eum Sathanas et querebat ut traderet me.

Et dixi : Domine, antequam Sathanas caderet, in qua gloria persistebat apud patrem tuum ?

[10] Et dixit mihi : In talia gloria erat quod ordinabat virtutes

⁵⁵² Ibid. p. 42- 86.

celorum. Ego autem sedebam apud patrem meum. Ipse erat ordinans omnium imitatorum patris. Et descendebat de celo in infernum et ascendebat ab inferis usque ad thronum invisibilis patris et observabat gloriam que erat in omnes celos.

[15] Et cogitavit sedem suam ponere super nubes celorum et volebat altissimo similis esse. Et cum descendisset in aerem, ad angelum aeris dixit : Aperi mihi <portas> aeris. Et aperuit ei portas aeris.

Et preteriens deorsum invenit angelum qui tenebat aquas et [20] dixit ei : Aperi mihi portas aquarum. Et aperuit ei.

Et transcendens invenit universam faciem terre coopertam aquis et transcendens subtus terram invenit duos pisces iacentes super aquas et erant sicut boves iuncti ad arandum tenentes totam terram invisibilis patris precepto ab occasu [25] usque ad solis ortum.

Et cum descendisset, invenit nubes pendentes tenentes pelagum maris.

Et cum descendisset seorsum, invenit suum ossop quod est genus ignis < et postea non potuit descendere deorsum [30] propter flammam ignis> ardentis.

Et reversus est Sathanas retrorsum et replevit se malis et introivit ad angelum aeris et ad eum qui super aquas erat et dixit eis : Hec omnia mea sunt : si audieritis me, ponam sedem meam in nubibus et ero similis altissimo. Et tollens aquas de [35] superiori firmamento isto, cetera loca maris congregabo et post

hoc non erit aqua super faciem universe terre. Et regnabo vobiscum in secula seculorum.

Et hec dicens angelis, ascendit ad ceteros angelos usque ad quintum celum et ita dicebat ad singulos :

[40] Quantum debes domino tuo ? Ipse dixit : Centum choros tritici. Et dixit ei : Accipe calamum et atramentum et scribe LX. <Et aliis dixit> : Et tu quantum debes domino tuo ? Qui respondens : Centum cados olei. Et dixit ei. Sede et

scribe 50. Et ascendens ad omnes celos, ita dicebat usque ad
[45] quintum celum blandiendo angelos invisibilis patris.

Et exivit vox ex throno patris dicens : Quid facis, negator,
patris seducens angelos ? Factor peccati, cito fac quod excogi-
tasti.

Tunc precepit pater angelis suis dicens: Tollite vestimenta
[50]eorum. Et tulerunt vestimenta eorum angeli et thronos eorum
et coronas eorum omnibus angelis qui eum audierunt.

Et interrogavi dominum : Quando Sathanas cecidit, in quo
loco habivit ? Et respondit mihi : Pater meus transfiguravit
eum propter superbiam suam et ablatum est lumen ab eo et
[55] facta est facies <eius> sicut ferrum calefactum fuitque facies
<eius> tota sicut hominis, et traxit cum cauda tertiam partem
angelorum dei.

Et proiectus <est> de sede dei et de villicatione celorum.

Et descendens Sathanas in firmamentum hic nullam requiem
[60] potuit facere sibi nec hiis qui cum eo erant. Et rogavit patrem
dicens : Patientiam habe in me et omnia reddam tibi. Et
misertus est ei pater et dedit ei requiem in hiis qui cum eo
erant ut facerent quidquid vellent usque ad VII dies.

Et sic sedit in firmamento et precepit angelo qui erat super
[65]aerem et qui erat super aquas et elevaverunt duas partes
aquarum sursum super aerem et de tertia parte fecerunt mare.

Et facta est divisio aquarum sed percepto patris. Et precepit
angelo qui erat super aquas stare super duos pisces et elevave-
runt terram sursum et apparuit arida.

[70] Et accepit coronam angeli qui erat super aquas et de medie-
tate fecit lumen lune et de medietate lumen stellarum. Et de
lapidibus fecit omnes militias stellarum et de hoc fecit angelos
ministros suos secundum ordinem forme altissimi, et precepto
invisibilis patris tonitrua, pluvias, grandines et nives et misit
[75]angelos ministros <suos> super ea.

Et precepit terre ut produceret omne animal et omne reptile
et arborem et herbam, et mari precepit ut produceret pisces et

aves celi.

Et postea excogitavit et fecit hominem et serviendum ei vel
[80]sibi. Et precepit angelo tertii celi intrare in corpus luteum et
tulit de eo et fecit aliud corpus in formam mulieris. Angeli vero
ploraverunt videntes in se formam mortalem et esse dissimiles
forma.

[85] Et precepit opus carnale facere in corporibus luteis et non
intellexerunt facere peccatum. Sed initiator malorum cum suo
ingenio ita cogitavit ut faceret paradisum et introduxit
homines.

Et precepit adducere et plantavit dyabolus arundinem in
[90] medio paradisi et de sputo suo (fecit) serpentem, et precepit
ei habitare in arundine, et ita celavit ingenium suum dyabolus
nequam ut ipsi non cognoscerent deceptionem eius. Et intrabat
et loquebatur ad eos dicens: De omni fructu qui est in paradiso
comedite, de fructu vero scientie boni et mali nolite come
[95]dere. Et iterum intravit dyabolus in serpentem nequam et
seduxit angelum qui erat in forma mulieris et effudit super ea
concupiscentiam peccatorum et fecit concupiscentiam suam
cum Eva in cauda serpentis. Et ideo dicuntur filii dyaboli < et
filii serpentes facientes concupiscentiam dyaboli> patris
[100]eorum usque ad consummationem huius seculi.

Et iterum effudit dyabolus in angelo qui erat in Adam
venenum suum et concupiscentiam que generat filios ser-
pentis et filios dyaboli usque ad consummationem huius
seculi.

[105]Et postea ego Ioannes interrogavi dominum dicens : Quo-
modo dicunt homines Adam et Evam a Deo creatos esse et in
paradiso positos servare precepta patris et morti traditi sunt ?
Et dixit mihi dominus : Audi, Iohannes, dilecte patris mei :
insipientes homines ita dicunt in prevaricatione patrem meum
[110] corpora lutea fabricare ; sed spiritu sancto omnes virtutes
celo-
rum fecit ; isti propter prevaricationem inventi sunt habentes

corpora lutea mortalia et ideo morti traditi sunt.

Et iterum ego Iohannes interrogavi dominum : Qualiter homo incipit esse in spiritu in corpore carnali ? Et dixit dominus [115] ad me : De caducis angelis de celis ingrediuntur in corporibus mulierum et accipiunt carnem de concupiscentia carnis, et nascitur spiritus de spiritu et caro de carne et ita consummatur regnum Sathane in hoc mundo et in omnibus gentibus.

[120] Et dixit mihi: Pater meus permisit ei regnare VII diebus que sunt septem secula.

Et interrogavi dominum et dixi : Quid erit in tempore hoc ?

Et dixit michi : Ex quo cecidit a gloria patris dyabolus et suam gloriam voluit, sedit super nubes et misit ministros suos

[125] angelos, ignes urentes <ad> homines in terra ab Adam usque ad Enoch. Et <misit> ministrum suum et elevavit Enoch super firmamentum et ostendit deitatem suam et precepit ei dari calammum et atramentum, et sedens scripsit LXVII libros. Et precepit ut adduceret eos in terram. Et deposuit Enoch libros in [130] terram et tradidit eos filiis suis et cepit eos docere facere <formam> sacrificiorum et ministeria iniusta. Et ita abscondebatur regnum celorum ante homines et dicebat eis: Videte quia ego sum deus vester et non <est> preter me alius deus.

Ideo misit me pater meus in mundo ut notum faciam

[135] hominibus ut cognoscant malum ingenium diaboli. Et tunc cum cognovisset Sathanas quia descendi de celis in mundum, misit angelum et accepit de tribus lignis et dedit ea ad crucifigendum me Moysi que nunc mihi servantur. Sed et hic pronunciabat <deitatem> populo suo et precepit legem dari [140] filiis Israel et eduxit eos per siccum maris medium.

Cum cogitaret pater meus mittere me in mundum, misit angelum suum ante me nomine Maria ut acciperet me. Ego autem descendens intravi per auditum <et exivi per auditum>.

Et cognovit Sathanas princeps huius mundi quia descendo [145] querere et salvare qui perierant et misit angelum suum

Helyam prophetam baptizantem in aqua qui dicitur Iohannes Baptista. Helyas autem interrogavit principem huius <mundi> : Quomodo possum scire eum ? Ipse dixit ei : Super quem videris spiritum descendentem sicut columbam et manentem [150] super eum, ipse est qui baptizat in spiritu sancto in remissionem peccatorum. <Ipse potens est> perdere et salvare.

Et iterum ego Iohannes interrogavi dominum : Potest homo salvus esse per baptismum Iohannis sine tuo baptismo ? Et [155] respondit dominus : Nisi ego baptisavero in remissionem peccatorum, per baptismum aque nemo potest videre regnum celorum quia ego sum panis vite descendens de septimo celo ut qui manducant carnem meam et bibunt sanguinem meum, isti filii dei vocabuntur. Et interrogavi dominum et dixi : Quid [160] est manducare carnem meam et bibere sanguinem meum ?

Et dixit mihi dominus : Ante ruinam dyaboli cum omni militia sua a gloria patris in oratione orando sic glorificabant patrem in orationibus dicendo: 'Pater noster qui es in celis'. Et ita omnia cantica eorum ascendebant ante sedem patris. Et [165] cum cecedissent, postea non possunt glorificare deum in oratione <ista>.

Et interrogavi dominum : Quomodo Iohannis baptismum omnes recipiunt, <tuum vero baptismum non omnes recipiunt> ? Et respondens dixit : Quia opera illorum mala sunt et [170] non veniunt ad lumen. Discipuli Iohannis nubunt et traduntur ad nuptias, mei autem discipuli neque nubunt neque nubentur, sed sunt sicut angeli dei in celis. Ego autem dixi: Si ita est peccatum cum muliere, non expedit homini nubere. Dixit autem dominus ad me : Non omnes capiunt verbum hoc nisi hii [175] quibus datum est. Sunt enim eunuchi <qui de utero matris sic nati sunt et sunt eunuchi> quos eunuchisaverunt homines et sunt eunuchi qui se ipsos castraverunt propter regnum

celorum. Qui potest capere capiat.

Ego autem interrogavi dominum de die iudicii : Quod

[180] signum erit adventus tui ? <Et respondens> dixit mihi : Cum consummabitur numerus iustorum secundum numerum coronatorum iustorum caducorum.

Et tunc solvetur Sathanas de carcere suo habens iram magnam et faciet bellum cum iustis. Et clamabunt ad [185] dominum deum voce magna.

Et statim precipiet dominus angelo ut tuba canat ; <in tuba> vox archangeli de celis audietur usque ad inferna.

Et tunc obscurabitur sol et luna non dabit lumen suum et stelle cadent.

[190] Et solventur quatuor venti de fundamentis suis, et tremere facient terram et mare et montes et colles simul.

Et tremebit statim celum et obscurabitur sol qui lucebit usque ad quartam horam.

Tunc parebit signum filii hominis et omnes sancti angeli

[195] cum eo, et ponet <sedem suam super nubes et sedebit super> sedem maiestatis sue cum XII apostolis super XII sedes glorie sue.

Et aperientur libri et iudicabit universum orbem et fidem quam predicaverat.

[200] Tunc mittet filius hominis angelos suos et colligent electos eius a quatuor ventis a summis celorum usque ad terminos eorum. Et deducent eos querere.

Tunc mitter filius hominis malos demones ut mittant omnes gentes ante se et dicet ad eos : Venite qui dicebatis manduca-

[205] vimus et bibimus <et> recepimus que sunt hic. Et post hoc iterum inducuntur.

Et statim stabunt omnes ante tribunal timentes omnes gentes et libri aperientur vite et manifestabunt omnes gentes in

predicatione sua, et glorificabit iustos in patientia eorum et

[210] opera bona. Gloria et honor et incorruptio servantibus mandata

angelica, et obedientibus iniuste ira, indignatio, tribulatio et angustia apprehendet eos.

Et deducet filius dei electos suos de medio peccatorum et dicet ad eos : Venite, benedicti patris mei, possidete paratum [215]vobis regnum a constitutione mundi. Tunc peccatoribus dicet : Discedite a me, maledicti, in ignem eternum qui paratus est dyabolo et angelis eius.

Et ceteri videntes novissimam abscisionem proiicient peccatores in infernum precepto invisibilis patris.

[220] Tunc exient spiritus de carceribus non credentium.

Et tunc vox mea audita erit et erit unum ovile et unus pastor.

Et exiet de inferioribus terre obscurum tenebrosum quod est tenebra gehenne ignis et comburet universa usque ad aerem [225] firmamenti ad inferioribus. Et erit dominus in firmamento usque ad inferiora terre.

Sicut homo habens triginta annos levaret lapidem et mitteret deorsum, vix per tres annos fundum attingeret, tanta est profunditas lacu et ignis ubi peccatores habitabunt. Et tunc [230] ligabitur Sathanas et omnis militia eius et mittetur in lacum ignis.

Et deambulabit filius dei cum electis suis desuper firmamentum.

Et claudet dyabolum ligans eum insolubilibus vinculis [235] fortibus cum peccatoribus. Plorantes et lugentes dicent : Absorbe nos, terra, et operi nos in te.

Et tunc fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum. Et educet eos ante sedem patris invisibilis : Ecce ego et pueri <mei> quos dedit mihi deus. Iuste mundus te non cognovit, [240] ego autem cognovi te in veritate quia tu me misisti.

Et tunc respondebit pater filio suo dicens : Fili dilecte mi, sede a dextris meis donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum qui negaverunt me et dixerunt: ' Nos dii sumus et preter nos non est alius deus', qui prophetas tuas

[245] occiderunt et iustos tuos persecuti sunt. Et tu persecutus es
eos

in tenebras exteriores, ibi erit fletus et stridor dentium.

Et tunc sedebit filius dei a dextris patris sui et precipiet pater
angelis suis et ministrabit eis et ponet eos in choros angelorum
et induet eos indumentis incorruptilibus et dabit eis coronas

[250] inmarcessibiles et sedes immobiles.

Et deus in medio eorum erit et non esurient neque sitient
amplius neque cadet super illos sol neque ullus estus, et
absterget deus omnem lacrimam ab oculis eorum.

Et regnabit cum patre sancto suo et regni eius non erit finis

[255] in secula seculorum.

Explicit secretum de Concorresio portatum de
Bulgaria Nazario suo episcopo plenum erroribus.

Tableau V

INTERROGATIO IOHANNIS

CHRIST

V 13 : Et sedebam ego apud patrem meum.

D11 : **Ego autem sedebam apud patrem meum.**

SATAN AVANT SA CHUTE

V 12-17 : In virtibus celorum et in trono patris invisibilis et ordinator erat omnium... Ille erat ordinans virtutes celorum et illos qui secuti sunt patrem. Et descendebat de celis usque ad infernum et ascendebat usque ad tronum Dei invisibilis patris et custodiebat illas glorias que erant supra omnes celos.

D 10-14: In talia gloria erat quod ordinabat virtutes celorum... Ipse erat ordinans omnium imitatorum patris. Et descendebat de celo in infernum et ascendebat ab inferis usque ad thronum invisibilis patris et observabat gloriam que erat in omnes celos.

V 18-19 : Et cogitavit volens ponere tronum suum super nubes et esse similis altissimo(Is, 14, 14).

D 15-16 : Et cogitavit sedem suam ponere super nubes celorum et volebat altissimo similis esse.

V 43-49 : *Quantum debes domino tuo ?* Et primus respondit : *C chados olei.* Et dixit ei : *Accipe cautionem et sede et scribe L.* Et alii dicit : *Tu vero quantum debes domino tuo ? Qui ait : C choros tritici.* Et ait illi : *Tolle cautionem tuam et sede et scribe cito octuaginta* (Lc 16, 5-7). Et ascendebat ad alios celos ita dicens adscenditque usque ad quintum celum seducens angelos invisibilis patris.

D 40- 45: *Quantum debes domino tuo ?* Ipset dixit : *Centum choros tritici.* Et dixit ei : *Accipe calamum et atramentum et scribe LX.* (Et aliis dixit) : *Et tu quantum debes domino tuo ?* Qui respondens : *Centum cados olei.* Et dixit ei : *Sede et scribe 50.* Et ascedens ad omnes celos, ita dicebat usque ad quintum celum blandiendo angelos invisibilis patris.

1293 d : Εἶναι δέ τόν Σαταναήλ οἰκονόμον καί δευτερεύοντα τοῦ Πατρὸς, τὴν αὐτὴν αὐτῶ περικείμενον καί μορφὴν, καί στολήν, καί ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ καθήμενον ἐπὶ θρόνου, καί τῆς μετ'αὐτόν εὐθύς τιμῆς ἀξιούμενον.

(Sed Satanael domus esse procuratorem et secundas post Patrem partes obtinere, eademque stola et habitu indutum esse, et ad ejus dexteram considerare in solio, et secundam habere dignitatem, qua quidem ebrium stulteque sublatum, de defectione cogitasse)

1296 b : ...Θῆσω γάρ, φησί, τόν θρόνον μου ἐπὶ τῶν νεφελῶν καί ἔσομαι ὁμοιος τῶ Υψίστῳ, συναπαχθῆναι τούτῳ, καί κοινωνῆσαι τῆς ἐπιβουλῆς (Is, 14, 14).

(*Ponam, enim, dicebat, thronum meum in nubibus, et ero similis Altissimo.* Proditioni igitur et insidiis consensisse).

1296 a ...εἰς ἀπόνοιαν ἐπαρθέντα μελετῆσαι ἀποστασίαν, καί ποτε δραξάμενον καιροῦ καθεῖναι πειρᾶν τισι τῶν λειτουργικῶν δυνάμεων, εἰ βούλοιντο κουφιζόμεναι τοῦ βάρους τῆς λειτουργίας ἀκολουθῆσαι τούτῳ, καί συγκατεξαναστήναι τοῦ Πατρὸς. Εἰς πίστην δέ τῆς ληρωδίας ταύτης παράγουσι τὴν ἐν τῷ Κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγελίῳ παραβολὴν τοῦ οἰκονόμου τῆς ἀδικίας, τὰ τῶν ὀφειλόντων χρεῖα μειώσαντος. Τοῦτον γάρ τόν Σαταναήλ εἶναι, καί περὶ τούτου γέγραφθαι τὴν τοιαύτην παραβολήν.

(...qua quidem ebrium stulteque sublatum de defectiae cogitasse arreptaque quondam occasione ministras tentasse potestates, ut excusso ministerii jugo se sequerentur, et secum in Patrem consurgerent. Et ad istiusmodi nugas confirmandas ex Lucae Evangelio parabolam afferunt villici iniquitatis, qui debita minuit debitoribus.

LA CHUTE

V 65-66 : Et descendens de cello Sathanas in firmamentum hic nullam requiem poterat facere neque hii qui cum eo erant.

D 59-60: Et descendens Sathanas in firmamentum hic nullam requiem potuit facere sibi nec hiis qui cum eo erant.

LA CRÉATION

V 69-74 : Et tunc sedit super firmamentum precepitque angelo qui erat super aerem et illi qui erat super aquas et elevaverunt duas partes aquarum sursum in aerem et de tertia parte fecerunt maria. Et fuit divisio aquarum preceptum patris invisibilis. Et precepit iterum angelo qui erat super aquas : Sta super duos pisces. Et elevavit capite suo terram et apparuit arida.

D 64- 69 : Et sic sedit in firmamento et precepit angelo qui erat super aerem et qui erat super aquas et elevaverunt duas partes aquarum sursum super aerem et de tertia parte fecerunt mare. Et facta est divisio aquarum sed precepto patris. Et precepit angelo qui erat super aquas stare super duos pisces et elevaverunt terram sursum et apparuit arida.

V 82-85 :... fecitque tonitrua et pluvias et grandinem et nivem et misit ministros angelos suos super ea. Precepitque terre ut educeret omne vivens, animalia, arbores et erbas et mari precepit ut educeret pisces et aves celorum.

D 73-78 : ...et precepto invisibilis patris tonitrua, pluvias, grandines et nives et misit angelos ministros <suos> super ea. Et precepit terre ut produceret omne animal et omne reptile et arborem et herbam, et mari precepit ut produceret pisces et aves celi.

V 86 : Et cogitavit facere hominem in servitio sibi et tulit limum de terra et fecit hominem similem sibi.

D 79 : Et postea excogitavit et fecit hominem ad serviendum ei vel sibi.

1295 d : Λέγουσι τόν Σαταναήλ ἄνωθεν ὀφέντα, καί μή δυνάμενον τοῖς ὕδασιν ἐφιζάνειν.

(Aiunt Satanael e sublimibus dejectum, cum aquis non posset insidere).

1297α ...περιελών δε τό ὕδωρ ἀπό προσώπου γῆς καί τάξας ἐν οἷς ἐδοκίμασε τόποις ὡς ἡ τῆς κοσμογενείας βίβλος διέξεισι καί καλλωπίσας αὐτήν καί καθωραΐσας

(et aquas a faciae terrae contraxisset, easque suis in locis, ut ei visum est, collocasset quemadmodum in libro, qui mundi continet procreationem, descriptum est terram ornavit et decoravit...)

1297a ...καί τά ἐκ τῆς γῆς πάντα φυόμενα δημιουργήσας, καί τά ζῶα, καί εἰ τι ἕτερον, ἀπεκλήρωσε ταύτην ἑαυτῷ τε καί ταῖς ἀποστατικαῖς δυνάμεσιν οἰκητήριον.

(...et omnia fecit quae nascuntur e terra, et animalia et si quid aliud est, eamque sibi ut aliis potestatibus, quae defecerant, constituit domicilium).

1297 α: Ἐπειτα πλάσας τό σῶμα τοῦ Ἀδάμ ἀπό γῆς ὕδατι φραθεισίης...

(Diende cum Adan e terra aqua commista formasset).

V 101-108 : Postea malignus diabolus intrans in serpentem malum et decepit angelum qui erat in forma mulieris et effudit super caput eius concupiscentiam peccati : et fuit concupiscentia Eve sicut fornax ardens. Statimque diabolus exiens de arundine in forma serpentis fecit concupiscentiam suam cum Eva cum cauda serpentis. Ideo non vocantur filii dei sed *filii diaboli* (Jn 8, 44, I Jn 3,10)et filii serpentis voluntates patris facientes diabolicas usque ad seculi finem.

D95-100 : Et iterum intravit dyabolus in serpentem nequam et seduxit angelum qui erat in forma mulieris et effudit super ea concupiscentiam peccatorum et fecit concupiscentiam suam cum Eva in cauda serpentis. Et ideo dicuntur *filii dyaboli* « et filii serpentis facientes concupiscentiam dyaboli » patris eorum usque ad consummationem huius seculi.

V 109- 112 : Postea diabolus effudit suam concupiscentiam super caput angeli qui erat in Adam, et ambo inventi sunt in concupiscentia luxurie simul generando filios diaboli et serpentis usque ad consummationem seculi.

D 101- 104 : Et iterum effudit dyabolus in angelo qui erat in Adam venenum suum et concupiscentiam que generat filios serpentis... et filios dyaboli usque ad consummationem huius seculi.

1297 c-d : Εἶτα τῆς Εὐας ὁμοίως ἐκείθεν ποιηθείσης, καί ταῖς ἴσαις ἀπαστραψάσης λαμπρότησι, φθονῆσαι τόν Σαταναήλ καί μεταμεληθῆναι, καί κινηθῆναι πρός ἐπιβουλήν τοῦ πλάσματος τοῦ ἰδίου, καί εἰσρυῆναι τοῖς ἐγκάτοις τοῦ ὄφεως, καί ἐξαπατῆσαι τήν Εὐαν, καί συγγενέσθαι αὐτῇ, καί ποιῆσαι ἔγκυον, ἵνα τό σπέρμα τούτου προλαβόν κατακυριεύῃ τοῦ ἀδαμιαίου σπέρματος, καί ὡς οἶόν τε διαφθείρῃ, καί μή συγχωρῇ ἀνξάνεσθαι καί πληθύνεσθαι. Τήν δέ ταχέως ὠδινήσασαν ἀπογεννηῆσαι τόν Κάιν ἐκ τῆς συνουσίας τοῦ Σαταναήλ...Διά τοῦτο καί τόν ἀπόστολον Ἰωάννην εἰπεῖν ὅτι ἐκ τοῦ πονηροῦ ὁ Κάϊν (I Jn 3, 12).

(Post autem eum Eva item ex eo fuisset formata, eodemque esset affecta splendore, Satanael invidia commotum sententiam muiasse et ad insidias proprio figmento struendas se convertisse, et serpentis visceribus influentem decepisse Evam, et cum illa consuetudinem habuisse, ut ea uterum gerente, semen ipsius semini Adam anteiret, et quoad fieri posset illud corrumperet, nec augeri multiplicarique permetteret. Sed Evam mox doloribus partus affectam peperisse Cain ex concubitu Satanael... Ideoque Joannem apostolum dixisse, quod Cain ex maligno erat).

1297 d : ...ζηλοτυπήσαντα δέ τόν Ἀδάμ συνελθεῖν καί αὐτόν τῇ Εὐα, καί γεννηῆσαι τόν Ἄβελ.

(Adam vero aemulatione commotum rem ipsam quoque habuisse cum Eva, et Abel suscepisse...)

SATAN ET MOÏSE

V 150-152 : Et ipse annuntiabat ei deitatem precepitque ei legizare filiis Israel et ita eduxit eos per siccum per medium maris.

D 138- 140 : Sed et hic pronunciabat « deitatem » populo suo et precepit legem dari filiis Israel et eduxit eos per siccum maris medium.

1305 d : Λέγουσι τὸν Μωσῆν πλανηθέντα παρὰ τοῦ Σαταναήλ ἀπελθεῖν εἰς Αἴγυπτον αὖθις, καὶ ἀπατῆσαι τὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ποιήσαντα τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῆς ἐνέργειας τοῦ Σαταναήλ, καὶ ἀνελθεῖν εἰς τὸ ὄρος τὸ Σινᾶ, καὶ λαβεῖν τὸ νόμον ὑψηγηθέντα παρὰ τοῦ Σαταναήλ...

(Dicunt Moysen a Satanaele deceptum in Aegyptum revertisse, et Judaeorum populum decepisse et eos eduxisse portentis et signis, quae virtute Satanaelis efficiebat, et montem Sinai conscendisse, legem a Satanaele traditam accepisse...)

LA PERMISSION DE DIEU

V 65-69 : Et descendens de celo Sathanas in firmamentum hic nullam requiem poterat facere neque hii qui cum eo erant. Rigavitque patrem dicens : *Peccavi, patientiam habe in me ; omnia reddam tibi.* Pater misertus est eius et dedit ei requiem facere quod vult usque ad diem septimum.

D 59- 63 : Et descendens Sathanas in firmamentum hic nullam requiem potuit facere sibi nec hiis qui cum eo erant. Et rogavit patrem dicens : *Patientiam habe in me et omnia reddam tibi.* Et misertus est ei pater et dedit ei requiem et hiis qui cum eo erant ut facerent quidquid vellent usque ad VII dies.

1) **1297 b** : ὅπερ ἰδὼν ὁ καινός οὗτος δημιουργός, καὶ γνούς ὅτι μάτην πονεῖ, διεπρεσβεύσατο πρὸς τὸν ἀγαθὸν Πατέρα, καὶ παρεκάλεσε πεμφθῆναι παρ' αὐτοῦ πνοήν, ἐπαγγειλάμενος κοινόν εἶναι τὸν ἄνθρωπον, εἰ ζωοποιηθῆ, καὶ ἀπὸ τοῦ γένους αὐτοῦ πληροῦσθαι τοὺς ἐν οὐρανῶ τόπους τῶν ἀπορρίφέντων ἀγγέλων.

(Quod novus iste opifex conspicatus, cum animadverteret se frustra laborare, legatos misit ad bonum patrem, qui peterent ut mitteret spiritum suum, promisitque hominem fore communem, si vitam acciperet, et ex genere ipsius repletas iri sedes, et quibus angeli dejecti fuerant).

2) **1309 b** : Τοσαῦτα γὰρ δύνασθαι τοὺς δαίμονας, ὅσα δὴ καὶ βούλονται λαβόντας ἄνωθεν ἐξουσίαν ἄχρι πέρατος τῶν ἑπτὰ αἰώνων. (Tantum enim daemones posse, quantum volunt...)

LE DOCÉTISME

V 153- 156 : Quando cogitavit pater meus mittere me in mundum istum, misit ante me angelum suum per spiritum sanctum ut reciperet me qui vocabatur Maria mater mea. Et ego descendens per auditum introivi et exivi.

D 141- 143 : Cum cogitaret pater meus mittere me in mundum, misit angelum suum ante me nomine Maria ut acciperet me. Ego autem descendens intravi per auditum « et exivi per auditum ».

1301 c : Κατελθεῖν δέ ἄνωθεν, καί εἰσρυῆναι διὰ τοῦ δεξιοῦ ὠτός τῆς Παρθένου καί περιθέσθαι σάρκα τῶ φαινομένῳ μὲν ὑλικήν καί ὁμοίαν ἀνθρώπου σώματος, τῇ δ' ἀληθείᾳ ἄυλον καί θεοπρεπῆ.

(Descendisse de coelis, et per aurem Virginis dexteram influxisse carnem induisse, quae aspectu quidem videatur ex materia constrare, et humani corporis esse similis, eum tamen revera materiae sit expers ae divina.

PATER NOSTER

V 174- 182 : Et interrogavi dominum : Qui est caro tua et quid est sanguis tuus ? Et dixit mihi dominus : Antequam cecidisset diabolus cum tota militia angelica patris, angeli patris orantes glorificabantur patrem meum hanc orationem dicentes : « Pater noster qui es in celis ». Ita hic cantus ascendebat ante tronum patris. Sed angeli ex quo ceciderunt, iam non potuerunt glorificare deum in hac oratione.

D 159-166 : Et interrogavi dominum et dixi : Quid est « manducare carnem meam et bibere sanguinem meum » ? Et dixit mihi dominus : Ante ruinam dyaboli cum omni militia sua a gloria patris in oratione orando sic glorificabant patrem in orationibus dicendo : « Pater noster qui es in celis ». Et ita omnia cantica eorum ascendebant ante sedem patris. Et cum cecidissent, postea non possunt glorificare deum in oratione <ista>.

I) **1313 d** : Μόνην ὀνομάζουσι προσευχὴν τὴν ὑπὸ τοῦ Κυρίου παραδοθεῖσαν ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις, ἡγουν τό Πάτερ ἡμῶν, καί τὰ ἐξῆς. Καί ταύτην μόνον προσεύχονται...

(Solam precationem appellant, quam Dominus tradidit in Evangeliiis, id est, *Pater noster*. Et ea sola ujutur...).

II) **1313 b** : Ἄρτον μὲν γάρ κοινωνίας ὀνομάζουσι τὴν προσευχὴν τοῦ, Πάτερ ἡμῶν. Τόν ἄρτον γάρ, φησίν, τόν ἐπιούσιον. Ποτήριον δέ κοινωνίας ὁμοίως τὴν λεγομένην ἐν τῶ Εὐαγγελίῳ διαθήκην...Καί πῶς τό Πάτερ ἡμῶν, ὡς σῶμα δεσποτικόν κλάται καί διαμερίζεται; (Porro communionis panem, precationeni illam : *Pater noster*, appellant. *Panem* enim, inquit *quotidianum*; communionis calicem Testamentum, esse dicunt, quod in Evangelio memoratum...Quomodo, inquires, *Pater noster*, ut corpus Domini frangitur atque dividitur ?)

1. **V 160-172** : Elyas autem interrogavit principem huius mundi quomodo poterit eum cognoscere. Et ipse dixit ei : *Super quem videritis spiritum sanctum descendentem in specie columbe et manentem super eum, ipse est qui baptizat in spiritu sancto et igni* (Jn I, 33). Ideo hoc dicebat Iohanni quia non cognoscebat eum. Sed ille qui misit eum baptizare in aqua, ille dixit ei. Testificatur Iohannes : *Ego baptizo in aqua in penitentiam* (Mt 3, 11), ille autem baptizat vos in spiritu sancto in remissionem peccatorum...Sine meo baptismo quo baptizo in remissionem peccatorum, inquam, solum nullus potest habere salvationem dei.

V 147- 157 : Helyas autem interrogavit principem huius <mundi> : Quomodo possum scire eum ? Ipse dixit ei : *Super quem videris spiritum descendentem sicut columbam et manentem super eum, ipse est qui baptizat in spiritu sancto in remissionem peccatorum...*Nisi ego baptisavero in remissionem peccatorum, per baptismum aque nemo potest videre regnum celorum...

2. D 183- 186 : Quomodo totus mundus accepit baptismum Iohannis, tuum autem non omnes accipiunt ? Respondit mihi dominus : Ideo quia *opera eorum mala* sunt et non veniunt ad lucem.

V 167-170 : Quomodo Iohannis baptismum omnes recipiunt, < tuum vero baptismum non omnes recipiunt > ? Et respondens dixit : Quia *opera illorum mala* sunt et non veniunt ad lumen.

1. 1312 b : Τό μὲν παρ' ἡμῖν βάπτισμα τοῦ Ἰωάννου λέγουσιν, ὡς δι' ὕδατος ἐπιτελούμενον, τό δέ παρ' αὐτοῖς τοῦ Χριστοῦ διὰ Πνεύματος, ὡς δοκεῖ αὐτοῖς, τελούμενον.

(Baptismum nostrum Iohannis baptismum esse dicunt, per aqua enim fieri, suum vero Christi, per Spiritum enim fieri, ut ipsis videtur).

2. 1324 b : Φαρισαίους καί Σαδδουκαίους ἐρχομένους ἐπὶ τό βάπτισμα Ἰωάννου προσαγορεύουσι τοὺς καθ' ἡμᾶς πιστοὺς.

(Nos dicunt esse Phariseos et Sadduceos illos, qui ad Iohannis baptismum accedebant).

V 186- 193 : Discipuli Iohanni nubunt et nubentur, discipuli autem mei *non nubunt neque nubentur, sed sunt sicut angeli dei in celo* (Mt 22, 30, Mc 12, 25) in regno celorum. Et ego dixi : *Si ita est peccatum cum mulieribus, non expedit nubere* (Mt 19, 10). Et dominus ait : *Non omnes capiunt verbum istum, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi qui de utero matris sic nati sunt et sunt eunuchi qui facti sunt ab himinibus et sunt eunuchi qui se ipsos castaverunt propter regnum celorum* (Mt 19, 10).

D 170- 178 : Discipuli Iohannis nubunt et traduntur ad nuptias, mei autem discipuli *neque nubunt neque nubentur, sed sunt sicut angeli dei in celis*. Ego autem dixi : *Si ita est peccatum cum muliere, non expedit homini nubere*. Dixit autem dominus ad me : *Non omnes capiunt verbum hoc nisi hii quibus datum est. Sunt enim eunuchi < qui de utero matris sic nati sunt et sunt eunuchi > quos eunuchisaverunt homines et sunt eunuchi qui se ipsos castraverunt propter regnum celorum. Qui potest capere capiat*.

1325 d : Βεβαιούντες δε τό δόγμα τῆς ἀγαμίας, προσκομίζουσι τοῦ Κυρίου λόγον, εἰρηκότος, ὅτι Ἐν τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε ἐκγαμίζονται, νοοῦντες ἀνοήτως ἀνάστασιν τήν μετάνοιαν καί τήν εὐαγγελικὴν πολιτείαν (Mt 22, 30).

(Confirmantesque coelitibus rationem afferunt sermonem sermonem Domini, qui, *In resurrectione, inquit, neque nubent, neque ducent uxores*). Resurrectionemque poenitentiam et vitam evangelicam interpretantur.

.....

BIBLIOGRAPHIE

A) SOURCES

ADEMAR DE CHABANNES, *Chronicon* III, 59, éd. J. CHAVANON, Paris, 1897.

ALAIN DE LILLE, *Summa de fide catholica contra haereticos*, PL 210, col. 305-430.

ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, PG 131, col. 79-1212 ; *Alexiade*, Règne de l'Empereur Alexis I^{er} Comnène (1081- 1118), t. III (livres X-XV), trad. B. LEIB, Paris 1945, éd. Les Belles Lettres.

ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus de hereticis*, éd. A. DONDAINE, « La hiérarchie cathare en Italie » II, *AFP* XX (1950), p. 308-324.

Apocalypsis Henochi graece, , éd. BLACK M., dans *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* III, Leiden, 1970, éd. A. DENIS, M. DE JONG .

Apocryphes slaves et roumains de l'Ancient Testament, éd. TURDEANU E., Leiden, 1981, éd. Brill. .

Ascension du prophète Isaïe, éd. NORELLI E., Brepols, 1993, éd. Turnhout.

BASIL DE CESAREE, *Homélie sur Hexaméron*, SC 26 BIS, trad. S. GIET, Paris 1946.

– *Sur le S. Esprit*, SC 17 bis, 2^e édition, trad. B. PRUCHE, Paris 1968.

BENOÎT DE PETERBOROUGH, *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis. The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard*, A. D 1169- 1192, known commonly under the name of *Benedict of Peterborough*, éd. W. STUBBS, 1, Londres (*Rerum britannicarum medii aevi scriptores*), 1867.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Epistolae*, éd. J. LECLERCQ, H. ROCHAIS, *Saint Bernardi Opera*, vol. 8, Rome 1977.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, éd. R. WEBER, Stuttgart, 1969.

BONACURSUS, *Manifestatio haeresis catharorum*, PL 204, col. 775-792.

Brevis summula contra herrores notatos hereticorum, *La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux aux XIII siècle*, , éd. C. DOUAIS, Paris 1896.

BURDY G., «Origène», *DTC* v. XI, p. 1490- 1565.

Charte de Niquinta, Antipape des Heretiques Albigeois, contenant les Ordinations des Euesques de sa secte, par luy faites en Languedoc, à moy communiquée par feu M. Caseneuue, Prebendier au Chapitre de l'Eglise de Sainct Estienne de Tolose, en l'an 1652, dans E. GRIFFE, *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)*, Paris, 1969, p. 81-83.

«La Charte de Niquinta: un faux moderne? », éd. D. ZBIRAL, *Heresis* 42-43, (2005), p. 142- 152.

- Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii*, éd. J. DUVERNOY, CNRS, Paris, 1976.
- CONSTANTINE HARMÉNOPOULOS, *De haeresibus*, PG 150, col. 19-30.
- COSMAS LE PRÊTRE, *Slovo na eretiki*, éd. M.G. POPRUZENCO, Odessa, 1907, trad. VAILLARD. A, PUECH H. C., *Le traité contre les Bogomiles*, Paris, 1945, p. 53-128.
- De heresi catharorum in Lombardia*, éd. A.DONDAINE, « La Hiérarchie cathare en Italie » I, *AFP XIX* (1949), p. 306-312.
- DURAND DE HUESCA, *Liber contra Manichaeos*, Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle, éd. THOUZELLIER C., Louvain 1964, éd. Publications Universitaires de Louvain.
- ECKBERT DE SCHÖNAU, *Sermones contra Catharos*, PL 195, col. 11-98.
- EPIPHANIUS, *Panarion*, éd. K. Holl, Leipzig 1955 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 38).
- ERMENGAUD, *Opusculum contra hereticos*, PL 204, col. 1235-1272.
- ETIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques*, éd. A. LECOY DE LA MARCHE, Paris, 1877, éd. Librairie de Renouard.
- EUSEBE DE CESAREE : *Préparation évangélique*, Livre VII, SC 215, trad. G. SCHROEDER, Paris 1975.
- EUTHYME ZIGABENE, *Panoplia Dogmatica*, PG 130, col. 1289-1332.
- EUTHYME DE LA PÉRIBLEPTOS, *Epistula Invectiva contra Phundagiagiten*, PG 131, col. 48-57; FICKER G., *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908, p. 1-86.
- EVERVIN DE STEINFELD, *Epistola ad S. Bernardum*, PL 182, col. 676-680 ; « La lettre d'Evervin de Steinfeld à Bernard de Clairvaux de 1143, Un document essentiel et méconnu », trad. A. BRENON dans *Heresis* 25 (1995), p. 7-28.
- Fragments grecs et latins de l'évangile de Barthélemy*, éd. TISSERANT E., WILMART A., *Revue Biblique X*, 1913, π. 161-190.
- FLORUS DE LYON, *Opuscula adversus Amalarium*, PL 119, col. 71-96.
- GERMAIN II DE CONSTANTINOPLE, *De exaltatione crucis contra Bogomilos*, PG 140, col. 621-660.
- GEOFFROY D'AUXERRE, *Commentaire sur l'Apocalypse*, dans J. LECLERCQ, « Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne », *Studia Anselmiana* 31, 1953; « Les écrits de Geoffroy d'Auxerre », *RBén* 62 (1952), p. 274-291 ; dans *RE* 1, p. 27-46.
- GEORGE KEDRENUS, Σύνοψις Ἱστοριῶν I- II, éd. I. Bekker, Bonnae 1838-1839.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique*, SC 453, trad. R. WINGLING, Les éditions du Cerf, Paris 2000.

- *Vie de Sainte Macrine*, SC 178, trad. P. MARAVAL, Les éditions du Cerf, Paris 1971.

- *Commentario in Canticum Canticorum, Oratio IV, Gregorii Nysseni Opera VI*, Leiden 1986, éd. Brill.

GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27- 31*, SC 250, trad. P. GALLAY, Paris 1978.

Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis. The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard. A -D. 1169- 1192, known commonly under the name of Benedict of Peterborough, éd. W. STUBBS, I, Londres, (*Rerum britannicarum medii aevi scriptores*), 1867.

GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronica Magistri Guillelmi de Pondio Laurentii*, éd. J. DUVERNOY, Paris, 1976, CNRS.

Heresies of the High Middle Ages, Selected Sources, éd. WAKEFIELD W. L., EVANS A. P., New York-London, 1969, éd. Columbia University Press.

HUGUES ETHÉRIEN ET LÉON TOSCANE, éd. A. DONDAINE dans *Archives d'histoire doctrinaire et littéraire du Moyen Âge XXVII*, 1952, XXVII, 1952, p. 67-134.

Interrogatio Iohannis, le livre secret des Cathares, éd. E.

BOZOKY, Paris, 1980, 2^e éd. Paris 2009, éd. Beauchesne

IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies, livres I-II*, SC 251- 252, trad. I. A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU.

JACQUES DE CAPELLIS, *Disputationes nonnullae adversus haereticos*, éd. D. BAZZOCHI, *L'eresia cathara*, Bologna, 1920.

- «Il trattato antiereticale dello Pseudo Giacomo de Capellis», éd. ROMAGNOLI P., *Bolletino della Società di studi Valdesi* 179 (1996).

JACQUES FOURNIER, *Le registre de l'Inquisition (1318-1325)*, éd. J. DUVERNOY, Paris- La Haye 1978, éd. Mouton, 3 vol.

JEAN DAMASCENE, *Contra Manichaeos, Die Schriften des Johannes von Damaskos, Herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, iv, Liber de haeresibus. Oper polemic*, éd. B. KÖTTER, Walter de Gruyter- Berlin- New York, 1981, éd. O.S.B.

JEAN DE LUGIO, *Liber de duobus principiis, Un traité néo-manichéen du XIII^{ème} siècle*, éd. A. DONDAINE, Rome, 1939; *Le livre des deux principes*, éd. THOUZELLIER C., SC 198, éd. Les éditions du Cerf, Paris, 1973.

LACTANCE, *Divinarum Institutionum II, IX, PL 6*, col. 293-305. *La Didachè, Instructions des apôtres*, éd. J. P. AUDET, Paris 1958, éd. J. Gabalda.

Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330), éd. A. DONDAINE, *AFP XVII* (1947), p. 85- 194.

- Le synodikon de l'Orthodoxie*, éd. J. GOUILLARD, Paris, 1967, in *Travaux et mémoires* 2, éd. Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantine, p. 1-316.
- MANSI J.D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, v. XXI, Graz, 1961.
- MICHAEL PSELLOS, *Dialogus de daemonum operatione*, PG 122, col. 819-882.
- MONETA DE CREMONE, *Adversus Catharos et Valdenses*, éd. T. H. RICCHINI, réimp. Ridgeview, New Jersey, 1964.
- ODO DE DUEIL, *La croisade de Louis VII, roi de France*, éd. HENRI WAQUET, Documents relatifs à l'histoire des Croisades, v. 3, Paris, 1949, éd. P. GEUTHNER.
- ORIGÈNE, *Traité des principes, livres I-II*, SC 252, trad. I. H. CROUZEL, M. SIMONETTI, Paris 1978.
- *Traité des principes, livres III*, SC 268, trad. H. CROUZEL, M. SIMONETTI, Paris 1980.
- *Commentaire sur S. Jean I, livres I-IV*, SC 120 bis, tom. I. trad. C. BLANK, Paris 1966.
- *Commentaire sur S. Jean IV, livres XIX-XX*, trad. C. BLANK, Paris 1982..
- *Homélies sur les Nombres XI-XIX*, SC 442, v. II. trad. L. DOUTRELEAU., Paris 1999.
- *Lettre à Africanus*, SC 302, trad. N. D. LANGE, Paris 1983.
- *Homélies sur Jérémie*, SC 232, trad. P. HUSSON, Paris 1976.
- PIERRE DE VAUX DE CERNAY, *Historia Albigensis*, éd. P. GUEBIN, et H. MAISONNEUVE, Paris 1951, éd. J. Vrin.
- PIERRE DE SICILE, *Historia Manichaeorum*, PG 104, col. 1239-1316.
- PHOTIUS, *Contra Manichaeos*, PG 102, col. 15-264.
- PROCLUS DIADOCHUS, *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. ERNESTUS DIEHL, Amsterdam 1965, ed. Hakkert.
- RALLIS-POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Αθήνα, 1852.
- RAYNIER SACCONI, *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, éd. A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIIIème siècle*, Paris, 1939, p 64-78: AFP XLIV (1974), p 31-60.
- Rituel Cathare*, éd. THOUZELLIER C., SC 236, éd. Editions du Cerf, Paris, 1977.
- ROGER DE HOVEDEN, *Chronica magistri Rogeri de Hovedene*, éd. W. STUBBS, 2, Londres (*Rerum britannicarum medii aevi scriptores*), 1869.
- SALVO BURCE, *Liber supra Stella*, éd. ILARINO DA MILANO, *Aevum* XIX (1945), p. 309-341.
- SYMEON DE THESSALONIQUE, *Dialogus contra haereses*, PG 155, col. 33-174.
- THEODORE D'ANDIDA, *Commentatio liturgica*, PG 140, col. 418-482

THEODORE LE LECTEUR, *Ecclesiasticae Historiae*, PG 86, col. 165-216.

THEODORE BALSAMON, *Nomocanon de administratione*, PG 104, Tit. X, cap. IV, col. 1140-1148.

THEOPHYLACTE, *Clemens Bulgarorum Vita*, PG 126, col. 1193-1240.

THÉOPHYLACTE, PATRIARCHE DE CONSTANTINOPLE, *Épître au tsar Pierre Ier de Bulgarie*, éd. I. Dujcev, dans mélanges E. TISSERANT, Città del Vaticano, 1964, v. II., p. 63-91.

TITUS BOSTRENI, *Contra Manichaeos libri quatuor syriace*, éd. LAGARDE DE PAUL ANT., Leipzig, 1859.

Τό χρονικόν τοῦ Μορέως, Αθήνα 1995, éd. Ekati

B) TRAVAUX

ALFARIC P., *Les écritures manichéennes*, Paris, 1918, éd. E. Nourry.

ANASTASIOU I., *Οι Παυλικιανοί*, éd. Εταιρεία Θεολογικών Μελετών, Αθήνα, 1957.

ANGUÉLOV D., *Le Bogomilisme en Bulgarie*, Toulouse, 1972, éd. Privat.

- « Le Bogomilisme envergue bulgare et européenne », *Heresis* 19, (1992), p.1-18.

ARNOLD J. H., *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, Philadelphia, 2001, éd. University of Pennsylvania Press.

BARBER M., « Western Attitudes to Frankish Greece in the Thirteenth Century » in B. HAMILTON, B. ARBEL, D. JACOBY, *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, London, 1989, éd. F. Cass.

BENNET B., « Primordial Space in Antimanichaean Writers », in *The Light and the Darkness*, studies in Manichaeism and its world, éd. Paul Mirecki et Jason Be Duhn, Leiden- Boston- Köln, 2001.

BERLIOZ J., HÉLAS J.C., « Catharisme : L'édifice imaginaire », Actes du 7^e colloque du Centre d'Études Cathares-René Nelli, Carcassonne, 29 Août- 2 Septembre 1994, Carcassonne, 1998.

BESSE GUILLAUME, *Histoires des Ducs, Marquis et Comptes de Narbonne autrement appelez Princes des Goths, Ducs de Septimanie et Marquis de Gothie*, Paris, 1660.

BIANCHI U., *Orfeo Adamo, Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Rome, 1976.

BIGET J. L., « Mythographie du catharisme », dans *Historiographie du catharisme, Cahiers de Fanjeaux* 14, 1979, p. 271-359.

- « Hérésie, politique et société en Languedoc (v. 1120-1320v.) », dans *Le pays cathare, Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, dir. Jacques Berlioz, 1998, p. 17-64.

- « Les Albigeois. Remarques sur une dénomination », dans *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice 1998, éd. Faculté des Lettres p. 219-255;

- « Un faux du XIII^{ème} siècle ? Examen d'une hypothèse », dans M. Zerner dir., *L'Histoire du Catharisme en discussion, Le concile de Saint-Félix (1167)*, Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, v.III, 2001, p. 105-133.

- *Hérésie et inquisition dans le midi de la France*, Paris 2007, éd. Picard; *Les cathares. Albigeois et "bons hommes"*, Luçon 2008, éd. JEAN-PAUL GISSEROT.

- « Réflexions sur < l'hérésie > dans le Midi de la France au Moyen Age », *Heresis* 36-37 (2002).

BLACKMAN E.C., *Marcion and his Influence*, London, 1948, éd. SPCK.

BOGAERT P. M., « Une tradition juive sur la création de l'esprit mauvais au deuxième jour », dans *Homo Religiosus* 14 : *Anges et démons*, Louvain-la-Neuve, 1989, p. 135-146.

BONNEROT J. P., « Consolamentum, réincarnation et évolution spirituelle dans le Catharisme et le Christianisme original », *CEC*, s. II, 98, (1983), p. 3-51.

BORST A., *Les Cathares*, Paris, 1974, éd. Payot (trad. de l'allemand).

BOSWORTH L., « *The two churches typology in medieval heresiology* », *Heresis* 24, (1995), p. 9-20.

BOYCE M., *A History of Zoroastrism*, E. J. Brill, 1975.

- *Zoroastrians, Their religions, beliefs and practices*, London 1979, éd. Routledge & Kegan Paul.

BRENON A., *Les cathares : une Église chrétienne au bûcher*, Toulouse, Milan, coll. les Essentiels, 1998.

- *Les archipels cathares, dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*, éd. Cahors, 1997.

- *Le choix hérétique*, Cahors 2006, éd. La Louve;

- *Le vrai visage du catharisme*, Portet-sur-Garonne 2004, éd. Loubatières.

- « Les fonctions sacramentelles du consolament », *Heresis*, 20 (1993), p. 33-50.

- « Les hérésies de l'an Mil : Nouvelles perspectives sur les origines du Catharisme », *Heresis* 24 (1995), p. 21-36.

- « La lettre d' Evervin de Steinfeld à Bernard de Clairvaux de 1143, Un document essentiel et méconnu », trad. A. BRENON dans *Heresis* 25 (1995).

- "Les nouvelles tendances de la recherche historique sur la catharisme, critique ou révision?", communication auprès de la Société d'Histoire du Protestantisme Français, Nîmes, 8 avril 2000.

BRUNN U., *Des contestataires aux "cathares": discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris 2006, éd. Institut d'études augustiniennes.

- «Cathari, Catharistae et Cataphrygae ancêtres des cathares du XII^{ème} siècle ? », *Heresis* 36-37 (2002), 183- 200.

BUDGE WALLIS E. A. *Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt*, London, 1915.

BUNDY, D., Ephrem's critique of Mani: the limits of Knowledge and the Nature of Language, in *Gnosticism et monde Hellénistique. Acts du Colloque de Louvain-la-Neuve* (11-14 mars 1980), éd. Ries et al. Institut Orientaliste de Louvain, no 27, Louvain-la-Neuve, 1982.

CHAVANNES E., PELLIOT P., «Un traité manichéen retrouvé en Chine», *Journal Asiatique*, 1911, 499- 617.

CHALANDON F., *Essai sur la règne d'Alexis Ier Comnène*, Paris, 1900, éd. Picard.

- *Jean II Comnène et Manuel I Comnène*, Paris, 1912, éd. Picard.

CONYBEARE F.C, *The Key of the Truth (a Paulician document)*, Oxford, 1898.

COULIANO I., *Les gnoses dualistes en Occident*, Paris, 1990, éd. Plon, 1990.

CROUZEL H., « Le démoniaque dans l'œuvre d'Origène », dans *Figures du démoniaque hier et aujourd'hui*, Bruxelles 1992, Facultés universitaires Saint-Louis.

CUMONT F., KUGENER M.A., « Extrait de la CXXIII^e Homélie de Sévère d'Antioche. Réfutation de la doctrine manichéenne », *Recherches sur le Manichéisme II*, Brussels, 1912.

DHALLA M.H., *History of Zoroastrism*, New York- London, 1938, éd. Oxford University Press.

DALARUN J., et alii., « La Charte de Niquinta, analyse formelle », dans M. Zerner dir., *L'Histoire du Catharisme en discussion, Le concile de Saint- Félix (1167)*, Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, v.III, 2001, p. 135-201.

DANIELOU J., *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'église*, Paris 1990, éd. Desclée.

- *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, éd. Aubier.

- *Origène*, Paris, 1948, éd. La table ronde.

DANDO M., *Les origines du Catharisme*, Paris, 1967, éd. Les éd. du Pavillon.

- « Satanael dan la littérature slave », *CEC*, s. II, 86 (1980), p. 3-16.

- « Peut-on avancer de 240 ans la date de composition du traité de Cosmas le Prêtre contre les Bogomiles ? » *CEC*, s. II, 100 (1983), p. 3-20, et *CEC*, s.II, 101, p.3-22.

DARROUZÈS J., *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris, 1966, éd. Institut français d'études byzantines.

DHALLA M. N., *History of Zoroastrism*, New York, 1938, éd. Oxford University Press.

DILLON J., *The Middle Platonists*, London, 1977, éd. Duckworth.

DODDS E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, éd. University Press.

DÖLLINGER VON I., *Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters*, vol. I: *Geschichte der gnostisch-manichäischen Secten*, vol. II: *Documente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Kathare*, Munich, 1890.

DONDAINE A., *Un traité néo-manichéen du XIII^{ème} siècle : Le « Liber du duobus principiis », suivi d un fragment de rituel cathare*, Rome 1939.

- « Durand de Huesca et la polémique anti-cathare », *AFP* XXIX, (1959), p. 228-276.

- « Les actes du Concile Albigeois de Saint –Félix de Caraman. Essai de critique d'authenticité d'un document médiéval », *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. V., *Studi e Testi*, 125, Roma, 1946, p. 324- 355.

- « La Hiérarchie cathare en Italie, I : <De heresi catharorum in Lombardia> ; II : Le <Tractatus des hereticis> d' Anselme d' Alexandrie ; III : « Catalogue de la hiérarchie cathare d'Italie », *AFP* 19 (1949), p. 280-312 ; 20 (1950), p. 234-324.

- « Nouvelles sources de l'histoire doctrinal du néo-manichéisme au Moyen Age », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XXVIII (1939), p. 465-488.

- *Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)*, *AFP* XVII, (1947) p. 85- 194.

- «L'origine de l'hérésie médiévale : à propos d'un livre récent », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* VI, (1952), p. 47-78.

- «Hugues Éthérien et Léon Toscan », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* XIX (1952), p. 67- 134.

DOSSAT M.Y. *A propos du concile cathare de Saint- Félix : Les Milingues, Cathares en Languedoc*, éd. Privat, Toulouse, 1968.

- « La Croisade vue par les chroniqueurs », *CF* 4, (1969), 233- 244.

- « La découverte des textes cathares : Le P. Antoine Dondaine » dans *Historiographie du Catharisme*, C F 14 (1979), p. 343-359.
- « Remarques sur un prétendu évêque cathare du Val d'Aran en 1167 », dans *B.P.H.C.T.H.S*, 1955-1956, p. 339- 347.
- « Un initiateur: Charles Schmidt », *Historiographie du catharisme*, CF 14, (1979), p.163-183.
- DRAKOPOULOS Th. L. « L'aspect ascétique du bogomilisme », *Slavica occitania* 16, Toulouse, (2003), p. 67-78.
- *Le bogomilisme et son expansion aux XI^e et XII^e siècles*, Mémoire de certificat de spécialisation en théologie orthodoxe, dir. V. PHIDAS, Genève, 2000.
- DUVERNOY J., *Le Catharisme : La religion des Cathares*, Toulouse, 1976, éd. Privat.
- *L'histoire des Cathares*, Toulouse, 1979, éd. Privat.
- « Le Catharisme : L'unité des Eglises », *Heresis* 21 (1993), p.15-27.
- « L'exégèse cathare de Jean sur les actes de Saint Félix », *CEC* 19, (1968-1969), s.II, n. 40, p.12- 15.
- « Origène et le berger », *Autour de Montailou, un village occitan*, éd. L'Hydre, dir. Em. Le Roy Ladurie, p. 335-344.
- DVORNIK F., *Les slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Hattiesburg 1970, éd. Academic International.
- ELIADE M., « Remarques sur le dualisme religieux : dyades et polarité », dans *La nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971, p. 249- 338.
- FICKER G., *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908.
- FOUTINOY C., « Les anges et les démons de l'Ancien Testament », *Anges et démons*, Louvain- La- Neuve, 1989, éd. J. Rais, Centre d'histoire des Religions, p. 117- 134.
- GARDNER I., *The Kephalaia of the teacher, The edited coptic manichaean texts in translation with commentary*, Leiden-New York- Köln, 1995, éd. Brill Academic Publishers.
- GARSOÏAN N., *The Paulician Heresy*, La Haye- Paris, 1967, éd. Mouton.
- GEORGIEF S., *Les Bogomiles et le presbyter Cosmas*, Fribourg, 1920.
- GOUILLARD J., *Le synodikon de l'orthodoxie*, Paris, 1967, Travaux et Memoires 2 (1967), pp. 1-316
- *La vie religieuse en Byzance*, London 1981, éd. Variorum.
- *Quatre procès mystiques à Byzance*, Paris, 1978, Revue des études byzantines 36 (1978), p. 5-81.
- « L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII^e siècle », *Travaux et mémoires du centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines* I (1965), p. 299-324.

- GRIFFE E., *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)*, Paris, 1969, éd. Letouzey et Ané.
- *Le Languedoc cathare de 1190 à 1210*, Paris, 1971, éd. Letouzey et Ané.
- GRUBER H., « Les tombes bogomiles et leur signification », *CEC*, s.II, 17, (1963), p. 31-40.
- GUILLAUMONT A., *Aux origines du monachisme chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, 1979, éd. Abbaye de Bellefontaine.
- *Les <Kephalaia Gnostica> d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, *Patristica Sorbonensia*, 5, Paris, 1962, éd. Seuil.
 - "Le baptême de feu chez les Messaliens", *Mélanges d'histoire des religions offerts à H. C.Puech*, Paris, 1974, p. 517-523.
- HAGMAN Y., « Le rite d'initiation chrétienne chez les Cathares et les Bogomiles », *Heresis*, 20 (1993), p. 13-31.
- HAMILTON B., *Monastic Reform, Catharism and Crusades*, London, 1979, éd. Variorum Reprints.
- *The Medieval Inquisition*, London, 1981, éd. E. Arnold.
 - *Crusaders, Cathars and the Holy Places*, Hampshire, 1999 éd. Ashgate Variorum .
 - « The Cathars and the Seven Churches of Asia, in J. D. Howard-Johnston éd., *Byzantium and the West c.850-c.1200. Proceedings of the XVIII Spring Symposium of Byzantine Studies*, Oxford (Amsterdam, 1988), p. 269-295.
 - « Wisdom from the East », in P. Biller and A. Hudson, *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, 1994, p. 38-60.
 - «The Cathar Council of Saint-Félix Reconsidered », *AFP* 48, (1978), p. 23-53.
 - *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c.650-1405*, Manchester, éd. Manchester University Press, 1998.
 - «The State of Research : The Legacy of Charles Schmidt to the Study of Christian Dualism », *Journal of Medieval History* 24 (1998), p. 191-214.
 - « The Origines of the Dualist Church of Drugunthia », *Eastern Churches Review* 6 (1974), p. 115- 124.
 - «Bogomil influences on Western Heresy», dans *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: essays on the work of R. Moore*, dir. Frassetto M., Leiden-Boston- Brill, 2006, p. 93-114.
 - B. HAMILTON, J. HAMILTON AND S. HAMILTON, *Hugh Eteriano, Contra Patarenos*, Brill-Leiden- Boston 2004, éd. The Medieval Mediterranean vol. 55.
- ISLER S., *The Gāthās of Zarathustra*, *Acta Iranica*, s. III, v. VII, Tehran-Liège 1977, éd. Varia.

IVANOV J., *Livres et légendes bogomiles (Aux sources du Catharisme)*, Paris, 1976 (trad. du bulgare), éd. Maisonneuve et Larose.

JIMENEZ SANCHEZ P., «Aux commencements du Catharisme- La communauté d' <apôtres hérétiques> dénoncée par Evervin de Steinfeld en Rhénanie », *Heresis* 35 (2001), p. 17-41.

- « Relire la charte de Niquinta », *Heresis* 22 (1994), p. 1-26.

- « Etude et portée de la Charte », *Heresis* 23 (1994), p. 1-28.

- *Les catharismes, Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, Rennes 2008, Press Universitaires de Rennes.

JONAS H., *The Gnostic Religion*, Boston, 1958, éd. Beacon Press.

KONIDARIS G., *Η ελληνική εκκλησία ως πολιτιστική δύναμις εν τη ιστορία της χερσονήσου του Αίμου*, Αθήνα, 1948.

- *Το δίκαιον της μοναστικής περιουσίας από το 9^ο μέχρι 12^ο αιώνα*, Αθήνα, 1979.

LACGER DE L., « L'Albigeois pendant la crise de l'albigéisme », *RHE* XXIX (1933), p. 272- 315.

LAMBERT M. D., *Medieval Heresy, Popular Movements from Bogomil to Hus*, London, 1978, éd. Blackwell.

- *The Cathars*, Oxford, 1998, éd. Blackwell.

- "Le problème des chrétiens bosniaques", *Heresis* 23 (1994), p. 29-50.

LEFEVRE Y., *L'elucidarium et les lucidaires, Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Age*, Paris, 1954.

LEMERLE P., "L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques", *Travaux et mémoires du centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance* V, 1973, p. 1-144.

- "Du manichéisme au bogomilisme: L'histoire de la religion des Pauliciens d'Asie Mineure (VII-IX siècles)", *RHR* (1965), p. 120-123.

LIEU N.C.S., *Manichaeism in the Later Roman Empire and medieval China*, Tübingen, éd. Mohr, 1992.

LOOS M., *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Prague, 1974, éd. Akademia.

MAGDALINO P., *The Empire of Manuel I Komnenos, 1142-1180*, Cambridge, 1993, éd. Cambridge University Press.

- «The Maritime Neighbourhoods of Constantinople: Commercial and Residential Functions, Six to Twelfth Centuries» *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000).

MARTINEAU F., « Deux principes antagonistes et un sauveur. Les cathares italiens du XIII^{ème} siècle et le Liber de duobus principiis », *Heresis* 29, p. 7-30.

MOLINIER CH, «Un texte de Muratori concernant les sectes cathares » dans les *Annales du Midi*, XXII (1910), p. 180-220.

MOORE R. I., *The Birth of Popular Heresy*, London 1975, éd. Arnold.

- *The Origins of European Dissent*, Oxford, 1985, éd. Blackwell.

- *The Formation of a persecuting society: Power and Deviance in Western Europe, c.1100-1179*, Oxford 1987

- « Nicéas, émissaire de Dragovitch, a-t-il traversé les Alpes ? », *Annales du Midi* (1973), p. 85-90.

- «Afterthoughts on the *Origins of European Dissent*», dans *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: essays on the work of R. Moore*, dir. Frassetto M., Leiden-Boston- Brill, 2006, p. 291-326.

MORGEN R., *Medioevo christiano*, Bari, éd. Laterza, 1951.

- «Problèmes sur l'origine de l'hérésie au moyen âge», *Revue historique* 236, (1966), p. 1-16.

NELLI R., *Ecritures cathares, la totalité des textes cathares traduits et commentés*, Paris, 1968, éd. Planète.

- *La philosophie du Catharisme*, Paris 1975, éd Payot.

- « Les deux tentations chez les Cathares du XIII^{ème} siècle », *CEC*, s.II, 95 (1982), p. 8-13.

OBOLENSKY D., *The Bogomils, A study in balkan Neomanicheism*, Cambridge, 1948, éd. Cambridge University Press .

- «Papas Nicetas : a byzantine dualist in the land of the Cathars», *Oceanos*, éd. Mango et Pritsak, (=Harvard Ukrainian Studies 7, (1983), 489-500: Essays Presented to Ingor Sevcenko).

- "Bogomilism in the Byzantine Empire", *Actes du VI^{ème} congrés international d'études byzantines*, Paris, 1950, t. I, p. 289-297.

OBERSTE J. "Le pape Sylvestre en Antéchrist, pauvreté et ecclésiologie dans le débat sur l'hérésie au bas moyen âge", dans *Les cathares devant l'histoire*, Cahors 2005, p. 399-405.

OSTROGORSKY G., *Ιστορία του βυζαντινού κράτους*, Αθήνα, 1997, trad. en grec., éd. Vasilopoulos.

PAPACHRYSSANTHOU D. U., « La date de la mort du Sébastocrator Isaac Comnène, frère d'Alexis I^{er} et quelques événements contemporains », *Revue des études byzantines* XXI (1963), p. 250- 255.

PAPAVASILEIOU A. N., *Ευθύμιος-Ιωάννης Ζιγαδηνός, Βίος-συγγραφαί*, Limassol 1979.

- PEGG M. G., *The Corruption of Angels: The Great Inquisition of 1245- 1246*, Princeton 2001, éd. Princeton University Press.
- PETERSEN E., *Le livre des anges*, Genève, 1996, éd. Ad Solem.
- PÉTREMENT S., *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris 1946, éd. Gallimard.
- *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947, éd. PUF.
- PHIDAS V., *Εκκλησιαστική Ιστορία II*, Αθήνα, 1998.
- *Βυζάντιο*, Αθήνα, 1997.
- POUPIN R., «Les origines. Rapport introductif», *Les cathares devant l'histoire*, mélanges offerts à J. Duvernoy, Cahors 2005, éd. L'Hydre, p. 59- 81.
- PUECH H.C, VAILLANT A., *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, 1945, éd. Droz.
- PUECH H.C., *En quête de la Gnose*, Paris, 1978, éd. Gallimard.
- *Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, éd. Flammarion.
- «Catharisme médiéval et bogomilisme», *Oriente e Occidente nel Medioevo*, Convegno «Volta», Rome, 1957, p. 56-84.
- *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949, éd. Civilisations du sud.
- RAKOVA S., «Le Bogomilisme et l' Eglise Bosniaque», *Heresis* 19 (1992), p. 19-39.
- R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte de christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin, 1929.
- RIPARELLI E., « La <Glose du Pater> du ms 269 de Dublin. Description, histoire, édition et commentaire», *Heresis* 34, (2001), p. 77-130.
- ROCHE J., «Enjeux et embûches de la recherche actuelle sur le catharisme: l'exemple de la charte de Nicetas», dans *Autour de Montautou, un village Occitan*, dir. E. Le Roy Ladurie, Castelnau La Chapelle 2001, éd. L'Hydre, p. 249-265.
- ROMAGNOLI P., «Il trattato antiereticale dello Pseudo Giacomo de Capellis», *Bolletino della Società di studi Valdesi* 179 (1996).
- ROQUEBERT M., «Le déconstructionnisme et les études cathares», dans *Les cathares dans l'histoire*, Cahors, 2005, p. 105-133.
- ROUSSEAU H., *Le Dieu du mal*, Paris 1963, éd. PUF.
- ROY P., *Le consolament Cathare (commentaires sur un fragment de rituel, le manuscrit 269 de Dublin)*, Paris, 1996, éd. Dervy.

RUNCIMAN S., *The Medieval Manichee. A Study of Christian Dualist Theory*, Cambridge, 1947, éd. Cambridge University Press.

ŠANJEK F., "Le rassemblement hérétique de Saint- Félix de Caraman et les églises cathares aux XIIe siècle", *RHE* 67 (1972), p. 771-779 (767-799).

- *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare. XII-XV siècles*, Paris –Louvain, 1976, éd. Diffusion.

- "L'initiation cathare dans l'Occident médiéval", *Hérésis* 5 (1985) p.11-18.

- "Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare au Moyen Âge", *RHR* 182 (1972), p. 131-181.

SERVIN J. M., «Le Prince de ce monde, La fonction christologique du diable dans le quatrième évangile» dans *Figures du démoniaque hier et aujourd'hui*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1992.

SHARENKOFF V. N., *A study of Manichaeism in Bulgaria*, New York, 1927.

SCHMIDT C., *Histoire et doctrine de la secte des Cathares et Albigeois*, v, I, Paris- Genève, 1848.

SOLOVIEV A.V., « Le problème du Bogomilisme en Bosnie médiéval », *Πεπραγμένα βυζαντινολογικού συνεδρίου*, Αθήνα, 1956.

SÖDERBERG H., *La religion des Cathares. Étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen âge*, Upsala, 1949.

STEWART C., *Working the Earth of the Heart, The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431*, Oxford, 1991, éd. Clarendon Press.

STOYANOV Y., *The other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar heresy*, Yale, 2001, Yale University Press.

SUCHIER W., *Adrian und Epictitus*, Tübingen 1955, éd. Max Niemeyer Verlag.

SUTTOR M., « L'identification de l'hérétique et l'attitude de l'Église dans le Nord du Royaume », *Heresis* 36-37 (2002), p. 219- 237.

TAYLOR C., *Heresy in Medieval France, Dualism in Aquitaine and the Agenais 1000-1249*, London 2005, éd. Boydell Press.

THERY J., «L'hérésie des Bons Hommes, Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc?», *Heresis* 36-37 (2002), p. 75- 117.

THOUZELLIER C., *Hérésie et hérétiques : vaudois, cathares, patarins, albigeois* Roma, 1969, Ed. di storia e letteratura.

- *Un rituel cathare latin*, Paris, 1977, Les éd. du Cerf, SC 236.

- *Le livre des deux principes*, Paris 1973, Les éd. du Cerf, SC 198.

- *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XIIème siècle et au début du XIIIème siècle*, Paris, 1966, éd. PUF.
- *Un traité cathare inédit du début du XIIIème siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand Huesca*, Louvain, 1961, éd. Bibliothèque de l'Université.
- *Une somme anti-cathare. Le Liber contra manicheos de Durand de Huesca* (Spicilegium sacrum Lovaniense, Etudes et documents, 32), Louvain, 1964.
- TISSERANT E., WILMART A., « Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélemy », *Revue biblique internationale*, X (1913), 321- 368.
- TOPENTCHAROV V., *Les Bou-l-gres et les Cathares*, Paris, 1971, éd. Seghers.
- TRAUTMANN R., R. KLOSTERMANN, « Drei griechische Texte zum Codex Suprasliensis » dans *Zeitschrift für slavische Philologie*, XI (1934), p. 2- 19.
- TURDEANU E., *Apocryphes slaves et roumains de l' Ancient Testament*, Leiden, 1981, éd. Brill.
- «Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles», *RHR* 138/139 (1950), p. 22- 52 , 176- 218.
- VASILIEV A.A., *Ιστορία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας*, Αθήνα, 1954.
- *Anecdota graeco-byzantina*, vol. I, Moscou, 1893.
- VLASTO A. P., *The entry of the Slavs into Christendom: an introduction to the Medieval History of Slavs*, Cambridge 1970, éd. Cambridge University Press.
- WOLFF Ph., *Documents de l'histoire de Languedoc*, Toulouse 1969.
- ZAMBON F., « The Cathar Heresy in the Marca of Treviso », *Heresis* 18, p. 19-27.
- «Où en est le problème des Actes du <concile> de Saint-Félix? A propos de <L'histoire du catharisme en discussion>», *Les cathares devant l'histoire*, mélanges offerts à J. Duvernoy, Cahors 2005, éd. L'Hydre, p. 135- 144.
- ZERNER M., *La charte de Niquinta, l hérésie et l'érudition des années 1650-1660*, dans M. Zerner dir., *L'Histoire du Catharisme en discussion, Le concile de Saint- Félix (1167)*, Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, v.III, 2001, p. 203-248.
- «Du court moment où l'on appela les hérétiques des bougres », *Cahiers de civilisation médiévale* 32, 1989, p. 305-324.
- *La croisade albigeoise*, Paris, 1979, éd. Gallimard.
- «Hérésie» dans J. LE GOF, J. C. SCHMITT dir., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiévale*, Paris 1999, éd. Fayard, p. 464-482.

ZBIRAL D., "La charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares en Italie", *Heresis* 44-45, 2006.

- «La charte de Niquinta: un faux moderne? », *Heresis* 42-43, 2005.

- «Les 'esprits incrédules' dans l'Interrogatio Iohannis », *Heresis* 42-43 (2005).