

Nicolas GOUZY, Charles PEYTAVIE

SUZANNE NELLI (1918-2007)

La Présidente d'honneur de notre association, Madame Suzanne Nelli, veuve de notre fondateur René Nelli, nous a quittés en août dernier à l'âge de 89 ans. Co-fondatrice de notre association aux côtés de son époux, elle a toujours témoigné de son affection au Centre d'Études Cathares et contribué avec beaucoup de fidélité à la réalisation de ses buts. Son amitié et ses visites régulières, l'attention qu'elle portait au souvenir de son mari et à la mémoire de son œuvre, ses contributions à notre revue *Heresis*, son bon sens jamais pris en défaut et son talent d'écrivaine nous manqueront. Elle venait d'être promue chevalier dans l'Ordre des Arts et Lettres, travaillait encore il y a peu à l'édition d'inédits de René Nelli et projetait d'écrire une biographie de son mari, lui aussi disparu trop tôt.

Originaire de Castelnau-d'Oléron, Suzanne Nelli a fait ses études universitaires à Toulouse. Licenciée en Lettres et en Philosophie, c'est au cours de cette période qu'elle fait la connaissance de son mari, l'écrivain René Nelli, dont elle fut d'abord l'étudiante avant de devenir la plus proche collaboratrice. À son contact, Suzanne Nelli explore les principaux jalons du catharisme languedocien et développe un goût certain pour le portrait historique : *Esclarmonde de Foix, Guilhabert de Castres, le troubadour Peire Cardinal, Na Cavaers, co-seigneur de Fanjeaux, l'hérésiarque Guillhaume de Nevers, Sans Morlanc, Bertrand de Saissac et sa famille, les Châteauverdun, une famille noble du comté de Foix* et bien sûr *les Durfort de Languedoc*, autant de portraits publiés dans les *Cahiers d'Études Cathares*, puis dans la revue *Heresis*, ou sous forme de monographies. Jusqu'à récemment, elle gardait l'espoir de travailler sereinement à l'écriture d'une galerie de portraits d'hérétiques notoires ou de sympathisants de l'hérésie dans le Midi, intitulée *Figures cathares*.

Profondément attachée à la région des Corbières qu'elle regagnait tous les étés après l'achat du château de Bouisse par son mari en 1953, elle consacra à l'histoire de ce château et de sa seigneurie un ouvrage en 1978. Passionnée également par le site de Durfort, dans ces mêmes Corbières, et convaincue que l'architecture était un art de la mémoire au même titre que les parchemins, elle publiait en 1989 chez Privat son livre *Les Durfort de Languedoc au Moyen Âge*, hommage à ces seigneurs des Corbières dont elle se sentait si proche.

Depuis le décès de son mari en 1982, elle s'occupait passionnément de la mise en œuvre des manuscrits inédits de son mari ainsi que de la réédition de ses ouvrages épuisés. Parmi les travaux nés de sa longue collaboration avec toute l'équipe du Centre d'Études Cathares, c'est curieusement son livre *Montségur. Mythe et Histoire*, paru en 1996 aux Éditions du Rocher, qui reste le plus fidèle à ce que Mme Nelli pensait être la vocation du Centre d'Études Cathares : expliquer l'histoire au grand nombre, lui apprendre à « faire la distinction entre la pensée mythique et la pensée rationnelle et ne pas confondre le mythe avec l'histoire ».

Madame Nelli, en léguant tous ses biens au Conseil général de l'Aude, a souhaité que s'installe dans sa demeure carcassonnaise, où elle-même et son mari vécurent si longtemps, un hommage permanent à René Nelli et une exposition sur le catharisme. Cette générosité témoigne d'un attachement indéfectible au catharisme ainsi que de son souci constant d'en faire un sujet populaire et public, sans compromis et sans vulgarité.



Jean-Claude SOULASSOL

LA FAMILLE DE SON D'ALION DU MILIEU DU XII^e AU DÉBUT DU XIV^e SIÈCLE

La famille seigneuriale de Son, alliée au XII^e siècle à celle d'Alion, n'a eu, semble-t-il jusqu'à présent, que les honneurs de quelques paragraphes, quand ce n'est pas seulement d'une ou deux notes en bas de page¹, dans des ouvrages plus généraux. Ses origines illustres – les de Son descendent des comtes de Cerdagne –, ses alliances prestigieuses, le rôle qu'elle joua dans les événements du temps, en particulier à l'époque cathare, méritaient une étude plus approfondie que permet aujourd'hui la découverte de nombreux documents restés jusqu'à ce jour inédits.

Notons qu'il existe plusieurs branches que l'on peut suivre, pour l'une d'entre elles, jusqu'à nos jours. Les lignes qui suivent ne traitent que de la branche aînée de 1150 environ jusqu'à 1311.

Au milieu du XII^e siècle, la situation politique dans la Haute vallée de l'Aude se présente comme suit.

Le Pays de Sault

Depuis 1145, les forteresses de la partie sud du Pays de Sault, rive droite du Rebenty, sont tenues en coseigneurie par Raimond de Niort et son frère Guillaume d'Alaigne II, vicomte du Razès, après que celui-ci ait acheté à son neveu Udalger de Pieusse tous les droits qu'il tenait de sa mère sur le

1. Le seul travail sérieux est de l'abbé Giralt, «Notice historique de la vicomté d'Evol», *Bulletin de la Société Agricole, Scientifique et Littéraire des Pyrénées-Orientales*, n° XLVI, 1905. L'abbé avait retrouvé et largement utilisé un cahier sur lequel Bernat Alart, le célèbre archiviste roussillonnais, notait tout ce qu'il trouvait dans les archives des Pyrénées-Orientales concernant les vicomtes d'Evol, titre porté par la famille à partir du XIV^e siècle. Ce cahier est malheureusement perdu.

Pays de Sault². Autour de Raymond et de Guillaume gravitent plusieurs seigneurs, tous ayant droits à des niveaux divers et que l'on retrouve dans différents serments de fidélité. Parmi eux, Bernard et Othon, fils d'Adalmus³.

En 1152, Raimond d'Aniort, fils d'Agnès, Pierre de Belcastel, Bernard d'Alion et Othon d'Aniort, tous trois fils d'Adalmus, et, d'autre part, Guillem de Niort, fils d'Agnès, prêtent serment de fidélité à Raimond Trencavel pour les châteaux de Niort et de Castelpor⁴. En 1159 ou 1160, Raimond de Niort meurt sans descendance connue. Guillaume d'Alaigne son frère meurt également à la même époque, laissant ses biens à ses deux fils Raimond Gaubert et Guillaume d'Alaigne III, vicomte du Razès⁵. Mais les deux héritiers sont exclus de l'héritage (tout au moins de la part concernant le Pays de Sault). Le 29 avril 1177, Pierre d'Albédun, Guillem de Niort et Bernard Othon, fils d'Ermessinde, prêtent serment à Bernard d'Alion et à Othon, fils d'Adalmus, de Niort, Belfort et Castelpor⁶. Les fils d'Adalmus, Bernard d'Alion et Othon de Niort, sont maintenant maîtres de tout le sud du Pays de Sault⁷.

Le Donezan

Le pays de Donezan, conquis par le comte Oliba Cabreta, est rattaché au comté de Cerdagne depuis 981. Il est tenu par la famille Riculfi⁸ depuis au moins 1067. C'est probablement peu avant 1162, sans que nous puissions davantage préciser la date, que Bernard d'Alion, l'un des fils d'Adalmus, co-seigneur de Niort, Belfort et Castelpor, épousa Catalane, la fille et héritière d'Arnaud Riculfi de

2. *Histoire Générale de Languedoc* (désormais HGL), Privat, t. V, col.1077 ; *Cartulaire de Trencavel* (désormais CT), acte 222 ; Voir J. Pons, «Les vicomtes du Razès», *Heresis*, n° 44, p. 39.

3. Entre autres : *Inventaire des actes et documents des archevêques de Narbonne* rédigé par le notaire Antoine Roques (désormais IR), 1639, Manuscrit 314 de la Bibl. mun. de Narbonne, fol. 344 v.

4. HGL, t. V, col. 1128.

5. Testament de Guillem d'Alaigne du 10 décembre 1159 : CT, 226 ; Cf. J. Pons, «Les vicomtes du Razès», op. cit.

6. Arch. dép. de l'Ariège, E 148 ; CT, acte 157.

7. Nous n'avons retrouvé aucun document du XII^e siècle concernant la partie nord du Pays de Sault (rive gauche du Rebenty) c'est-à-dire Montaillou, Prades, Belcaire, Roquefeuil, Able, Belvis. Il serait étonnant que ces châteaux, pour la plupart attestés un demi siècle plus tard, n'aient pas encore été bâti.

8. Il existe, au XI^e siècle, deux branches de la famille de ce nom : les Riculfi du Conflent et les Riculfi du Berguada. Les seigneurs de Son appartiennent à la première branche. Afin d'éviter toute confusion, nous donnons les deux généalogies p. 36.

Son, devenant ainsi seigneur de Son, du Donezan et de ses dépendances. Arnaud avait lui même hérité du Donezan en vertu du testament que son père Béranger Riculfi avait rédigé le 15 mai 1117 et par lequel il désignait comme héritier son fils Arnaud et sa femme, si elle restait en viduité. Dans le cas où Arnaud n'aurait pas d'enfant, Bérenger lui substituait ses autres fils⁹.

Bernard d'Alion, fils d'Adalmus (*Adalmodis, Almodis*), prêta serment de fidélité¹⁰ à Alphonse, roi d'Aragon et comte de Barcelone (1162-1196), pour la seigneurie de Son et toutes ses appartenances probablement dès après son mariage. Le voilà maintenant vassal à la fois des Trencavel et du roi d'Aragon, comte de Barcelone ; le pays de Sault relevant, au moins en théorie, de la maison de Carcassonne, tandis que le Donezan relevait de Barcelone depuis l'extinction des comtes de Cerdagne. Bernard traversait la frontière sans quitter ses terres.

Bernard d'Alion I

Dès 1163, le nouveau seigneur de Son intervient dans le Conflent pour régler un litige de confront entre les habitants d'Oreilla et ceux d'Evol qui eurent recours à leurs seigneurs respectifs : l'abbé de Saint-Martin-du-Canigou et Bernard d'Alion¹¹.

Le 13 juin 1171, celui-ci est marié depuis quelque temps déjà puisqu'il a des enfants. Vassal turbulent, il se fait durement réprimander par le roi d'Aragon, comte de Cerdagne et de Conflent, pour les dommages qu'il a causé au monastère de Saint-Michel de Cuxa dans tout l'honneur de Cabtat. Il s'oblige, pour lui, sa femme Catalane et ses enfants envers le roi d'Aragon et l'abbé de Saint-Michel, à ne pas exiger des habitants plus que le cens qu'avait autorisé de tout temps le monastère. De plus, il ne doit pas le lever lui-même, et le bailli du monastère doit accompagner la personne qu'il enverra. S'il prend

9. *Archivo Historica Provincial de Zaragoza* (désormais AHPZ), II-93-6, fol. 508 : «*Testamento de Berenguer Arnaldo en que instituye herederos a su hijo Arnaldo y a su mujer si guardare viduidad, y si muriere su hijo sin hijos, succedan los demás hijos graduadamente, del castillo de So. Hecho en 15 de mayo, reynando el rey Don Luis el año 9*». Le notaire, auteur de cette analyse, a cru bon d'ajouter «*que seria año 1235*», confondant ainsi Louis VII et Louis IX. Nous rectifions sans hésitation.

10. *Liber Feudorum Major* (désormais LFM), F. Miquel Rosell éd., document 648.

11. L'abbé Giralt, dans son travail sur la vicomté d'Evol, donne comme référence à cette intervention «*Archives d'Evol, copie de 1626, tirée du recueil d'Aguiliana, 421*» (Cartulaire de Saint-Martin du Canigou). Nous avons vérifié l'article 421 qui mentionne bien cette affaire mais n'en donne pas la date. Les archives d'Evol sont introuvables. Nous faisons cependant confiance à l'abbé dont l'honnêteté n'est plus à démontrer. Cette date est d'ailleurs tout à fait plausible et nous l'admettons, mais sans pouvoir la prouver.

plus, il devra rendre le double sous peine de perdre tous ses droits¹². On imagine les exactions que Bernard d'Alion a dû commettre pour que l'abbé en appelle au roi en personne. En 1173, il est à Perpignan quand Alphonse le Chaste édicte les constitutions de Paix et Trêve dont il est témoin avec d'autres barons de la région¹³. En 1177, avec son frère, il va recevoir l'hommage de ses cousins Pierre d'Albedun, Guillaume de Niort et Bernard Othon¹⁴ pour Niort, Belfort et Castelpor. Alphonse le Chaste ne tint pas rigueur au seigneur de Son de ses agissements, et, bien au contraire, Bernard paraît avoir été un vassal estimé de son suzerain. En novembre 1179, il fait partie des barons qui accompagnent le roi d'Aragon et le comte de Provence, son frère, à Carcassonne pour s'assurer la fidélité du vicomte Roger. Il participe à sept actes :

- Roger, vicomte de Béziers et de Carcassonne, donne en franc-alieu Minerve et le Minervois à Alphonse, roi d'Aragon, comte de Barcelone et marquis de Provence¹⁵. Bernard d'Alion est témoin.
- Bernard d'Alion est au nombre des barons à qui le roi fait prêter serment de ne pas faire de mal à Roger et de lui préserver tous ses biens¹⁶.
- Il fait aussi partie des barons à qui le roi ordonne de faire serment d'être toujours avec Roger contre Raimond, comte de Toulouse et de Saint-Gilles dans les guerres présentes et à venir¹⁷.

12. Analyse détaillée dans AHPZ, II-93-6, fol. 701 v, P. J. n° 1, p. 39. Nous n'avons pas su retrouver le lieu de Cabtat.

13. Citant ces constitutions, Bernard Alart renvoie à Pierre de Marca, *Marcae Hipanicæ* (désormais noté MH), Paris, Éd. Baluze, 1688, CCCCLVI. Or, si Pierre de Marca donne bien sous cette référence ces constitutions «editae Fontem de Aldara», Bernard d'Alion ne figure pas parmi les témoins, qui sont du reste tous étrangers à la région. Il existe en fait plusieurs exemplaires de ce document dont un retrouvé par l'historien Henry à Saint-Martin du Canigou et publié dans son *Histoire du Roussillon*, t. 1, 1835, p. 508 à 513 avec la mention «ex veteri codice nostro». Tous les témoins, contrairement à la version publiée par Pierre de Marca, sont des seigneurs du pays : Ermengardus de Vernet, Berenger de Canet, Guillelmus de Apiano, Raymundus de Tacidone, Raymundus Ermengaudi de Villarasa, Gausbertus de Castro Novo, Guillelmus de Sancto Laurencio, Bernardus de Alione, Guillelmus Bernardi de Paracols, Guillelmus de Sancta Colomba, Bernardus Bertrandi de Domanova et Raymundus de Castello Rossilion.

14. Les trois frères sont fils d'Ermessinde et de Guillem de Niort, lui-même fils d'Agnès : Doat, 59, fol. 59 et suiv. Pierre de Belcastel, Bernard d'Alion et Othon de Niort, fils d'Almodis, sont fils de Raimond de Niort, lui aussi fils d'Agnès. Les trois fils de Guillem et les trois fils de Raimond sont donc cousins germains. Cf. généalogie p. 36.

15. LFM, 855.

16. LFM, 858 ; MH, col.1374.

17. LFM, 860 ; MH, col.1375.

- Il est témoin de la donation par le vicomte Roger à Raimond Béranger, comte de Provence, des châteaux de Brusques, Camarès et Murasson¹⁸.
- Il est aussi témoin de la reprise en fief par Roger de ces mêmes châteaux¹⁹.
- Roger, vicomte de Béziers et de Carcassonne, donne au roi d'Aragon la ville de Carcassonne ainsi que Limoux, Laurac, Termes, etc. Bernard d'Alion est témoin de cette convention²⁰.
- Le vicomte Roger fait serment qu'il fera paix ou guerre avec le comte de Toulouse à la volonté du roi d'Aragon. Bernard d'Alion est aussi témoin.

Dans tous ces actes, notre Bernard est appelé *Bernardus Alionis*, et l'on a quelquefois voulu en faire un personnage différent de Bernard d'Alion. Il suffit de lire l'analyse ancienne qui précède les documents concernant cette famille dans le *Liber Feudorum Cerritanie* : « *Incipiunt sacramentalia Bernardi Alionis super castro de Sono*²¹ », (Ainsi commence les serments de *Bernardus Alionis* sur le château de Son) pour se convaincre qu'il s'agit bien de Bernard d'Alion.

Le 18 février 1180, il est accompagné de toute sa famille quand il donne à redevance un *cazal* situé à Estavar, en Cerdagne, à Adèle de Tolosa pour qu'elle y construise deux moulins. L'acte²² est souscrit par Bernard d'Alion et ses deux fils, Bernard et Raimond-Arnaud et sa belle-fille Stéphanie, femme de son fils Bernard.

Bernard d'Alion semble avoir passé, vers la fin de sa vie, beaucoup de temps à la cour des Trencavel. En avril 1182, avec son frère Othon de Niort, il est témoin de la donation²³ à leur aîné Pierre de Belcastel par Roger et Raimond Trencavel, contre six mille sous, de l'ancien château de Belcastel²⁴ pour qu'il le reconstruise. C'est probablement le même jour que les deux frères sont témoins du serment de fidélité²⁵ de Pierre à Roger de Béziers pour le

18. LFM, 863 ; HGL, t. VIII, col. 339, Doat, 168, fol. 8. Aveyron, Brusques : canton de Camarès. Camarès : arrondissement de Millau. Murasson : canton de Belmont-sur-Rance.

19. LFM, 864 ; HGL, t. VIII, col. 339 et 340.

20. Doat, 168, fol. 182.

21. LFM, vol. II, p. 141.

22. AHPZ, leg II, I-9-10. P. J. n° 2, p. 39. Le parchemin est trouvé en plusieurs endroits, mais les premières lignes sont intactes et parfaitement lisibles. On peut à la rigueur se demander si Stéphanie est l'épouse de Bernard II ou de Bernard I. Mais un document postérieur donne bien Stéphanie comme l'épouse de Bernard II, Doat, 192, fol. 208 : « ... *Bernardi de Alione et Stephanae, uxoris sua*... ». Analyse dans AHPZ, II-93-6, fol. 606.

23. CT, n° 527, fol. 206 v ; Doat, 168, fol. 224.

24. Canton de Saint Hilaire.

25. CT, idem n. 23.

même château. Un jeudi de septembre 1183, il est témoin du serment de fidélité²⁶ de Pierre, abbé du monastère de Caunes, à Roger, vicomte de Béziers, pour les châteaux de Lespinassière et de Citou²⁷. En novembre de la même année, il est témoin de la donation²⁸ en fief à Isarn de Fanjeaux du château de Pauligne²⁹ par le même Roger. Il mourut probablement l'année suivante.

Il avait été l'homme de deux seigneurs : le roi d'Aragon et le vicomte de Carcassonne. Dans cette deuxième moitié du XII^e siècle où fait rage la "Grande Guerre Méridionale", ce long conflit entre le comte de Toulouse et le roi d'Aragon, il fut un vassal fidèle à ses deux seigneurs contre Toulouse, comme le lui imposait d'ailleurs la position géographique de ses possessions. Par son mariage avec Catalane de Son, il avait réussi à reconstituer, par-delà les frontières, le territoire de l'ancienne viguerie de Sault qui, avant l'an mil, incluait le Donezan.

Il laissait à sa mort un patrimoine qui avait fait de lui le plus important seigneur de la région : la seigneurie de Son, avec les châteaux de Son et de Quérigut³⁰, c'est-à-dire le Donezan tout entier, ses dépendances du Conflent, de Capcir et de Cerdagne, et bien sûr les châteaux du Pays de Sault : Niort, Castelpor et Belfort, auxquels il faut ajouter au moins Dourne et Montaillou³¹. Curieusement, il ne paraît pas que ce soient ses fils Bernard et Raimond-Arnaud qui lui aient succédé. C'est un inconnu, Guillem de Son que nous allons retrouver seigneur de Son. Nous touchons là un des points les plus obscurs de l'histoire de cette famille.

Guillem de Son, seigneur du Donezan et de ses dépendances

Le 3 avril 1185, Guillem de Son jure fidélité au roi Alphonse d'Aragon³². Le 12 avril 1185, le même Guillem, dans l'église de Notre-Dame de Cornellà, fait hommage³³ du château de Son au roi d'Aragon, représenté par son viguier,

26. CT, n° 525, fol. 205 v.

27. Canton de Peyriac-Minervois.

28. CT, n° 520, fol. 204.

29. Canton de Limoux.

30. Doat, 192, fol. 196 : Le château de Quérigut n'est attesté qu'en 1209, mais il est probable qu'il est antérieur.

31. Certains châteaux du Pays de Sault posent problème. Ceux de Able et de Gesse existent encore de nos jours et il est certain qu'ils existaient à cette époque. On n'en trouve cependant aucune trace dans les textes.

32. AHPZ, II-93-6, fol. 732 : «Instrumento y prestamiento de fidelidad que haze Don Guillermo de So al Rey Don Alfonso, a 3 de Abril 1185».

33. Idem, fol. 729 v : «Prestamiento de omenage hecho por Don Guillermo de So al Rey Don Alfonso de Aragon por el castillo de So y qui entregara las potestades siempre que su Magestad le requisiessen que las dehecho en la eglessia de nostra señora de Corneliano en poder del veguer a 12 de abril año 1185».

faisant serment de lui en rendre la "potestas" chaque fois qu'il en sera requis. Qui est ce mystérieux personnage ? Il apparaît dans la documentation le 1^{er} octobre 1178. Ce jour-là, Hugo d'Estoher vend à l'évêque Arnaud et aux chanoines de la Seu d'Urgell un alleu situé à Ayguatebia, Bordoll et Railleu dans le Conflent. L'acte de vente³⁴ est souscrit par Pierre de Domenova, viguier, Bernard Guillem, baile du roi, et Guillem de Son. Ce dernier ne paraît pas être un simple témoin de circonstance, sa présence est en quelque sorte officielle, aux cotés du viguier et du baile royal, il semble être le seigneur du lieu.

En décembre 1183, Guillem de Son est témoin de l'acte³⁵ passé à Vic par lequel Alphonse d'Aragon autorise Gaucerand de Urg à construire une forteresse en terre ou en pierre, « *terream vel lapidam* », à Sahuja, en Cerdagne. Le 22 juin 1264, un acte³⁶, évoquant une situation passée depuis longtemps, mentionne quatre feux, avec leurs honneurs et leurs appartennances, ainsi qu'une part de dîme à Fornols, qui avaient été vendus avec l'approbation de Gaucerand de Urg et de Guillem de Son. Le 5 avril 1185, il est témoin de la donation³⁷ par Guillem de Marciano au monastère de Saint-Martin du Canigou d'une borde à Vernet. Le 4 septembre 1271, le notaire Pere Aranonet, à la demande de Pierre Orts, transcrit un vieux parchemin³⁸ contenant la déposition, devant des arbitres, de plusieurs témoins, choisis les uns par Alphonse d'Aragon, les autres par Guillem de Son, sur le fait suivant : le roi affirmait que Guillem de Son tenait Rieutort indûment et sans aucun titre ; Guillem affirmait au contraire qu'il n'en avait que la suzeraineté. Les témoins apportèrent la preuve que le père de Guillem tenait déjà du roi le dit lieu en emphythéose, ou acapte. On ne connaît pas la date de cette affaire, mais elle est antérieure au mois d'août 1188. En effet, au mois d'août 1188, le roi d'Aragon autorisa Guillem à construire un château à Rieutort, à condition de le tenir de lui, selon la coutume de Barcelone. L'acte³⁹ fut passé à Perpignan et l'on notera encore la présence, parmi les témoins, de Galcerand de Urg.

34. Archives Capitulaires d'Urgell (désormais ACU), doc. 865, Édition Cebria Barault, Urgelia X, doc. 1746.

35. LFM, acte 630 (la table chronologique du LFM donne par erreur 830).

36. *Liber Feudorum A*, fol. 81 v, transcription B. Alart, vol. XXXII, p. 679 : « *l.lli.fochs cum honoribus suis et pertinenciis quos emistis a Jacobo de Pruneto quondam, cum laudimio Gaucerandi de Urgeo et Guillelmi de Sono pro quo predicti fochi et honores tenebantur et tenentur apud Fornols in territoris Confluentis et illam partem decimarum quam emistis ibidem a dicto Jacobo cum laudimio predictorum Gaucerandi de Urgeo et Guillelmi de Sono* ». Fornols : commune de Campome, arrondissement de Prades.

37. Arch. dép. des Pyrénées-Orientales, *Descripcio cartarum Petri Abbatis Canigonensi*, VII a, transcription B. Alart, vol. XXIX, p. 115. Je remercie Lucila Grau qui a patiemment exploré les 25000 pages des Carnets d'Alart et m'a transmis de précieux documents concernant la famille de Son.

38. AHPZ, II-93-6, fol. 698 v.

39. AHPZ, leg. III, n° 1. Analyse dans AHPZ, II-93-6, fol. 698 v. P. J. n° 3, p. 41.

Nous n'avons pas d'autre mention de ce personnage qui disparaît aussi mystérieusement qu'il est apparu. Nous voyons en lui un descendant de ces Riculfi qui, depuis au moins 1067, tiennent le Donezan, et peut-être donc un neveu ou un petit neveu d'Arnaud de Son. Il ressort, en effet, de ces documents que Guillem de Son est possessionné dans le Conflent, à Ayguatébia en particulier, comme l'était Arnaud Riculfi⁴⁰. Nous voyons aussi que le père de Guillem tenait déjà Rieutort, dans le Capcir, dépendance de Son, ce n'est donc pas un intrus. C'est d'ailleurs un personnage important : il côtoie le roi, traite avec lui, souscrit à ses actes.

Arnaud Riculfi de Son, le beau-père de Bernard d'Alion I, n'était pas fils unique. Dans son testament du 15 mai 1117, Béranger Arnaud, son père, fait expressément allusion à plusieurs enfants qui devaient hériter par ordre de primogéniture dans le cas où Arnaud mourait sans enfant. Il est donc certain qu'il existait d'autres branches de la famille de Son que celle d'Arnaud. D'ailleurs, plusieurs documents en font foi⁴¹. Les mâles de la branche collatérale n'ont probablement pas accepté que l'héritage passe dans une autre famille par le mariage de Catalane et ont capté l'héritage de Bernard d'Alion.

Quelles que soient ses origines, voilà désormais Guillem de Son seigneur du Donezan et de ses dépendances avec l'assentiment, voire la volonté du roi, alors qu'il ne paraît pas être l'héritier légitime⁴².

Il a fallu un événement particulier pour que les fils de Bernard d'Alion soient ainsi écartés. On peut avancer l'hypothèse suivante : Bernard d'Alion I est mentionné pour la dernière fois au mois de novembre 1183 et il est probable qu'il mourut peu après. Son fils aîné, Bernard, dont nous verrons plus loin le caractère altier et indépendant, refusa de faire au roi Alphonse l'hommage qu'il lui devait. Le roi d'Aragon prit alors le parti de Guillem de Son. Ce scénario n'est, nous le répétons, qu'une hypothèse. Bien entendu, cette affaire ne dut probablement pas se passer sans violences.

40. ACU, doc. 897, *op. cit.*, Urgelia IX, doc. 1410. Gaucerand de Urg, probablement le père de celui cité dans les actes de la fin du XII^e, figure déjà dans cet acte, daté du 18 août 1130.

41. Arch. dép. des Pyrénées-Orientales, H 141, § 142 : Bernard de Son et ses fils Pierre Guillem et Bernard en 1091 et 1110 ; Recueil des Chartes de l'Abbaye de Lagrasse, acte 142 : Bertrand de Son en 1091 ; MH, col. 1249 : Guillem Bernard de Son en 1117, etc. On notera que le surnom toponymique de Son est porté par cette branche alors que celle qui tenait effectivement le château ne le portait pas.

42. Tout dépend de l'interprétation que l'on fait du testament de Bérenger qui lègue la seigneurie à son fils Arnaud ou à ses autres fils, si Arnaud meurt sans enfants. Il mourut sans enfants mâles. La clause de substitution devait elle jouer et fallait-il écarter Catalane de l'héritage ?

Bernard d'Alion II

De Guillem de Son, nous n'entendrons plus parler après 1188⁴³. Nous retrouvons Bernard d'Alion, deuxième du nom, ou plutôt son épouse Stéphanie, à la fin du siècle, dans des circonstances beaucoup plus sympathiques.

*Bels Sembellis, Saut et So
Am per vos et Alio
E quar la vista fo breus
En sui sai marritz e greus.*

Bel appeau, Saut et Son
Je les aime pour vous, et Alion.
Je vous ai vu si peu de temps
Que j'en suis triste et affligé.

Ces vers sont ceux de la dernière strophe d'un très joli poème du troubadour Peire Vidal « *De cantar m'era laissatz* ». Son biographe nous en donne la clef : « *Et el si amava la Lova de Puegnautier, e ma dona Estefania que era de Sardanha ; et ara de novel era s'enamoratz de Na Raybauda de Biolh, molher d'en Guillem Rostanh...*⁴⁴ ». Peire serait donc tombé amoureux, entre autres, de Stéphanie de Son et il aimait pour elle Son et le Pays de Sault et le Pays d'Alion.

Aux dires des spécialistes, ce poème aurait été écrit en 1197. Peire « de chanter s'était lassé » après la mort de son protecteur Alphonse d'Aragon en 1196. L'allusion à Son peut laisser supposer que Bernard avait récupéré sa seigneurie.

Dans les premières années du XIII^e siècle, les violences reprennent, ou continuent. En juin 1208, Bernard d'Alion et son frère Raimond Arnaud passent un accord⁴⁵ avec le comte de Foix Raimond-Roger et son fils Roger-Bernard. Bernard d'Alion avait donné à foi au dit comte la seigneurie de Son à la condition qu'il fasse cesser la guerre entre le dit Bernard et le roi d'Aragon, cette guerre n'ayant pas cessé, le comte de Foix rend le château de Son, sans diminution, et les deux frères lui en font hommage. Les deux frères d'Alion ne pouvaient espérer tenir tête longtemps au roi d'Aragon, ils ont donc pensé à se faire les vassaux du comte de Foix. La manœuvre échoua et on peut supposer que Raimond-Roger n'a rien fait pour qu'elle réussisse.

Quelques mois après, en effet, le 9 janvier 1209 (nouveau style) à Tarragone, Pierre, par la grâce de Dieu roi d'Aragon et comte de Barcelone,

43. Il est extrêmement probable que ce Guillem est la tige des seigneurs de Sainte-Colombe et de Roquefort.

44. Poésies de Peire Vidal, Paris, Éd. J. Anglade, 1965, p. 107 et 155.

45. AHPZ, II-93-6, fol. 729 v ; P. J. n° 4, p.41.

après avoir confisqué à Bernard de Son tout ce que celui-ci tenait de lui, concède en fief à Raimond-Roger, comte de Foix les châteaux de Son et de Quérigut, leurs dépendances d'Evol et d'Estavar⁴⁶ et tout ce qu'avait Bernard d'Alion en Capcir, Cerdagne et Conflent⁴⁷. Il faut noter la gravité de la sentence, aussi bien pour le roi d'Aragon qui la prononce que pour Bernard d'Alion qui la subit. Le 9 janvier, à Tarragone, ce ne sont pas moins de vingt-six témoins de haut rang qui souscrivent cet acte parmi lesquels deux archevêques, un vicomte, le majordome du roi et le sénéchal de Catalogne. Le roi d'Aragon, comme il le dit dans l'acte, a pris conseil de ses barons et, après en avoir délibéré longuement, ceux-ci ont tous donné leur assentiment, y compris un des parents de Bernard, Guillem de Niort. Les crimes et les violences dont il est accusé sont impardonnable, même ses pairs en sont d'accord. Il était l'homme de Pierre II et tenait pour lui le château de Son. Il devait le rendre à la demande du roi, «*iratus et paccatus*», mais il avait refusé, malgré des demandes répétées de Pierre II et de ses envoyés. Convoqué à la cour pour faire droit, il avait aussi refusé de s'y rendre.

La reddition du fief est le fondement même du pacte féodo-vassalique. Le vassal ne tient le fief qu'en garde, il doit le rendre au suzerain à la première demande. Ne pas le faire est crime de félonie et la félonie donne lieu à comise, c'est-à-dire à confiscation. La procédure de 1209 est rigoureusement conforme aux Usages de Barcelone qui sont la règle en la matière. Mais ce que le texte ne nous dit pas, c'est la raison pour laquelle le roi a demandé au seigneur de Son de rendre ses châteaux. La reddition du fief doit être motivée par le suzerain (sauf si le fief est donné en comende, nous en verrons plus tard un exemple). Quelle pouvait être cette raison ? Elle est évidemment en rapport avec la "guerre" entre le roi d'Aragon et Bernard d'Alion à laquelle l'accord de juin 1208 fait référence. Ce n'est que déplacer la question puisque nous ignorons les motifs de cette guerre. On peut cependant imaginer qu'elle est liée aux affrontements entre les d'Alion et le lignage de Guillem de Son qui se disputaient la seigneurie de Son. Mais les guerres privées, véritables fléaux de l'époque, sont maintenant officiellement interdites. Alphonse le Chaste d'abord, son fils Pierre ensuite, n'ont jamais cessé d'édicter des "Constitutions de Paix et Trêve" pour imposer cette interdiction... sans grand succès. Les seigneurs catalans, batailleurs et indépendants, jaloux de leurs priviléges, n'acceptent que bien difficilement, quand ils l'acceptent, de ne plus résoudre leurs différends par les armes.

46. Evol, canton d'Olette. Estavar, canton de Saillagouse.

47. Arch. nat., carton J 878 n° 1 (Édition Claudine Pailhès et traduction en catalan dans *Catalunya Romanica*, vol. 25, 1996) ; Doat, 192, fol. 195 et suiv. ; Trésor des Chartes, t. 5, acte 176, etc. Pour la compréhension de cette affaire nous le donnons en P. J. n° 5, p. 42.

En septembre 1207, Pierre d'Aragon avait réuni les "Corts de Catalunya", le parlement Catalan, à Puigcerdá⁴⁸, réunion qui paraît impromptue, sans convocation, ni correspondance préalable. Le compte rendu ne comporte que quelques lignes, alors qu'il est toujours long de plusieurs dizaines de pages. Pierre II y confirme, une fois de plus, l'interdiction des guerres privées et rappelle aux seigneurs leurs devoirs féodaux. Si l'on compare ce texte aux attendus du document de janvier 1209, on ne peut qu'être frappé de la ressemblance. Il est, à l'évidence, destiné à la noblesse de la région et plus particulièrement à Bernard d'Alion. Cet avertissement n'ayant pas été entendu, le roi "fait la guerre" au vassal désobéissant, en 1208, puis, dernier recours, lui confisque ses biens. Le roi d'Aragon a probablement voulu faire un exemple.

La donation qu'il fait ainsi au comte de Foix des biens confisqués présentait deux avantages : Pierre II achetait d'abord la neutralité de Raimond-Roger dans la délicate affaire⁴⁹ de la succession d'Urgell, dans laquelle le roi et le comte soutenaient des candidats différents, mais aussi il se défaussait du problème posé par la rébellion de Bernard d'Alion. C'était maintenant au comte de Foix de le régler.

Si l'attitude du roi d'Aragon paraît claire, les relations du comte de Foix et du seigneur de Son sont loin de l'être. En juin 1208, les deux hommes paraissent s'entendre. Mais ensuite ? Que s'est-il passé ? Ce qui est certain, c'est que les deux frères d'Alion s'accrochèrent à leurs châteaux. Ils avaient refusé de rendre Son et Quérigut quand Pierre II l'exigeait, ils n'allaien sûrement pas changer d'avis après le prononcé de la comise. Le comte de Foix, de son côté, voulait certainement récupérer le fief dont il avait été officiellement investi.

C'est alors que le contexte devint brusquement favorable aux d'Alion. En juillet 1209, quelques mois à peine après la confiscation, la Croisade contre les Albigeois se déchaîne. Le 19, c'est le massacre de Béziers ; le 15 août, Carcassonne est prise. Le roi d'Aragon et le comte de Foix ont maintenant d'autres préoccupations que le Donezan. Bernard fait sa soumission à Simon de Montfort⁵⁰ (les ennemis de mes ennemis sont mes amis !). En 1211, c'est probablement pour marquer son camp et s'assurer les faveurs de l'Église qu'il

48. *Cortes de los Antiguos Reinos de Aragon y de Valencia y Principado de Catalunya*, 26 t., Madrid, Real Academia de Historia, 1890-1910, t. 2, p. 87 ; MH, col. 1395. Pour la date voir J. Miret y Sans, *Itinerario del rey Pedro I de Cataluña, II de Aragon*, Barcelone, 1904-1905, p. 436. Puigcerda, par sa position excentrée, est vraiment mal placée pour réunir les Corts de Catalunya qui se tiennent généralement vers Barcelone ou Lleida. Si elles ont été réunies dans cette ville ce ne peut être que parce que les circonstances l'exigeaient.

49. Baudon de Mony, *Relations politiques des comtes de Foix avec la Catalogne*, Paris, 1900, chap. II, p. 137.

50. HGL, t. VIII, col. 820.

va faire donation⁵¹ au monastère de Joucou de son fief de Belvianes. Le 12 septembre 1213, Pierre II meurt à Muret. Son fils, le futur Jacques le Conquérant, âgé de cinq ans à peine, est prisonnier de Simon de Montfort qui ne le libèrera que l'année suivante. Rien ne pouvait arriver de plus heureux pour Bernard d'Alion que cette série d'événements, car les relations avec le comte de Foix se sont tout de suite détériorées. À partir de cette époque, commence en effet une série d'accrochages, probablement meurtriers. Peut-être Raymond-Arnaud⁵², frère de Bernard, y laissa-t-il la vie car nous n'en retrouverons plus la moindre mention. Ne pouvant parvenir à ses fins par les armes, le comte tenta aussi de faire intervenir le roi d'Aragon pour qu'il le mette en possession de Son et Quérigut⁵³. En vain. En septembre 1217, Roger-Bernard est à Perpignan où il délivre une charte⁵⁴ par laquelle il prend sous ses « *baillage, garde et protection la maison de l'Hôpital des Pauvres, ses biens, ses troupeaux et tous ses hommes, domestiques, bergers et serviteurs qu'il s'engage à défendre selon son pouvoir moyennant une redevance de vingt sous de Barcelone payable par annuités à la Toussaint* ». Bernard Alart, citant cet acte, le replace dans le cadre d'une guerre du futur vicomte de Castelbon, en Cerdagne ou Capcir. Nous pensons à celle qu'il pouvait avoir avec Bernard d'Alion. La situation des populations victimes de ces conflits entraîna d'ailleurs Nunyo Sanç, seigneur du Roussillon, Conflent, Cerdagne et Vallespir, à décréter, le 2 octobre 1217, une constitution⁵⁵ de Paix et Trêve, comme l'avaient fait le roi Alphonse et son fils Pierre. Cette charte est jurée par cinquante-cinq barons de la région parmi lesquels ne figure ni Bernard d'Alion, ni le comte de Foix ou son fils⁵⁶.

Mais après la mort de Simon de Montfort, commence la reconquête du Midi. Le sort des armes est maintenant favorable aux seigneurs occitans.

51. IR, fol. 359 : « *Item un acte de l'an 1211 contenant relaxe faite par Bernard d'Alion au monastère de Joucou de tout le fief tant cultivé qu'inculte qu'il avait dans Balbianes et terroir d'icelui* » (aujourd'hui Belvianes et Cavarac).

52. On remarquera que le cadet de Bernard d'Alion portait le prénom de son grand père paternel : Raimond de Niort et celui de son grand père maternel : Arnaud Riculfi de Son.

53. Doat, 164, intitulé *Inventaire des titres et documents concernant les terres et seigneuries des Comtes de Foix*, fol. 136 : « *Item, une autre supplication écrite en papier baillée au Roi d'Aragon par le comte de Foix sur Son, Querigut, Evol, Estavar, Baiaude lesquels Bernard d'Alion tenait* ».

54. Archives de l'hôpital Saint-Jean de Perpignan, plech II, n° 19, cité par B. Alart dans *Priviléges et titres*, Perpignan, 1878. L'acte est du 16 septembre. Quelques jours après, Roger-Bernard rentrait dans Toulouse assiégée par les croisés.

55. D'Achery, *Spicilegium*, t. 3, p. 587.

56. Raimond-Roger et Roger-Bernard étaient au siège de Toulouse, mais un de leurs officiers auraient pu les représenter.

Bernard d'Alion, bien qu'il se soit soumis au fils de Montfort, vole au secours de la victoire et rejoint les méridionaux. En 1223, il s'accorde avec Raimond de Niort, son jeune cousin, avec qui il partageait la seigneurie de Belvis, et Pierre d'Albédun, lui aussi son cousin, pour assurer ensemble la défense de Quillan⁵⁷.

En 1226, nouveau revirement. Quand va commencer la croisade royale, Bernard ne trouva rien de mieux que de se soumettre au roi de France, comme il l'avait fait avec les Montfort, réaffirmant son attachement à l'Église. On jugera de sa sincérité quand on saura qu'il recevait et adorait l'évêque cathare du Toulousain Guillabert de Castres, quelques années avant, dans son château de Belvis⁵⁸. Mais le comble est qu'il mettait ses châteaux à la disposition du roi de France, manœuvre parfaitement illégitime puisque Son et Quérigut étaient dans le comté de Barcelone⁵⁹. On a dit que cette soumission ne concernait que ses châteaux du Pays de Sault, mais comme il fit rédiger cet acte au château de Son, « *apud castrum de Soni* », il paraît évident qu'il y incluait la seigneurie de Son. Il mourut peu après, à un âge avancé.

Bernard d'Alion III et Arnaud de Son

La mort de Raimond-Roger, en 1223, et de Bernard d'Alion, après 1226, ne ramena pas la paix. C'est Roger-Bernard de Foix qui succéda au premier, tandis qu'Arnaud de Son, avec son frère Bernard d'Alion, troisième du nom, succédait au second. Arnaud et Bernard n'étaient plus très jeunes quand ils héritèrent de la seigneurie ; leurs parents s'étaient mariés avant 1180. La guerre continuait de ravager la région. Le 22 mai 1229, Nunyo Sanç affranchit

57. IR, t. 3, fol. 306 : « *Item un acte de l'an 1223 par lequel Bernard d'Alion, Raimond de Niort et Guillem d'Albezun font conventions perpétuelles pour raison de la forteresse de Quillan de se défendre et donner aide et main forte* ».

58. Bibl. mun. de Toulouse, Ms 609, fol. 124. Témoignage de Pierre de Mazerolles devant l'Inquisition le 13 juillet 1246 : « J'ai vu à la Roque de Bernard d'Alion et de Raimond de Niort deux hérétiques que je ne connaissais pas ; j'ai entendu dire par la suite que c'étaient Guillhabert de Castres et son compagnon hérétique. J'y ai vu Bernard d'Alion, Raymond de Niort, les frères Isarn et Bernard de Rays (lisez Taix) qui étaient de Limoux. Les hérétiques prêchèrent et tous, et moi-même, avons écouté leur sermon... C'était à l'époque où le comte Montfort tenait cette terre ».

59. HGL, t. VIII, col. 820. Il n'y a pas à s'étonner que ce soit l'abbé d'Ardorel, près de Castres, qui ait recueilli la soumission de Bernard d'Alion. Les pâturages de l'abbaye cistercienne de Clariana, au col de Jau, jouxtaient les territoires de Son et cette abbaye dépendait d'Ardorel dont on a remarqué la passivité dans la lutte contre les hérétiques. Voir Y. Dossat, « Les cathares d'après l'Inquisition », *Cahiers de Fanjeaux*, n° 3, 1968. Bernard d'Alion est attesté en 1226 et nous allons voir plus loin qu'il était mort en 1233.

les habitants de Llivia, présents et à venir, de toutes redevances autre que le cens et les droits de justice en raison des dommages qu'ils avaient connu du fait de la guerre. Il s'agit bien sûr du conflit dans lequel se sont opposés Nunyo Sanç et les Moncade, mais la fin de cette charte est consacrée spécialement aux deux villages d'Estavar et Bajande dont les habitants vont dorénavant bénéficier d'une franchise supplémentaire. Ils ne seront plus obligés d'ester à droit et pourront s'adresser au bayle⁶⁰. Estavar et Bajande étaient depuis longtemps des dépendances de la seigneurie de Son, le fait que Nunyo Sanç modifie leur statut n'est probablement pas indifférent. On sait que Nunyo participa à la conquête de Majorque aux côtés de Jacques d'Aragon. De retour dans ses terres, l'année suivante, il affranchit du droit d'exorquia les habitants de Villefranche de Conflent, le 16 juillet 1230. Parmi les témoins figure B. de Alion⁶¹. Nous ignorons s'il s'agit de Bernard d'Alion II, dont ce serait alors la dernière mention, ou de Bernard d'Alion III, dont ce serait la première. Quoi qu'il en soit, la famille d'Alion semble prendre le parti de Nunyo Sanç dans le conflit qui va l'opposer au comte de Foix⁶².

Les relations se sont normalisées avec les descendants de Guillem de Son depuis au moins une génération. Le 1^{er} novembre 1232, Guillem de Son, peut-être le petit-fils du précédent, fait hommage à Bernard d'Alion après s'être accordé avec lui au sujet de la tour d'Austors⁶³ et d'autres fiefs.

La situation en Cerdagne s'était encore dégradée. Roger-Bernard de Foix, vicomte de Castelbon depuis la mort de son beau-père Arnaud, vers 1226, avait construit de nouveaux châteaux ce qui fut à l'origine de sérieuses difficultés avec Nunyo Sanç⁶⁴. Il est certain qu'il y eut guerre, une fois de plus. Les armes n'ayant rien réglé, on fit appel à deux arbitres, Bernard, évêque d'Elna et Raimond Folc, vicomte de Cardone. Chacune des deux parties donna une caution de mille sous d'or de garantie. La sentence⁶⁵, rendue le 7 septembre 1233, traite aussi du problème de la seigneurie de Son tenue par les fils de Bernard d'Alion, Arnaud de Son et Bernard d'Alion III. Voici ce qu'elle

60. AHPZ, II-93-6, fol. 711 ; P. J. n° 6, p. 44.

61. Arch. dép. des Pyrénées-Orientales, B 9. Transcription dans B. Alart, *Priviléges et titres...*, p. 130. Pendant cet intervalle de temps, il est difficile de différencier Bernard d'Alion II de son fils Bernard d'Alion III.

62. Pour cette affaire, voir Baudon de Mony, *Relations politiques des comtes de Foix avec la Catalogne*, op. cit.

63. AHPZ, II-93-6, fol. 700 ; P. J. n° 7, p. 45. Nous n'avons pas pu situer cette tour.

64. Nous indiquons ici que Nunyo Sanç n'était pas comte. Il était seigneur de Cerdagne et de Roussillon. Roger-Bernard ne le désigne par ce titre que par flatterie.

65. Outre l'original que nous n'avons pas vu, il existe plusieurs versions de cette sentence : MH, col. 1422-1424 ; Doat, 192, fol. 198 à 201 ; Doat, 164, fol. 92 à 96. Analyse : Arch. dép. de l'Ariège, E 6, p. 246.

en dit : Nunyo Sanç conservera les droits possédés autrefois sur Son et Quérigut. C'est devant lui que les deux frères devront faire droit aux demandes du comte de Foix, tant pour eux que pour feu leur père Bernard d'Alion « *condam defuncto* ». S'ils refusent, Nunyo aidera le comte contre eux. Ils pourront proposer réparation, dans ce cas, si le comte refuse, Nunyo les aidera contre lui. Si Roger-Bernard recouvre les deux châteaux, soit par droit, soit par guerre, soit par tout autre moyen, ou bien s'il s'accorde avec les deux frères, il en fera hommage et conventions, « *hommagium et conveniencias* », à Nunyo comme les ancêtres de Bernard d'Alion avec les comtes de Cerdagne. Quelle que soit l'issue de ce différend, la suzeraineté du seigneur de Cerdagne devra être respectée. Le 4 octobre ces conventions furent déposées à Fontfroide. Il est donc certain qu'à cette date :

- Bernard d'Alion II était mort.
- Aucun hommage de la seigneurie n'avait été rendu depuis "les ancêtres" de Bernard d'Alion⁶⁶.
- Arnaud de Son et Bernard d'Alion tenaient alors les châteaux en toute indépendance, ne reconnaissant apparemment, comme leur père, aucune autorité supérieure.

Le problème sur le fond restait cependant entier. Roger-Bernard préféra négocier et les deux parties réussirent enfin à s'accorder. Le 13 janvier 1236, Bernard d'Alion épousa Esclarmonde de Foix, la sœur de Roger-Bernard. Celui-ci lui constituait une dot de dix mille sols melgoriens pour lesquels Bernard et Arnaud donnaient en garantie les villages d'Artigues et de Mijanes. La dot devrait être restituée dans le cas où Esclarmonde mourait avant Bernard et sans enfant⁶⁷. Le lendemain, 14 janvier, Roger-Bernard et sa femme Philippa donnèrent en fief à Arnaud de Son et à son frère Bernard d'Alion les châteaux de Son et Quérigut. Les conditions de cette concession étaient exceptionnellement favorables aux deux frères ; il était bien spécifié que l'inféodation était perpétuelle et qu'elle portait sur l'ensemble des biens et droits de la seigneurie longuement et soigneusement énumérés. En contre-partie, les deux frères devaient hommage et fidélité et s'obligeaient, conformément aux Usages de Barcelone, à rendre les châteaux à la volonté du comte ; mais celui-ci s'engageait, pour lui et ses successeurs, à ne pas se faire délivrer les deux châteaux en même temps. Autre faveur, le comte s'engageait à exercer en personne le droit d'albergue. Enfin il révoquait la donation de 1209. Mais l'acte est beaucoup plus qu'une simple donation en fief. C'est aussi, et peut-être surtout, un véritable traité de paix. Le comte de Foix Roger-Bernard et son fils

66. Le dernier hommage connu est celui rendu par Guillem de Son en 1185.

67. HGL, VIII, col. 959 ; Doat, 170, fol. 67.

Roger pardonnaient à Arnaud de Son et à Bernard d'Alion les dommages et les méfaits qu'ils avaient commis, eux, leurs parents et leurs alliés. De leur côté, les deux frères pardonnaient au comte de Foix, à son fils et aux siens les dommages et méfaits qu'ils avaient subi⁶⁸.

Voilà une histoire qui ne pouvait mieux finir. À part que l'on avait oublié Nunyo Sanç. C'était lui le seigneur supérieur et non le comte de Foix. Il le lui rappela vertement. Une fois de plus, on fit appel à des arbitres : Pons Hugues, comte d'Ampurias et Raimond Folc, vicomte de Cardonne, assistés de Bernard de Portella et de G. de Cartiliano. On convint tout d'abord⁶⁹, le 20 octobre 1236, que si l'on retrouvait les anciennes conventions entre le seigneur de Son et le comte de Cerdagne, Roger-Bernard serait tenu de s'y conformer. La sentence arbitrale⁷⁰ du lendemain, 21 octobre, fut que le comte de Foix était tenu de faire hommage à Nunyo Sanç.

Le 30 janvier 1237 (nouveau style) Nunyo Sanç donna en fief la seigneurie de Son à Roger-Bernard et celui-ci lui en fit hommage et serment de fidélité⁷¹, lui reconnaissant l'albergue de quatre mois par an. La position respective des uns et des autres changeait complètement. Arnaud de Son et Bernard d'Alion n'étaient plus seigneurs de Son sous la suzeraineté du comte de Foix ; celui-ci prenait leur place sous la suzeraineté de Nunyo Sanç. La concession en fief octroyée par Roger-Bernard aux deux frères ne pouvait subsister en l'état. L'affaire était grave. Trois jours après, le 2 février 1237, ils acceptaient, ne pouvant faire autrement, l'annulation par Roger-Bernard et son fils Roger de l'inféodation perpétuelle octroyée l'année précédente et son remplacement par un bail en comende, c'est-à-dire à titre précaire⁷². Ils reconnaissaient en outre la validité de la donation de 1209. Le fief lui-même restait inchangé : les châteaux de Son et de Quérigut, Evol, Estavar et les dépendances de Capcir, Cerdagne et Conflent. Mais les conditions dans lesquelles ils le tenaient étaient totalement différentes puisqu'ils étaient maintenant soumis au bon vouloir, si ce n'est à l'arbitraire, du comte de Foix. Celui-ci pouvait, à tout moment, sans avoir à fournir la moindre raison, leur reprendre la seigneurie. Bien sûr, Arnaud et Bernard pouvaient penser que Roger-Bernard, leur beau-frère, n'allait pas les expulser d'une seigneurie dans laquelle vivait maintenant sa sœur Esclarmonde, mais le problème pouvait se poser pour leurs successeurs puisqu'un bail en comende est imprescriptible⁷³.

68. Doat, 192, fol. 201 v. à 205 ; P. J. n° 8, p. 45.

69. Doat, 170, fol. 69 ; Doat, 164, fol. 100.

70. Doat, 192, fol. 205 ; Doat, 164, fol. 98 à 100. Analyse Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 246.

71. Doat, 164, fol. 103. Analyse Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 246.

72. Doat, 192, fol. 208.

73. Le problème se posera effectivement en 1340 et ne sera résolu qu'en 1352.

Pour l'instant, le Donezan avait retrouvé la paix. Au mois de mars 1241, Roger-Bernard mourut. C'est son fils Roger qui lui succéda. Le 2 novembre de la même année, il fit hommage⁷⁴ de Son et de ses appartenances à Nunyo Sanç et celui-ci lui donna la seigneurie en fief⁷⁵, sous la réserve des anciennes conventions que l'on cherchait partout depuis bien longtemps et que l'on ne trouvait toujours pas. Il fut d'ailleurs convenu que si le seigneur de Cerdagne ne montrait pas ces conventions au comte avant le dimanche de Carnaval (9 février 1242), hommage et inféodation deviendraient effectifs⁷⁶.

En outre, les deux hommes convinrent secrètement que si Nunyo Sanç obtenait du roi d'Aragon de ne pas faire hommage du comté de Cerdagne, le comte de Foix ne serait pas tenu de faire hommage aux enfants de Nunyo Sanç⁷⁷. On peut supposer que si ces conditions s'étaient réalisées, Roger-Bernard, Arnaud et Bernard auraient alors retrouvé une concession en fief perpétuel. Mais le seigneur de Cerdagne mourut quelques mois après. Son testament ne mentionne même pas la seigneurie de Son et, d'ailleurs, n'ayant pas d'enfant, il était convenu depuis bien longtemps que le roi d'Aragon, son plus proche parent, hériterait de toutes ses terres.

Quoiqu'il en soit, pendant ce temps, la situation des deux frères devenait délicate. Après l'échec de la reconquête de Trencavel, le roi de France avait confisqué toutes les possessions des Niort. Il est certain que les fils de Bernard d'Alion II y perdirent leurs coseigneuries, dont nous ne retrouverons plus tard que quelques débris. Arnaud et Bernard ne paraissent pourtant pas autrement affectés et, pendant ce temps, se consacrent tranquillement à la gestion de leurs terres. Les archives aragonaises conservent une douzaine d'actes dans lesquels on les voit à Odello, Estavar, Callastres, Bajande, Evol et Olette. L'un de ces actes est une donation⁷⁸ au couvent de moniales de Notre-Dame de la

74. Doat, 164, fol. 103. Analyse Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 246.

75. Idem, p. 249.

76. C'est du moins ce que nous croyons comprendre de l'analyse de cet acte : «*Convention faite entre Nunon Sans seigneur de Roussillon et Roger de Foix vicomte de Castelbon que si avant le dimanche de Carnaval le dit Nunon ne lui fait pas voir les conventions cy devant faites touchant le château de Son, l'inféodation qui en a été faite sortira effet*», Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 249. Nous n'avons pas retrouvé l'acte lui-même.

77. Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 249.

78. Analyse AHPZ, II-93-6, fol. 611 : «*Loacion y confirmacion hechas por Don Bernardo de Alion y su hermano Don Arnaldo de So a las monjas y convento de Nuestra Señora de la [Partida] y a sus donados y procuradores de todas las heredades y posesiones que tenian a feudos por dichos loantes Remondo y su hermana Berenguera en el termino de Estavar, lasquales el dicho convento havia comprado lasquales tengan en feudo como los dichos Remondo y su hermana las tenian solo que no les p. sen de aqui adelante censo ninguno ni a ellos ni a los suyos*».

[Partida]. Étonnante dévotion, car Arnaud et Bernard sont des croyants cathares convaincus. Nous avons vu que, déjà, leur père recevait Guillabert de Castres dans son château de Belvis « du temps où le comte de Montfort tenait cette terre ». Ses fils ne pouvaient que le suivre dans cette voie. Bien entendu le mariage de Bernard d'Alion avec Esclarmonde, fille de la parfaite Philippa et nièce de la « célèbre » Esclarmonde⁷⁹, ne calma pas le jeu.

Le 16 mars 1244 s'alluma le sinistre bûcher de Montségur. L'Inquisition commença d'interroger les otages le 3 mars. Après le 16, ce fut le tour des rescapés. Leurs témoignages étaient particulièrement compromettants pour les deux frères et leur entourage.

Interrogé le 10 mars 1244, puis le 10 mai, Jourdain de Péreille, fils de Raimond de Péreille, au diocèse de Toulouse, requis de dire la vérité sur lui-même et les autres, vivants et morts, en matière d'hérésie et de vaudoisie, témoin ayant prêté serment, dit :

« Item, j'ai vu Arnaud de Son, Bernard de Sauto et Raimond de Belvis venir à Montségur pour voir des parfaits, mais je ne suis pas allé avec eux quand ils allèrent les voir et je n'ai pas vu qu'ils les aient adoré. Il y a six ans.⁸⁰ »

Interrogé le 21 avril 1244, Bérenger de Lavelanet dit :

« Item, Arnaud de Son, Raimond de Belvis et Bertrand de Sauto, chevaliers, vinrent au château de Montségur pour voir des parfaits. Quand ils y furent, ils vinrent à la maison des parfaits et ils y trouvèrent Guillabert de Castres, Raimond Agulher et d'autres parfaits. Et là, après le prêche, moi-même et tous les autres avons adoré ces parfaits trois fois les genoux fléchis devant eux, et à chaque génuflexion chacun disait pour son compte "Bénissez, Messeigneurs, priez Dieu pour ce pêcheur, qu'il me fasse bon chrétien et me mène à une bonne fin" et les parfaits répondaient à chaque "Bénissez" : "Dieu vous bénisse", et ils ajoutaient après le dernier "Bénissez" : "Dieu soit prié de vous faire bon chrétien et de vous amener à une bonne fin". Il y avait là Arnaud Roger, Raimond de Péreille et Bertrand de Bardenac ; tous les susdits reçurent la paix de ces parfaits comme il a été dit, après quoi, ils partirent de là. Il y a cinq ans. J'ai entendu dire que les quatre parfaits qui furent sortis du château vinrent à Caussou, et, de là, à Prades

79. Nous avouons que nous écrivons "la célèbre Esclarmonde" pour faire comme tout le monde, mais nous nous étonnons de la célébrité de cette dame dont on ne sait rien, si ce n'est qu'elle aimait filer, le soir à la veillée...

80. Doat 22, 23, 24. Nous donnons ici la traduction de Jean Duvernoy, avec son aimable autorisation. Pour le texte latin, on se reportera soit aux registres de Doat, soit à la transcription de J. Duvernoy, *Le dossier de Montségur, Interrogatoires d'Inquisition*, Carcassonne, 1998.

et au château de Son avec le parfait Mathieu qu'ils rencontrèrent. Au château de Son demeurent Raimond de Caussou et Guillaume Caramelaïre et les autres parfaits susdits. Item Jean Cendre, de Son, fut parfait et resta un an à Montségur à tenir la secte des hérétiques. »

Interrogé le 22 avril 1244, Arnaud-Roger de Mirepoix dit :

« Item Arnaud de Son, chevalier et seigneur de Son, vint à Montségur voir Bertrand Marty et les autres parfaits. Et alors le dit Arnaud de Son, Bernard Bertrand de Sauto son neveu et Raimond de Belvis mangèrent avec Raimond Agulher l'évêque et d'autres parfaits, mais je n'ai pas vu s'ils ont mangé à la même table, car je n'ai pas mangé avec eux. Ces chevaliers restèrent à Montségur trois jours, et un jour, j'allai avec ledit Arnaud de Son voir Raimond Agulher et ses compagnons parfaits. Et là, les parfaits prêchèrent. Assistèrent à ce prêche moi-même, Arnaud de Son, chevalier, Bernard Bertrand del Congost, Raimond de Péreille, Pierre Roger de Mirepoix, et d'autres dont je ne me souviens pas du nom. Il y a six ans et plus. »

Interrogé le 30 avril 1244, Gaillard del Congost, fils de feu Bernard del Congost, du Razès, dit :

« Item j'ai vu un jour Arnaud de Son, son neveu Bernard de Sauto et Raimond de Belvis venir à Montségur. Ils mangèrent avec l'évêque Raimond Agulher. Mais je ne mangeais pas avec ces parfaits alors. Mais j'allais un jour avec Arnaud de Son et Bernard de Sauto à la maison de Raimond Agulher, et là ce parfait prêcha. Assistèrent à ce prêche moi-même, Arnaud de Son, Bernard de Sauto, Raimond de Belvis, Arnaud Roger, Bertrand de Bardenac et Bérenger de Lavelanet. Et après le prêche, moi-même et tous les autres avons adoré ces parfaits comme il a été dit. Il y a quatre ans ou environ. »

Interrogé le 2 mai 1244, Guillaume de Bouan, de Lavelanet, dit :

« Item Bernard Rouain et moi-même avons amené les parfaits Raimond de Caussou et son compagnon du château de Montségur jusqu'à Son. Quand nous y fûmes, nous fîmes entrer ces parfaits dans la maison d'Arnaud Bellou, le bailey de Bernard d'Alion, qui reçut ces parfaits, Bernard Rouain et moi-même deux jours et deux nuits. Il y avait dans cette maison les parfaits Arnaud Tournier et son compagnon et là, ces parfaits "s'appareillèrent". Assistèrent à cet appareillement moi-même, Bernard Rouain, Arnaud Bellou et sa compagne⁸¹ dont j'ignore le nom. Et là, tous tant moi-même que les autres et que cette femme, avons adoré

81. Amasia dans le texte. Quel joli mot !

ces parfaits comme il a été dit, et après l'adoration, nous avons reçu d'eux la paix, les basant deux fois en travers sur la bouche, puis les uns les autres de la même manière. La femme reçut la paix du Livre et de l'épaule des parfaits. Bernard d'Alion et Arnaud de Son faisaient passer à moi-même et à Bernard Rouain du pain, du vin et de la viande. Et alors moi-même, Bernard Rouain, Arnaud Bellou et sa compagne mangions à côté des parfaits, à une autre table, du pain bénit par eux et des autres mets. Au bout de deux jours, Bernard Rouain et moi-même partîmes de là et les parfaits y restèrent. Il y a un an. Item, alors que j'étais au château de Son, Bernard d'Alion m'amena à une maison pour y voir des parfaits. Quand nous y fûmes nous trouvâmes les parfaits Raimond Dejean et Pierre Marcel, et là Bernard d'Alion et moi-même avons adoré ces parfaits comme il a été dit, et cela fait nous partîmes. Il y a sept ans. Item Arnaud de Son et Raimond de Belvis vinrent au château de Montségur pour y voir des parfaits, et ils entrèrent aussitôt dans la maison de l'évêque Raimond Agulher. »

Interrogé le 3 mai 1244, Alzieu de Massabrac dit :

« Item, j'ai vu Arnaud de Son et son frère Bernard d'Alion venir à Montségur, et avec eux Guillaume de Planisolles, et un jour où j'allais chez Bertrand Marty, je le trouvais qui prêchait. Il y avait là, qui écoutaient le sermon de ce parfait, Arnaud de Son et son frère Bernard d'Alion, Guillaume de Planisolles, Pierre Roger de Mirepoix... Et là, moi-même et tous les autres avons adoré ces parfaits... »

Interrogé le 19 mai 1244, Imbert de Salles dit :

« Item, Bernard d'Alion et Arnaud de Son ont promis de donner au catalan Corbairo quarante livres melgoriennes pour qu'il rentre dans le château de Montségur en renfort contre les français et ceux qui tenaient Montségur assiégié. Alors Corbairo, ayant reçu cinq cent sous Melgoriens de ces chevaliers, se prépara à entrer dans le château de Montségur et il ne put y entrer parce qu'il n'eut pas tous ses sergents. Mais le parfait Mathieu et les dits sergents, savoir Raimond de la Combe et Guillaume Mir, de Queille, entrèrent au château et passèrent par les sentinelles des hommes de Camon qui les laissèrent passer, sachant qu'ils entraient dans le château. C'était depuis le dernier Carême. Item, alors que j'étais avec mes compagnons au château de Son, et que je me disposais à entrer dans Montségur, Bernard d'Alion et Arnaud de Son me remirent l'arbalétrier Raimond de Belvis pour qu'il entre avec moi dans Montségur contre les Français. Il y a environ un an. »

Ainsi, les deux frères sont allés plusieurs fois à Montségur, ils y ont rencontré de grands dignitaires cathares. Ce sont Guilhabert de Castres et Bertrand Marty qui les reçoivent ; c'est Raimond Agulher dont ils partagent la table ; ils ont, dans leur château de Son, hébergé et adoré des parfaits, il y en a

d'ailleurs plusieurs à demeure ; ils ont tenté de faire rentrer des renforts dans Montségur ; c'est à Son que, la nuit de la reddition, quatre parfaits sont venus mettre à l'abri le "trésor" de l'église cathare. Il n'en fallait pas tant pour s'attirer les foudres de l'Inquisition.

Arnaud et Bernard ne furent cependant pas immédiatement inquiétés. Le 11 avril 1244, alors que l'on interrogait les survivants de Montségur, Bernard d'Alion fut choisi comme arbitre⁸² avec Raimond de Josa pour juger d'un différend, un de plus, entre Roger de Foix et l'évêque d'Urgell. Ce prélat ne s'imaginait sûrement pas à qui il avait affaire.

Il est vrai que le statut du Donezan ne simplifiait pas le travail des inquisiteurs. Ce petit pays, appartenance de la Cerdagne, dépendait du roi d'Aragon, mais le comte de Foix en possédait la seigneurie. Au plan religieux, souvenir de l'époque où il était dans le Razès, le Donezan dépendait de l'archevêché de Narbonne. Les charges qui pesaient sur les seigneurs de Son étaient telles que l'Inquisition entama quand même une procédure. En 1245, Roger-Bernard s'en inquiéta et, prudemment, fit hommage de Son et Quérigut à Jacques d'Aragon qui lui en confirma le fief⁸³. Quoiqu'il arrive, les intérêts du comte de Foix étaient protégés.

Les deux frères durent se sentir de plus en plus menacés, mais ils réussirent à faire intervenir on ne sait qui à la curie romaine et, au printemps 1249, les inquisiteurs de Narbonne reçurent du pénitencier du pape Innocent IV interdiction de s'occuper du crime commis par Bernard d'Alion car il en avait été absous par commission de Sa Sainteté et en avait fait pénitence⁸⁴. On remarquera que seul Bernard d'Alion est cité, alors que son frère est tout autant compromis. Il est probable qu'Arnaud était mort, c'est en tout cas cette année-là qu'il disparaît de la documentation. Nous verrons plus loin que l'Inquisition ne l'oublia pas pour autant.

Cette intervention du Saint Siège est pour le moins étonnante et l'on peut se demander comment Arnaud et Bernard ont pu se ménager des relations dans l'entourage immédiat du Pape et obtenir une telle sauvegarde. En fait, il est extrêmement probable qu'ils l'ont achetée. Le pénitencier

82. Arch. nat., J 879, n° 52 et 53. Cet acte a été découvert par Baudon de Mony, *Relations...*, op. cit., p. 179. Raymond de Josa fût condamné pour relapse à titre posthume le 11 janvier 1258. Ses restes furent exhumés et brûlés.

83. Archives de la Couronne d'Aragon (désormais ACA), Pergamins Jaume I, n° 998. Analyse Doat, 1, p. 139 v. Analyse Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 343.

84. AHPZ, II-93-6, fol. 508 : «*Inhibicion concedida por el penitenciaro del Papa Inocencio a los Inquisidores de Narbonne sobre el crimen cometido por Don Bernardo de Alion attento que por comision de su Santidad le habia absuelto y penitenciado. Concedida a 20 de abril del año 5º del Pontificado del sobre dicho».*

d'Innocent IV, Algise, est connu pour sa vénalité et l'on sait qu'il vendait des lettres semblables, d'ailleurs fort cher⁸⁵.

Quoiqu'il en soit, voilà Bernard sauvé... Pas pour longtemps. Sa foi dans les croyances hérétiques était inébranlable⁸⁶ car nous le retrouvons, en septembre 1258, avec son cousin Bernard de Sauto, seigneur de Sauto, d'Arborbel et de Casteldos, enfermé dans la plus obscure des cellules de la maison de l'évêque à Perpignan après une arrestation, au dire des témoins, passablement agitée. Les deux hommes avaient été pris dans une vaste opération menée par l'Inquisition aragonaise, qui prétendit plus tard en faire payer les frais au comte de Foix⁸⁷. Nous sommes alors en 1258, l'année du traité de Corbeil par lequel le roi de France abandonnait toute prétention sur les comtés de Barcelone, de Cerdagne et de Roussillon tandis que Jacques d'Aragon renonçait aux siennes sur Carcassonne, le Razès, le Pays de Sault, le Fenouillèdes et le Peyrapertuzès. Le 11 mai, le mariage d'Isabelle d'Aragon avec le fils de Louis IX avait été arrangé et le 16 juillet le traité était ratifié. Quelques semaines plus tard, le 3 septembre, dans le palais épiscopal de Perpignan, les deux hommes seront jugés et condamnés. Leur culpabilité n'avait pas été facile à établir. Il avait fallu que le roi en personne et Pierre de Tenes, un inquisiteur aragonais, promettent une totale impunité à Hughes de Saissac, vicomte de Fenouillèdes, et aux siens pour qu'il témoigne à charge et apporte la preuve décisive. Le lendemain, 4 septembre 1258, Bernard d'Alion et Bernard de Sauto montaient sur le bûcher. Ils avaient été probablement convaincus de relapse. C'est du moins le prétexte officiel qui a permis de les supprimer. Une étude attentive du dossier et du contexte politique montre qu'en réalité Jacques 1^{er} voulait purger les pays qu'il délivrait au roi de France. Ce n'était d'ailleurs un secret pour personne. En 1262, Raimond Gaucelin, seigneur de Lunel, qui avait participé aux négociations du traité de Corbeil, témoignait qu'au procès de Perpignan il avait entendu dire publiquement que le roi d'Aragon avait fait brûler les deux hommes pour préserver la paix avec le roi

85. Je remercie M. Jean Duvernay pour cette information.

86. Ce qui ne l'empêchait pas d'avoir de bonnes relations avec les curés de la seigneurie : le 3 janvier 1256, il concède au préposé de l'église d'Olette un moulin pour trois sous de rente et une vigne plus une pièce de terre pour six deniers de plus, le tout situé sur la paroisse de Saint-André d'Evol. AHPZ, II-93-6, fol. 584.

87. Arch. dép. de l'Ariège, E8, p. 142.

de France⁸⁸. Arnaud de Son, nous l'avons dit, était mort depuis une dizaine d'années, c'est donc à titre posthume qu'il fût condamné le même jour⁸⁹.

Le soir même du bûcher, auquel il avait assisté, Jacques d'Aragon commença de vendre les biens des condamnés. C'est du 2 des nones de septembre, à Salses, « *apud Salsas* », qu'est datée la concession à Ramon, fils d'Andreu, des baillies du château de Sauto et d'Estavar⁹⁰. Le 10 novembre, alors qu'il se trouvait au monastère de Saint-Guilhem-le-Désert, il autorisa P. Ripoll, de Puigcerdá, à reconstruire un moulin dans les limites de la seigneurie de Sauto⁹¹. Le 1^{er} mai de l'année suivante, de retour en Catalogne, il signait le décret de dévolution à Vidal de Roca des biens confisqués à feu Bernard d'Alion, dans le Conflent, pour hérésie⁹².

Guillem de Son

Bernard d'Alion laissait un fils, Guillem, qu'il avait eu de son épouse Esclarmonde, la sœur du comte de Foix Roger-Bernard. Guillem, prudemment, abandonna le nom d'Alion pour relever celui de Son qui était celui de ses ancêtres maternels. En 1258, il devait avoir à peine vingt ans. Fils d'hérétique, tous ses biens avaient été confisqués, comme il était de règle : les châteaux de Son et de Quérigut, les lieux d'Evol, Estavar et Bajande et tous les biens et droits en Cerdagne, Capcir et Conflent que son père avait tenus en fief des comtes de Foix, eux-mêmes vassaux du roi d'Aragon. Par le seul fait de l'hérésie de son père, il avait été condamné, en outre, à une véritable mort civile : son témoignage ne pouvait être reçu pour quelque cause que ce soit, il ne pouvait ni léguer, ni hériter. Pire encore, il avait été privé de ses dignités militaires, raison d'être de la noblesse. En un mot il n'existe plus.

Le comte Roger de Foix, son neveu, lui avait cependant gardé toute son affection et, dès après le bûcher de son père, il s'engagea solennellement à lui rendre ses fiefs s'il obtenait l'autorisation du roi d'Aragon⁹³. De toute évidence,

88. Doat, 33, fol. 118 v : « ... quod ipse testis [le Roi d'Aragon] fecerat illos comburi propter pacem quam procuraverat inter predictos Reges franciae et aragoniae... ». Sur l'ensemble de cette affaire, voir la communication de J. Duvernay aux *Journées internationales d'histoire du droit, La frontière des origines à nos jours*, Bayonne, 15-17 mai 1997.

89. AHPZ, II-93-6, fol. 508.

90. ACA, reg. 9, fol. 67.

91. Idem.

92. Idem, fol. 74.

93. AHPZ, II-93-6, fol. 730. Analyse : « *Carta del Conde de Fox remitida a Don Guillem de So su pariente en que le dice que le dara las potestades de los castillos de So y de Queragut si procura por su parte que el Rey de Aragon le de licencia y a el se los de, como los tenia su padre. Hecha en Narbona, año 1258* ».

celui-ci refusa. Des discussions durent cependant avoir lieu, dont nous ignorons les termes, mais il fut déjà parlé argent car, le 17 septembre 1259, Jacques 1^{er} reconnaissait devoir à Guillem de Son certaines sommes à valoir sur les revenus de Sorite⁹⁴. Les négociations aboutirent puisque le 6 octobre 1260, deux ans après le bûcher de son père, le roi fit donation au fils de Bernard d'Alion du château d'Eus, des lieux de Sahorre et d'Evol, dans l'évêché d'Elné, du lieu de Puyvalador dans l'évêché de Narbonne, et de la moitié de celui d'Estavar, dans celui d'Urgell, avec tous leurs droits, pour qu'il les tienne, lui et les siens, en fief perpétuel. En outre, par le même document, il lui rendait son honneur et sa capacité de souscrire quelque acte que ce fut. Dorénavant, il pouvait hériter de n'importe quel testateur, en dehors de son père et de quelques autres personnes. Il devait maintenant servir le roi avec quatre lances comme les autres chevaliers feudataires de Catalogne.

La charte de donation fut établie à Barcelone, sous l'autorité de l'évêque de Lleida, chancelier du roi⁹⁵. Le même jour, l'Infant Pierre (le futur Pierre III d'Aragon) confirma cette donation. Voilà notre Guillem plus présentable, au point que le comte de Foix, son parent, lui demanda d'être témoin du contrat de mariage de sa fille Philippa⁹⁶. Mais ce que voulait le fils de Bernard d'Alion, c'était retrouver la terre de ses ancêtres, et avant tout le Donezan, l'antique seigneurie de Son. Roger de Foix se fit encore son avocat, ou plutôt son intermédiaire. Le 5 juillet 1264, à Lleida, le roi d'Aragon, avec l'accord de frère de Cadireta, inquisiteur de la "dépravation hérétique" (*heretice pravitatis*) dans le royaume d'Aragon, autorisa le comte à rendre à Guillem tout ce qui avait été à feu son père sous la condition de le tenir en fief des comtes de Foix⁹⁷. Le même jour, Jacques d'Aragon fit savoir⁹⁸ au fils de Bernard d'Alion que tous ses biens lui étaient restitués, bien que son père ait été condamné pour hérésie et que sa mère ait été "hérétique parfaite". Notons que ce document est le seul qui nous indique que la femme de Bernard d'Alion ait été membre du clergé cathare. Nous ignorons d'ailleurs le sort de cette dame⁹⁹. Le roi confirmait aussi à Guillem qu'il lui restituait toutes ses capacités civiles et militaires.

94. J. Miret i Sans, *Itinerari de Jaume I el Conqueridor*, Barcelona, 1904-1905.

95. Arch. dép. des Pyrénées-Orientales, B. 190.

96. HGL, t. VI, p. 886. Nous n'avons pas retrouvé ce contrat.

97. ACA, reg. 7, fol. 194. P. J. n° 9-1, p. 48.

98. ACA, pergamins reals Jaume I, fol. 194 : «... nonobstante labe criminis heretice pravitatis in quam pater tuus predictus incidit et sententialiter extitit condemnatus, nec etiam obstante quod Esclarmunda, mater tua, heretica sit perfecta....». Édité par Monseigneur Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, Paris, 1900, t. 1, p. ccxxii.

99. Nous n'avons que deux mentions de cette dame : son contrat de mariage et le document de 1266. Avait-elle échappé à l'Inquisition ? Ses restes ont-ils été brûlés ? Nous n'en savons rien.

On a, à partir de cet acte, loué la générosité de Jacques le Conquérant, vanté son indulgence et célébré son désintéressement. La vérité est toute autre, car l'exemplaire¹⁰⁰ qui était soigneusement conservé dans les archives de la famille de Son, indique clairement que cette restitution ne devait avoir lieu qu'une fois payée la première caution que demandait toujours, en pareil cas, le roi ou ses inquisiteurs. En fait, le roi vendait à Guillem ce qui lui appartenait. La version conservée aux archives d'Aragon dans la collection des "Pergamins Reals" ne contient pas cette clause.

Guillem de Son est donc sur le point de retrouver la terre de ses ancêtres. Malheureusement, c'est alors que le comte de Foix mourut (24 février 1265). Il avait toujours soutenu son cousin, puisque quelques heures encore avant sa mort il dictait un codicille, en présence de l'évêque d'Auch, dans lequel il évoquait, entre autre, l'affaire de Guillem¹⁰¹.

C'est Roger-Bernard qui succéda à son père Roger de Foix. Il s'empessa de faire hommage au roi d'Aragon pour les châteaux de Son et de Quérigut (29 août 1265), mais refusa purement et simplement de les restituer à Guillem, malgré la décision du roi et de l'Inquisition et en dépit des dernières volontés de son père. Le 24 novembre 1266, passant outre le lien vassalique, Jacques d'Aragon, rendit lui-même¹⁰² Son et Quérigut au fils de Bernard d'Alion et, le 30 mars 1267, il écrivait au jeune comte de Foix d'avoir à remettre à Guillem les deux châteaux et toutes les terres qui avaient appartenu à feu son père¹⁰³. Le même jour, il ordonnait à Pierre Pauc, son procureur, de les réclamer au comte de Foix et de les remettre à Guillem¹⁰⁴. Peine perdue, l'intraitable Roger-Bernard s'obstina dans son refus. Le 5 octobre 1268, le roi exigea qu'il remette la *potestas* des deux châteaux à Bernard Fareinx, son viguier¹⁰⁵, pour la Cerdagne. Nouveau refus. C'était grave. Le comte manquait à ses devoirs féodaux. En outre, le roi se retrouvait dans une situation complètement fausse : il avait reçu de Guillem de Son une somme probablement importante, l'habituelle première caution, en échange de la restitution de la seigneurie de Son et il ne pouvait honorer ce marché. C'est peut-être pour faire patienter Guillem qu'il lui rendit, le 23 octobre, le lieu de Nyer, dans le Conflent « comme l'avait tenu son père Bernard d'Alion¹⁰⁶ ».

100. Analyse détaillée et explicite dans AHPZ, II-93-6, fol. 509. P. J. n° 9-1 et 9-2, p. 48.

101. AHPZ, II-93-6, fol. 732 v.

102. Idem, fol. 509. P. J. n° 9-2, p. 48.

103. ACA, reg. 15, fol. 51, édités par Baudon de Mony, « Relations politiques... », op. cit., t. 2, p. 114.

104. Idem, p. 115.

105. Idem, p. 117, 118.

106. AHPZ, II-93-6, fol. 699 v.

L'attitude de Roger-Bernard venait compliquer une autre affaire, celle de la succession d'Alvare d'Urgell dans laquelle le roi d'Aragon et le comte de Foix soutenaient des candidats différents. À l'automne 1268, ce fut la guerre. Elle se déroula surtout dans le comté d'Urgell, mais aussi en Cerdagne, Capcir et Donezan, où le viguier de Puigcerdà occupa Son et Quérigut avec ses troupes. Le pittoresque document¹⁰⁷ que nous donnons en pièce justificative, en fin d'article, en fait foi. Très vite, Jacques chargea l'infant Pierre, le futur Pierre III, de terminer les opérations et partit pour Tolède. La paix revint en janvier 1269.

Guillem s'attendait bien sûr à ce qu'on lui livre ses châteaux, pris et tenus par les troupes royales, mais la paix avait été négociée par les deux parties à ses dépens... et c'est à Roger-Bernard que le Donezan fut rendu ! Le comte avait probablement négocié son alliance et celle de ses amis avec l'Infant¹⁰⁸ en échange, entre autres, de la seigneurie de Son.

On imagine l'indignation de Guillem. Certes, il avait récupéré ses biens en Capcir et Cerdagne¹⁰⁹ pour lesquels le comte ne lui faisait aucune difficulté. Il tenait la vallée d'Evol et un grand nombre de biens dans le Conflent, mais une fois encore les châteaux de Son et de Quérigut lui échappaient.

Devant le refus du comte de Foix de lui restituer ses biens et devant la mauvaise foi du roi et de l'Infant, Guillem décida d'en appeler à Rome. On ne sait trop comment il s'y prit mais, à l'issue d'une procédure d'appel, il réussit à obtenir de la chancellerie pontificale la révocation par le Pape Clément IV de la sentence de Pierre de Tenes par laquelle Bernard d'Alion son père avait été condamné.

Dans le courant de l'année 1274, Guillem présenta au roi une requête par laquelle il demandait, une fois de plus, à être mis, enfin, en possession de la seigneurie de Son que le comte de Foix tenait injustement et par violence. Le roi, qui désirait mettre un terme à cette interminable affaire, le convoqua le 9 septembre à Alzira¹¹⁰ avec le comte de Foix. L'entrevue fut orageuse, Roger-Bernard ne voulut rien entendre et refusa toute discussion avec Guillem, au motif que celui-ci n'avait aucun droit sur la seigneurie.

Le fils de Bernard d'Alion présenta alors tous ses titres et, surtout, fit état de la révocation de la condamnation de son père par le pape¹¹¹ dont il demanda qu'on lui donne acte. En vertu de la décision pontificale, Bernard d'Alion n'avait

107. ACA, pergamens Jaume I, n° 1972. P. J. n° 10, p. 49.

108. Arch. dép. de l'Ariège, E8, p. 108 et 119.

109. AHPZ, II-93-6, fol. 682 v. Le 15 octobre 1270, Guillem approuve la vente de la moitié de la dîme de Formiguères que l'acheteur tiendra en fief de lui. Idem, fol. 607 : Le 12 novembre, il confirme la vente qu'avait faite son père de l'usage d'une rivière à Bajande.

110. Province de Valence.

111. Il s'agit, aux dires des spécialistes, du seul cas connu de révocation d'une condamnation au bûcher pour hérésie.

été jamais condamné et il n'y avait en conséquence aucune raison pour que ses biens restent confisqués. Jacques d'Aragon en tira aussitôt les conséquences et, le même jour, restitua à Guillem les châteaux de Son et Quérigut avec tout le Donezan¹¹². Celui-ci reconnut les tenir de lui et lui en fit hommage. Le comte de Foix ne pouvait que s'incliner et rendit ses châteaux en fief à Guillem de Son pour qu'il les tienne, comme son père Bernard d'Alion et son oncle Arnaud de Son les avaient tenus. Mais Roger-Bernard ajouta à cette restitution une clause bien particulière : il fut en effet stipulé que ces châteaux étaient rendus à Guillem « jusqu'à ce que le roi de France rendit au comte de Foix les châteaux de Foix et autres qui sont dans le Sabarthès¹¹³ ». Ces châteaux avaient été confisqués par Philippe le Hardi à la suite d'une rébellion de Roger-Bernard qui, avec son beau-frère le comte d'Armagnac, avait mis à sac le château de Sompuy dont ils avaient massacré tous les habitants. Cité à Paris pour y rendre compte de sa conduite, il avait refusé de s'y rendre et organisé la défense de ses forteresses. Le roi de France, décidé à faire un exemple dès le début de son règne, pris le chemin du comté de Foix à la tête d'une imposante armée. Roger-Bernard comprit qu'il n'était pas de taille et décida de se rendre. Le roi le fit amener, chargé de chaînes, à Carcassonne où il fut emprisonné. Philippe le Hardi fit alors occuper les principaux châteaux du pays.

Quand eut lieu la rencontre d'Alzira, Roger-Bernard venait juste de sortir des prisons du roi¹¹⁴. Mais Guillem n'avait rien à voir dans cette affaire qui ne le concernait à aucun titre. Le Donezan n'était pas situé dans le comté de Foix et on peut se demander ce qui le poussa à accepter cette clause qui le condamnait à rendre, tôt ou tard, ce qu'il avait mis tant de temps, d'argent et d'énergie à récupérer. Personne ne pouvait en effet imaginer que le roi de France ne rende un jour au comte les forteresses du Sabarthès.

C'est bien ce qui se produisit, en mars 1277, quand Philippe le Hardi fit la paix avec Roger-Bernard. Guillem de Son, à supposer qu'il ait repris possession des châteaux du Donezan, ce dont on n'a aucune preuve, dût les quitter conformément à cette clause imprudemment souscrite.

Cette affaire pose plusieurs problèmes. C'est le 9 septembre 1274 que Guillem montra la révocation de la condamnation de son père par le pape Clément IV. Or, celui-ci était mort en 1268 et le Saint Siège était resté vacant

112. Le 2 mai 1275 le roi lui donna en outre les justices haute et basse d'Evol, Estavar et Bajande, avec l'autorisation de dresser des fourches patibulaires en bois ou en pierre et de châtier tous les délinquants, à l'exception des habitants des villes royales de Perpignan et de Villefranche. AHPZ II-93-6, fol. 536.

113. Le manuscrit II-93-6 des Archives Historiques de Saragosse contient les analyses de plusieurs documents concernant cette affaire : nous avons regroupé les principales sous les numéros 11, 11bis et 11ter des pièces justificatives, p. 50-51.

114. HGL, t. IX, p. 13 et 17.

jusqu'en 1271, quand avait commencé le pontificat de Grégoire X. Comment envisager que Guillem ait pu conserver un document aussi important pendant au moins six ans sans en faire état ? S'agirait-il d'un faux ? Qu'en est-il de la clause suspensive de restitution des châteaux par le roi de France ? Comment imaginer que Guillem ait accepté cette clause ? Comment n'a-t-il pas pensé qu'accepter de se voir restituer ses châteaux « comme son père et son oncle les avaient précédemment tenus » c'était forcément les reperdre un jour, puisque Arnaud de Son et Bernard d'Alion, depuis qu'ils avaient signé le bail en commandement, en février 1237, ne tenaient ces châteaux qu'à titre précaire ? Guillem ne savait-il pas qu'accepter cette clause c'était s'en remettre au bon vouloir du comte ?

Cette affaire paraît invraisemblable, et nous avons envisagé qu'il puisse s'agir de faux, forgés a posteriori par les descendants de Guillem. De plus, elle n'est évoquée dans les archives des comtes de Foix, du moins à notre connaissance, que par une courte mention, d'ailleurs erronée : « Une inféodation faite par Roger-Bernard, comte de Foix, vicomte de Castelbon, à Bernard de Son (sic) fils de Bernard d'Alion, des seigneuries de Son et Quérigut qu'il tenait en comende jusqu'à ce que le roi de France rendit au dit comte les châteaux de Foix et autres qui sont dans le Sabarthès, desquelles seigneuries de Son et Quérigut il fait en même temps hommage au dit comte ¹¹⁵ ».

Or, les Archives de la Couronne, à Barcelone, conservent le compte rendu complet d'un procès, commencé en 1340, opposant la famille de Son et le comte de Foix à propos de la possession d'Evol et d'Estavar, dépendances de la seigneurie de Son. Durant l'été 1351, les procureurs des deux parties présentèrent chacun un dossier, soigneusement examinés par un juge désigné par le roi d'Aragon. Ce juge était Vidal de Blanes y Fenoll, alors abbé de l'église Saint-Félix de Gérone et qui fut élu évêque de Valence l'année suivante. Sa compétence ne peut être mise en doute. Le procureur de Bérenger de Son, arrière-petit-fils de Guillem, présenta douze documents, dont cinq furent rejetés comme étrangers à l'affaire. Parmi les sept qui furent acceptés, le troisième est l'inféodation, datée de septembre 1274 à Alcira, des châteaux de Son et Quérigut par Roger-Bernard de Foix à Guillem de Son, fils de Bernard d'Alion. Cette pièce parut même suffisamment importante pour être intégralement recopiée dans le procès. Le rédacteur du cartulaire de la famille de Son ne s'était pas trompé, pas plus qu'il n'avait menti : « Item [c'est le comte de Foix Roger-Bernard qui parle] Guillem de Son nous montra un instrument du Pape Clément IV par lequel celui-ci révoquait la sentence qui avait été prononcée contre son père et il reçut alors les châteaux et la terre susdite [les châteaux de Son et de Quérigut et le Donezan] jusqu'à ce que le roi de France nous rende le

115. Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 285.

château de Foix et les autres châteaux avec la terre du Sabarthès¹¹⁶ ». Ainsi donc, la révocation de la condamnation de Bernard d'Alion provient bien de la chancellerie pontificale ; d'ailleurs, le futur évêque de Valence n'y a trouvé rien à redire et ne l'a pas considéré comme un faux. Un doute subsistera néanmoins qui n'empêche pas de penser qu'il s'agit très probablement d'un document acheté et confectionné a posteriori par la chancellerie pontificale. Quoi qu'il en soit, rien ne vient expliquer la naïveté de Guillem.

Jacques d'Aragon, mort en juillet 1276, n'était plus là pour défendre Guillem de Son. On sait que ce roi avait partagé son royaume entre ses deux fils. Le Donezan et ses châteaux ainsi que les terres conservées par Guillem en Conflent, Cerdagne et Capcir se retrouvaient dans le royaume de Majorque dont le roi, Jacques II, avait épousé Esclarmonde, la sœur de Roger-Bernard de Foix. Guillem ne pouvait espérer que le roi de Majorque défende ses intérêts au détriment de son beau-frère, devenu par ailleurs son principal vassal.

Une fois de plus, le malheureux Guillem perdait la partie. Cette fois, il perdit complètement son sang froid et se répandit en menaces contre le comte. Au mois d'août 1277, celui-ci lui pardonna les mauvaises intentions qu'il avait manifestées et le même jour, par le même acte, il lui fit donation des châteaux, villes, villages, rentes et justices et autres droits d'Evol, Estavar, Bajande, La Roca (de Nyer ?), Anglars, Cavalera et Campells, complétant ainsi les biens et les droits que Guillem y avait déjà¹¹⁷. C'était bien entendu à titre de compensation.

L'une des analyses que nous avons de cet acte cite nommément le "château" d'Evol dont il semble bien que ce soit la première mention. Il était auparavant question de la *villa* d'Evol. Il est effectivement tout à fait vraisemblable que le château ait été construit autour de 1275. C'est probablement à cette époque que Guillem épousa Géralde de Corsavi, la plus riche héritière du Vallespir. Petite fille d'Ermessinde de Corsavi, la veuve de Raimond de Termes, Géralde était la sœur d'Arnaud, seigneur de Corsavi et de la Bastide¹¹⁸ et d'autres biens situés au sud des Pyrénées, ce qui en faisait un vassal à la fois du roi de Majorque et du roi d'Aragon. Son autre frère, Raimon sera évêque de Majorque. L'aîné, Bernard, était probablement mort noyé en 1265 à son retour de Croisade¹¹⁹.

116. ACA, reg. 557, fol. 530 à 533 : « *Item hostendit nobis Guillelmus de Sono unum instrumentum de domino pape Clemens quartus quo ille revocabat illa sentencia que fuit data contra patrem suum et retinebat nunch dictis castris et terra superius dicta [les châteaux de Son et de Quérigut et le Donezan] usque dominis regis Ffrancha nos reddat dicto castro Ffuxensis et aliis castris cum terra Savarthesi».*

117. Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 286 ; AHPZ, II-93-6, fol. 510, 667 v et 720 v.

118. Voir la généalogie p. 37.

119. Reg XVIII de la Procuracio Real, 1B226, fol. XXVIII : « *Notum sit cunctis quod nos Raymundus de Serralonga et Bernardus de Cursavino, filius ejus...* ». Je remercie Rodrigue Treton de m'avoir communiqué ce document.

Les biens des de Son étaient extrêmement dispersés et sans aucune unité. La vallée d'Evol ne leur appartenait pas toute entière. Guillem s'employa à unifier le territoire de cette seigneurie et, le 5 mars 1276, il acheta à Hugues de Santa Pau, héritier de Ramon Ademar de Santa Pau, pour sept mille deux cent cinquante sous de Barcelone, tout ce que celui-ci avait dans la paroisse de Saint-André d'Evol, c'est-à-dire dans la vallée : biens, possessions, rentes, maisons, quarts, quints, censives, justices, hommes et femmes, la moitié de la dîme d'Evol, toutes les tasques, agriers, questes, toltes, le tout en alleu à l'exception d'une rente de six livres et quatre deniers due à l'archidiacre de Perpignan. L'ensemble de ces biens avait fait l'objet d'un *cabreu* en 1270. À titre de comparaison, Bernard de Son, fils de Guillem, déboursa sept mille sous en 1325 pour l'achat de l'entièvre seigneurie des Horts. Cette vente était donc importante et il fallut d'ailleurs obtenir l'autorisation du roi. Jacques d'Aragon donna son accord le 28 mai suivant, quelques semaines avant sa mort¹²⁰. Le 26 mars de l'année suivante, les habitants de la vallée reconnaissaient tenir leurs biens en fief et à cens de leur seigneur Guillem de Son. Cens modeste : un quartier d'agneau, une mesure de vin ou le tiers d'une *perna* (jambon ou épaule de cochon), quand ce n'est pas la moitié d'une poule ou un œuf, dont on s'acquittait toujours à la Saint-Michel de septembre. Mais que l'on ne s'y trompe pas, la plupart de ces pauvres gens étaient des serfs soumis, outre le cens plus ou moins symbolique, à la queste, au "terrage", aux services de toutes sortes et aux "*mals usos*", ces mauvais usages, marque de leur condition. Le servage ne sera aboli, dans la vallée d'Evol, que le 8 février 1361 par le vicomte d'Evol Bernard de Son, l'arrière-petit-fils de Guillem¹²¹.

L'ancienneté de son lignage (Guillem descendait des comtes de Cerdagne), sa parenté avec la maison de Foix, son alliance avec les Corsavi faisaient de lui l'un des principaux seigneurs du royaume de Majorque. C'est à ce titre qu'avec son beau-frère Arnaud de Corsavi il figura parmi les témoins des conventions passées le 20 janvier 1279 entre Pierre III d'Aragon (II de Catalogne) et Jacques de Majorque¹²². Le même jour, ils promirent au roi d'Aragon, sur ordre du roi de Majorque, de faire observer ces conventions¹²³.

Guillem eut à soutenir un long procès avec les hommes de Puyvalador à propos des pâturages de Serralongue. Ceux-ci prétendaient qu'ils appartenaient

120. AHPZ, II-93-6, fol. 510.

121. Idem, fol. 542 : «*Afranquimiento hecho por Don Bernardo de Son, visconde de Evol, en favor de los vecinos de Evol y Olea de todo el drecho de servidumbre, de cugucia, intestia, exolquia y arsinia y qualquier otra servidumbre dellos accion o husso attendido los muchos servicios que le tienen. Echo a [8] de febrero año 1361. Notario Pedro Sovirano de Villafranca*».

122. Colección de documentos inéditos de la corona de Aragón, XXIX, 119.

123. ACA, pergamín de Pere II, n° 124.

au domaine royal et qu'ils en avaient la jouissance, alors que le seigneur d'Evol affirmait qu'ils lui appartenaient en indivision avec le roi. Le juge ordinaire de Cerdagne, Capcir et Conflent lui donna raison et sa sentence du 19 septembre 1284 fût que les hommes de Puyvalador payeraient désormais le cens correspondant, qui était de un denier par sou, moitié au roi et moitié à Guillem de Son¹²⁴. Le 31 mars 1287, il investit R. Patavi de la bailie de Fontrabiouse¹²⁵.

Mais, s'il s'occupait de ses biens du Capcir, de Cerdagne et du Conflent, Guillem n'avait pas oublié le Donezan, la terre de ses ancêtres. Il va, une fois de plus, avec son fils Bernard et Jean de Son¹²⁶, demander à Roger-Bernard qu'il lui restitue les châteaux de Son et de Quérigut. Celui-ci fit informer de cette demande par Raimond de Rouergue, chargé de suivre cette affaire. Le 9 mars 1291, le juge mage du comte de Foix fixa les plaidoiries au mercredi après la fête de Saint-Vincent¹²⁷. Le procureur de Roger-Bernard affirmait que les dits châteaux « étaient venus audit comte par la condamnation prononcée contre Bernard d'Alion pour fait d'hérésie ». Guillem rétorquait « qu'ils ne lui étaient revenus que comme seigneur dominant et qu'il était tenu de les rendre dans les délais de droit¹²⁸ ». Raimond de Rouergue ne se pressa pas de rendre sa sentence et fit traîner l'affaire.

C'est à cette époque-là que Guillem de Son maria sa fille Catalane avec Bernard d'Ortols. À cette occasion, il exigea des habitants d'Estavar le versement d'une queste de mille sous comme participation aux frais du mariage¹²⁹. Les vassaux de Guillem furent obligés d'engager une partie des biens du village pour payer cette somme considérable. Le 12 décembre 1298, il achetait pour mille sous la bailie d'Estavar¹³⁰ et, en 1299, la seigneurie de Sauto. On se souvient que Bernard de Sauto avait été brûlé en 1258 avec Bernard d'Alion. Les deux hommes étaient parents sans que l'on sache comment¹³¹. Bernard de Sauto laissait une veuve, Miracla, et trois très jeunes enfants, Bernard, Guillem et Ermessinde. Malgré la condamnation de son mari et bien qu'elle ait été elle-

124. Arch. dép. des Pyrénées-Orientales, B 375. Transcription B. Alart, carnet n° II, p. 251 à 254 ; AHPZ, II-93-6, fol. 667 v.

125. AHPZ, II-93-6, fol. 688.

126. Très probablement de la branche des de Son de Roquefort.

127. Carré d'Hozier, 234, fol. 362.

128. Analyse : Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 250 et E8, p. 108. Analyse plus complète dans Doat, 164, fol. 136.

129. Idem, fol. 612.

130. AHPZ, II-93-6, fol. 605.

131. Doat, XXII, fol. 118 et 159. Bernard de Sauto est désigné comme neveu d'Arnaud de Son. Il faut donc qu'il y ait eu un mariage entre les deux familles et comme "nepos" peut aussi signifier cousin, cette union peut tout aussi bien avoir eu lieu à la génération précédente. Stéphanie, l'égérie de Peire Vidal, était peut-être une de Sauto.

même sérieusement inquiétée par l’Inquisition aragonaise¹³², Miracula avait recouvré ses biens puisque nous la retrouvons à Sauto, fief éponyme de la famille, en 1271. Son fils Bernard lui succéda, mais on ne sait quand exactement, ni pour quelle raison, il vendit la seigneurie. C’était chose faite le 11 avril 1299 puisqu’à cette date Acata, sa femme, approuva¹³³ cette vente, bien que sa dot fut assise sur ces biens. Cette acquisition donnait une dimension supplémentaire à la seigneurie de Son. Ce fût le dernier acte important de Guillem de Son.

Le seigneur d’Evol, que l’on imagine diminué par l’âge et peut-être la maladie, abdiqua, en quelque sorte, en faveur de son fils aîné Bernard. Le 5 juillet 1301, il fit de Bernard son héritier et par une donation¹³⁴ entre vifs à l’occasion de son mariage, lui laissa tous ses biens, entre autres les châteaux de Son et de Quérigut, toute la terre du Donezan, les châteaux d’Evol et de Sauto, les villages d’Estavar et de Bajanda, la part qu’il avait dans le Pech de Llivia et d’une façon générale tout ce qu’il avait dans le comté de Cerdagne et l’évêché d’Urgell. Guillem s’en réservait l’usufruit sa vie durant et mille sous de rente assise sur Evol, Estavar et Sauto. Il laissait à son fils cinq mille sous de rente. Si Bernard mourait sans enfants légitimes, il lui substituait son frère Arnaud (qui sera seigneur de Puysserguier) à qui il substituait sa sœur Catalane ou ses enfants.

Guillem disposait un peu légèrement des châteaux du Donezan... puisque le juge Raimond de Rouergue n’avait pas encore rendu sa sentence. Son fils Bernard en fit tout autant. Le 20 juillet 1301, soit quelques jours après cette donation, il épousa Sibille de Boutenac¹³⁵, la fille de Pierre-Arnaud de Boutenac et de Béatrice. Sibille apportait une dot confortable que Bernard lui reconnut sur les châteaux de Son et Quérigut ! À cette garantie virtuelle, il ajoutait heureusement Evol, Estavar et Bajanda avec tous les droits et justices attachés à ces biens¹³⁶. Désormais, c’était bien Bernard le chef de famille. C’est lui, le 13 septembre 1303, qui conclut un accord avec le monastère de Saint-Martin

132. Doat, XXXIII, fol. 102. Elle avait été cité à comparaître en 1257 ou 58 par frère Pierre de Serrabonne, secrétaire de l’Inquisiteur Pierre de Tènes. En 1269, Jacques 1^{er} avait rendu à ses fils le droit de “bonne renommée” et la faculté d’hériter et de tester dont ils avaient été privés après la condamnation de leur père. ACA, reg. 16, fol. 185.

133. AHPZ, II-93-6, fol. 651 v.

134. Idem, fol. 510, P. J. n° 12, p. 51.

135. Boutenac, canton de Lézignan. La répétition des mêmes prénoms et le nombre de branches de cette famille occitano-catalane en rend l’étude particulièrement ardue. Exemple IR, t. 3, fol. 51 : «Un instrument de 1296 par lequel Bringuier de Boutenac, fils de Bringuier de Boutenac, et Bringuier de Boutenac, fils de feu Pierre Arnaud de Boutenac....».

136. AHPZ, II-93-6, fol. 510 v. P. J. n° 13, p. 52.

du Canigou et les hommes de la seigneurie au sujet des pâturages d'Evol¹³⁷. Le nouveau seigneur d'Evol leur reconnut le droit de faire paître leur bétail dans tous les pâturages de la seigneurie comme son grand-père et même son trisaïeul¹³⁸ le leur avait accordé. Et c'est lui, et non son père, qui sera témoin, le 3 novembre 1303, de l'hommage du comte Gaston de Foix au roi de Majorque et à l'infant Sanche¹³⁹. Le même jour, le comte reconnut qu'il tenait en fief du roi de Majorque les châteaux de Son et de Quérigut et les lieux d'Evol, d'Estavar, de Bajande et tous ceux qui avaient été donnés en fief à Raimond-Roger, trisaïeul de Gaston, par Pierre II, grand-père du roi. Bernard devait avoir la gorge serrée quand il apposa son *signum* au bas de l'acte¹⁴⁰. Le 10 mars 1306, c'est lui qui autorise les habitants d'Evol à faire paître leur bétail dans toute la vallée et à y couper du bois pour leur usage¹⁴¹.

Guillem était pourtant toujours vivant, et le IV des ides de novembre de l'année 1307, c'est à lui que le roi Sanche de Majorque donne en fief les justices civiles et criminelles de la seigneurie de Sauto, conservant cependant le jugement des crimes possibles des peines de mort, de mutilation de membres, de peines de sang, de déportation ou d'exil¹⁴². Visiblement on ne plaisantait pas avec la justice... Guillem mourut dans les mois qui suivirent. Le 19 septembre 1308, Bernard faisait part du décès de son père dans l'acte de vente du village de Fontrabiouse au roi Sanche de Majorque¹⁴³.

Guillem de Son n'a été l'objet d'aucune étude particulière et n'a guère inspiré les historiens. Il mérite pourtant d'être mieux connu. C'est lui qui a véritablement créé la seigneurie d'Evol, qui deviendra plus tard l'une des trois vicomtés du royaume de Majorque. Que l'on se souvienne de sa jeunesse. Fils d'un hérétique mort sur le bûcher, totalement ruiné, privé de tous ses biens, il réussit à force d'opiniâtreté à retrouver son honneur et une grande partie du patrimoine ancestral. Le drame de sa vie fut la perte des châteaux de Son et Quérigut, mais il ne pouvait lutter contre Roger-Bernard, le plus intraitable des

137. AHPZ, II-93-6, fol. 541. Les moines prétendaient que ce droit leur venait du comte Guifred, fondateur du monastère, un des lointains ancêtres, par les femmes, de Bernard de Son.

138. C'est-à-dire Bernard d'Alion I.

139. Arch. dép. des Pyrénées-Orientales, 1 B 16, fol. 44

140. Idem, 1 B 16, fol. 44 et 56.

141. AHPZ, II-93-6, fol. 541.

142. Arch. dép. des Pyrénées-Orientales, 1 B 90. Transcription B. Alart, vol. IV, p. 16 : «exceptades e al dit senyor retengudes les justices criminals qui pertenyen a mer e mixt impiri per lesquals se dege donar mort o mutilacio de membres o pena de sanch o deportacio o exil...».

143. Idem, proc. real, fol. 41. Transcription B. Alart, vol. VIII, p. 464. «Nos Bernardus de Sono, miles, filius et heres universalis ab intestato Guillermi de Sono quondam...».

comtes de Foix. Il vécut probablement jusqu'à soixante-dix ans. Il lui manqua certainement l'affection des siens : en 1306, deux ans avant sa mort, ses deux fils se disputaient déjà son héritage¹⁴⁴. Il laissait, outre Bernard, son aîné et héritier universel et sa sœur Catalane, un autre fils, Arnaud, seigneur de Puysserguier. Arnaud de Son eut deux filles, dont l'aînée, Tiburge, fut vicomtesse de Narbonne par son mariage avec Aymeri, fils du vicomte Amalric et Jeanne de l'Isle Jourdain. Sa veuve, Géralde Corsavi, lui survécut plus de vingt ans¹⁴⁵.

Bernard de Son

On se souvient que Guillem de Son, en 1291, avait demandé au comte de Foix, par voie de justice, à récupérer les seigneuries du Donezan. L'affaire était toujours pendante. Bernard décida d'en finir. Il commença par passer un accord avec son frère Arnaud dans lequel il fut stipulé que s'il récupérait les terres que le comte de Foix avait usurpées, ils les partageraient par moitié. Le 21 février 1311 (nouveau style) Gaston 1^{er}, comte de Foix et Bernard de Son se rencontrèrent à Fanjeaux. Bernard accepta d'abandonner toute réclamation sur les châteaux de Son, Prades et Montaillou¹⁴⁷, c'est-à-dire sur la baronnie de Son. Par le même acte, le comte lui donna cent livres tournois de rente assise sur la seigneurie de Miglos¹⁴⁸.

Le même jour, et par un acte distinct, Gaston lui fit donation de l'entièvre seigneurie de Miglos pour le remercier des innombrables services qu'il lui avait rendus, habituelle clause de style. Étaient inclus dans cette donation, la vallée, et le château de Miglos, la haute et basse justice et les droits de queste, taille, tasque, cens et tous les droits qu'il pouvait y avoir sur les habitants, à charge de l'hommage à chaque changement de vassal ou de suzerain. Dans le cas où la seigneurie ne donnerait pas un revenu de cent livres, le comte s'engageait à payer la différence. L'acte fut approuvé par Jeanne d'Artois, la femme de Gaston de Foix et rédigé par Bernard Trevas, notaire royal de Carcassonne, en présence des chevaliers Pierre Arnaud et Guillem Arnaud de Chateauverdun et de Bertrand d'Axat. Cette donation fut confirmée le 8 novembre 1312¹⁴⁹.

144. AHPZ, II-93-6, fol. 510.

145. Idem, fol. 511. Elle fit son testament le 15 septembre 1327 à Perpignan. Elle demandait à être enterre dans le couvent des dominicains, probablement aux côtés de son mari.

146. AHPZ, II-93-6, fol. 725 v.

147. Le problème des rapports entre la famille d'Alion de Son et Montaillou fera l'objet d'un autre article.

148. HGL, t. X, col. 519 et 520.

149. Arch. dép. de l'Ariège, B 143, édité par C. Barrière-Flavy, *La Baronnie de Miglos*, Toulouse, 1894.

Le 7 mars 1311, deux semaines après cette donation, le même notaire rédigeait un autre document par lequel le comte de Foix donnait à Bernard de Son cent livres tournois de rente supplémentaire assise sur les baronnies de Moncade ou de Castell Vell de Roanes, sous la condition d'en faire hommage et d'en reconnaître le fief¹⁵⁰. Le comte prit soin de rappeler, dans l'acte, qu'il avait déjà donné le château, la *villa* et la *baylie* de Miglos.

Le 22 novembre 1312, Gaston de Foix rajouta tous les fiefs qui lui appartenaient dans le Capcir, et, le 8 décembre 1315, il lui donna encore d'autres fiefs sans même en garder l'hommage¹⁵¹. Le Donezan et les châteaux de Son et de Quérigut étaient définitivement¹⁵² perdus par la famille de Son d'Alion.

La famille de Son n'était pas ruinée pour autant. En septembre 1335 Bernard de Son fut nommé vicomte d'Evol¹⁵³, devenant ainsi un des premiers personnages du royaume de Majorque. Ses descendants portèrent ce titre jusqu'en 1428 quand Guillem, arrière, arrière, petit-fils de Bernard, mourut sans descendance mâle. Guillem de Son, par son testament¹⁵⁴ du 27 juillet 1422, instituait sa fille Blanche, qu'il avait mariée à un noble Aragonnais, Pierre Galcerand de Castro¹⁵⁵, comme héritière sa vie durant. Son petit-fils, Guillem Ramon de Castro, devrait ensuite lui succéder avec obligation de porter le nom et les armes de Son chaque fois qu'il viendrait dans les comtés du Roussillon. Les dernières volontés de Guillem de Son furent respectées par son petit-fils et ses descendants jusqu'au XVI^e siècle.

© Jean-Claude Soulassol, 2007
jcsoulassol@orange.fr

150. AHPZ, II-93-6, fol. 718. P. J. n° 14, p. 53. Les deux baronnies se trouvent dans le comté de Barcelone.

151. Idem, fol. 665 v. La dernière donation porte sur des fiefs tenus par Guillem de Vernet et son fils, Simon de Lupia, Guillem et Bernat Esquillat, fils de Guillem de Villefranche. Le comte de Foix demande à ces chevaliers de faire désormais hommage à Bernat de Son.

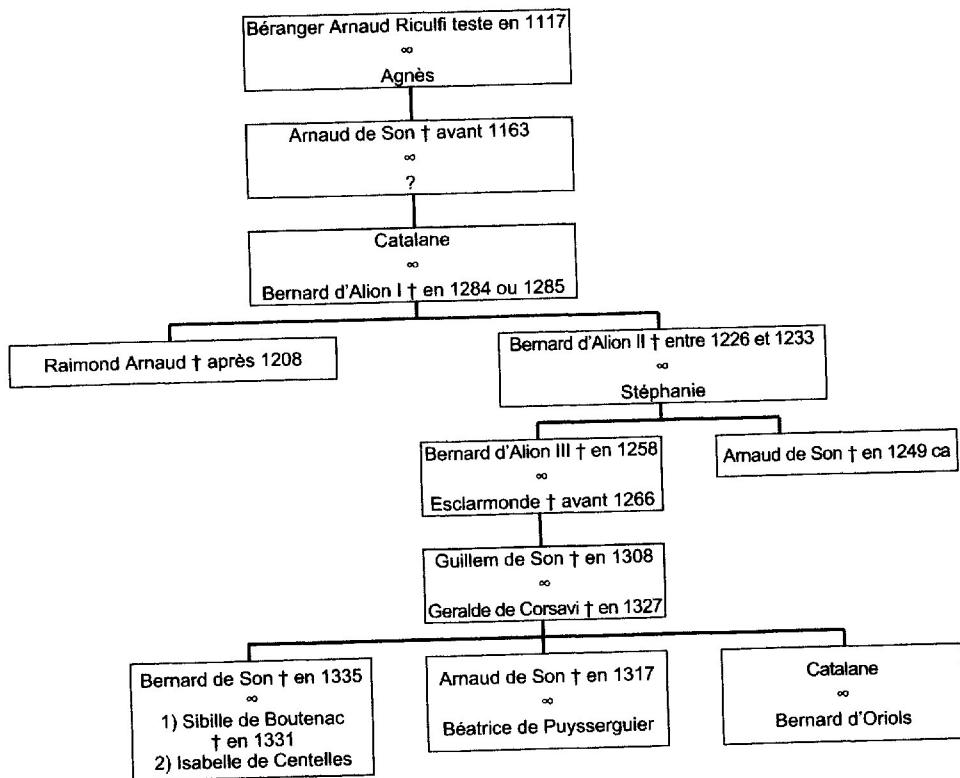
152. Dernière tentative de récupérer le Donezan par un lointain descendant des de Son à la fin du XV^e siècle : «*El Rey Don Fernando da licencia al visconde de Evol para que puede pidir los lugares y cosas que le pertenecen en el condado de Fox, reino de Francia, sen que sea visto faltar por esso a su fidelidad. Dada en Medina, a 4 de abril 1486.*» Le vicomte d'Evol était alors Guillem Ramon de So y Castro.

153. AHPZ, II-93-6, fol. 510 ; Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 285.

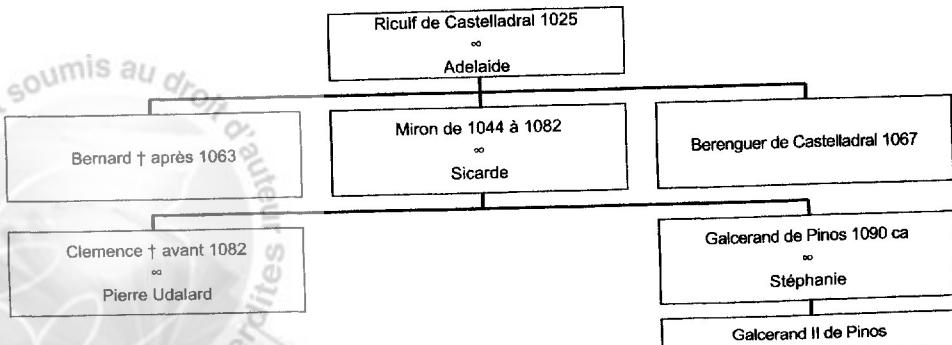
154. Idem, fol. 519.

155. Pierre Galcerand de Castro était conseiller et chambellan du roi Alphonse d'Aragon.

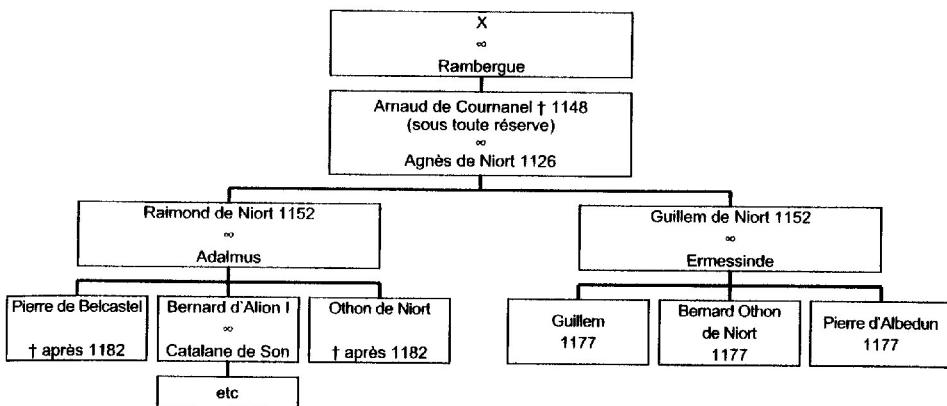
Généalogie de la famille d'Alion de Son



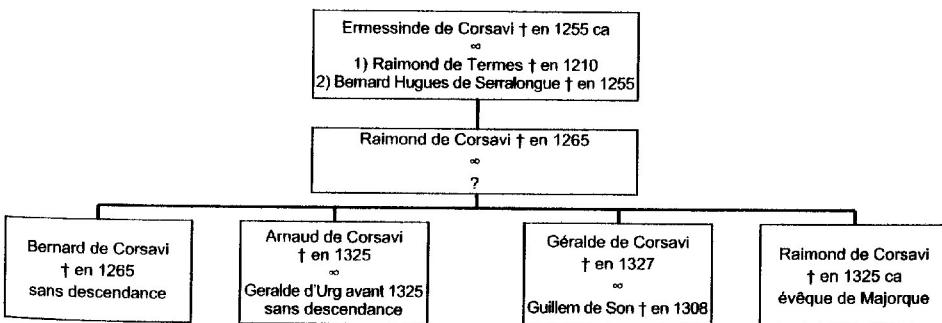
Généalogie des Riculfi du Bergada



Généalogie de Bernard d'Alion



Généalogie de Géralde de Corsavi



Pièces justificatives

n° 1

Le 13 juin 1171

Bernard d'Alion I et Catalane sa femme.

Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 701.

« *Obligacion hecha per Don Bernardo de Alion y Doña Catalana, su muger y sus hijos por ellos y los suyos al Rey de Aragon, Conde de Cerdanya y Conflent y al Abbad y convento de San Miguel de Cuxa y a sus successores que de aqui adelante, no haran daño ninguno en en todo el honor de Cabtat que es de dicho monesterio, ni pidiran otra cossa mas de censo antiguo que tiennen aprovado por dicho monesterio y por el mismo Abbad que es en cada massada que estuviere poblada un quartal raydo de ordio y otro de cevada, medio camero, y un par de gallinas y en las bordas que se [...] la mitad de dicho censo y que no lo puedan coger ellos el dicho censo sino el vaille del monesterio, el qual lo entregue a la persona que embiaren y que si ellos o alguna de su cassa tomaren alguna cossa aquello volveran dentro de veinte dias despues que fueren avisados por parte del Abbad o algun fraile de dicho convento y no lo volviendo no puedan cobrar dicho censo y el que contraviniere a esto no tenga action ni drecho ninguno antes pague la pena doblada.*

Hecha a 13 de Junio año 1171.

Notario Guillermo Pedro de Codalet. »

n° 2

Le 18 février 1181¹

Bernard d'Alion et ses fils Bernard d'Alion et Ramon Arnau, et Stéphanie, épouse de Bernard d'Alion fils, concèdent à Adèle de Tolosa et à son fils Ramon et à Agnès son épouse un cazal, dans la paroisse de Saint Julien d'Estavar, pour y faire deux ou trois moulins.

Original : parchemin mutilé, AHPZ, Evol, leg. 2, n. 1.

« *Notum sit (omnibus) hominibus quod ego Bernardus de Alione et filii mei, Bernardus de Alione et R. Amalli, et domina Stefania, uxor B. de Alione, nos in simul donamus et dando concedimus per nos et per omnes nostros natos et nascituros, tibi Adaled [de Tolosa] et infantibus tuis, scilicet Raimondo et uxor sue Agneti, et infantibus suis, omnique vestre posteritati, et cui dare vel relinquere volueritis, unum casal in quo edificetis ac construatis*

1. C'est à Rodrigue Tréton que nous devons la transcription de ce texte et la détermination de la date. Nous ne pouvons mieux faire que de recopier la note qu'il nous a fait parvenir avec la transcription. Nous l'en remercions vivement.

« La datation de cet acte est rendue problématique par la détérioration du parchemin à l'endroit où le scribe a indiqué le millésime qui ne permet de lire que les deux chiffres extrêmes de celui-ci : 'M...X'. L'analyse du XVIII^e siècle figurant au dos du parchemin donne 1090, ce qui correspond au règne de Philippe I^{er} (1060-1108) ; il s'agit d'une erreur manifeste car l'acte est écrit en minuscules gothiques parfaitement calligraphiées,

duos molendinos vel tres, et unum pratum, cum aqua ductu ingressibus et egressibus, [et cum] arboribus, quos plantetis, glebus et lapidibus, quos ad construendum predictos molendinos [semper omnibus] habetis. Et [predictos molendinos] et predictum pratum est in villa Estavar et in ejus terminis, in adjacentia Sancti Juliani... de Estavar, in loco qui vocatur Cher Altemir, et afronta [molendin... -all] de Stavar, de [circio in...] Raimondi de [... Pro hac] donatione accipimus a vobis IX solidos barchinonensium, [quibus p... bene esse] paccatos ; et faciatis nobis et nostris censum annuatim VI denarios ad festum sancti Michael septembbris. Molendinos predictos cum prato superius dicto affrontacionibus inclusos damus vobis et vestris, cum aiguera et cum omnibus suis ademprivis, sicut superius dictum est et melius dici et intelligi potest, sine vestro vestrorumque engan, ad voluntatem vestram omni tempore faciendam, salvo tamen censu predicto, scilicet VI denarios, qui inde nobis et nostris anuatim exire debent.

Et si quis hoc [eversere] voluerit, non valeat, sed secundum legem componat.

Quod est actum XII kalendas marcii [anno ab] incarnatione Christi M^o [...]. X^o regnante Philipo rege. S+num Bernardi de Alione, S^onum Bernardi de Alione, S^onum Stefanie, uxoris ejus, S+num Raimundi Arnalli, qui hec scribere fecimus, firmarie rogavimus. S+num Petri [de Tolosa]. S+num [Guillelmi] de n'Estavar. S+gnum Petri Tido. S+num Raimundi de Molas. S+num Raimundi de [Praz], bajuli Bernardi de Alione. S+num Berengarii, bajuli d'Estavar. S+num Arnalli, fratris ejus, qui hoc laudavimus et firmavimus et si ullum directum etiam habemus vel habere debemus in donacione predicta, totum diffinimus vobis et concedimus et vestris sine vestro vestrorumque engan. Et pro hac diffinizione accepimus a vobis XII solidos.

Petrus scripsit hoc die et anno (SM) prefato. »

ce qui permet de dater le document de la fin du XII^e siècle ou du début du siècle suivant, c'est-à-dire sous le règne de Philippe II (15 aout 1179-14 juillet 1223). D'autre part, nous pouvons identifier les principaux personnages de l'acte : Bernard I^{er} d'Alion (disparu en 1184), ses deux fils Bernard II d'Alion et Ramon Arnau. Cet acte ne peut donc s'inscrire qu'entre la diffusion de la nouvelle du sacre du nouveau roi de France dans les comtés nord catalans, soit au commencement de l'année 1180 et la disparition de Bernard I^{er} en 1184. Comme le millésime se termine par le chiffre X, on peut donc en déduire que celui-ci correspond à l'année 1180. Mais il convient d'ajouter une année pour tenir compte de la pratique, à cette époque, du style de l'incarnation et du comput florentin. L'acte doit par conséquent être daté de 1181 ».

n° 3

Aout 1188

Alphonse II, roi d'Aragon, autorise Guillem de So à édifier un château dans la terre de Capcir, dans les limites du territoire de Rieutort.

Guillem et ses successeurs tiendront ce château pour le roi et ses successeurs et devront leur en remettre la "potestas" toutes les fois qu'ils en seront requis.

Manuscrit original : AHPZ, II-93-6, leg. 3.

« *Notum sit omnibus hominibus quod ego Ildefonsus, Dei gratia rex Aragonum, comes Barchinone et marchio Provence, dono et concedo tibi, Guillelmo de Sono ut possis hedicare et facere castrum sive fortitudinem in terra de Capcir, qualicumque loco facere volueris infra terminos ville Rivi Torti, quod castrum sive fortitudinem habeas, teneas, et possideas tu et successores tui per me et successores meos in perpetuum ad fidelitem et servicium meum. Est quoque sciendum quod tu et successores tui post te dabitis michi et successoribus meis post me, plenam potestam ad forum terre Barchinonensis sine omni enganno, irati et paccati, de ipso castro sive fortitudine quociens per nos vel per nuncium vel certos nuncios fueritis inde requisiti vel demandati. Signum (M) Ildefonsus regis Aragonum, comitis Barchinone et marchionis Provincie. Acta sunt apud Perpinianum, mense augusti, anno Domini M° C° LXXXVIII. S+num Petri de Menova, S+num Gaufredi de Rochabertino, S+num Ramundi de Urgo, S+gnum Bernardi de Sancta Coulumba, S+num Petri Ximiniz de Osia, vicarii, S+num Berengarii de Albars, judicis. (SM) Poncii de Osor fecit hoc signum.*

Datum per manum Poncii de Osor et mandato ejus scripta a Garsia de Cesaraugusta Ejusdem Poncii scriptore mense et anno quo supra. »

Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 698 v.

« *Privilegio concedido por el rey Don Alonso de Aragon, conde de Barcelona, a Don Guillem de So para que puede hacer fortaleza y castillo donde qui siere dentro el termino de Riutort (sic) en tierra de Capcir con esto que el y los suyos tengan siempre dicha fortaleza por su Magestad y le hayan de darla la potestat conforme costumbre de Barcelona .*

En Perpignan a mes de Agosto, año 1188.

Notario Pons de Oser y escrito por Garcia de Caragosa. »

n° 4

Juin 1208

Convention entre Bernard d'Alion II et son frère Raimond Arnaud d'une part et Raimond Roger, comte de Foix et Roger Bernard son fils d'autre part au sujet du château de Son.

Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 729.

« *Convention hecho entre Don Bernardo de Alion y Don Ramon Arnaldo, hermanos, y Don Ramon Roger, conde de Fox y Don Roger Bernardo su hijo sobre que Don Bernardo de Alion havia dado en fe a dicho conde de Fox el Castillo de So para que mitigasse la guerra entre el dicho Don Bernardo y el rey de Aragon con condicion que aora se asentasse la paz ; aora no se asentasse, que el dicho conde de Fox le havia de*

dar el dicho castillo de So libre, sin diminucion ni daño alguno sino con tantas armas, alages y bastimientos quando se lo do en confianca y assi se les volvio y le prestaren homenage, en junio 1208. »

n° 5

Le 9 Janvier 1209 (nouveau style)

Analyse du copiste de Doat.

« *Factum tale est anno Dominicæ incarnationis millesimo ducentesimo octavo, quintus idus januari, Dominus P. Dei gratia Rex Aragonum et Comes Barchinonæ dicens et asserens castra de Sono et de Querioacuto et villas de Evol et d'Estavar et alia bona et jura quae Bernardus de Alione quondam tenebat ut dixit ab eo infeudum ex pluribus rebellionibus in obedientis av contradictionibus sibi fuisse applicata ac confiscata et per Judicij Curae suae adjudicata, ea dedit ac concessit Domino Raymundo Rogero consanguineo suo, Comiti Fuxi, et suis successoribus, recepto ac facto inde publico instrumento per Ferrarium notarium Domini Regis, cuius instrumento tenor sequitur sub his verbis. »*

1) Arch. nat., J 878, N° 1.
2) Doat, reg. 192, fol. 195 à 197v.

(sans les témoins)

« *In Christi Domine, per hanc scripturam publicam cunctis pateat quod nos Petrus Dei gratia Rex Aragonum et Comes Barchinonæ, damus et concedimus bona fide et spontanea voluntate, quod nos et omnes successores nostros, vobis Raymundo Rogerio, consanguineo nostro, Comite Fuxensi in feudum ad morem et formum et formam consuetudinem Barchinone et posterati vestre et consanguinitati in perpetuum videlicet villas de Evol et de Estavar, cum iuribus et pertinentiis suis, et castrum de Quieracuto et castrum de Sono cum dominiis et donationibus suis et feidis et fevalibus et retrofevalibus et cum omnibus iuribus et pertinentiis quae ad dicta castra pertinent vel exspectant quocumque modo, et generaliter donamus et concedimus vobis et vestris quidquid Bernardus de Alio habebat vel habere debebat in Domino nostro scilicet ciritaniae et confluentis et donadarii (sic) et capturii (sic). Haec autem ea ratione facimus habitu virorum prudentium concilio et diligentि deliberatione et auctoritate et assensu Baronum curiae nostre quod Bernardus de Alion qui homo noster erat et castrum de Sono per nos tenebat et nobis iratus et paccatus reddere tenebatur, soepe admonitus et per nos et nostros nuncios multipliciter requisitus, nec dictum castrum reddere, nec de iure nobis voluit respondere nec etiam soepe interpellatus in Nostra Curia nomine proditoris et criminosi curavit vel voluit evitare, cum intersit rei publicae ne maleficia et crimina quibus ipsum irretitum cognovimus remaneant impunita bona ipsius quae in nostra juridictione possidebat etiam ad aliorum tenorem decrevimus confiscari. Cedimus itaque vobis dicto comiti et vestris omnes actiones, petitiones, exceptiones, deffentiones et jura quae contra dictum Bernardum de Alione vel suos habebamus vel habere debebamus aut poteramus ad dictas res prosequendas vel etiam ad restitutionem maleficiarum que nobis injuste et infideliter et subditis nostris inferre non erubuit etiam contra ius et rationem.*

Ego itaque prefatus Raymundus Rogerius, Dei gratia Comes fuxensis, filius Cecilie, feminae, fidelis ero vobis Domino meo P. divina dispositione Regi Aragonum et Comiti Barchinone filio Sancie feminae illustris Regina Aragonum, de corpore vestro et membris et de tota terra vestra et de toto jure vestro, sicut homo debet esse ad suum meliorem seniorem, cui propriis manibus se commendat, et specialiter de castro de Sono et de Quieracuto et de omnibus fortiis et munitionibus quae in terminis vel pertinentiis eorum vel in toto honore quem mihi donastis fient vel construentur quas numquam liceat michi vel successoribus meis facere absque vestro vestrorumque concilio et voluntate et assensu.

Et dabo vobis et nuncio vel nunciis vestris plenam potestatem, irratus et paccatus, de dictis castris et fortiis et munitionibus fideliter et potenter quotienscumque et quandocumque amonitus fuero per vos vel per nuncium aut nuncios vestros aut literas et de admonitione non me vetabo nec me subtraham aliquo modo, ingenio vel arte. Coeterum si quis vel si qui auferat vel auferunt abstulit vel abstulerint vobis aut mihi dicta castra vel fortias vel munitiones vel ipsorum aliquod, cum illo vel illis finem vel pacem vel concordiam non habebo usque quo totum recuperatum habeam et in vestram potestatem plenarie reducam omnia supradicta prout melius scripta sunt et plenius intelligi possunt.

Ego prefatus Comes fideliter observabo et ad implebo vobis praenominato Domino meo P. Regi Aragonum et successoribus vestris. Et ita me fideliter observatum bona fide per stipulationem solempnem vobis stipulanti promitto et etiam sub honore quod vobis praedicto feudo iunctis manibus facio quod totum etiam per Sacra Sancta Evangelia corporaliter tacta sponte iuro statuens in perpetuum quod successores mei in comitatu Fuxensis eandem formam fidelitatis idem hominum consimilem sacramentum vobis et successoribus vestris in Comitatu Barchinone facere teneantur.

Datum [Tarragoniae] quinto idus januarii, Anno Dominicae incarnationis millesimo ducentesimo octavo ,per manum Ferrarii notarii nostri.

Sig+num Petri, Dei gratia regis, et Comitis Barchinone. Et ego Ramundus Rogerii, Dei gratia comes Fuxensi, laudo hec et firmo. Guillelmus Ausonensis episcopus. Ego Ramundus Tarragonensis archiepiscopus confirmo. Sig+num Bernardi Amelii. Sig+num Colombi, domini regis notarii. Petrus, Ausonensis Sacristanus. Sig+num Guillelmi Durfortis Sig+num Berangarii de Olzina, notarii domini regis. Sig+num Berangarii de Colle. Ego Bernardus, notarius prefati Ramundi Roerii, comitis Fuxensis, testis subscribo. Sig+num Gaufredi de Rocabertino, vicecomes. Sig+num Dalmatii de Crezcello. Sig+num Petri de Crezcello. Sig+num Ramundi de Palatio. Sig+num Bernardi Ameli de Palhers. Sig+num Bernardi de Durban. Sig+num Guillelmi de Aniort. Sig+num Arnaldi de Aulone. Sig+num Guillelmi Raimundi de Montecatano, senescal. Sig+num Guillelmi de Sevilione. Sig+num Bernardi de Bello Loco, majordomus. Sig+num Petri de Deo. Sig+num Guillelmi de Lordano. Sig+num Guillelmi Castronelli. Sig+num Guillelmi de Monte Regali. Sig+num Bertrandi de Bello Loco. Sig+num Michaelis de Lusia. Sig+num Accenarii Parardi. Sig+num domini Latronis. Sig+num Redenti Brania. »



Idem

Analyse : Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 246.

Inféodation faite par Pierre, roi d'Aragon et comte de Barcelone, à Raimond Roger, comte de Foix, son cousin, des villes d'Evol, Estavar, châteaux de Quérigut et de Son avec toutes leurs appartenances, fiefs et arrière fiefs et, généralement de tout ce qui appartenait à Bernard d'Alion dans la Cerdagne, le Conflent, Donezan et Capcir qui a été confisqué sur la tête du dit d'Alio.

Idem

Analyse : Doat 164, « Dénombrement des terres et seigneuries du comte de Foix », fol. 90 et suiv.

« Item dans ladite caisse de Donesan est un vidimus d'un autre vidimus extraict de l'original et des archives publiques de Barcelone comme le roy enpeyre Roy d'aragon et comte de Barcelone l'an de l'Incarnation mil deux cens huit quinto Idus de Janvier pour soy et ses successeurs donna et octroia a son cousin messire Ramon Rogier Comte de foix en fiefs a la maniere conforme et coustume de Barcelonne, et a la posterite et consanguinité dudit comte de foix perpetuellement, c'est a savoir les villes de Ebols, d'estavar, avec leurs droits et apartenances, et le chasteau de Quieragut et le chasteau de Son avec les seigneuries, donnations, fiefs favals, arriere favals avec tous ses droits et apartenances ausdits chasteaux apartenans et concernans en quelque maniere que ce soit et generallement lui donna ce que Bernard de Alion avait et avoir devait en la seigneirie dudit Roy d'Aragon, c'est ascavoir en sardagne et en conflanç, en donesan et en capcir avec toutes ses actions, petitions, exceptions, defences et droits qu'il avait, et devait avoir contre ledit Bernard de Alion pour en faire poursuite sur les dites choses données, et de memo pour la restitution des malefices faits par ledit Bernard de Alion audit Roy d'Aragon et a ses subiects iniustement et infidelement. Il est aussi contenu en la mesme carte comme ledit messissire Ramon Rogier comte de foix fils de madame cecilla Ferrana promet estre bon et fidel audit Roy d'Aragon et comte de Barcelone de corps et de membres et de toute sa certaine science ainsi qu'un vassal doit estre a son seigneur, et de sa propre main audit Roy d'Aragon, speciallement du chasteau de Son et de quier agut et de toutes les autres choses en ladite carte contenues. »

n° 6

Le 22 mai 1229.

Nuño Sanç affranchit les habitants de Llivia de toutes redevances autres que les cens et les justices en raison des dommages qu'ils ont subis pendant la guerre et donne aux habitants d'Evol et d'Estavar les mêmes droits de justice.

Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 711.

« Afranquimiento hecho por Nuño Sanche, señor de Rossellon, de la Vallespir, Ceritan y Conflent, a los vecinos del lugar de Llivia, atento que la guerra han parecido muy grande affliction y trabajo en la poblacion y guarecer el dicho lugar de Llivia y muchos gastos que los vecinos de dicho lugar, assi los naturales como los de afuera, vinieren a

poblar el dicho lugar, sean francos para todo su tierra, de qualquier drecho exceptos los censos y las justicias y, con esto da su provission para que sus bailes y ministros los difiendan y amparen y que nadia les perturbe ni moleste en todas sus tierras, so pena de su indignacion y de restitucion de doblado de lo que padecieren de daño, con advertimiento que los que desde el dia de oy fecha deste instro vinieren a poblar hayan de pagarle cada año un aureo si traxere ducientos sueldos y de docientos arriva y de docientos abaxo medio Aureo y no mas, excepto los vecinos de Estavar y Bayanda que estos, quiere que sean francos y no esten obligados a firmar de drecho mas de, como los naturales, estan de responder al bayle natural puesto por los mismos vecinos.

Hecho en Llivia, a 25 de mayo, año 1229.

Notario Bernardo de Perignacio, y extracto de su treslado por Jaime Call, notario de Puycherdan. »

n° 7

Le 1^{er} novembre 1232

Convention entre Bernard d'Alion et Guillem de So.

Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 700.

« *Convenio hecho entre Don Guillem de So de una parte y Don Bernardo de Alion de otra que dexan sus diferencias en Guillermo de Sauto y de [Mid. so.] sobre que Bediano de Santa Coloma havia dexa a Don Bernardo de Alion la torre, la costa y los campos de Austors, y sobre esto, dicho Don Guillem viendo que dicho Bediano, su padre, havia hecho la dicha donacion que assi se lo decian los testigos, difine y renuncia al dicho Don Bernardo de Alion toda su pretension en racion que dicho su padre le havia dexado y le cede todo su drecho y accion y el dicho Don Bernardo le da los feudos que tenia por el que son ducientos y cincuenta dineros y medio y quattro modios de trigo en precio de veinte y ocho sueldos que tenia sobre dichos feudos y le presta omenage por ellos.*

A 1^o de noviembre, año 1232.

Notario Juan, sacerdote. »

n° 8

Le 14 janvier 1236 (nouveau style)

Roger Bernard, comte de Foix fait la paix avec Arnaud de Son et Bernard d'Alion et leur donne en fief les châteaux de Son et de Quérigut.

1)

Doat, Reg. 192, fol. 201 v à 205.

« *In Christi Nomine. Notum sit cunctis quod ego Rogerius Bernardi Comes Fuxi filius in quondam Raymundi Rogerii et uxoris eius Philippa per me et per haeredes meos in comitatu mihi succidentes mea propria ac spontanea voluntate amicorum meorum habito concilio et concensu non deceptus nec coactus ab aliquo vel re ipsa dono infeudum vobis Arnaldo de Sono et Bernardo de Alione et vestris haereditibus in perpetuum Castra de Sono et de Queriacuto cum omnibus donationibus suis et iuribus et pertinentiis et appenditiis suis scilicet villis, villaribus, alodiis, feddis, hominibus et foeminibus, locis cultis*

et incultis, nemoribus, pasthuris, garugis, aquis, censibus, usaticis, iusticiis, albergiis, questis, adempriis, collectis confiscationibus et leudis et pedagiis et ceteris adempriis de omnibus ad praenominata castra olim pertinentibus vel pertinere debentibus, hic expressis vel non expressis tali tamen conditione et modo ut mei fideles milites et vassalli inde sitis et homagium mihi faciatis mihi et fidelitatem iuretis mihi et haeredibus meis comitibus vos et vestri haeredes et de castris praedictis de Sono et de Querioaccuto potestatem mihi reddatis et haeredibus meis comitibus initi et paccati cum forisfacto et sine forisfacto cum paucis et militis de nocte et de die quotienscumque que voluero. Ego vel haeredes mei comites et fidele adjuditorum et auxilium de vobis et de castris vestris praedictis mihi et haeredi meo comiti securendum usaticum et consuetudinem curie Barchinone obtentos et approbatos in omnibus et per omnia hac sola exceptione facta et retentione quod ego vel haeres meus in comitatu eodem tempore potestatem et possessionem corporalem non debemus petere nec habere de castris de Sono et de Querioacuto simul. Sed ita modificantenemur quod quando habuerimus potestatem et corporalem possessionem castri de Sono vos vel haeredes vestri debetis habere et tenere possessionem castri de Querioaccuto et versavice si castri de Querioaccuto possessionem corporalem habuimus penes vos vel haeredes vestros remanere debet possessio castri de Sono. Praeterea ego Raymundus Bernardi per me et successores meos in comitatu vobis et haeredibus vestris licenciam et potestatem tribuo ut in pertinentiis et appenditiis dictorum castrorum et munitiones possitis facere. Ita quod munitionibus et castris ibi edificatis si hoc evenenter potestatem et possessionem mihi et haeridibus meis reddatis simul et disjunctim prout nobis placuerit in omnibus et per omnia secundum usaticum curie Barchinone ad ultimum. Ego Rogerius Bernardi per me et per haeredes meos comites promitto vobis Arnaldo de Sono et Bernardo de Alione et haeredibus vestris firma stipulatione et legitima quod si castri de Sono vel de Querioaccuto potestatem vel possessionem corporalem habuerimus vel de aliis castris et munitionibus si in termino in iuridictione dictorum castrorum a vobis vel haeredibus vestris edificatae fuerunt illa castra omnia vel munitiones vobis vel haeredibus vestris reddemus absque omni malo diffugio bona fide et fideliter secundum usum curiae Barchinone et statutum et si aliqua persona praedicta vel aliquid de castris predictis vel eorum pertinentiis vobis abstulerit vel auffere vel inquietare vos vel heredes vestros ac tentaverit aliquo modo in placito vel in guerra vel aliter (modo) vobis et vestris seu adjutores et fideles quirentes ego et mei erimus pro posse nostro bona fide et absque omni dolo et malo ingenio tam indefendenda pocessione rerum quas modo obstinetis quam in recuperanda possessione iurium si qua amisseritis inde vite si quod praeterea servicium vel cestum comite Cerdaniae vel alii comitiproenominatorum castrorum ratione vos et antecessores facere debuistis illud vobis et haeredibus vestris remitimus et donamus retineo in super albergam vel procurationem leguationem mihi et haeredibus meis communibus singulis annis quam nobis tribuatis si in propriis personis et non per alias illam accipere voluerimus recognosco. Praeterea et confiteor et in veritate quod Dominus P. quandam Rex Aragonum quidquid juris in praedictis castris habebat illud plenarie mihi et patri meo donavit et de hoc instrumenta autentica habeo quorum fidutia remissionem prope dic tam vobis facio contentus homagio alberga et rebus aliis quas

secundum praesentem cartam mihi et meis teneatis praestare et est praeterea sciendum quod ad majorem firmitatem et calitatem in presenti tempore quam in futuro habendam Rogerius de Fuxo Domini comitis primogenitus filius hoc totum sicut praescriptum est laudavit et approbavit his ita pactis et dispositis Arnaldo de Sono et Bernardo de Alio fecerunt homagium et fidelitatem juramentum Domino Rogerio Bernardiccomiti et successoribus ejus communibus et castra se reddit... promiserunt secundus praescripti modum et alia servicia se praestatos omnia et singula sicut superius dictum est et districtum servata penitus consuetudine curia Barchinone nisi in hac sola re quod castrum de So et de Querioacuto non tenentur reddere simulatio seo sicut superius est divisum et districtum est praeterea sciendum quod Dominus Comes fuxi Rogerius Bernardi et filius ejus rogerius remiserunt et condonaverunt voluntate gratuita Arnaldo de Sono et Bernardo de Alione omnes iniurias et omnia damnia facta vel illata a predictis fratribus et suis antecessoribus et eorum coauctoriis ipsis et hominibus terra sua et eodem modo Arnaldus de So similem condonationem et remissionem fecerunt domino Comiti et filio ejus et suis dampnorum et iniuriarum ipsis et terrae suae ab eisdem datis et illatis.

Actum est hac decima nona Kalendas februari regnante Ludovico Rege francorum anno ab incarnationis Christi millesimo ducentesimo trigesimo quinto.

Rei huius sunt testes Poncios de Villanova et Isarnus Bernardi et P. de Mazerola et Arnaldus frater eius et Galardus de Festis et Raymundus de Garsias et Bernardus de Latar et Arnaldus Rogerii de Mirapice et Arnaldus de Marcafaba et Bertrandus de Bello Podio et R. Sanchii de Ravato et Petrus Rogerii De Mirapice et Jacobus de Quer et Arnaldus Guillermi de Villasgomo, Rd. de Lorda junior et Hugo de Vallibus.

Aymericus, tabellio publicus Apamiae, cartam istam scripsit et superposuit in decima octava lineas et in septima predictis et in nona de So et in decimo septimo dolo et... »

2)

Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 730.

« Donacion a feudo hecha por Don Rogero Bernardo, conde de Fox, de los castillos y lugares de So y Queragut, con todos sus derechos y dominicatura en favor de Don Arnaldo de So y Don Bernardo de Alion, con condicion que siempre que fueren requeridos, hayan de darle, a el y a los suyos, la potestad de dichos castillos y hayan de ser sus vassallos y prestarle omenage, pero con esta limitacion que dicho conde y los suyos no pueda tener ni pedir la possession de dichos castillos y sus potestades de una vez, sino altermadamente, que entregando la potestad de uno haya de tener la possession del otro.

Hecha a 14 de Febrero (sic), año 1235.

Notario Aymerico de Apamo y transumptado por Francisco Vitales. »

3)

Analyse : Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 246.

« 14 janvier 1235. (sic) Inféodation faite par Roger Bernard, comte de Foix, à Arnaud de Son et à Bernard d'Alion des châteaux et seigneuries de Son et Quérigut sous l'hommage

et l'albergue ou procuration s'il veut la prendre en personne et non autrement, lequel hommage ils lui rendirent et doivent lui rendre selon la coutume de Barcelone. »

4)

Analyse : Doat, 164, fol. 97.

« Item un instrument original et un vidimus fait par la cour du senneschal de Carcassonne dans lequel vidimus est inseré ledit instrument comme Rogier Bernard comte de Foix fils de messire Ramon Rogier et de madame Philipe comte et comtesse de Foix pour soi et les siens donna en fiefs perpetuellement les châteaux de Son et de Quieragut avec toutes leurs seigneuries, villes, bourgs alors fiefs, hommes et femmes, bois et pasturages, taillis, eaux, villages, justices, albergues, questes, ademprey, collectes, confiscations, leudes, peages, et toutes autres choses audit comte et aux siens dorenavant feussent fidels chevaliers et vassaux, et lui fissent serment de fidélité a lui et à ses successeurs comtes de Foix et réservé pour le dit comte de Foix sur tout albergue de cinquante chevaliers pour soi et ses successeurs comte de Foix paivable chaque an par ledit Amaud de Son et Bernard d'Alion, et fussent tenus de lui rendre et restituer lesdits châteaux toutes fois qu'audit Rogier Bernard plairroit laquelle carte feut faite l'an mille deux cens trente cinq, et le XIX de fevrier laquelle carte est cottiée de E, le vidimus est cousue avec l'original. »

n° 9

Le 5 juillet 1264

Jacques d'Aragon autorise le Comte Roger de Foix à rendre ses biens à Guillelm de Son
1)

ACA, reg. 7, fol. 194.

« Attendes preces quas vos Rogerius, Dei gratia comes Fuxensis, fecistis nobis pro G. de Sono, filio Bernardi de Alione quondam, super commendatione terre que fuit quondam ipsius Bernardi de Alione, de consilio et voluntate fratris Petri de Cadireta, inquisitoris heretice pravitatis in regno et domino nostro auctoritate Sedis Apostolice deputati, volumus et permittimus vobis quod possitis commendare sive deponere penes dictum G. de Sono totam terram que fuit quondam patris sui predicti, quam vos nunc tenetis, recepta securite ab ipso, sub hoc pacto quod statim cum nos vel inquisitores qui pro tempore fuerint voluerimus dictus G. de sono terram predictam vobis, sicut modo eam tenetis, dimittere et desemparare sine conditione aliqua teneatur.

Datum Llerde, III non. juli, anno Dominici M^oCC^oLXIV^o »

2)

Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 509 v.

« Licencia y permiso hecha y concedida por el Rey Don Jaime de Aragon con consejo y voluntad del Padre Fray (sic) Pedro cadireta, Inquisidor de Aragon, al Conde de Fox y a su peticion, para que pueda encomendar a Don Guillerm (de So), hijo de Don Bernardo de Alion, todas las tierras que fueron del quondam su padre Don Bernardo, recibida primero

caucion que siempre que su Magestad o sus inquisidores mandaren las haya de dexar y de desemparar en poder de dicho conde de Fox, en la forma que ahora la tienen.

Dada en Lerida, a 6 de Julio año 1264, extracto por Francisco Vitales a 6 de Mayo año 1383, con assistencia de tres notarios publicos de Villafranca. »

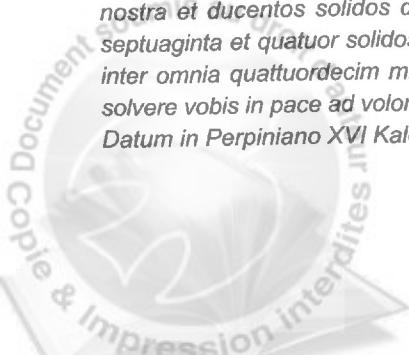
n° 10

Le 16 avril 1269

Jacques I, roi d' Aragon, reconnaît devoir certaines sommes à Bernard Fareix, viguier de Cerdagne et Conflent pour avoir gardé les châteaux de Son et de Quérigut. ACA, Pergamins Jaume 1°, N° 1972.

« Nos, Jacobus, dei gratia Rex Aragonum Majorice et Valencie, comes Barchinone et Urgelli et dominus Montispesulani, recognoscimus et confitemur debere vobis Bernardo Fareix, vicario Ceritaniae et Confluentis quatuor milia trecentos et quinquaginta solidos monete de terne qui remaneant solvendum cum albaranis nostris vobis solvere tenentur usque quos albaranos autem a nobis recuperavimus et habuimus. Et debemus vobis septem milia trecentos sexaginta duos solidos et octo denarios pro retentione castrorum de Sono et Keragut, de Bolquera et de Sancto Martino ad octuaginta et octo homines per quatuor menses ad rationem ducentorum quinquaginta solidorum pro quolibet homine in anno et debemus vobis duo milia trecentos triginta tres solidos et quatuor denarios Barchinone ad rationem predictam per duos menses ad quinquaginta et sex homines ratione retencionis predictorum castrorum sic sunt sex menses videlicet usque ad festum Pasce Domini resurrectionis proxime transactum. Et debemus vobis centum et sexaginta solidos Barchinone pro custodia castri nostri de Podio Valedos ad octo homines pro uno mense et etiam debemus vobis pro ballistis, scutis et aliis armis quas emistis ad opus dictorum castrorum et posuistis in istis septuaginta et unum solidos Barchinone ratione expensarum et missionum sex hominum quos cum equis armis tenuistis et habuistis in vicaria vestra dum erat guerra inter nos et Comitem Fuxensem et Raimundum de Cardona et valitores eorum in anno proxime transacto. Et sic est suma que debimus vobis inter omnia quindecim milia quinqua gentes vigenti et septem solidos Barchinone de Terno de quibus levamus octigentos solidos quos vos habuistis de gratia hominum terminorum de Sono et de Queraguto et ducentos solidos de consualibus terminorum predictorum et vigenti et quatuor solidos de quatuor vasis vinariis de Sono et ducentos solidos de gratia nostra et ducentos solidos de Sancto Martino. Et sic sunt inter omnes mille trecentos septuaginta et quatuor solidos Barchinone de Terno. Et sic remaneat que debemus vobis inter omnia quattuordecim milia ducentos tres solidos quos omnes denarios promittimus solvere vobis in pace ad voluntatem vestram.

Datum in Perpiniano XVI Kalendas Maii anno Domino MCCLX nono. »



n° 11

Le 9 Octobre 1274

Plainte de Guillem de Son qui demande au comte de Foix Roger Bernard la restitution de Son et Quérigut que ledit comte tient usurpés. Guillem fait état de la révocation par le Pape Clément IV de la condamnation de son père Bernard d'Alion. Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 664.

« *Letras testimoniales en las cuales se hace relation de una quexa que dio, ante el Rey Don Jaime de Aragon, Don Guillem de So contra Don Roger (Bernard) conde de Fox, para que reconociese tener y que tenia violentamente el castillo de So y (el) de Queragut, y toda la otra tierra de Donesa, y de lo que yiene y ha de tener en tierra de Capcir, y assi suplica el dicho Don Guillem a su Magestad, mande de volvere los dichos castillos y tierra como y de la manera que se los havia entregado al dicho conde de Fox y encomendado con otra tierra que tenia su padre al tiempo de su muerte, de que tenia instrumento que reconoceria a feudo y omenage, siempre que tuviesse donacion y confirmacion del rey de Aragon quien cometio a cierto letrado conociesse desta demanda qual emplaçando las partes para cierto dia.*

Y esse venido el dicho Conde de Fox, dexo al Rey que el no pensava tratar pleito contra Don Guillem de So porque no tenia drecho alguno, antes prometia restituir dicha tierra con todos los frutos caydos, hace relation entre otras cosas que el dicho Don Guillem havia mostrado a su Magestad, o a su lugarteniente en esta causa, en su numero un instrumento del Papa que la sentencia que havia dado contra su padre fray Pedro de Tenes esta revocada por el Papa Clemente IV, y el dicho Don Guillem pidio a su Magestad mandasse se hiciesse acto y lo mando, ratifico y aprova.

En Algecira, a 9 de Octubre, año 1274. »

n° 11bis

Le 9 octobre 1274

Restitution de Son et Quérigut à Guillem de Son par Jacques d'Aragon.
AHPZ, II-93-6, fol. 665.

« *Restitucion hecha por el Rey Don Jaime de Aragon, en favor de Don Guillem de So, de los castillos de So y Queragut y de toda la tierra de Donessan y de lo que tiene en tierra de Capcir, losquales tenia encomendadas por su Magestad el conde de Fox, haviendole constado a su Magestad per bastante instrumentos pertenecerle dichos castillos como los tenia el quondam su padre, a quien las confisca su Magestad y haverle, assi mismo, constatado de la revocacion de la sentencia contra dicho su padre dada, laqual revoco el Papa Clemente IV, y por su autoridad ; y el dicho Don Guillem reconocio tenerlos en feudo, como sus antepassados, por su Magestad, y le presta omenage.*

Hecha en Algesira, a 9 de Octubre, año 1274.

Notario Bartolome de Porta, de mandamiento de su Magestad. »

n° 11ter

Le 9 Octobre 1274

Le comte de Foix Roger Bernard rend le Donezan à Guillem de Son.

1)

Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 664 v.

« *Donacion hecha por Don Rogero, conde de Fox, con titulo de feudo, a Don Guillem de So, hijo de Don Bernardo de Alion, de los castillos de So y de Queragut, con todos sus drechos y todo lo que tenia en tierra de Capcir como su padre Don Bernardo de Alion y su abuelo Don Arnaud de Son lo tenian, laqual dice hacia a ruegos de voluntad y confirmacion del Rey Don Jaime, haviendo mostrado una declaracion del Papa Clemente IV que revoca la sentencia contra su padre Don Bernardo de Alion.*

Hecha en Algecira, en presencia del Rey a 9 de Octubre, año 1274.

Notario Arnau Sicredo de Sabartesio². »

2)

Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 285.

« *Une inféodation faite par Roger Bernard, comte de Foix, vicomte de Castelbon, à Bernard de Son, fils de Bernard d'Alion, des seigneuries de Son et Querigut qu'il tenait en comende, jusqu'à ce que le Roy de France rendit audit comte les chateaux de Foix et autres qui sont dans le Sabarthès, desquelles seigneuries de Son et Querigut, il fait en même temps hommage audit comte, en date du 9 octobre 1274.* »

n° 12

Le 5 Juillet 1301

Donation "propter nupcias" de Guillem de So à Bernard de So, son fils.

Analyse : AHPZ, fol. 510 v.

« *Donacion propter nupcias hecha por Don Guillem de So, con titulo de heredero, en favor de Don Bernardo de So, su hijo legitimo, y para los suyos del castillo de So y Queragut, y generalmente de toda la tierra de Donassano que esta en la diocessi de Narbona, con todos los drechos y juridictiones y servidumbres reales y personales, civiles y criminales, feudos y omenages que tiene en dicha tierra de Donessa ; da tambien en la manera dicha los castillos de Evol y Sauto ; las villas de Estavar y Bayanda, y la parte que tiene en el Pueyo de Livia hacia Estavar, que todo lo dicho esta en el condado de Cerdanya, obisbado de Urgel, reservandosse su usufruto durante su vida y mil sueldos de renta perpetuos sobre Sauto, Evol y Estavar con que le queden a dicho su hijo cinco mil sueldos de rentas y no de otra manera, con vinclo que si muriere sin hijos legitimos de legitimo matrimonio, recargan dichos bienes a Don Arnaldo su hermano ; si lo [...] del donante o a sus hijos de legitimo matrimonio y, no los teniendo,*

2. Très probablement le grand-père d'Arnau Sicre qui dénonça Bélibaste, le dernier parfait.

3. Lisez Guillem.

suceda Catalana, mujer de Bernardo Oriols, hermana de dicho Don Arnaldo, hija del donante o sus hijos legítimos.

Hecho a 5 de Julio, año 1301.

Notario Lorendo Plasencia de Perpiñan, insinuada por el Juez de Puycerdan, y sacada de su original por Pedro Duran de Puichcerdan. »

Idem

Analyse : Arch. dép. de l'Ariège, E6, p. 285.

« Une donation faite par Guillaume de Son à Bernard de Son son fils de toute la seigneurie de Son et de Quérigut avec toutes ses appartenances et dépendances et de toute la terre du Donezan, le tout dans le diocèse de Narbonne et de la seigneurie d'Evol et de Saut⁴ dans le diocèse de Perpignan, d'Estavar et Baiana et la portion le compétant sur Pech Lune⁵ jusqu'à Estavar dans le comté de Cerdagne et diocèse d'Urgel avec substitution à Arnaud son autre fils et de celui ci à Catalane, femme de Bernard d'Ariolis, sa fille.

Du 5 juillet 1301. »

Idem

Analyse : Arch. dép. de l'Ariège, E8, p. 64.

« Donation de Guillem de Son à Bernard de Son, son fils de toute la seigneurie de Son et de Queragut et appartenances et autres biens et terres, énoncée du 5 juillet 1301. »

n° 13

Le 20 Juillet 1301

Contrat de mariage de Bernard de So avec Sibille de Boutenac.

Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 510 v.

« Capitulacion matrimonial de Don Bernardo de So, hijo de Don Guillem de So, con Doña Sibila, hija de Don Pedro Arnaldo de Botenacho y de Doña Beatriz, su mujer. Ella, trae treinte mil sueldos desta manera : cinco mil que le deve Don Jasperto de Castelnou que se los dexa su abuela Doña Saurina en su testamento de la obligacion porque tenia obligado el honor de San Felices el Alto, y para cobrarlos le cede todo su drecho y le constituye su procurador contra dicho Jasperto y sus bienes, y para la resta, que son veinte y cinco mil, trae estimado el lugar de Fornillos de la diocessi de Vich con todos sus derechos. El, le firma dicha dote, y diez mil mas, sobre sus lugares de So y Queragut, la tierra llamada de Donessa, el castillo de Evol, las villas de Estavar y Bayanda y la parte que le toca en el Puy de Livia, con todos sus derechos y juridicciones ; quieren que, despues de sus dias, herenden los hijos deste matrimonio y, si no los tuvieren, sus parientes mas cercanas o aquel o aquellos que ellos ordenaren.

Hecho a 20 de Julio, año 1301.

Notario Pedro Burges en vez de Raymundo Joylano. »

4. Rectifiez : "Sauto".

5. Rectifiez : "Le Pech de Llivia".

Le 19 février 1304
Additif au précédent contrat

Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 709 v.

« *Obligacion de treinta mil sueldos hecha por Don Bernardo en favor de Doña Sibila de Botenaco, hija de Don Pedro de Botenaco y Doña Beatriz, conjuges, los treinta mil por el dote que le traxo y los cinco mil por el axuar y augmento porque en seguridad de la dicha dote le obligo en la capitulacion matrimonial, el castillo de So y de Queragut y los drechos que tiene entoda la tierra de Donessa y los castillos de Evol, la villa de Estavar y Bayanda y la parte que le pertenece en el Puy de Livia porque su dote fue los cinco mil sueldos en deuda que le devia a la dicha su muger Don Jasberto de Castelnou y los veinte y cinco mil sueldos en el lugar de Fornolls, estimado el qual por haverlo vendido por treinta y cinco mil sueldo con su voluntad a Don Bernardo Amado de Cardona, podria quedar defraudado en la seguridad por esso ratificando la dicha obligacion de la capitulation matrimonial de nuevo obliga los dichos sus bienes.*

A 19 de febrero, año 1304.

Notario Juan Rios, de Villafranca. »

Le 29 mai 1309

Suite : Bernard de Son encaisse une partie du prix du château de Fornils.

Procuracio real de Mallorques, fol. 49. Transcription B. Alart, XXVI, p. 111.

« *Anno Domini. M.CCC.V., IIII kalendas aprilis. Guillelmus de Canellis miles et procurator constitutus a nobili Bernardo de Sono recognosco... procuratoribus Regiis... quod solvit michi... ...illos duos millia solidos barcelonensi quos dictus dominus Rex debebat solvere in festa pentecostes proxime futuro dicto nobili Bernardo de Sonno ex illa summa pecunie quam dictus dominus Rex confessus fuit se debere eidem nobili ex dita et delegacione nobilis domini Bernardi Amati de Cardona qui illam debebat eidem nobili Bernardo de Sono de precio Castri de Fornils quod eidem nobili Bernardo Amati vendidit dictus nobilis Bernardus de Sono... »*

n° 14

Le 7 mars 1311 (nouveau style)

Analyse : AHPZ, II-93-6, fol. 718.

« *Donacion hecha por Don Gaston de Fox en favor de Don Bernardo de So y de los suyos de cien libras tornessas en cada un año de renta sobre las baronias de Moncada o sobre el castillo viejo de Roanis o qualquier dellos con obligacion de prestation de omenage y reconocimiento de feudo. Ratificasse en la narrativa del acto y dice haverle dado el castillo y villa de Michglos y su vaile.*

Hecha a 7 de marzo año 1310.

Notario Bernardo Trevas, de Carcas. »

Gauthier LANGLOIS

DES HÉRÉTIQUES DANS LES PYRÉNÉES CATALANES À LA FIN DU XI^e SIÈCLE ?

Une histoire catalane rédigée par un certain Tomic¹ au XV^e siècle mentionne des hérétiques à la fin du XI^e siècle dans le comté d'Urgell, en Andorre et en Cerdagne. Bien que très connue, cette histoire ne semble pas avoir été utilisée par les historiens des hérésies². Voici un extrait du texte en catalan.

1. P. Tomich, *Les històries e conquestes dels reys de Aragó e comtes de Barcelona compilades per lo honorable mossèn... cavaller*, Barcelona, Rosembach, 1495. Plusieurs rééditions postérieures. Un fac-similé de la première édition est en ligne sur la Biblioteca virtual Miguel de Cervantes à l'adresse www.cervantesvirtual.com.

2. Le seul historien qui, à ma connaissance, a utilisé le passage de Tomic sur ces hérétiques est Diego de Monfar y Sors. Cet archiviste de la couronne d'Aragon rédige entre 1641 et 1652 une histoire des comtes d'Urgell publiée au XIX^e siècle : *Historia de los condes de Urgel*, Barcelona, establecimiento litográfico y tipográfico de J. E. Montfort, 1853, 2 vol. (Fac-similé en ligne sur <http://books.google.fr/>). Le passage suivant, extrait des p. 554 et 555 semble directement inspiré par Tomic : « *Entonces entraron en el condado de Urgel y por los valles de Aran y Andorra algunas gentes estranjas, inficionadas de la herejía araiana, que aun duraba en el mundo : recogíronse en un castillo que llamaban Monleó, y allí se hicieron fuertes para enseñar su perversa y mala doctrina. El conde y toda su tierra se alborotó notablemente, y sin dar luga a que derramasen su ponzoña, fueron al castillo y le dieron combate, y sacaron los herejes ; y toda Cataluña había ya tomado las armas contra de ellos. Señalóse notablemente un caballero llamado Arnaldo de Perapertusa : este, por orden de Armengol, y con gente suya, trabajó con tantas veras en la expulsión de esta canalla, que mereció que el conde le diese este castillo, con que le tuviese por él y sus sucesores, y que, requerido, le hubiesen de dar las tenencias. Entonces mudaron el nombre al castillo y le llamaron Castellbó, y los descendientes de este caballero tomaron este apellido, y duró este linaje muchos años en Cataluña* ».

Le texte

« /fol. XXXIII/ (...) Encare en lo temps del comte de Barcellona appellat Cap de Stopa dessus dit era comte de Cerdanya en Guillem Ramon ; loqual havia ab si vn caualler appellat Arnau de Perapertusa ; e enlo dit temps se foren tornades arrianes algunes gents qui eran christianes e stauen en les parts de Barrida e de Urgellet. E lo dit comte ab auida de Perapertusa e dels nobles cauallers e altres militars de son comtat conquista les dites gents arrianes ; e los castells en que seran meses per defendres del dit comte ; et com los hague conquistats dona dels dit castells al dit Arnau de Perapertusa caualler ; e al noble baro en Galceran de Pinos, quatre ; e volgue quels tinguessen en feu per ell ; e donan an Huc de Mataplana baro Destolas ; los quals lo dit noble baro dona al dit Arnau de Perapertusa. Encara dona lo dit comte al noble en Pere Daragall dos castells de aquelles lo hu appellat lo Quer Daragall e l'altre Ensonel que vuy encare tenen. Encara dona lo dit comte al noble en Pere de Lordat vn castell ques diu Castell Nou ; e tot aco fou en lo temps del comte de Barcelona dessus dit.

Capitol .XXXIII. qui monstra com en Ramon Berenguer fou lo VIII comte de Barcelona qui conquista Mallorques.

(...)/fol. XXXIII v/ (...)

(...) En lo temps de aquets comte en Ramon Berenguer de Barcelona era comte de Vrgell n'Ormangol appellat de lerp, loqual hauia leuada als moros la ciutat de Balaguer e axi mateix en aquets temps se havien leuats alguns heretges en son comtat e bisbat d'Urgell en la Vall de Andorra, e eran se mesos en certes fortalesas de la dita terra, e singularment en lo castell de Montleo, que vuy es dit Castellbo. E lo dit comte ab lo bisbe de Vrgell prengueren tots los hereges en les fortalesas desus dites e fon en lur companya aquell caualler de qui ia hauem parlat en la istoria del comte de Cerdanya appellat Arnau de Perapertusa. Lo qual pres lo castell dessus dit de Montleo. E feu tornar totes aquelles gents bons chrestians, e dix li Castellbo, e da qui auant ell se dit Arnau de Castellbo. E lo comte de Vrgell dessus dit feu lo noble hom, et veus aqui don exi la casa de Castellbo. Aquest comte n'Armangol d'Urgell tingue son comtat .XVIII. anys e mori en l'any mil .LXXXII. »

Traduction

« Encore du temps du comte de Barcelone appelé Cap d'Estone, était comte de Cerdagne En Guillem Ramon, lequel avait un chevalier appelé Arnaut de Peyrepertuse. Et en ce temps quelques personnes qui étaient chrétiennes se firent ariennes. Elles demeuraient dans les environs du Baridà [haute vallée de la

Segre entre la Cerdagne et Urgell] et de l'Urgellet [actuellement Alt Urgell ou région d'Urgell]. Le comte avec l'aide de Peyrepertuse, des nobles chevaliers et autres militaires de son comté, fit la conquête des dits ariens et des châteaux dans lesquels ils s'étaient réfugiés pour se défendre du comte. Après qu'il les eut conquis, il donna ces châteaux au chevalier Arnaut de Peyrepertuse et quatre au noble baron En Galceran de Pinós. Il voulut qu'ils les tiennent en fief pour lui. Ils donnèrent à En Hug de Mataplana baron d'Estolas ; lesquels ce noble baron donna à Arnaut de Peyrepertuse. Le comte donna encore au noble En Pere d'Aragall deux châteaux, lesquels il appela l'un le Quer Daragall, et l'autre Ansovell qu'il tient encore aujourd'hui. Le comte donna au noble En Pere de Lordat un château qui est appelé Castell Nou ; et tout ceci fut au temps du comte de Barcelone ci-dessus.

Chapitre 34, qui montre comment En Ramon Berenguer fut le huitième comte de Barcelone et comment il conquit Majorque.

(...) Du temps de ce comte En Ramon de Barcelone était comte d'Urgell N'Armengol appelé de Gerp, lequel avait pris aux Maures la cité de Balaguer et ainsi à cette époque certains hérétiques s'étaient soulevés dans son comté et évêché d'Urgell dans la vallée d'Andorre. [Ces hérétiques] s'étaient installés dans certaines forteresses de la dite terre, et particulièrement dans le château de Montleó, qui est appelé aujourd'hui Castellbó. Le dit comte avec l'évêque d'Urgell prirent tous les hérétiques dans les forteresses susdites, et se trouvait en leur compagnie ce chevalier dont nous avons parlé dans l'histoire du comte de Cerdagne appelé Arnaut de Peyrepertuse. Lequel pris le château susdit de Montleó. Et il fit retourner tous ces gens bons chrétiens, et il rebaptisa [le château] Castellbó, et à partir de ce moment se fit appeler Arnau de Castellbó. Et le comte d'Urgel susdit le fit noble homme, et de lui est issue la maison de Castellbó. Ce comte n'Armengol d'Urgell tint son comté 18 années et mourut en l'an 1082. »

Si l'on suit cette chronique, à la fin du XI^e siècle, la région au contact du comté de Cerdagne, de l'Andorre et du comté d'Urgell autour du château de Castellbó (ou Castelbon) était tenue par des hérétiques "ariens". Une expédition militaire menée par les comtes de Cerdagne et d'Urgell, avec l'aide de l'évêque d'Urgell reprend ces châteaux et les confie à plusieurs chevaliers ayant participé à l'expédition. Ces faits, tels qu'ils sont présentés, appellent de nombreuses questions et notamment : quelle fiabilité peut-on leur accorder ? Quelles sont les sources de l'auteur ? Quelle date attribuer à ces faits ? Qui sont ces hérétiques ? Le but de cet article est de tenter une première réponse à ces questions et de susciter une poursuite des recherches.

Les històries e conquestes dels reys de Aragó e comtes de Barcelona de Pere Tomic³

Pere Tomic (ou Tomich) se présente comme un chevalier au service du baron Bernat Galceran de Pinós, vicomte d'Illa et de Canet⁴. Il dédie ses *Histoires* au beau-frère de ce baron, Dalmau de Mur y Cervelló, archevêque de Saragosse⁵. Cet archevêque était en effet un des plus grands mécènes de la péninsule ibérique et s'intéressait aux arts autant qu'à l'histoire. Dans la dédicace, Tomic précise avoir achevé son œuvre en novembre 1438, dans la ville de Bagà. Cette ville du Berguedà était le siège de la baronnie de Pinós depuis le XIII^e siècle. Après la mort de ses protecteurs, Tomic ou un successeur anonyme poursuit son *Histoire* jusqu'en 1479. Le manuscrit est ensuite imprimé pour la première fois en 1495 à Barcelone.

L'œuvre de Tomic est divisée en quarante-huit chapitres qui se suivent chronologiquement, racontant l'histoire de la Catalogne depuis la création du Monde jusqu'à la mort du roi Jean II d'Aragon, le 19 janvier 1479. Les premiers chapitres consacrés à l'Antiquité et au haut Moyen Âge tiennent surtout du légendaire. Ensuite, conformément aux habitudes des chroniqueurs et historiens de l'époque, chaque chapitre correspond à un règne. Car comme le titre l'indique, cette histoire est centrée sur les grands faits et gestes des comtes de Barcelone et rois d'Aragon. Mais Tomic s'intéresse aussi aux familles nobles catalanes, et particulièrement à la famille de Pinós et les familles apparentées. Il décrit donc surtout les événements politiques comme les batailles de la Reconquista, en donnant systématiquement la liste des barons catalans associés à ces événements. Il donne aussi les généalogies des comtes catalans et quelques uns de leurs barons.

L'ensemble de l'œuvre est très nationaliste. Elle rapporte de nombreux mythes fondateurs de la Catalogne, présentés comme des événements historiques. Les catalans sont systématiquement mis en valeur dans tous les événements, les non catalans rarement nommés. Pour l'écrire Tomic a fait appel, comme il le précise lui-même, à des sources orales et écrites. Il s'est servi de traditions orales qu'il est parfois le premier à mettre par écrit, et de diverses chroniques et romans qu'il qualifie d'anciennes histoires. Bien qu'il nomme très rarement ses sources on peut en identifier plusieurs. Pour illustrer

3. Sur les sources de Tomic, voir M. Riu, « Les fonts de les "històries" de Pere Tomic », *l'Avenç*, n° 165, 1992, p. 28-31 ; J. Iborra, « De la crònica dinàstica a la intervenció aristocràtica. Fonts orals i escrites de les Històries e conquestes de Pere Tomic », *Recerques*, 40, 2000, p. 15-39.

4. Bernat Galceran II de Pinós et de Fenollet, baron de Pinós, Mataplana... vicomte d'Illa et Canet depuis 1423, † 1443, époux de Aldonça de Mur et de Cervelló.

5. Archevêque de 1431 à † 1456.

la conquête carolingienne il s'est notamment servi du *Roman de Notre Dame de Lagrasse*, une fausse chronique rédigée au XII^e ou XIII^e siècle, attribuée à un moine de l'entourage de Charlemagne nommé Philomena⁶. Il a aussi utilisé les *Gesta comitum Barcinonensium*, une chronique rédigée par les moines de Ripoll entre la fin du XII^e siècle et le début du XIV^e siècle, et qui fait elle aussi une large place au légendaire⁷. Le règne de Pierre III d'Aragon est tiré du *Libre del rei En Pere de Desclot* et la *Chronique de Ramon Montaner*⁸. Il a peut-être utilisé des chartes pour préciser les listes de protagonistes. Mais toutes ces sources sont utilisées sans esprit critique et avec beaucoup de confusions. Il y a par exemple un grand nombre d'erreurs de chronologies. Il attribue à tort au seul Ermengol IV, comte d'Urgell de 1056 à 1092, la conquête sur les musulmans de la région de Balaguer. Alors que cette conquête est en réalité l'œuvre de cinq comtes sur près d'un siècle⁹. Il y a aussi des confusions sur les personnes. Tomic confond le comte de Provence Alphonse II et son fils Raimond Bérenguer IV, ce qui l'amène à attribuer à Pierre II d'Aragon le mariage des trois héritières du comte de Provence. Il confond aussi le vicomte de Carcassonne Raimond Trencavel avec Simon de Montfort qui l'a remplacé.

Dans ces conditions, les données apportées par Tomic sont à manipuler avec précaution. Il ne faut cependant pas rejeter tout en bloc, car certaines informations peuvent parfois être recoupées par d'autres sources. On peut citer à cet égard son récit de l'expédition menée contre le comte de Toulouse et le siège de la ville de Toulouse par Alfons, comte de Barcelone et roi d'Aragon en 1175. La réalité de cette expédition, seulement mentionnée par Tomic et les *Gesta comitum Barcinonensium* a été longtemps mise en doute. Mais A. Altisent a prouvé son existence par des sources comptables et diplomatiques¹⁰. De plus, Tomic donne une liste de participants à ce siège dont la présence

6. É.-J. Simmonet, *Édition critique du roman de Notre Dame de Lagrasse*, thèse de 3^e cycle de lettres sous la direction de Madame Thiolier, Université de Paris IV-Sorbonne, 1988. Version en ligne (sans les notes, les cartes, la bibliographie) <<http://www.multimania.com/simmonet/sitfen/tabsom.htm>>.

7. *Gesta comitum Barcinonensium*, L. Barrau Dihigo, J. Massó Torrents éd., *Cróniques Catalanes*, II, Barcelone, 1952.

8. F. Soldevila, *Les quatre grans cròniques : Jaume I, Bernat Desclot, Ramon Montaner, Pere III*, revisió del text, prólego i notes per Ferran Soldevila, Barcelona, editorial selecta, 1971, 126-1298 p.

9. Prise de Guissona en 1028 par Ermengol II. Prise de Balaguer par Ermengol VI en 1106.

10. Tomic, chapitre XXXVI. Sur l'expédition de Toulouse voir A. Altisent, « À propos de l'expédition d'Alphonse le Chaste à Toulouse en 1175 », *Annales du Midi*, 1967, p. 429-436. Ce dernier ignore Tomic comme source sur cette expédition.

effective de l'un d'eux, Raimond de Termes, semble confirmée par une autre source narrative¹¹.

Les sources des deux passages qui nous occupent sont sans doute de deux types. Des sources narratives non identifiées pour la relation de l'expédition contre les hérétiques. Et sans doute des chartes de donation ou des serments de fidélité pour les mentions de donations de château. Chartes que nous n'avons pas non plus identifiées¹². Il est à noter que la grande majorité des serments de fidélité catalans et occitans du XI^e siècle ne sont pas datés, ce qui a été souvent une source d'erreurs chronologiques jusqu'à nos jours pour les historiens¹³. De plus, à cette époque, les noms de famille n'étant pas encore fixés, les personnes sont souvent appelées simplement par leur prénom suivi éventuellement d'une indication de filiation, plus rarement du nom de leur terre. Il n'est donc pas toujours évident d'identifier les familles. Tomic n'a certainement pas été à l'abri de ce type d'erreurs de chronologie ou d'identification.

La datation et les acteurs de l'événement

Les deux extraits ne donnent pas de date pour ces événements si ce n'est la période d'exercice de quatre comtes. Le premier extrait est tiré du chapitre sur le comte Ramon Berenguer II de Barcelone (1076-1082) dit Cap d'Estopé et sous le comte Guillem Ramon de Cerdagne (1068-1095). Le second extrait est tiré du chapitre sur le comte Ramon Berenguer III qui n'a pas

11. Pierre des Vaux-de-Cernay, qui fait le récit de la Croisade albigeoise au début du XIII^e siècle affirme à propos de Raimond de Termes, seigneur du château du même nom assiégé en 1210, que Raimond « avait une telle confiance dans son château qu'il combattait tantôt le comte de Toulouse, tantôt son propre suzerain [le vicomte de Carcassonne] ». Bien sûr l'expédition de 1175 n'est pas la seule occasion où ce seigneur de Termes ait pu combattre le comte de Toulouse mais l'affirmation de P. des Vaux-de-Cernay appuie le caractère vraisemblable de la mention de Tomic. P. des Vaux-de-Cernay, *Historia albigensis*, § 172.

12. La consultation du *Liber feudorum maior*, cartulaire royal de la fin du XII^e siècle qui comprend un grand nombre de serments et *convenentiae* des comtes de Cerdagne n'a rien donné. *Liber feudorum maior*, F. Miquel Rossell éd., Barcelone, 1945. Il faudrait consulter les Archives de la Couronne d'Aragon à Barcelone pour retrouver trace des donations des comtes de Cerdagne cités par Tomic. Pour ce qui est des comtes d'Urgell, nous ignorons l'état de conservation et la localisation de leurs archives.

13. Sur les serments voir H. Débax, *La féodalité languedocienne. XI^e-XII^e siècles. Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2003.

un an en 1082 lorsque que son père Ramon Berenguer II est assassiné, et ne règne personnellement qu'entre 1097 et 1031 ; et sous le comte d'Urgell Ermengol IV, dit de Gerp (1056-1092). Mais Tomic ou ses informateurs ont pu confondre plusieurs générations de comtes de Barcelone ou d'Urgell qui portent le même prénom de père en fils. L'indication la plus fiable semble être la période d'exercice de Guillem Ramon de Cerdagne, soit entre 1068 et 1095. Si l'on retient pour fiable les mentions des comtes de Barcelone et du comte d'Urgell, l'intervalle se resserre à la période 1076-1092.

On ne peut pas tirer d'indications chronologiques fiables des chevaliers cités dans les deux extraits, ni même les identifier tous avec certitude. Deux chevaliers au moins sont des ancêtres directs du protecteur de Tomic et c'est sans doute pour cette raison qu'ils sont mentionnés à cette occasion. Galceran de Pinós semble correspondre au premier seigneur de cette famille à porter ce nom. Fils de Miró Riculf, qui prête serment en 1068 au comte de Cerdagne pour château de Pinós, Galceran I de Pinós décède après 1117. Mais jusqu'à Bernat Galceran IV de Pinós et de Mataplana, le protecteur de Tomic, on rencontre un seigneur de ce nom à presque toutes les générations de cette famille¹⁴. Huc de Mataplana, appartient à une famille qui tire son nom d'un château situé à Gombrèn dans le Ripollès, et dont le protecteur de Tomic a hérité du nom et des terres. Plusieurs seigneurs portent ce nom. Chronologiquement, le chevalier de ce nom qui, en 1086, reçoit diverses concessions du comte de Cerdagne, pourrait correspondre¹⁵.

Les autres chevaliers ne peuvent être identifiés avec certitude. Pere d'Aragall appartient à une famille vassale des vicomtes de Castellbó. En 1298 un chevalier du même nom reconnaît tenir en fief de Roger Bernat de Foix, vicomte de Castellbó, les châteaux d'Ansóvell (sans doute l'Ensonel de Tomic), Queralt et Aràns, dans le Baridà¹⁶. D'autres membres de cette famille sont attestés dans l'Alt Urgell au XIV^e siècle. Un certain Bernat d'Aragall est chanoine

14. Sur les Pinós, voir la généalogie publiée par A. de Fluvià i Escora dans la *Gran encyclopèdia catalana*.

15. Sur les Mataplana, voir la généalogie publiée par A. de Fluvià i Escora dans la *Gran encyclopèdia catalana*, le volume X, « Ripollès », de *Catalunya romànica*, 1987 ; les actes publiés par F. Miquel Rossell dans le *Liber Feodorum Maiorum*, t. II.

16. Le premier de ces châteaux se trouve dans la commune de Cava. Le second, Queralt, pourrait correspondre au Quer d'Aragall de Tomic. Voir *Catalunya romànica*, vol. VII : *La Cerdanya, el Conflent*, 1995, p. 40. Nous n'avons pas pu voir à temps pour cet article *Catalunya romànica*, vol. VI : *Alt Urgell, Andorra*, 1992, où ces châteaux et la famille d'Aragall sont certainement étudiés.

d'Urgell en 1319¹⁷. La dernière représentante de cette famille, Blanca d'Aragall, épouse au XIV^e siècle Bernat de So, vicomte d'Evol, en lui apportant les châteaux de Mirallès, Queralt, Ansovell et Arànsler¹⁸.

Pere de Lordat appartient peut-être à la famille du même nom, qui tire son nom d'un château situé dans la haute vallée de l'Ariège. Dans la seconde moitié du XI^e siècle ce château est dans la mouvance du comte de Cerdagne, qui reçoit à trois reprises des serments de fidélité pour ce fief, dont celui d'Arnaut Guilhem de Lordat. En revanche, la généalogie de cette famille, telle que l'ont restituée plusieurs érudits ne comporte aucun Pierre ou Pere¹⁹. L'implantation de la famille de Lordat dans le comté d'Urgell est attestée de manière plus tardive. Un certain Guillem Bernat de Lordat est chanoine d'Urgell en 1319²⁰ ; Arnau de Lordat est évêque d'Urgell de 1327 à 1341²¹.

Arnaut de Peyrepertuse porte le nom d'une famille attestée dès le début du XI^e siècle comme seigneurs du château du même nom, situé dans les Corbières au sud de l'Aude²². À cette époque, les seigneurs de Peyrepertuse, comme leurs voisins de Fenouillet, sont vassaux des comtes de Besalú, parents des comtes de Cerdagne. Le prénom Arnaut existe dans la famille puisqu'on relève dans la généalogie un Arnaut, décédé en 1175. Mais il est plus courant dans la famille apparentée de Fenouillet où figure un Arnaut Guillem, décédé vers 1095. On rencontre aussi un certain Bernat Béranger de Peyrepertuse dans l'entourage du comte de Cerdagne en 1114²³. La présence de chevaliers occitans aux côtés de comtes catalans n'a rien d'exceptionnel. On rencontre par exemple des membres de la famille de Termes, voisine des Peyrepertuse, dans l'entourage des comtes d'Urgell ou des comtes de Cerdagne

17. Arxiu Històric de la Biblioteca de Catalunya, Barcelona, perg. I. Le même figure aussi sur un acte de 1323 : Archivo Histórico Nacional, Madrid, Clero, Valldaura, c. 164, n. 20, perg. 337/285.

18. Arch. dép. des Pyrénées-Orientales, B 367 et 145, d'après A. de Pous, « Tours et châteaux du Conflent », *Conflent*, 1981, p. 19.

19. Sur la famille de Lordat, voir F. Uhlrich, « Une famille du Sabarthès : Les Lordat du XII^e au XIV^e siècle », *Hérésis*, n° 44-45, 2006, p. 119-134.

20. Arxiu Històric de la Biblioteca de Catalunya, Barcelona, perg. I.

21. C. Baraut, J. Castells, B. Marquès, E. Moliné, *Episcopologi de l'Església d'Urgell*, La Seu d'Urgell, 2002.

22. Sur les Peyrepertuse voir R. Quehen, *La seigneurie de Peyrepertuse*, Montesquieu-Volvestre, René Quehen, 1975 ; L. Bayrou dir., *Peyrepertuse, forteresse royale*, CAML, 2000 ; *Catalunya romànica*, vol. XXV, 1996 ; F. Poudou, G. Langlois dir., *Opération Vilatges al País, Canton de Tuchan et communauté de commune des Hautes-Corbières*, Narbonne, Fédération Léo Lagrange, 2003.

23. Sur Béranger de Peyrepertuse voir E. Magnou-Nortier, A.-M. Magnou, *Recueil des actes de l'abbaye de La Grasse*, t. 1, CTHS, 1996, acte 194, p. 255-257.

dans la seconde moitié du XI^e et au XII^e siècle²⁴. Beaucoup de ces chevaliers viennent chercher gloire et fortune en participant aux opérations de la Reconquista en recevant, en échange de leur service, des soldes généreuses financées par les "parias" (tributs) imposés aux musulmans, des parts de butin ou des concessions de terres²⁵. L'exemple le plus spectaculaire est celui de Pons, un rejeton de la famille vicomtale de Minerve né au début du XII^e siècle. Pons de Minerve fait une belle carrière au service des rois de Castille et de Léon : porte-étendard de l'empereur Alfonso VII, gouverneur de la ville de Léon, majordome royal, comte, seigneur de Sandoval, il devient l'un des plus riches barons de la péninsule ibérique²⁶.

La liste des chevaliers donnée par Tomic ne comprend donc rien d'incompatible avec ce que l'on sait des familles aristocratiques dans l'entourage des comtes de Cerdagne et Urgell à la fin du XI^e siècle. En revanche, on ne peut retenir l'affirmation qu'Arnaut de Peyrepertuse serait à l'origine de la famille de Castellbó. J. Miret i Sans a montré que cette famille descend des vicomtes d'Urgell, connus dès le milieu du X^e siècle. Après avoir rebaptisé leur château de Castell Leó (le Montleó de Tomic) (en français "château de Léon" ou "château du lion"), en Castell bò (en français "château bon"), les membres de cette famille prennent le nom de Castellbó dans le premier quart du XII^e siècle²⁷. Si la donation de Castellbó à Arnaut de Peyrepertuse a bien existé, elle n'a pu qu'être temporaire. Mais on peut se demander si Tomic ou ses informateurs n'ont pas confondu Arnaut de Peyrepertuse avec Arnau, vicomte de Castellbó de 1185 à

24. Sur la famille de Termes, voir la seconde édition à paraître de notre livre *Olivier de Termes, le cathare et le croisé*. On relève par exemple la présence d'un certain Olivier de Termes parmi les participants à la conquête de Lleida, menée par le comte Berenguer IV de Barcelone et le comte Ermengol VI d'Urgell en 1149. Tomic, chapitre XXXV. Ce dernier lui attribue l'année suivante une maison dans la ville de Lleida : J. Lladonosa i Pujol, *Història de Lleida*, I, 1972, p. 134. De manière plus générale sur l'entourage des comtes de Cerdagne voir J. Kérambloc, *Les comtes de Cerdagne et leurs vassaux au XI^e siècle (Pouvoir et patrimoine)*, mémoire de maîtrise d'histoire médiévale, P. Bonnassie dir., Université de Toulouse II-Le Mirail, 1996.

25. Voir C. Laliena Corbera, « *Larga stipendia et optima praedia : les nobles francos en Aragon au service d'Alphonse le Batailleur* », *Annales du Midi*, 2000, p. 149-169.

26. ...1140- † 1175 Sandoval. Voir S. Barton, « *Two Catalan magnates in the courts of the kings of León-Castile : the careers of Ponce de Cabrera and Ponce de Minerva re-examined* », *Journal of Medieval History*, 18, 1992, p. 263-266.

27. J. Miret i Sans, *Investigación histórica sobre el vizcondado de Castellbó con datos inéditos de los condes de Urgel y los vizcondes de Ager*, Barcelona, 1900.

sa mort en 1226. La confusion a pu être favorisée par l'usage d'un blason presque identique, en usage dans les deux familles au XIII^e siècle²⁸.

Les hérétiques

Socialement ces hérétiques appartiennent au moins en partie à l'aristocratie car ils tiennent des châteaux. Rien n'indique que ce sont des étrangers, contrairement à ce qu'affirme Monfar y Sors au XVII^e siècle, qui voit en ces hérétiques des étrangers venus par les vallées d'Aran et d'Andorre²⁹. Car ce dernier ne semble pas supporter l'idée que des catalans aient pu être ces hérétiques qu'il qualifie avec une sainte horreur de canailles. Mais l'indication la plus intéressante est le nom d'"arien" qui leur est donné. Il ne s'agit évidemment pas de disciples de l'hérésie professée au IV^e siècle par Arius. Cette hérésie, on le sait, avait été adoptée notamment par les Wisigoths qui avaient dominé le Languedoc et l'Espagne entre le V^e et le début du VIII^e siècle. Mais après la conversion au catholicisme de l'un de leurs rois, Recarède, en 589, cette hérésie avait disparu.

Raoul Manselli, le frère Yves Marie-Joseph Congar et Jean Duvernoy ont bien montré que le mot "arien" reparaît dès le début du XI^e siècle pour désigner des hérétiques³⁰. Soit le mot est resté dans la langue comme synonyme d'hérétique. Soit, plus probablement, les clercs du bas Moyen Âge l'ont emprunté à des écrits anciens comme ceux de Grégoire de Tours ou d'Isidore de Séville, considéré comme un des docteurs de l'Église, auteur de la

28. Les deux familles portent un blason au chef fuselé qui figure par exemple sur le contre-sceau de Roger IV de Foix et de Castelbon, daté de 1241, et sur celui de Guilhem de Peyrepertuse daté de 1240. Sceau de Roger de Foix et de Castelbon (1241-1265), Arch. de France, Service des Sceaux, D 663 ; sceau de Guilhem de Peyrepertuse : Arch. de France, Service des Sceaux, D 3210. Description et photo dans R. Quehen, *La seigneurie de Peyrepertuse*, *op. cit.*, p. 78, 111-117. Les émaux de ces blasons sont presque les mêmes : Castellbó : « *d'or au chef de sable chargé de trois losanges d'or* ». Voir la reproduction d'un blason du XIII^e siècle dans C. Gascón Chopo, R. Lobo i Sastre, *Càtars al pirineu català*, Lleida, Pagès éditors, 2003, p. 70. Perapertusa : « *d'or au chef cousu de même chargé de trois losanges de sable* », donné par plusieurs armoriaux modernes, voir A. Cazes, « *Armorial catalan* », *Terra nostra*, n° 6.

29. Voir note 2.

30. R. Manselli, « Una designazione dell'eresia catara : "Arriana heresis" », *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per Medio Evo e Archivio Muratoriano*, n° 68, 1956, p. 233-246 (repris dans R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, 1975, p. 237-246).

conversion de Récarède³¹. Tomic associe implicitement les hérétiques dont il parle aux ariens du haut Moyen Âge, car il a déjà parlé des ariens dans les chapitres consacrés aux rois wisigoths. Toujours est-il que le terme d’“arien” est attesté pour désigner des hérétiques dès le début du XI^e siècle en Aquitaine (dans une charte de Guillaume V d’Aquitaine provenant des archives de Saint-Hilaire de Poitiers de 1016 et dans un sermon d’Adhémar de Chabannes intitulé *De nativitate Beatae Mariae Virginis*³²), puis au XII^e et au début du XIII^e siècle en Languedoc. Geoffroy d’Auxerre, lors de son passage à Toulouse avec saint Bernard, désigne par les mots “ariens” ou “tisserands” les membres d’une secte implantée dans la ville. Guillaume de Puylaurens, qui écrit à la fin du XIII^e siècle, se souvient que dans sa jeunesse on appelait l’Arien, un chanoine de Toulouse nommé Bernat Raimond. C’était un clerc cathare, capturé à Lavaur en 1181 et qui avait abjuré. Le mot est encore utilisé au début du XIII^e siècle pour désigner les cathares de Castelnaudary³³.

Plusieurs foyers de l’hérésie cathare étant attestés autour d’Urgell au début du XIII^e siècle, on ne peut s’empêcher de faire un rapprochement entre ces “ariens” de la fin du XI^e siècle et les cathares attestés au même endroit un peu plus d’un siècle plus tard³⁴. Castellbó, Berga, et à un moindre degré Josa del Cadi apparaissent comme de véritables foyers du catharisme dans la première moitié du XIII^e siècle. Des hérétiques sont également signalés en

31. S. Isidore, *Étymologies*, VIII, c. 5.

32. Voir P. Bonnassie, R. Landes, « Une nouvelle hérésie est née en ce monde », dans *Les sociétés méridionales autour de l'an mil*, CNRS éditions, 1992, p. 435-459 (la charte de Guillaume V d’Aquitaine évoquant l’“hérésie arienne” est publiée p. 449-451) ; voir également M. Frassetto, « The sermons of Adhémar of Chabannes and the letter of Héribert : new early eleventh century », *Revue Bénédictine*, CIX, 1999, p. 342-340 et C. Taylor, *Heresy in medieval France. Dualisme in Aquitaine and the Agenais, 1000-1249*, The Boydell Press, p. 105-107. Merci à Charles Peytavie qui m'a indiqué ces références et m'a fait part de ses remarques sur les “ariens”.

33. Sur les ariens de Toulouse, voir J. Duvernoy, *La Religion des cathares*, Toulouse, Privat, 1976, p. 301-302 ; M. Roquebert, *L’Épopée cathare*, t. I, Toulouse, Privat, 1970, p. 57-58.

34. Sur le catharisme en Catalogne, voir : J. Ventura i Subirats, *Els heretges catalans*, Barcelona, Editorial Selecta, 1963 ; M. Delcor, « La société cathare en Cerdagne : nobles et bergers du XII^e au XIV^e siècle », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 80, 1979, p. 257-304 ; C. Baraut, « Presenciac i repressió del catarisme al bisbat d’Urgell (segles XII-XIII) », *Urgellia*, t. XII, 1994-1995, p. 487-524 ; C. Gascón Chopo, « Crisis social, espiritualidad y herejía en la diócesis de Urgel (siglos XII-XIII). Los orígenes y la difusión de la herejía cátara en la antigua diócesis de Urgel », *Espacio, tiempo y forma*, serie III, *Historia medieval*, n° 16, 2003, p. 73-106. Nous n'avons pas pu lire à temps cette dernière référence pour la rédaction de notre article.

Andorre et en Cerdagne. Ces foyers ont pu se développer grâce à la protection que leur ont accordée certains seigneurs et en tout premier lieu les vicomtes de Castellbó. Car ceux-ci ont adhéré en famille à l'hérésie. Le vicomte Arnau de Castellbó et sa fille Ermessenda, épouse du comte Roger Bernat IV de Foix sont condamnés à titre posthume en 1269 par l'évêque d'Urgell pour ce motif. Même si cette condamnation est motivée par des raisons politiques – les évêques d'Urgell cherchent à se défendre des comtes de Foix, héritiers des Castellbó – les dépositions devant l'Inquisition semblent bien montrer la réalité de l'adhésion à l'hérésie des condamnés. De plus, l'anticléricalisme des Castellbó et de Foix est bien connu. À trois reprises, en 1196 ou 1198, 1202 et 1205, Raimond Roger de Foix et Arnau de Castellbó mènent des expéditions en Cerdagne et Urgell. De nombreuses églises sont pillées, des profanations des saintes espèces et de crucifix ont lieu sous le regard du vicomte. Mathias Delcor a montré que les profanations sont à mettre en relation avec le rejet, par les cathares, de l'Eucharistie et de la Croix. Le comte et le vicomte sont repoussés à chaque fois par le roi d'Aragon en tant que comte de Cerdagne, le comte et l'évêque d'Urgell, qui avaient signé en 1190 un pacte d'alliance contre Arnau de Castellbó. Mais ces expéditions valent aux deux comparses une solide réputation d'hérétiques³⁵. Le fils de Raimond Roger, Roger Bernat, épouse Ermessenda, fille et héritière d'Arnau de Castellbó. Le nouveau comte de Foix reprend la politique paternelle puisqu'entre 1236 et 1239, il met à sac la Seo d'Urgell. On le voit, le contentieux était lourd entre l'évêque d'Urgell d'une part, les Castellbó et les Foix d'autre part. On peut là encore faire un rapprochement avec le récit de Tomic. Le contentieux entre les vicomtes et l'évêque était peut-être plus ancien. Dans ce cas, l'expédition menée à la fin du XI^e siècle contre les hérétiques est peut-être un épisode du conflit récurrent entre les évêques d'Urgell et l'aristocratie locale. Une autre hypothèse est de considérer que le récit de Tomic se rapporte, non à une expédition du XI^e siècle, mais à une contre-attaque menée par l'évêque et le comte d'Urgell contre Foix et Castellbó entre 1198 et 1239.

35. Ces faits sont relatés dans un mémoire du milieu du XIII^e siècle conservé aux Archives capitulaires d'Urgell, publié et commenté par C. Baudon de Mony, *Les relations politiques des comtes de Foix avec la Catalogne jusqu'au début du XIV^e siècle*, Paris, Picard, 1896. Une édition plus récente en a été faite par C. Baraut dans *Urgellia*, 11, 1992-1993, p. 290-298. Le pacte d'alliance de 1190 est cité par M. de Riquer, « *Guillem de Bergueda* », *Scriptorium Populeti*, n° 6, vol. I, 1971, p. 134.

Hypothèses d'interprétation et perspectives historiques

En résumé, on peut faire deux interprétations du récit de Tomic. Soit les faits qu'il décrit sont un souvenir confus de l'hérésie attestée au XIII^e siècle, soit les faits sont authentiques.

Dans la première hypothèse, on peut se demander si le fait de donner au XV^e siècle aux Castellbó le rôle d'auxiliaire armé de l'Église, alors que ceux-ci sont en réalité dénoncés au XIII^e siècle comme hérétiques et spoliateurs de l'Église, n'est pas destiné à redorer le blason de leurs descendants, les comtes de Foix.

La seconde hypothèse est très riche de perspectives. Les faits rapportés par Tomic seraient alors antérieurs d'un siècle à la première attestation de l'hérésie dans les Pyrénées catalanes, et d'un demi-siècle à la première attestation d'hérétiques "ariens" en Languedoc et dans la région de Toulouse. Il convient de rapprocher la mention de Tomic des apparitions de groupes hérétiques en Occident autour de l'an mil et particulièrement de certaines sources les concernant évoquant aussi des "ariens" dans le contexte aquitain³⁶. Si on ne peut pas attester d'une filiation entre les "ariens" de la région d'Urgell du XI^e siècle et les cathares de la même région au XIII^e siècle, on peut au moins dire que cette région a accueilli favorablement des mouvements hérétiques ou que ses populations se sont familiarisées avec des croyances hérétiques. Autrement dit, il y a bien une tradition de l'hérésie dans cette région.

De quoi peut-être aussi relancer le débat sur les origines et la diffusion du catharisme méridional. En 2005, l'historienne britannique Claire Taylor, dans son livre sur la présence de l'hérésie dualiste en Aquitaine et en Agenais depuis l'an mil jusqu'en 1249, s'interrogeant sur les débuts de la progression de l'hérésie dualiste dans le Midi de la France, faisait déjà état de la présence d'"ariens" dans le comté d'Urgell dans les années 1080 d'après l'ouvrage de Montfar y Sors, tout en reconnaissant ne pas connaître la source de cet historien du XVII^e siècle³⁷. Claire Taylor pense que les croyances bogomiles ont commencé à se répandre en Europe occidentale, au tournant de la fin du XI^e siècle, dans le sillage des contacts entre Orient et Occident au cours de la première croisade. Elle ne semble cependant pas considérer que les "ariens" mentionnés dans le comté d'Urgell aient pu correspondre à des adeptes de ces nouvelles idées importées d'Orient et aux origines, selon elle, du catharisme méridional.

À défaut de voir dans ces "ariens" des cathares ou des "proto-cathares", il ressort du texte de Tomic que les Pyrénées forment, à l'instar d'autres régions comme l'Aquitaine ou le Toulousain, un terreau favorable à l'essor de croyances dissidentes.

36. Voir note 32.

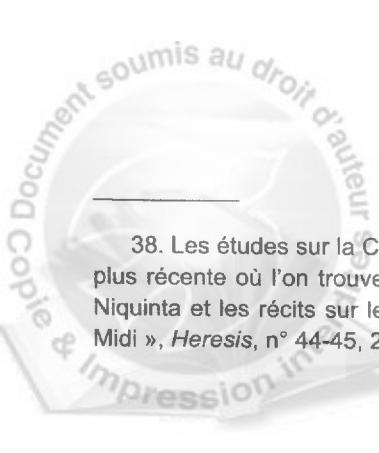
37. C. Taylor, *Heresy in medieval France*, op. cit., p. 134-135.

Ces faits viendraient aussi en confirmation d'une interprétation de la Charte de Niquinta. Rappelons que cette charte fait le récit d'un rassemblement tenu en 1167 auxquels participèrent six évêques cathares, dont un certain *episcopus ecclesie Aranensis* (évêque de l'église aranaise). L'Église cathare d'Aran étant inconnue par ailleurs, certains ont proposé de corriger « *Aranensis* » en « *Agenensis* », l'Église cathare d'Agen étant connue par des sources postérieures³⁸. Or les possessions des Castellbó sont frontalières du Val d'Aran. L'ancienneté des mouvements hérétiques dans les Pyrénées catalanes serait un argument en faveur de la réalité de cette église aranaise.

Quelle que soit l'hypothèse retenue, le récit de Tomic est pour le moins une nouvelle attestation de l'emploi du mot "arien" pour désigner des hérétiques méridionaux du bas Moyen Âge. Souhaitons que la découverte d'autres sources permette de trancher entre ces deux hypothèses.

© Gauthier LANGLOIS, 2007
gauthier.langlois@ac-montpellier.fr

38. Les études sur la Charte de Niquinta étant fort nombreuses, nous renvoyons à la plus récente où l'on trouvera une bibliographie développée : D. Zbíral, « La Charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares en Italie et dans le Midi », *Heresis*, n° 44-45, 2006, p. 135-162.



Zdenko ZLATAR

THE HAERESIS OF THE BOSNIAN CHURCH : UNE QUESTION MAL POSÉE ?

Abstract

L'*Haeresis* de l'Église bosniaque :
une question mal posée ?

En 1994, Malcolm Lambert publiait dans la revue *Heresis* un article où il s'interrogeait sur le fait de savoir s'il était « justifié ou non de décrire l'Église bosniaque comme une Église d'État hérétique, autrement dit dualiste » et il concluait « que pas une seule preuve, pas même le testament du *gost Radin*, un document daté du XV^e siècle, ne pouvait être considéré finalement comme une preuve irréfutable de ce caractère hérétique ». Dans l'article qu'il nous propose pour *Heresis*, le professeur Zdenko Zlatar souhaite examiner à nouveau les preuves qui, jadis, avaient conduit Malcolm Lambert à revenir sur son premier jugement au sujet de l'Église bosniaque et l'avait conduit à abandonner l'idée que cette Église était bel et bien hérétique, et plus encore, dualiste. Il veut comprendre pourquoi celui-ci a mis en doute des sources qu'il avait utilisées, à commencer par le testament du *gost Radin* qui jusqu'alors avait fait pencher la balance en faveur de la thèse d'une Église bosniaque hérétique. Zdenko Zlatar renverse l'argumentation de Malcolm Lambert, dont il critique notamment la traduction et l'interprétation du testament du *gost Radin* dans *Heresis*. Il considère que rien, en l'état de la question, ne vient mettre en cause le caractère « hérétique » et dualiste de l'Église bosniaque.

L'article du professeur Zlatar comporte deux parties bien distinctes. La première est un bilan historiographique dans lequel il se montre tout particulièrement attentif aux arguments des historiens qui ont, certes, vu en l'Église bosniaque une sorte d'église indépendante, régie par ses propres règles, mais qui dans le même temps ont considéré qu'elle était restée globalement tout à fait « orthodoxe » et ce, qu'on la situe dans l'orbite de l'Église catholique romaine ou dans celle de l'Église d'Orient.

La seconde est une analyse minutieuse du corpus documentaire le plus important et le plus impartial, selon lui, au sujet de l'Église bosniaque : celui des archives provenant de l'ancienne Raguse (aujourd'hui Dubrovnik), y compris le fameux testament du *gost Radin*. Après avoir montré le manque de fiabilité des arguments des historiens précédents, il réexamine les éléments critiqués notamment par Lambert dans ces sources pour en arriver à une conclusion propre.

D'un point de vue strictement historiographique, les explications n'ont pas manqué pour percer à jour la nature de l'Église bosniaque et savoir si elle avait, oui ou non, un caractère "hérétique".

Pour Zdenko Zlatar, il convient avant toute chose de rendre à l'historien croate Franjo Rački (1828-1894) la place qui lui revient. Il rappelle qu'il a été le premier à mettre sur le devant de la scène la question du dualisme de l'Église bosniaque médiévale dans son livre *Bogumili i Patareni*, publié en 1869, et par la publication d'un certain nombre de sources, dont notamment le traité du cardinal Jean de Torquemada intitulé *Symbolum veritatum fidei pro informatione Manicheorum* (1461). Rački était convaincu de l'adhésion de l'Église bosniaque à l'hérésie manichéenne. Sa grande réputation contribua à ce que ses conclusions soient acceptées par d'autres éminents chercheurs comme Konstantin Jireček, qui, pour sa part, a toujours considéré la majorité de la noblesse de Bosnie comme "bogomile".

Toutefois, l'idée d'une Église bosniaque manichéenne n'a pas fait l'unanimité. Elle a été ainsi rejetée par Vasa Glušac. Son étude intitulée *The Medieval Bosnian Church* propose une alternative à l'hypothèse de Rački. Glušac estimait que l'Église bosniaque entrait dans la sphère de l'Église orientale et que dans ce cadre elle avait eu des croyances et des rites parfaitement orthodoxes. À leur tour, les thèses de Glušac sur la nature de l'Église bosniaque ont été critiquées par Jorislav Šidak. Celui-ci a, pour sa part, défendu l'orthodoxie catholique de l'Église bosniaque. Ce chercheur s'est en effet proposé de prouver les insuffisances des propositions faites par Rački et Glušac dans une étude historiographique dont Zdenko Zlatar souligne la prégnance dans la vision répandue chez certains de ce que fut l'Église bosniaque. Les recherches de Šidak ont en effet servi de référence aux historiens en désaccord avec Rački et qui voulaient voir en l'Église bosniaque autre chose qu'un mouvement hérétique. Parmi eux, John V. A. Fine est allé jusqu'à affirmer que l'Église bosniaque était en définitive une composante de l'Église catholique qui s'était coupée de toute relation avec "l'Église mère" de Rome au milieu du XIII^e siècle, qu'elle n'était pas l'Église officielle de l'état bosniaque et qu'elle était seulement « une petite organisation monastique ». Comme le rappelle Zdenko Zlatar, Fine n'a pu aboutir à cette conclusion qu'après avoir complètement déprécié le bogomilisme, présenté dans ses études comme un mouvement tout à fait insignifiant, non seulement à l'échelle des Balkans mais tout particulièrement en Bulgarie. Cette appréciation, que Zdenko Zlatar trouve

tout à fait inappropriée et déplacée, tiendrait aux présupposés du raisonnement de Fine sur l'Église bosniaque, construit à partir de sa théorie globale de l'hérésie dans les Balkans. En rejetant d'un bloc tout à la fois les sources occidentales et les sources bosniaques qui la concernent, y compris le traité de Torquemada et le testament de Radin, il ne voit en elle qu'une dissidence qui s'est écartée progressivement de l'orthodoxie. Fine, rappelle Zdenko Zlatar, est catégorique. Pour lui l'Église bosniaque n'était ni manichéenne ni dualiste mais seulement une ramifications indépendante en Bosnie de l'Église catholique.

La majorité des chercheurs n'a toutefois pas plus été convaincue par les thèses de Šidak que de Fine. Ils n'ont pas suivi ce dernier dans son rejet à la fois des sources locales et des sources occidentales à propos de l'Église bosniaque. Ce serait, commente Zdenko Zlatar, rejeter la plupart des sources à notre disposition aujourd'hui et parmi les plus probantes. Il ajoute également qu'il est difficile de suivre Fine quand il considère l'Église bosniaque comme une église de nature catholique et parfaitement orthodoxe. Ce serait croire que l'Église romaine, qui a une longue tradition de la lutte contre les hérésies, ne savait pas les distinguer correctement. En reprenant à son compte quelques uns des documents clés présentés par Rački et Šidak, le professeur Zlatar entend montrer qu'on peut aisément en retourner l'interprétation dans le sens d'une Église hérétique. Concernant les déclarations de Fine sur la nature "orthodoxe" de l'Église bosniaque et le fait qu'il n'y ait aucune différence théologique avec l'Église romaine, il entend également mettre en évidence que de telles affirmations ne reposent sur aucune source, en dépit de ce que Fine affirme. Il déconstruit une à une les assertions de Fine en montrant que, contrairement à ce que Fine déclare, aucune source provenant de Raguse ne suggère que l'Église bosniaque se conforme au dogme et à la structure de l'Église romaine.

Quant au fait que Fine ne considère même pas l'Église bosniaque comme une "Église" à part entière, avec une chaîne d'autorité, mais comme une sorte de groupe aux contours vagues et aux membres animés par la même volonté de créer des établissements monastiques qu'il ne convient pas d'appeler "Église", Zdenko Zlatar s'y attarde pour montrer combien tout cela est, à ses yeux, erroné. C'est un fait bien connu aujourd'hui qu'il y a une chaîne d'autorité dans l'Église Bosniaque. À sa tête se trouve le *dqed* (littéralement l'aïeul), suivi par un conseil de douze *strojnici*, parmi lesquels on distingue le rang de *gost* (littéralement l'hôte) et celui de *starac* (littéralement l'ancien). En 1975, rappelle Zdenko Zlatar, Franjo Šanjek sera le premier à publier une étude très détaillée sur l'Église bosniaque et à essayer de sortir de la confusion créée par la multiplicité des titres donnés dans l'Église bosniaque et repérés à travers les diverses sources qui la concerne ; il donnera le premier un schéma de la hiérarchie de cette église qu'il comparera alors avec celle des églises cathares.

Sans éclairer toutes les zones d'ombre ni débattre de tous les points sur le rôle de chacune des charges occupées par la hiérarchie de l'Église bosniaque,

on dispose toutefois des preuves de son existence. Pour Zdenko Zlatar, c'est un fait qui ne peut être aujourd'hui remis en cause, même s'il diverge d'avec Franjo Šanjek sur ce schéma hiérarchique. Et c'est là qu'un nouvel examen du testament du *gost Radin*, pièce maîtresse du dossier documentaire concernant l'Église Bosniaque a, selon lui, toute son importance. Non seulement, il lui permet de revenir sur les conclusions erronées présentées par Malcolm Lambert dans ses derniers travaux, et notamment dans l'article *d'Heresis*, mais à approfondir la question du schéma organisationnel à la tête de l'Église bosniaque.

L'une des questions sur lesquelles Šanjek ne convainc pas complètement Zdenko Zlatar est celle du rôle des douze *strojnici*. Certains chercheurs pensent qu'ils formaient un conseil de l'évêque dans sa conduite des affaires de l'Église bosniaque. D'autres pensent qu'ils existaient sur le modèle des douze apôtres qui se partagèrent l'autorité sur la communauté des chrétiens après la mort du Christ et donc qu'ils représentaient la principale source d'autorité dans l'Église bosniaque. Šanjek pour sa part propose de faire dériver le terme *strojnik* du mot grec *kybernesis* qui signifie "direction" ou "gouvernement" pour soutenir l'idée que ces douze *strojnici* formaient un groupe d'anciens chargés de gouverner ou d'administrer l'Église bosniaque présidée par le *djed* (l'aïeul).

Šanjek a aussi posé comme principe que l'Église bosniaque était divisée en trois différents ordres : les "Parfaits", les "Chrétiens" et les "Auditeurs". Citant le testament du *gost Radin* de 1466, il place au rang des "Parfaits", les "vrais chrétiens" et "vraies chrétiennes" qui ont été « baptisés dans la vrai foi apostolique ».

Enfin, il a aussi fait remarquer que l'expression "bons hommes" n'a pas la même signification dans les sources concernant l'Église bosniaque et dans celles évoquant l'Église cathare. Dans les sources cathares, l'expression est toujours utilisée pour désigner tous les "parfaits" tandis qu'en Bosnie elle désigne uniquement ceux qui sont membres de la hiérarchie de l'Église bosniaque, les *strojnici*, *gosti* et *starci*.

Zdenko Zlatar ne trouve pas toutes ces distinctions convaincantes. Pour étayer sa démonstration, il revient sur le contenu du testament du *gost Radin* de 1466 et les mauvaises lectures qui, selon lui, en ont été faites.

Selon ce document, la division fondamentale qui existe au sein des Patarins (c'est ainsi que l'on désigne les membres de l'Église bosniaque dans les sources extraites du milieu ragusain) est celle entre « ceux qui jeûnent » et « ceux qui font gras ».

Cette distinction a été mise en doute par Yvonne Burns qui a étudié le document pour Malcolm Lambert ; elle conteste la traduction du morceau de phrase faisant cas de « ceux qui font gras » (en fait la lecture faite jusque-là du mot *mrsnie*) ; il n'y aurait selon elle aucune mention d'eux dans le testament. Lambert en conclut, dans ses dernières publications, que la distinction traditionnelle

entre « ceux qui jeûne » et « ceux qui font gras » depuis la première publication du fac-similé du testament en 1911 n'a jamais existé. Il en tire un argument propice à sa logique de ne plus voir en l'Église bosniaque une Église hérétique.

Zdenko Zlatar répond à cette affirmation (et c'est le point crucial de son article) en argumentant d'abord que la distinction entre croyants et membres de la hiérarchie de l'Église bosniaque ne repose pas uniquement sur le testament du *gost Radin* – d'autres documents tirés des archives de Raguse en font état ; ensuite, en reprenant le contenu du testament lui-même et en analysant le morceau de phrase qui pose problème. La traduction de madame Burns lui paraît impossible. Il pointe en outre dans le testament tous les passages où, selon lui, le *gost Radin* fait bien la distinction entre les "parfaits" et les "croyants" tout en s'écartant, quand parfois il le juge nécessaire, de l'analyse du texte proposée avant lui par Šanjek. Il souligne même que dans son commentaire de sa version du testament du *gost Radin*, Yvonne Burns va jusqu'à citer une preuve cruciale qui estampille bien le *gost Radin* et ses adhérents de l'Église bosniaque comme pas du tout "orthodoxes", c'est-à-dire en d'autres mots "hérétiques". Seulement, elle n'en a pas vu la portée. C'est une décision du Sénat vénitien du 10 mars 1466, l'année même où est rédigé le testament du *gost*, qui le concerne et fait état d'une demande de sa part d'un sauf-conduit pour les membres de sa "secte". Dans la mesure, où les Vénitiens considèrent, comme les Ragusains, les membres de l'Église orientale comme schismatique, l'emploi du mot "secte" par le Sénat semble bien désigner spécifiquement un groupe appartenant à une Église hérétique, dans le contexte chrétien occidental.

Au final, Zdenko Zlatar souhaite attirer l'attention sur l'importance des sources provenant des archives de l'ancienne Raguse, publiées en 1967 par Mihailo Dinić, pour aborder la question de l'Église bosniaque, d'autant qu'il lui semble bien que Šanjek les a en grande partie ignorées. Ces sources, qui mentionnent des soi-disants Patarins, lui permettent d'établir une nouvelle version de la hiérarchie de cette église qui rend celle proposée jusqu'ici par Šanjek plutôt bancale.

Les sources ragusaines montrent que le terme *strojnik* (au pluriel *strojnici*) est utilisé pour désigner uniquement les membres de la hiérarchie de l'Église bosniaque, hormis le *djed*, clairement séparé des *strojnici* et qu'un document de Raguse désigne comme le « chef suprême des Patarins ». Il englobe donc la charge de *gost* et de *starac* et, à un niveau plus bas, le rang de "simple" *stronik* :

1. DJED
2. GOST-----> STROJNICI
3. STARAC-----> STROJNICI
4. STROJNIK-----> STROJNICI

La hiérarchie est ainsi composée en partie par une élite de vrais "chrétiens" qui se sont hissés à une certaine perfection. Un parfait est donc appelé, comme chez les cathares, "bon homme", au pluriel *dobri mužje*, appellation collective qui sert à désigner tous les parfaits qui sont absolument les seuls, insiste Zdenko Zlatar, à pouvoir devenir membres de la hiérarchie de l'Église bosniaque. Littéralement *dobri mužje* en slave est exactement la traduction de l'expression utilisée par les sources cathares : "bons hommes". Par conséquent, dans le contexte de l'Église bosniaque, les "bons hommes" sont uniquement ceux parmi les "parfaits" qui sont membres de la hiérarchie de l'Église. Quant au terme "chrétien", il désigne tous les adhérents de l'Église bosniaque.

Au vu de ces considérations et des nouvelles preuves apportées par les documents provenant entre autres de Raguse et de Venise, le professeur Zlatar relève toutes les contradictions de la démonstration jadis proposée par Malcolm Lambert. Il en repousse l'ensemble des conclusions. Des sources, en particulier celles de Raguse, établissent pour lui de manière indubitable que l'Église bosniaque était une Église de Patarins et par conséquent d'hérétiques dualistes. Pour ces raisons, Zdenko Zlatar considère que, telle que jadis avancée par Lambert dans *Heresis*, la question de l'hérésie de l'Église bosniaque relevait jusqu'ici de ce que le grand historien français Lucien Fèvre aurait considéré comme une question mal posée et qu'il convient désormais de rouvrir le dossier en tenant compte des sources ragusaines.

Charles Peytavie



IN A VERY informative and well-written article published in this journal in 1994¹ Malcolm Lambert, the author of well-known studies of medieval heresy, has analyzed, in his own words, « the validity of the description of the Bosnian Church as a heretical, that is, dualist State Church » and concluded that « no single piece of evidence, not even the fifteenth century Testament of Gost Radin, has compelling force² ». Lambert's verdict was "not proven", according to the Scottish legal tradition. In the present article, I would like to review the evidence which led him to reverse his earlier opinion that the Bosnian Church was a heretical, and moreover, dualist church, and to doubt the archival sources, such as the testament of Gost Radin, which weighed so heavily on the side of the heretical verdict. This will entail both a review of the state of the question, in particular, attempts by some scholars to see the Bosnian Church as some sort of "wayward", but basically "orthodox" church, whether of the Roman Catholic (Fine) or Orthodox (Dragojlović) kind, and then a review of the most important and impartial body of sources extant, namely the Dubrovnik archives, including the testament of Gost Radin, in order to reassess the critical aspects of the evidence necessary to reach an appropriate conclusion.

L'État de question : Was the Medieval Bosnian Church Dualist ?

Franjo Rački (1828-1894) was a giant of 19th-century Croatian historiography, towering head and shoulders above the rest. It is thus in regards to his work on the Bosnian Church as well : his capital work, *Bogomili i Patarenī* (The Bogomils and the Patarins), published in 1869³, provided a masterly analysis and synthesis of the whole question. Indeed, in many ways, this study can be regarded as the crowning achievement of 19th-century Croatian historiography. For the Bosnian Church Rački relied on two apocrypha : *The Vision of Isaiah* and *the Interrogatio Johannis*. He knew that no Slavic redaction of the former had been found ; indeed he observed that « no manuscript has been found so far where it would be... indicated that it is of Bogomil or Patarin provenance⁴ ». Since no Slavic version of the latter had survived either, Rački concluded that Slavic Bogomils did not use it. The most important proof that the Bosnian Church was Manichaeian Rački found in Jacob Bech's testimony of 1387. The latter testified that his followers, the Lombardian Cathars, used to travel to "Sclavonia" to learn

1. M. Lambert, « Le problème des chrétiens bosniaques », in *Heresis*, N° 23, 1994, p. 29-50.

2. *Ibid.*, p. 29 (this is from a short summary in English).

3. F. Rački, « Bogomili i patarenī » in *Rad JAZU*, Zagreb, VII, 1869, p. 84-179, VIII, 1869, p. 121-187, X, 1870, p. 160-263.

4. *Id.*, *Bogomili i patarenī*, 2nd ed., Belgrade, 1931, p. 577.

true doctrine « from teachers who lived in a placed called Boxena⁵ ». He added that some members had been going to Bosnia since 1347.

In addition to the two apocrypha Rački used two manuscripts from the Marciana Library in Venice : the first was dated September 10, 1421, and the second undated, is titled : « *Isti sunt errores, quos communiter patareni de Bosna credunt et tenent*⁶ ». To these should be added Pope Eugene IV's letter to his delegate in Bosnia, Thomas, Bishop of Hvar, of November 3, 1445 in answer to King Stefan Thomas of Bosnia's letter. From the papal letter it is evident that the Roman Curia regarded Bosnian heretics as Manichaean⁷. In 1882 Rački published another Western source on the Bosnian Church, Cardinal John Torquemada's treatise, *Symbolum veritatum fidei pro informatione Manicheorum*. Dated 1461, it contained fifty errors that Torquemada singled out⁸.

From these two sources it is quite clear that the Bosnian Church was "dualist". Thus, Eugene IV states that the Bosnians believe that the Devil is equal to omnipotent God, that two principles exist, one evil, the other good ; that they reject the Old Testament and that « they mutilate and corrupt the New ». Torquemada's treatise lists such errors as the belief that human bodies harbor fallen angels that had been thrown out of Paradise together with Lucifer after siding with the latter against God ; that Christ is only ostensibly human, while both he and Virgin Mary are truly angels ; that they reject the Old Testament, and do not venerate Moses, the fathers, the prophets and John the Baptist. According to Torquemada, John the Baptist was held to be worse than the Devil. On the basis of such testimonies Rački concluded that the Bosnian Church adhered to the Manichaean heresy. Rački's great reputation ensured that this view was accepted by other eminent scholars such as Konstantin Jireček. Jireček constantly classified the majority of Bosnian nobility as "Bogomils" ; and argued that after King Tvrtko's death Bosnia was ruled by the Bogomils : « Hrvoje Vukčić, Herceg of Split, the Grand Duke Sandalj Hranić and his nephew Stefan Vukčić 'Kosača' (the founder of Herzegovina), Duke Paul Radenović and his sons, Peter and Radoslav, are all Bogomils⁹ ».

Rački's characterization of the Bosnian Church as Manichaean was rejected by Vasa Glušac in his study « The Medieval Bosnian Church¹⁰ ». Glušac

5. F. Rački, *Bogomili i patarenii*, *op. cit.*, p. 439-440.
6. *Id.*, « *Prilozi za povijest bosanskih Patarena* », *Starine JAZU*, Zagreb, I, 1869, p. 99-100.
7. D. Farlati, *Illyricum sacrum*, 8 vol., Venice, 1751-1819, vol. IV, p. 257-258.
8. F. Rački, « *Dva nova priloga za povijest bosanskih Patarena* », *Starine JAZU*, XIV, 1882, p. 1-20.
9. K. Jireček, *Istorija Srba*, J. Radonić trans., 4 vol., Belgrade, vol. IV, 1922, p. 182.
10. V. Glušac, « *Srednjovekovna "bosanska crkva" bila je pravoslavna* », *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*, Belgrade, IV, 1924, p. 1-55.

argued instead that the Bosnian Church was an Orthodox Church, just like the Serbian and others. Glušac's study offered an alternative to Rački's by relying on the information about the Bosnian Church found in the so-called Hval's manuscript. The latter, dated 1404, seemed to go against the Bogomil's rejection of Moses and John the Baptist by venerating both¹¹. It should be pointed out that Rački knew of this discrepancy and that he tried to account for it by arguing that gradually the Bosnian Church came closer to mainstream churches by venerating saints and icons, and thus lost some of its original dualist interpretations. Since Torquemada is quite explicit about the Manichaean-rejection of both Moses and John the Baptist, Glušac was able to show that Rački was inconsistent when he both relied on the cardinal's treatise, and yet modified its findings to account for Hval's veneration of Moses and John the Baptist¹².

Though his critique of Rački was rather appropriate, Glušac went to the other extreme by claiming that the Bosnian Church was an Orthodox community with Orthodox beliefs and rituals. Relying on Đuro Daničić's edition of Hval's manuscript Glušac thought that Daničić too regarded it as Orthodox, whereas the latter shared Rački's opinion. Daničić, however, noticed that Hval's manuscript places the Book of the Apocalypse in a different position « from all other known manuscripts, not only Slavic but others as well¹³ ». Glušac, however, had to admit that Rački was on much firmer ground when he regarded as Manichaean another Bosnian source, Radosav's manuscript, written between 1443 and 1461, containing the Apocalypse, some prayers, and the beginning of the Gospel of St. John. Jagić, who published it, found its text of the Apocalypse almost identical with Hval's¹⁴.

Glušac's thesis of the Orthodox nature of the Bosnian Church was criticized by Jaroslav Šidak. Šidak set out to prove the inadequacies of both Rački's and Glušac's views in a fundamental historiographical study that retains its importance to the present¹⁵. Šidak accused Rački of basing his conclusions on a preconceived notion of the Bosnian Church as a Manichaean movement, and of relying on those sources, suspect because of their provenance, which buttressed this view. Specifically, Šidak charged that Rački frequently interpolated in his text what the sources did not contain, that he misread some crucial documents, and that he tried to reconcile "irreconcilable" differences

11. V. Glušac, « Srednjovekovna "bosanska crkva" bila je pravoslavna », *op. cit.*, p. 11.

12. *Ibid.*

13. Đ. Daničić, « Hvalov rukopis », *Starine JAZU*, III, 1871, p. 1-146.

14. V. Jagić, « *Analecta romana* », in *Archiv für slavische Philologie*, Berlin, XXV, 1903, p. 20-36.

15. J. Šidak, « Problem "bosanske crkve" u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca (Prilog rješenju tzv. bogumilskog pitanja) », *Rad JAZU*, 259, 1937, p. 37-182.

between Western sources and native Bosnian ones. Above all, Rački was accused by Šidak of considering the apocrypha as the primary means for spreading Bogomilism. Šidak was quite categorical that « the final result of all the afore-mentioned attempts by Rački to relate the Slavic apocrypha, in so far as they go against the teachings of the Church, to the Bogomils and to prove that if the latter did not write them, they were certainly the middlemen in their spreading among the Slavs – must be regarded as utter failure¹⁶ ».

Šidak's study served as a point of departure for all those who disagreed with Rački's view. His critique of Glušac's view did not put an end to all attempts to regard the Bosnian Church as something else than heretical. Thus John V. A. Fine has claimed that the Bosnian Church was a part of the Catholic Church which broke off relations with the mother Church in the middle of the 13th century, was not the official church of the Bosnian state, and was « a small monastic organization¹⁷ ». Fine reached this conclusion after belittling Bogomilism as a whole. In a number of studies Fine argued that Bogomilism was a small and insignificant movement both in the Balkans in general and in Bulgaria in particular¹⁸. This is how he puts it in his textbook on the medieval Balkans :

« Since the Bogomils cannot be found playing a role in any political or social event in Bulgarian history, Bogomilism probably had little impact on Bulgarian history. Thus I think it should be regarded as an interesting but small sect whose membership was attracted, on the whole, to a religious doctrine. [...] However, if we are analyzing Bulgarian history as a whole and significant movements and causes of historical developments in Bulgaria, Bogomilism's importance has been tremendously exaggerated in all historical works. In fact – other than nuisance value to alarmist Orthodox churchmen and the curiosity value of its interesting world view – one would be justified in writing a history of medieval Bulgaria without mentioning the Bogomils at all, just as one could write a history of the United States without mentioning the Mennonites or the Shakers.¹⁹ »

16. J. Šidak, « Problem "bosanske crkve" ... », *op. cit.*, p. 72.

17. J. V. A. Fine Jr., « Zaključci mojih poslednjih istraživanja o pitanju bosanske crkve » in *Bogomilstvoto na Balkanot vo svetlinata na najnovite istražuvanja*, Skopje, 1982, p. 131.

18. *Id.*, « The Size and Significance of the Bulgarian Bogomil Movement », *East European Quarterly*, XI, n° 4, Winter 1977, p. 385-412.

19. *Id.*, *The Early Medieval Balkans : A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor, 1983, p. 179.

This truly astounding comparison which in my opinion is totally inappropriate and out of place comes after Fine's own admission that « these Bulgarian dualists had a major role in sowing the seeds of the dualist movement throughout the Mediterranean area (with a strong assist from Byzantine Bogomils who seem to have been the chief middlemen). Thus they acquired great prestige among foreign dualists²⁰ ». In my opinion, this comparison is totally inappropriate : one can indeed write a history of the United States without the Mennonites or the Shakers, but one **cannot** write a history of medieval Bulgaria **without** the Bogomils. For the Mennonites and the Shakers were never seen as a **threat** to the very survival of either religion in the United States or the government itself. But whether rightly or wrongly (and in this context it does not matter, for it is the **perception** that matters here) the Bogomils were. That is why there were all sorts of Church synods and measures taken against them< that is why the Bulgarian Tsars issued decrees against them. They were neither **insignificant** nor **harmless**, at least in the opinion of secular and ecclesiastical authorites (and the two worked together). They had to be taken seriously, very seriously indeed, the way the Mennonites and the Shakers have never been.

Fine's view of the Bosnian Church is thus part and parcel of his overall interpretation of heresy in the Balkans which is that it was an **aberration** of orthodoxy (though not of Orthodoxy, i.e. Eastern Christianity). Fine reached this conclusion after rejecting as irrelevant both Western and native Bosnian sources, e.g. Torquemada's treatise, and Radin's testament of 1466. Fine claimed categorically that the Bosnian Church was neither Manichaean nor dualist, and insisted that it was a wayward offshoot of the Roman Catholic Church in Bosnia²¹.

The majority of scholars has not found Fine's thesis either acceptable or convincing. To argue, as he does, that both Western and native sources are utterly wrong on the subject of the Bosnian Church, is to reject most of the sources, and the most revealing ones. To argue, as he does in company with Šidak, that the testimonies given before the Roman Catholic Inquisition are suspect because they were frequently extracted under (the threat of) torture is a valid point, but to argue that the views recorded were in effect "manufactured" by the Inquisitors themselves, and that they could not have possibly been true, is to claim that all evidence given before the Inquisition was concocted by the accusers. This cannot be accepted.

On the other hand, to argue, as Fine does, that the Bosnian Church was after all orthodox [though not (Eastern) Orthodox, but Catholic] is to claim that the Roman Inquisitors could not tell a heresy when they saw one. This is an extremely simplistic view of the Roman Catholic Church in general, and of the

20. J. V. A. Fine Jr., *The Early Medieval Balkans...*, op. cit., p. 179.

21 *Id.*, *The Bosnian Church : A New Interpretation*, Boulder, 1975, *passim*.

Inquisition in particular : the Church had a long, centuries-old tradition of fighting heresy, *and of distinguishing them correctly*. This can be demonstrated by analyzing some of the key evidence presented by both Rački and Šidak, but interpreted differently.

Šidak was forced to admit that Rački's use of Jacob Bech's testimony of 1387 was the key evidence for Rački's views that the Bosnian Church was dualist, and that there were direct links between the Bosnian and Italian heretics. Šidak, however, tried to demonstrate that Bech's testimony was unreliable because it was riddled with contradictions. These contradictions stemmed from additional testimony by Antonius Galosea de Monte sancti Raphaelis, a member of the Franciscan Third Order, who denounced Bech to the Inquisition. This Franciscan also denounced Martin, « *presbyter de loco Vici* » who was condemned and later burnt as a heretic « *in loco Avilianiae, Comit. Sabaudiae et diec. Taurienensi*²² ». It is true that Bech and Martin disagreed on whether Hell existed or not, and some minor points. What Šidak dismissed as completely fantastic (he put an exclamation point after it, to express his amazement) was the Franciscan's charge that Martin de Vici tried to force his followers « to adore as their God a dragon, who fights with God and his angels, and is more ferocious and powerful than God²³ ». After the word "draconem" Šidak put (sic !) expressing his perplexity with this kind of high phantasy.

Šidak found this additional piece of information not in Rački's study, but in the second volume of Döllinger's great work, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*. Rački, who had used an earlier edition of this document by G. Amati²⁴, did not point out this aspect of Martin de Vici's teaching. Šidak did come across it, but did not know what to make of it. Yet, the document found in Döllinger repeats this view many times. Thus, in his testimony Laurentius de Lormea preached and said « that all believed in God the Father, who was the creator of the Heavens only, and not of the Earth, but that the great dragon was the creator of the Earth, and the Lord of the World, and more powerful than God on Earth²⁵ ». This view was echoed by the testimony of Berardus Rascherius : « The said Berardus also said that the dragon was more powerful than God, and he [the dragon] has more power in this world than God, and that he [the dragon] conquered all those that God made...²⁶ » In his own testimony

22. I. von Döllinger ed., *Dokumente zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, vol. II of his *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890. Bech's testimony is in Document #9, 251-273.

23. *Ibid.*, vol. II, p. 257 ; J. Šidak, « Problem "bosanske crkve" ... », *op. cit.*, p. 78.

24. G. Amati, « *Processus contra Valdenses in Lombardia Superiori anno 1387* », *Archivio storico italiano*, series III, vol. II, p. 3-61.

25. I. von Döllinger, *op. cit.*, vol. II, p. 259.

26. *Ibid.*, vol. II, p. 260.

Jacob Bech stated that « the dragon fought with God, and was more powerful than he [God] in this world, and that the dragon had to be venerated...²⁷ ». The already-mentioned Antonius Galosea de Monte s. Raphaelis stated the same, namely, that « the dragon had to be venerated and was more powerful than God in this world²⁸ ». Additional testimony came from Petrus de Belmonte de Prato who declared that « the dragon is stronger than God in this world and must be venerated²⁹ ». Brother Antonius from the heretical church in Janenia stated categorically that « all the visible things are created by the great dragon, who fought with God and is stronger in this world and must be venerated instead of God³⁰ ». The already mentioned Antonius Galosea declared that he heard Martin Fontanellus preach that « they should believe in God the Father only, and that Christ was not God, nor Virgin Mary the Mother of God... and that they should venerate as their god the Devil, who fought with God and the angels, and is more powerful, etc.³¹ ».

In his subsequent testimony Jacob Bech stated that they believed that « God did not create or make any visible thing, but that the world and all other visible things were created and made by the devil, who was thrown out of the Heavens³² ». Bech's statement was crucial in establishing the provenance of these beliefs : he said that several people "de Sclavonia", among whom were Jocelyn de Palatia and Petrus Patrii de Chorio, "Sclavoni", sent him to « Sclavonia to learn these doctrines better and in a more coherent way³³ ». In his critique of Rački Šidak insisted that Rački had misread the place where Bech was sent as *Boxena* whereas it actually read *Loxena*³⁴. In fact, it was not Rački who misread the place name, it was Šidak : he consulted the document in Döllinger who had *Loxena*, but the photostat of the document from Biblioteca casanatense, now in the Vatican, published by Šanjek in his book, proves that the correct reading is *Boxena*, i.e. Bosnia, as Rački thought³⁵. Šidak also

27. I. von Döllinger, *op. cit.*, vol. II, p. 261.

28. *Ibid.*, II, p. 262.

29. *Ibid.*, II, p. 263.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, II, p. 266.

33. *Ibid.*, II, p. 268.

34. J. Šidak, « Problem "bosanske crkve"..., *op. cit.*, p. 79.

35. F. Šanjek, *Bosansko-humske krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku*, Zagreb, 1975, between p. 128-129. This issue is dealt with in my article, « Archangel Michael and the Dragon : Slavic Apocrypha, Bogomilism, and Dualist Cosmology in the Medieval Balkans », *Encyclopaedia moderna XIII*, Zagreb, n° 2, 38, 1992, p. 252-272, with the reproduction of the crucial source on p. 267.

followed Döllinger in reading *Russienae*, whereas Rački had *Rassene*³⁶. Again, the photostat of the original proves Rački right. *Rassena* is, of course, Rascia [Raša]. Bech stated that « about ten years ago » he was sent to "Sclavonia" to the place called "Boxena" which was subject to the lord called « *Albanus de Boxena* » who himself was subject to the king of "Rascia". The phrase « *Albanus de Boxena* » should read properly : « [il] *Banus de Boxena* », i.e. the Ban [Viceroy] of Bosnia³⁷ ».

All of the above can only mean that Bech referred to Bosnia which in 1377 (i.e. « about ten years » after Bech's testimony in 1387) was a part of Tvrtko I's (c. 1338-1391) state. In 1377 Tvrtko crowned himself King of « Serbia, Bosnia, Pomorje, and the Western lands ». Tvrtko thus clearly saw himself as a successor to the Nemanjić dynasty in Serbia which came to an end with the death of Stefan Uroš in 1371. Since Rascia was the name given the earliest Serbian state, and was used to distinguish Old Serbia from New Serbia [present-day Serbia], its use by Tvrtko would have been appropriated. Bech was thus correct in referring to Bosnia as subject to the King of Rascia, i.e. Tvrtko I, after 1377.

As Šidak had to concede, Rački used the above document to prove a direct relationship between the Western Manichaeans churches and the Bosnian Church. The significance of this document is indeed crucial : it proves that in the 14th century Western Manichaeans went to Bosnia to perfect their knowledge of the teachings of their "church". Moreover, in this document, repeated references to the "great dragon" which is more powerful than God at least in so far as this visible, material world is concerned, and which should be venerated, were placed right at the top of individual testimonies.

That this is indeed the case is proved by another document published by Döllinger entitled « These are the errors of Cathar heretics » [*Isti sunt errores haereticorum Catharorum*]³⁸. After stating that « there are two principles, one good and the other evil, and that the seven heavens and all heavenly things were created by a good principle of good God, [while] by a true evil principle or evil god were created all things that are under the heavens, i.e. all visible and certain invisible things », it then makes a crucial identification : « Also they say, "that Satan whom they call the dragon", ascended with his followers to heavens, wanting to place his seat in the north and be like the Almighty. And Archangel Michael with his angels resisted him and engaged in a fight with him, and

36. I. von Döllinger, *op. cit.*, vol. II, p. 268 ; J. Šidak, « Problem "bosanske crkve"... », *op. cit.*, p. 79 ; F. Rački, *Bogomili i patareni*, *op. cit.*, p. 440-441 ; Z. Zlatar, *op. cit.*, n. 35, p. 267.

37. F. Šanjek, *Bosansko-humski...*, *op. cit.*, p. 41, ft. 59 : « ...commorantibus in loco qui dicitur Boxena, quij locus subest cuidam domino qui vocatur *Albanus de Boxena* [qui] subest dictus dominus regi *Rassene* ».

38. I. von Döllinger, *op. cit.*, vol. II, Document XXI, p. 321-324.

expelled him and his followers from heaven, and the same dragon with his tail dragged with him a third part of the stars or good angels... ³⁹ ».

Of course, the identification of Satan with the dragon was derived from the Book of the Revelation or the Apocalypse, the only book in the New Testament that talks of the cosmic fight : « And there was a war in heaven, Michael and his angels fighting with the dragon. And the dragon and his angels fought, and he did not prevail, neither was there found a place anymore for him in heaven. And the great dragon was cast out, that old serpent, who is called the devil and the Satan, he who deceives the whole world, was cast out onto the earth, and his angels were cast out with him ⁴⁰ ».

It should be pointed out, however, that the Book of Revelation is itself apocryphal (though, of course, this was not known in the Middle Ages) : it was not written by St. John, as believed in the Middle Ages, but by someone by the same name but much later. It was included in the canon of the New Testament by the Church only because it was assumed to have been written by St. John. In effect, it shows an unmistakable trace of the Jewish apocrypha, and the Iranian dualist tradition. So even though it can be readily admitted that medieval Manichaeans probably derived their view of the cosmic fight between Archangel Michael and the Dragon from the Apocalypse, this does not mean that this view was Christian, i.e. orthodox to begin with.

The Bosnian Church : Review of Evidence

It was during half a century preceding its loss of independence and conquest by the Turks in 1463 that the Bosnian Church enjoyed its real flowering. It is therefore very important to ascertain whether it was a dualist church if not Manichaeian [it should be kept in mind that for both Western and Eastern churches "Manichaeian" was a euphemism for "dualist"]. Fine's view, which I already mentioned, is not only consistent with his downplaying of Bogomilism in Bulgaria and elsewhere, but tries to make the Bosnian Church into a wayward but basically a Catholic church. He puts it thus :

« [T]he Bosnian Church [was] an institution that grew out of a Catholic monastic order which broke, probably in the middle of the thirteenth century, with international Catholicism. Its existence as a specific institution, however, can be documented only from the early fourteenth century. Documentation from that century and especially from the fifteenth, when we have more sources, shows the Bosnian Church, under its own bishop called a djed (literally, grandfather), to

39. I. von Döllinger, *op. cit.*, vol. II, p. 321.

40. Rev. XII, 7-9.

be a monastic institution. No sources suggest that any change of theology occurred at the time it broke with Rome and **almost all later local and Ragusan sources on the Bosnian Church suggest it was mainstream Christian in its theology throughout its existence.**⁴¹ [my emphasis] »

Every single one of these statements is a mere assertion ; every single one is debatable ; and moreover, **none** can be proved by the sources, despite Fine's assertion to the contrary.

First of all, there is no evidence whatsoever that the Bosnian Church, whatever else it might have been, was a regular part of the Roman Catholic Church. Fine himself states that the Bosnian Church « used the Slavic language » in its theology and ritual **at the time when Rome allowed no church, Slavic or not, to use anything else but Latin.** It is true that the use of Glagolitic was tolerated on the Adriatic coast, but this was not considered the **official language** of the Catholic Church in Dalmatia. So it is inconceivable that the Church would have granted to the so-called Bosnian Church what it hardly tolerated elsewhere. Be that as it may, the second assertion is even more conjectural : the only reason why scholars have dubbed the Bosnian Church a "monastic institution" is that there were groups of houses [that is what the word *hizje* means] where the so-called "Christians" [*krstjani*] lived together. To call this a "monastery", as Fine does, is to impose upon the Bosnian Church an orthodox notion of monasticism which it hardly had any need of. To assert that the Bosnian Church stayed orthodox after its break with Rome is to compound two hypotheses : first, that it was orthodox to begin with ; and second, that it actually broke with Rome. In effect, it is more likely that it was never "orthodox" in the Roman eyes, and consequently did not have to (and would not have been in a position to) break with Rome. All of the above mitigated against Fine's view, but the sources cannot be used to assert categorically either what the Bosnian Church was or what it was not.

Fine's next assertion is simply not correct : none of the Ragusan sources "suggest" (whatever that means) that the members of the Bosnian Church were seen as "orthodox", i.e. Roman Catholics (the religion of Dubrovnik) by the Ragusans ; all the Ragusan sources consistently refer to the members of the Bosnian Church as "Patarene", i.e. as *heretics, not schismatics* [the latter was the word reserved for the Eastern Orthodox by the Ragusans].

Fine also does not see the Bosnian Church as a "church", i.e. an ecclesiastical organization with a clear chain of authority, but rather as a sort of a loose group of like-minded monastic establishments. He asserts that « the Bosnian Church never established a secular clergy or any sort of territorial organization. Thus calling it a "Church" – **even though they themselves did –**

41. *Ibid.*, p. 481.

may be somewhat misleading. The institution seems to have consisted only of a series of scattered monastic houses, usually in villages, each having a relatively small number of monks⁴² ». Fine seems not to have considered the real probability that it was the communities of Perfects, i.e. of the Manichaean elite, known as [real or true] "Christians" [*krstjani*] who resided together in these communities, and that, for all practical purposes they did lead an ascetic life as they were enjoined to ; but they were not "monks" in the ecclesiastical sense. They did, however, perform the necessary rituals for the rest, and that is how Fine's perplexed statement should be understood : « Probably peasants could go to these monasteries for services. Gravestone inscriptions at least show that *krstjani* participated in the burials of laymen⁴³ ».

Fine does discuss a well-known fact that the Bosnian Church **did** have a clear chain of authority : at its head was the *djed*, followed by the council of twelve *strojnici* [plural of *strojnik*], but he overlooks the ranks of *gost* [a guest, literally] and *starac* [literally "old man"]. Dragoljub Dragojlović, whose view that the hierarchy of the Bosnian Church was derived from Eastern Orthodoxy is a counter-part to Fine's "catholic" view, argues that Rački, Šidak, and others tried to impose upon the Bosnian Church the same hierarchy found among the western Cathars, with their Perfects, and "Older" and "Younger" Sons. Dragojlović argues that the native and Ragusan sources only know the ranks of *djed*, *gosti* and *starci*, the last two being known collectively as *strojnici*. Dragojlović himself admits that the Ragusan sources also use such terms as *principaliores* and *maiores* or *primarii*⁴⁴. All of this means that there is enormous confusion about the hierarchical organization of the Bosnian Church. Nevertheless, to argue, as Fine does, that the Bosnian Church did not have a formal organization is clearly to go too far.

42. *Ibid.*, p. 482.

43. *Ibid.*

44. D. Dragojlović, *Krstjani i jeretička crkva bosanska*, Belgrade, 1987, p. 142.

In 1975, Franjo Šanjek published a most detailed study of the Bosnian Church and tried to sort out the confusion created by the multiplicity of titles given in the sources. His scheme compares the Bosnian Church with the Cathar hierarchy thus :

A) CATHARS IN FRANCE AND ITALY

- 1) Bishop [*episcopus*]
- 2) "Good men" [*boni homines*] :
 - a) the "Elder Son" [*filius maior*]
 - b) the "Younger Son" [*filius minor*]
 - c) Deacon [*diaconus*]

B) THE BOSNIAN CHURCH

- 1) Bishop [*djed, episcopus or abbas*]
- 2) "Good men" [*dobri mužje*] or *strojnici* :
 - a) veliki gost (?)
 - b) gost
 - c) starac

This comparison is not without its difficulties, however : Šanjek is not sure whether the so-called "veliki gost" [Great gost] is a separate (and higher) rank than a "gost". He also puts both "gosti" and "starci" together as "strojnici" on the strength of several sources, one in 1404 in which djed Radomer sent to Dubrovnik his « *strojnici* and Christians [*stroinike i kr'stjani*] : starac Mišlen and starac Lelko and Stojan the Christian, Ratko the Christian, Radosav the Christian, Radak the Christian and Dobrašin the Christian⁴⁵ ». In 1453 Stjepan Vukčić Kosača, « Herzog of St. Sava » [*herceg of Sv. Save*] made peace with his son, Vladislav. The pledge of his good faith was underwritten by « the Bosnian Djed and twelve capital Christians » [*dida bosanskoga i š nim' 12 poglavitijeh kr'stjan*]⁴⁶. Who are these « twelve capital Christians » ? Some scholars assumed that they were the council of the leading *strojnici* which helped the djed run the Bosnian Church. Others thought that it stood for the twelve apostles who shared together the authority left behind by Jesus Christ, and therefore represented the highest fount of authority in the Bosnian Church. The same Herzog of St. Sava made peace with his wife, Jelena, in front of « Lord djed of the Bosnian Church and 12 *strojnici*, among whom are Lord Gost Radin for life » [*gospodinom didom cr'kve bosanske i 12 strojnikov, medju*

45. F. Šanjek, *Bosansko-humski...*, *op. cit.*, p. 98. This book was also published in French as *Les chretiens bosniaques et le mouvement cathare XII^e-XV^e siècles*, Paris, 1976.

46. F. Miklosich, *Monumenta serbica spectantia historiam Serbie, Bosnae, Ragusii, Vienna, 1858* (reprint Graz, 1964), Doc. CCCLXIX, p. 461.

*kojemi strojnici bude gospodin g'ost Radin, za svoga života]*⁴⁷. When the region of Konavle was being sold to Dubrovnik in 1454 by Petar and Nikola Pavlović, this act was pledged in good faith by « the very honorable strojnici lord gost Radosav Bradievik [č] and lord starac Radosav, grandson » [*mnogopočteni strojnici gospodin' gost' Radosav' Bradievik' i gospodin' starac' Radosav' unuk*]⁴⁸. It should be pointed out that Stephen II's charter of 1323 was issued « before the Great (?) djed Radoslav » [*prid velikim' didom' Radoslavom*]. Does this mean that there was an even higher position, that of the "Great djed", for the title "djed" is nowhere else given this appellation "great" ?

Šanjek argues that the term *strojnik* comes from the Greek word *kybernesis* which stands for "management" or "governance", and that they were therefore a group of the elders who governed the Bosnian Church presided over by the djed. He also posits that the Bosnian Church was divided among the three different orders : the "Perfects", the "Christians", and the "auditors". Quoting from *gost Radin's* last will of 1466, the major source for the Bosnian Church in general, this 15th-century document names « true male and female Christians » [*pravi krstjani i prave krstjanice*] « who are of the true Apostolic faith » [*koi su prave vere apostolske*]. Šanjek points out that the expression « good men » does not mean the same in Bosnian and Cathar sources : in Cathar sources it invariably stands for the Perfects whereas in Bosnia it designates the members of the church hierarchy, *strojnici, gosti, starci*. I do not find this explanation convincing. First of all, the document he uses to argue that the expression « good men » does not necessarily mean membership in the order of the Perfects, it may in effect be saying just that : « ...some of the Patarenes being present, Barons and good men... » [*prexenti algunos dei Patarini et Baroni et boni homen]*⁴⁹.

In the testament of *gost Radin* of 1466 the fundamental division among the Patarenes (to use the Ragusan expression for the Bosnian Church) is between those « who fast » [*postom koji posti*] and « those who eat meat » [*mrse*]. This has been the accepted reading of the document since Ćiro Truhelka published it in 1911⁵⁰. He also appended photocopies (four) of the entire document. Presuming that these photocopies were not only genuine (which is, I believe, beyond dispute) and that they have not been retouched (this is harder to prove, but I think this is highly unlikely) there is no question that by enlarging the relevant phrase « ...also to THOSE WHO EAT MEAT, the lepers, and the blind, and the crippled, and the hungry, and the thirsty, and to the old men and

47. F. Šanjek, *Bosansko-humski...*, *op. cit.*, p. 98.

48. *Ibid.*, p. 99.

49. *Id.*, p. 90.

50. Ć. Truhelka, « Testament Gosta Radina » in *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine* XXIII, Sarajevo, 1911, p. 353-357.

to the old women » [takođe i MRSNIEM LIUDEM, prokaženiem i sljepim i hromjem i gladnjem i žednjem i starcem i staricam...] gost Radin wanted to indicate those who were not of his superior position. The alternative reading has been put forward by Yvonne Burns. She argued that Truhelka and *i tutti quanti* following him have misread the crucial word which should read MRSKIE not MRSNIE, which means "odious" [which is far stronger than the rather innocuous "unslightly" that she chooses to translate it] and that the key phrase should read : « ...also to the UNSIGHTLY leprous people and to the blind and to the crippled and to the hungry and to the thirty and to the old men and to the old women... ». This has led Malcolm Lambert to argue « that no linguist, apparently, has ever analysed this text. The fresh translation by Yvonne Burns... reveals that the word *mrsni* is a misreading, and that these supposed categories of Church membership mentioned in the testament never existed. Radin spoke in an imprecise and rhetorical way of the members of his own Church to whom alms were to be given. They are described (i) as baptized people of the true apostolic faith and as true Christians on the religious side, and on the secular side as *kmets*, i.e. peasants ; (ii) as good people who do not love sin, whether male or female Christians on the religious side, and blind, crippled, weak, poor, unsightly, leprous people, blind, crippled, hungry and thirsty old men and women. [...] The fresh translation leaves us with a repetitious, almost incantatory description of needy recipients of alms, firstly from among Bosnian Church members, secondly from among the Catholics of Dubrovnik. There is no implication here of dualism in the Bosnian Church, and that fact must sow fresh doubts about the heretical character of the official Church⁵¹ ».

Let us try to analyze each aspect of this debate. It does not necessarily follow that EVEN IF the phrase in question is MRSKIE LIUDEM rather than MRSNIEM LIUDEM the whole document must be rejected as referring to the Bosnian Church as a separate (presumably heretical) church from that of the official Catholic Church, for *gost Radin* makes it absolutely clear that he distinguishes absolutely between those whom he calls « true male and female Christians » and the Catholic church in Dubrovnik. Lambert does acknowledge this when he continues using the term Bosnian Church which presumes APARTNESS (though what kind : heretical or not is a different, though closely related, issue) from that of the official Church. Otherwise, there was no need for him to set these « true male and female Christians » apart. That this is indeed the case is clear from another document pertaining to *gost Radin*, namely, the privilege of what we would call nowadays "residency" if not citizenship granted by the Community of Dubrovnik dated November of 1455, i.e. about ten years or so

51. M. Lambert, *Medieval Heresy : Popular Movements from Bogomil to Hus*, New York, 1976 (1st ed.), p. 146, 148. Yvonne Burns' translation into English is in Appendix E : « The Testament of Gost Radin », p. 374-377, with her comments on p. 377-380.

before his testament. It is issued by « us, the Rector, the patriciate, and the entire community » [mi knez, vlastele i sva općina]⁵², and it mentions, among others things, the exemption from having to conform to the official religion of the city (Dubrovnik) by « not being forced by anyone to go out of the faith which he believes in... » [da ne bude usilovan od nikogar iziti iz vjere, koju vjeruje]⁵³. To argue, as Ms. Burns and Fine have, that the Bosnian Church was a sort of a Christian sect, for all practical purposes orthodox, is to fly in the face of this (and other explicit) testimonies to the contrary by those who knew best next to the Bosnians themselves : the Ragusans, the rulers and people of Dubrovnik.

Now we come to the central point : is there justification in seeing the reading of the key word as MRSKIE, i.e. "odious"⁵⁴ rather than MRSNIE, i.e. "meat-eating" even after taking into account Truhelka's original photographs (which indubitably give the reading of MRSNIE) of the original which has faded in the course of the twentieth century ? Let us take a look at the word in question. There are three words involved : MRS[K]IEM LIUDEM PROKAŽENIEM, which would literally mean : "odious leprous people". First of all, in the act of charity one is hardly likely to refer to the lepers as "odious", still less as "odious people", and since all the other unfortunates (the lame, the blind, etc.) are given as adjectives it could be construed that all of them, not just lepers alone are "odious" – for it is modern editors who provide the punctuation and thus commas, etc. Moreover, since all the other unfortunates are merely mentioned in adjectival form (e.g., the blind, the lame, etc.) it seems odd that only the lepers are referred to as "leprous people" [LIUDEM PROKAŽENIEM] when the term PROKAŽEN means not just "leprous" as an adjective, but a "leper" as a noun (i.e. "the leprous")⁵⁵. Thus only for the lepers did *gost Radin* use three words instead of a single adjective for each of the following "unfortunate" ones. In my opinion, the word PROKAŽENIEM is sufficient to stand for "the leprous" i.e. the lepers. This leaves the other two words. Now, it should be pointed out that there is no need to have the word LIUDEM, i.e. "people" attached to the word PROKAŽENIEM in order to render the meaning of "the lepers", for the latter is used BY ITSELF, i.e. without the accompanying word for "people" to mean "a leper", as indeed can be attested by earlier Old

52. F. Miklosich, *Monumenta serbica...*, *op. cit.*, Doc. CCCLXXIII, p. 472.

53. *Ibid.*, p. 473.

54. J. Kurz et al. ed., *Lexicon Linguae Palaeoslovenicae [Slovník jazyka staroslovenského]*, vol. II, Prague, 1973, p. 233 entry "mr'z'k" translated as **abominatus** in Latin.

55. *Ibid.*, vol. III, p. 352 entry "prokažen", "prokažen'i" which is translated as **leprosus** and **prokazhen'ii** in Russian.

Church Slavonic examples⁵⁶. The ONLY reason why the word LIUDEM, i.e. "people" would be employed is to STRESS the other adjective, i.e. MRSKIEM (ASSUMING this is its reading) to give the connotation of "odious people". I find this reading and this construction unacceptable for two reasons : first of all, as already stated, no Christian (and *gost* Radin and all members of the Bosnian Church considered themselves *true Christians*) would be so unkind in his last will as to refer to the lepers in such terms : « [those] odious leprous people » [MRSKIEM LIUDEM PROKAŽENIEM]. The second reason is based on the sufficiency of the term PROKAŽEN to carry the meaning of "the leper" and thus IF *gost* Radin DID NOT intend to name the lepers in such terms, he WOULD NOT have to use the term LIUDEM. In other words, if the term PROKAŽEN is sufficient to refer to "the lepers", as it indubitably is, then there is no need to add "people" to IT ALONE, for all the other adjectives were not given the noun "people" FOR ALL OF THEM ARE PERFECTLY UNDERSTANDABLE WITHOUT IT. In other words, there is no need for the noun "people" UNLESS it must be connected with "odious" to GIVE IT EMPHASIS, for even in ordinary circumstances the phrase « the odious leprous » would give it FULL meaning [MRSKIEM PROKAŽENIEM]. Thus IF AND ONLY IF *gost* Radin wanted to give it the emphasis the equivalent of which in English is : « [those] odious people the lepers ». This I find utterly impossible to believe.

On the other hand, if the word PROKAŽENIEM is sufficient to mean "the lepers", then the word LIUDEM is NOT connected to it. It can only be connected with MRS[K]IE. In that case, the reading, attested by photographs, of MRS[N]IEM is the only permissible reading⁵⁷. For if the correct reading is MRS[K]IEM LIUDEM then its reading of "odious people" does not make sense. If the "odious people" are not the lepers, then who are they ? The only alternative is to suppose that *gost* Radin would have called ALL THE UNFORTUNATES "odious", i.e. the lepers, the blind, the lame, etc. This is even more unacceptable to a true Christian than referring to the lepers alone as "odious". The only alternative is that the correct reading of the crucial word is MRS[N]IEM, for MRZ[A]K [other forms MRSKI, MRSKA, MRSKO, MRSKIE] is a relatively NEW word : the great dictionary of the "Serbo-Croatian" [sic] language points out that the earliest example of this word can be traced back only to the 13th century⁵⁸. On the other hand, the word MRS[A]N does not appear in other Slavic languages nor does it exist in an etymologically close

56. J. Kurz et al. ed., *Lexicon Linguae Palaeoslovenicae...*, op. cit., vol. III, p. 352 entry "prokažen", "prokaženi" : Matthew 8:2 is translated thus : "K domou Simona prokaženaego".

57. The photographs of the original archival document are appended to Ćiro Truhelka, « Testament Gosta Radina ».

58. *Rječnik hrvatsko-srpskog jezika*, Zagreb, vol. VII/1, p. 96.

form in other Indo-European languages. Accordingly, the word LIUDEM would have been added to mean « people who eat meat » to emphasize the fact that the “people” who “eat meat” belong to a special category as opposed to those « who fast », i.e. a fundamental within the Bosnian church. This would have been important to *gost Radin* who would have thereby distinguished between those who fasted, i.e. the Prefects, and those who eat meat, i.e. the ordinary members of the Bosnian Church, as indeed he does in his testament⁵⁹.

That this is indeed the case can be proved by reference to another part of the testament preceding the disputed phrase and word. I will use Burns' own translation before making my comments : « ...300 ducats must and shall be given into the hand of my nephew, Gost Radin of Seonica for him to apportion this sum with a true heart and in a good manner to baptized people who are of the true apostolic faith, to true Christian peasants (both men and women), so that on every Great Day and on the day of St. Nedelja and on the day of St. Petka, they, bending their knees to the ground, shall say a holy prayer for my soul... Especially let it be apportioned to those elderly peasants (both men and women) who are also poor but good people who love not sin, of whatever sex they are (whether male Christians or female Christians)⁶⁰ ». Burns interprets the following phrase : « My said nephew Radin must and shall distribute to them, to whomsoever he sees and thinks fit from our Law... » which makes little sense : « from our law » ? The original Old Church Slavonic phrase reads : OD NAŠEGA ZAKONA⁶¹, which makes sense : « of our law », i.e. those belonging to our rite (law). The above passage makes it quite clear that *gost Radin* distinguishes clearly between three categories of believers : 1) « the baptized people who are of the true apostolic faith » [KRŠČENIEM KOI SU PRAVE VJERE APOSTOLSKE]. These are the *credentes*, i.e. the auditors, the believers who are members of the Bosnian Church but who do not belong to the Perfects. They are called true Christian peasants (both men and women) [PRAVEM KRSTJANINOM KMETIEM I PRAVJEM KMETICAM KRSTJANICAM]. They are to pray for Radin in a typical fashion of bending their knees to the ground ; 2) « elderly peasants (both men and women) who are also poor but good people who love not sin⁶² ». These are the Bosnian Perfects, those who have renounced the world as sin and who have received the *consolamentum*, which is usually given in old age to MINIMIZE the opportunity for sinning ; they are, of

59. Appendix E : « The Testament of Gost Radin » in M. Lambert, *Medieval Heresy...*, *op. cit.*, p. 375 : « to the said Gost Radin for the sake of the faith that he believes and the fast that he keeps ».

60. *Ibid.*

61. F. Šanek, *Bosansko-humski...*, *op. cit.*, p. 364 ; also Č. Truhelka, « Testament Gosta Radina », *op. cit.*, p. 372.

62. M. Lambert, *Medieval Heresy...*, *op. cit.*, p. 375 [Burns & translation].

course, also referred to as GOOD PEOPLE [DOBRI MUŽJE] which is not the exact translation : it means GOOD MEN, and this is precisely how Cathar prefects were known [BONS-HOMMES] ; and 3) members of the hierarchy of the Bosnian Church like *gost* Radin and his nephew, *gost* Radin of Seonica. The latter also belongs to the perfects for like them Radin keeps the fast.

It may be relevant here that Petar Skok, in his etymological dictionary of the Croatian language, gives another, original meaning to the verb MRSITI rather than the one which means « to eat meat ». This meaning is given as « to defile oneself, to make oneself foul », the equivalent in Latin being *foedari*. He explains that originally this gave rise to the meaning of « to sin, to foul oneself » by breaking the fast [POST]⁶³. This would explain why the term MRSNIE LIUDE would carry the connotations of not only « the people who eat meat », but « the people who sin », i.e. the opposite of « the people who love not sin », i.e. the perfects. This dichotomy would explain the reference to « bending their knees to the ground » when praying for *gost* Radin. Lambert provides this illustration of the different ways of praying : « Still in the power of Satan, the believer could not pray to God ; instead, he or she had to beg the perfect to utter the prayer. Abasement on the knees, with the palms on the ground or perhaps stretched out on a bench, dramatically emphasized the gulf between the perfect who saved and the earth-bound believer⁶⁴ ». I differ with Šanjek on who the « good men » [DOBRI MUŽJE] were in *gost* Radin's will for he thinks that « good Christian men and women who love not sin » (in Burns' translation) are the credentes, the believers, and that, accordingly, the expression « good men » [DOBRI MUŽJE] does not refer to the so-called perfects, but to ordinary believers⁶⁵. I do not think this is the case : ordinary believers are called « good Christian men and women⁶⁶ », whereas the perfects are called « good men » in addition to being « good Christian men and women », and this is precisely how Cathars perfects, both men and women, were called⁶⁷.

63. P. Skok, *Etimološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, vol. II, Zagreb, 1972, p. 470, entry "mrsiti (se)" : "1. jesti meso – prekinuti post (religiozni termin, suprotno postiti). [...] Ovamo ide stcslav. mrsiti se 'foedari'. Riječ je prema tome prvobitno značila 'errare, gršiti, okaljiti se' ; 'prekinuti post'".

64. M. Lambert, *The Cathars*, London, 1998 (2nd ed.), p. 141-142.

65. He reversed himself in *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima*, 40 where the table gives *dobro mužje* as equivalent to *strojnici* and thus members of the hierarchy of the Bosnian Church.

66. *Ibid.*, p. 40 : Šanjek thus spreads *krstjani* i *krstjanice* over two categories, those of the credentes and those of the believers [*vjernici*]. The two terms are the same.

67. *Id.*, p. 40 : Šanjek is wrong when he claims that the Cathars called the perfects *bons chrétiens* rather than *bons hommes*.

There is another and very crucial indication that the testament of *gost Radin* does indeed include an indubitable reference to the division between the perfects [*parfaits*] and the ordinary believers [*credentes*]. In Ms. Burns translation it reads thus : « 300 ducats must and shall be given into the hand of my nephew, *Gost Radin* of Seonica for him to apportion this sum with a true heart and in a good manner to baptized people who are of the true apostolic faith, to true Christian peasants (both men and women), so that on every Great Day and on the day of St. Nedelja and on the day of St. Petka, they, bending their knees to the ground, shall say a holy prayer for my soul that the Lord God shall free us from our sins and have mercy on us on the day of judgement for ever and ever ». In her commentary on the above passage Burns provides a truly nonsensical explanation for the expression « bending their knees to the ground » [in her translation in French : « ils récitant à genoux » which is NOT what the Old Church Slavonic says ; the translations by Č. Truhelka and A.V. Solovjev IS correct : « en fléchissant les genoux »], namely : « In the Eastern Orthodox churches of Serbia nad elsewhere the large trays of sand, in which one places the candles on entering, are arranged on two levels, the upper one for the living and one on the ground for the dead. When lighting a candle for the dead it is therefore necessary to bend the knees. This phrase may be an allusion to this [!?]. « We know from many sources on the Cathars that the credentes "adored" the parfaits by bending their knees to the ground in a ceremony known as melioramentum ». It should be pointed out that Šanek mistranslates the key word in the testament, namely, NA ZEMLIU KOLENA POKLEČUĆE, as « klečeći koljenom na zemlji » which means « kneeling on his knee on the ground⁶⁸ ». This is not the meaning of POKLEČUĆE : it is derived from POKLEKNUTI, POKLEKNU (1st person singular)⁶⁹, and means « to bend one's knee », thus the above phrase should be translated as « bending one's knee to the ground ». The reference to « bending their knees to the ground » when praying for *gost Radin* illustrates, in Lambert's own words, the difference in the ways of praying : « Still in the power of Satan, the believer could not pray to God : instead, he or she had to beg the perfect to utter the prayer. Abasement on the knees, with the palms on the ground or perhaps stretched

68. F. Šanek, *Bosansko-humski...*, op. cit., p. 363-364.

69. See I. I. Sreznevskii, *Material'i dlia slovaria drevnerusskogo iaz'ika*, vol. II, St. Petersburg, 1895, p. 1106 [pokleknuti, pokleknu]. Also R. M. Tseitlin, R. Večerka, E. Blagova ed., *Staroslavianskii slovar (Po rukopisiam X-XI vekov)*, Moscow, 1999, p. 470 : poklaknati = preklonit' koleni (Russ.), pokleknout (Czech) ; gives an example : poklonit' sia kolienom poklak. The most comprehensive Old Church Slavonic dictionary, *Lexicon linguae palaeoslovenicae [Slovník jazyka staroslovenského]*, vol. 25, Prague, 1973, p. 125, defines poklaknati = pokleknouti (Czech), opustitsia na koleni, preklonit' koleni (Russian), niederknien (German), genua flectere (Latin).

out on a bench, dramatically emphasized the gulf between the perfect who saved and the earth-bound believer⁷⁰ ».

In her commentary on gost Radin's testament Burns cites a crucial piece of evidence that supports Ragusan sources in labelling gost Radin and all the adherents of the Bosnian Church as "unorthodox", i.e. heretics. This is a Venetian Senate's decision of March 10, 1466, i.e. in the year of gost Radin's testament : « Quidam gost Radin principalis baronus et consiliarius domini duci(s) Stefani sancti Save cum maxima instantia petit a nostro dominio literas patentes et salvum conductum nostrum quo et lecitum sit et valeat cum personis L in LX ex suis legis et secte sue cum facultatibus et bonis eorum se reducere sum umbram nostram et securi liberique ab omni molestia quae quoquomodo illis inferri possit stare, ire et redire... [De part 60. De non 7. Non sinceri 15.]⁷¹ ». First of all, no Venetian document would refer to an "orthodox" person as belonging to a sect : only heretics belonged to a sect, for a sect is by definition a group that chooses to believe differently from the community of believers (the church), and is thus ipso facto heretical [that is what *haeresis* after all means : « choosing (what to believe in) », from a Greek verb *aipeopai*, « to choose »]. Ms. Burns' explanation that « ex suis legis et secte sue » « may be taken to mean "of his section of the Eastern Orthodox Church", i.e. the Bosnian Church⁷² » is preposterous : Venetians like Ragusans constantly referred to the members of the Eastern Orthodox Church as *schismatics*, not members of a sect.

It seems that Šanjek has not known of the collection of archival sources from the Dubrovnik archives that Mihailo Dinić published in 1967⁷³. For in his survey of all the archival evidence for the existence of the hierarchy of the Bosnian Church he omits all the archival sources which mention the so-called Patarenes (as the Ragusans, the people of Dubrovnik, called the followers of the Bosnian Church)⁷⁴. The sources⁷⁵ also give copious evidence of a very definite hierarchy⁷⁶, and his lack of knowledge of Ragusan sources makes Šanjek rather wobbly, to say the least. I will now present his latest version of

70. M. Lambert, *The Cathars*, op. cit., p. 141-142.

71. M. Šunjić, « Jedan novi podatak o gostu Radinu i njegovoj sekti » *Godišnjak Istoriskog društva Bosne i Hercegovine*, Sarajevo, XI, 1950.

72. M. Lambert, *Medieval Heresy*, op. cit., 378.

73. F. Šanjek, *Bosansko-humski...*, op. cit., p. 40-45. In Bibliography, xvii-xxx, Dinić's work is not mentioned.

74. *Ibid.*, p. 40-45.

75. M. Dinić, *Iz dubrovačkog arhiva*, vol. III, Belgrade, 1967, p. 181-236.

76. *Ibid.* [djed] : p. 184, 190, 193, 223, 225 ; [gost] : p. 189, 193, 195, 198, 200-201, 203, 208-220, 223, 229-2 ; [starac] : p. 189, 191, 193-194, 198, 225-229 ; [cristianino] : p. 185, 190, 217, 219, 224, 226-227, 229-230.

the hierarchy of the Bosnian Church compared with the Cathar hierarchy (I will omit the Waldensians from his table ; the order is from the least to the most important)⁷⁷ :

CATHARS	BOSNIAN "CHRISTIANS"
credentes	<i>mr'sni[e] liude</i> [= those who eat meat]
bons chrétiens	
bonnes dames	<i>Krstiani i krstianice koe su prave vere apostolske</i>
boni homines	<i>strojnici</i>
1. diaconus	<i>dobri mužje</i>
2. filius minor	<i>starac</i>
3. filius maior	<i>gost</i>
4. episcopus	<i>djed</i>

Šanjek thus assumes that the term *strojnici* is a collective one for the entire hierarchy of the Bosnian Church. A Ragusan source, however, makes it quite explicit that *strojnik* is ONE of the grades, and the LOWEST one at that : « First among them is said to be *djed* [died], second *gost*, third *starac*, and fourth *stroinich* [= *strojnik*]. These four [III] are the major ones in heresy and infidelity of the same Bosnians⁷⁸ ». How is Šanjek's view to be reconciled with Ragusan sources ? It seems to me that while *strojnik* is a term for both *starac* and *gost* there is a lower grade of a "simple *strojnik*". This would render the hierarchy of the Bosnian Church thus :

1. DJED
2. GOST-----> STROJNICI
3. STARAC-----> STROJNICI
4. STROJNIK-----> STROJNICI

The *djed* is defined by a Ragusan document as « supreme of the Patarins » [*diedi supremi patarenorum*]⁷⁹. The *djed* of the Bosnian Church, as its head, is clearly separated from the *strojnici*, as in the following document on the reconciliation of Stefan Vukčić Kosača with his wife Helen made in front of « lord [gospodin] *djed* of the Bosnian Church and 12 *strojnici*, among whom is

77. F. Šanjek, *Bosansko-humski...*, op. cit., p. 39-40.

78. M. Dinić, *Iz dubrovačkog arhiva*, op. cit., p. 193 ; HAD, *Lettere di Levante XI* (October 5, 1433), fol. 167 : « Primus eorum dicitur *died*, secundus *gost*, tertius *starac* et quartus *stroinich*. Qui IIII maiores sunt in heresi et in infidelitate ipsorum Bosniensium ».

79. M. Dinić, op. cit., p. 225 [Document 14, dated May 28, 1438 (Con. Rog. VI, 198)].

to be lord *gost Radin for life*⁸⁰ ». On July 15, 1454 « the very reverent *strojnici lord gost Radosav Bradijević* and *lord starac Radosav* » testified to the sale of Konavle to Dubrovnik on behalf of Petar and Nikola Pavlović, their lord⁸¹.

This hierarchy is thus a part of the elite which is made up, by definition, of true "Christians" who have reached the state of a perfect. A perfect is thus, as among the Cathars, called "good man", in the plural *dobri mužje*, which is a collective noun for all the perfects who are THE ONLY ONES WHO CAN BE MEMBERS OF THE HIERARCHY. This is made clear by a source on the reconciliation between herceg Stefan Vukčić Kosača and his elder son Vladislav in front of « the Bosnian *djed* and twelve cardinal Christians⁸² ». Linguistically *dobri mužje* in Slavic is exactly the translation of Cathar *bons hommes*. Thus "good men" are those perfects who are members of the hierarchy. There is, however, another term for all adherents of the Bosnian Church beyond those who are still technically outside of it, i.e. those who « eat meat », and that is : Christian [*krstjanin, cristianino* in Ragusan sources]. While it is clear that the perfects are those who belonged to the "Christians", are those who are waiting to join their ranks, i.e. the so-called *mr'snie liude* [= "people who eat meat"] also called "Christian". Sources seem to indicate two kinds of "Christians" : 1) those who "do not love sin" ; and 2) those "who are of the true Apostolic faith". Thus Šanjek's identification of *boni homines* with *strojnici* and *diaconus* with *dobri mužje* must be reversed : *boni homines* = *dobri mužje* and *strojnik* = *diaconus* [in its "simple" term, for collectively it includes also *starac* and *gost*, as explained].

After the Ottoman conquest of Bosnia in 1463 and Hercegovina between 1468 and 1478, the Ottomans, as was their practice, made a census of the conquered population. We have an extant *defter* (census register) in the Istanbul Archives, dated 873/1469 and summarized by Okić. This register contains the names of many "Christians", i.e. *parfaits*, and their names are given in the appendix below [Šanjek was able to give only a partial list in his latest book]. It should be pointed out that Okić points out that the Ottoman sources regularly distinguish between these "Christians" and other Christian population whose members are called "Gebr" or "Kafir"⁸³.

80. F. Miklošich, *Monumenta serbica...*, op. cit., p. 459, Doc. 368, July 19, 1453 : « gospodinom djedom crkve bosanske i XI stroinikoma, među koem stroinici bude gospodin gost Radin za svoga života ».

81. Ibid., p. 472, Doc. 372, July 15, 1454 : « naši mnogo počteni stroinici gospodin gost Radosav Bradievik' i gospodin starac Radosav... »

82. Id., p. 461, Doc. 369, July 19, 1453 : « djeda bosanskoga i š njim XI. poglavitijeh kr'stian ».

83. M.T. Okić, « Les kristians (bogomiles, parfaits) de Bosnie d'après les documents turcs inédits », in *Südost Forschungen*, 19, 1960, p. 115.

Of course, it is possible to disregard all the evidence that points clearly to the conclusion that the Bosnian Church was indubitably heretical. That it was seen and defined as such by people, like the Ragusans and the Venetians who were not given to labelling people unjustly out of religious fanaticism is pointed out by Lambert himself in his article : « L'information que l'on peut recueillir à Dubrovnik est d'autant plus significative qu'il s'agissait d'une république en contact régulier et informel avec des représentants bosniaques, d'une république qui ne connaissait aucun fanatisme religieux [sic !] et qui s'intéressait avant tout aux détails pratiques de ses négociations⁸⁴ ». In other words, in Lambert's own words, Ragusans, the government, merchants, and people of Dubrovnik[Ragusa] knew a heretic when they saw one⁸⁵. This is indeed how Lambert himself states : « De ces instructions il apparaît que Dubrovnik les considérait comme des hérétiques auxquels il fallait accorder une immunité diplomatique⁸⁶ ». And not just the Ragusans : as we saw above, the Venetians as well. Moreover, Lambert goes on to say, « ils sont décrits comme Patarenes, un mot qui dans l'usage italien de l'époque désignait les dualistes Cathares⁸⁷ ». If any further proof of the heretical nature of the Bosnian Church is needed Lambert provides it himself in the same article : « La terre de Bosnie est décrite comme terre des Patarenes et d'hérétiques ; ce postulat était important car le commerce d'esclaves bosniaques était juridiquement justifié par le fait qu'il s'agissait de Patarenes⁸⁸ ».

In conclusion, I think I have demonstrated convincingly that the main reasons why Lambert rejected the notion of the Bosnian Church as heretical and dualist are NOT correct : they are based on Ms. Burns faulty reading of the key words, and her tendentious and rather fanciful glosses on the same. Unless and until there is clear evidence to the contrary, Ragusan, Venetian, Vatican, and Slavic sources must be accepted as "relevant" for determining the *haeresis*

84. M. Lambert, « Le problème de chrétiens bosniaques », *op. cit.*, p. 35.

85. F. Braudel put the value of Dubrovnik archival sources thus : « Les Archives de Raguse sont de loin... les plus précieuses de toutes pour notre connaissance de la Méditerranée ». F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, vol. II, Paris, 1966, p. 533 [in the English translation, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, New York, 1973, II, p. 1258 : « ..[T]he Ragusa Archives are far and away the most valuable for our knowledge of the Mediterranean »].

86. *Ibid.*, p. 34.

87. *Id.*, p. 34 citing in f. 10 C. Thouzellier, *Hérésie et Hérétiques : vaudois, cathares, patarins, albigeois*, Rome, 1969, and on the use of the term Patarine for Bosnia, J. V. A. Fine Jr., *Bosnian Church...*, *op. cit.*, p. 51-52.

88. *Id.*, p. 34 citing in f. 11 M. Dinić, *Iz dubrovačkog arhiva*, *op. cit.*, p. 63, n° 161, and J. V. A. Fine Jr., *Bosnian Church...*, *op. cit.*, 222.

of the Bosnian Church. Lambert's conclusion that « no single piece of evidence, not even the fifteenth century Testament of Gost Radin, has compelling force » in turn « has no compelling force ». The sources, particularly Ragusan ones, indubitably state that the Bosnian Church was that of the Patarenes, i.e. of the dualist heretics. To deny such clear evidence one must have more than just sheer scepticism to lead one to conclude « not proven ».

The question of the *haeresis* of the Bosnian Church is a clear example of what a great French historian, Lucien Febvre, called *une question mal posée*.*

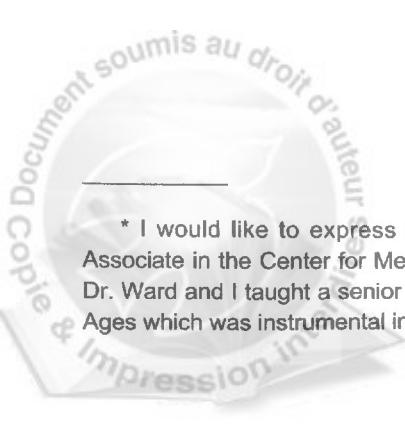
© Dr. Zdenko Zlatař, 2007

Reader in History

University of Sydney, Australia

zdezlata@arts.usyd.edu.au

* I would like to express my gratitude to Dr. John O. Ward, Honorary Research Associate in the Center for Medieval Studies at the University of Sydney for suggestions. Dr. Ward and I taught a senior seminar on dualism and heresy in Antiquity and the Middle Ages which was instrumental in placing some of my ideas in a longer perspective.



APPENDIX

THE LIST OF ALL THE SPECIFIC REFERENCES TO THE MEMBERS OF
THE BOSNIAN CHURCH IN THE EXTANT SOURCES

[This list is basically from Šanjek 2003 with additional archival references]

LIST OF SOURCES

Bešlagić 1971 Š. Bešlagić, Stećci (Sarajevo, 1971)

Rački 1869a F. Rački

Fermendžin 1894 E. Fermendžin, *Acta Bosnae* (Vatican, 1894)

Iorga 1899 N. Iorga, *Notes et extraits*, Vol. I-III (Paris, 1899-1902)

Ljubić 1886 Š. Ljubić, *Listine o odnošajih južnoga slavjanstva i mletačke republike*, Vol. I-X (Zagreb, 1886-1891)

Mandić 1979 D. Mandić, Bogomilska crkva bosanskih krstjana (Chicago, 1979)

Miklošić 1858 F. Miklošić, *Monumenta serbica* (Vienna, 1858)

Miletić 1957 M. Miletić, *I "Krstjani" di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra* (Rome, 1957)

Okić 1960 M. T. Okić, « Les kristians (bogomiles, parfaits) de Bosnie d'après les documents turcs inédits », in *Südost Forschungen*, 19, 1960, p. 108-133

Gost Radin 1466 Državni arhiv, Dubrovnik, *Testamenta Notariae*, 1461-1467, fol. 1-2 [Gost Radin's last will]

Petrović 1999 L. Petrović, *Kršćani bosanske crkve* (Sarajevo-Mostar, 1999)

Rački 1869b F. Rački, « Prilozi za povijest bosanskih patarena », in *Starine JAZU*, I (Zagreb, 1869), p. 92-140

Pucić 1858 M. Pucić, *Spomenici srpski od 1395. do 1423.*, Vol. I-II (Belgrade, 1858-1862)

Skarić 1934 VI. Skarić, « Grob i grobni spomenik gosta Milutina », in *Glasnik Zemaljskog muzeja BiH*, 46 (Sarajevo, 1934), p. 79-82

Stojanović 1929 Lj. Stojanović, *Stare srpske povelje i pisma*, Knj. I : *Dubrovnik i Srbi*, 2 parts (Belgrade-Sremski Karlovci, 1929-1934)

Šanjek 2003 F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)* (Zagreb, 2003)

Šidak 1975 J. Šidak, *Studije o "crkvi bosanskoj" i bogumilstvu* (Zagreb, 1975)

Šidak 1937 J. Šidak, « Problem "bosanske crkve" u našoj historiografiji od Petranovića do Glušča », in *Rad JAZU*, 259, 1937, p. 37-182

Šurmin 1898 Đ. Šurmin, *Acta croatica*, vol. I (Zagreb, 1898)

Thallóczy 1914 L. Thallóczy, *Studen zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter* (Munich, 1914)

Truhelka 1894 Č. Truhelka, « Natpis in Puhovca », in *Glasnik Zemaljskog muzeja BiH*, 6 (Sarajevo, 1894)

Truhelka 1913 Ć. Truhelka, « Još o testamentu gosta Radina i o patarenima », in *Glasnik Zemaljskog muzeja BiH*, 25 (Sarajevo, 1913), p. 363-381

Truhelka 1942 Ć. Truhelka, « Bosanska narodna (patarenska) crkva », in *Povijest hrvatskih zemalja Bosne i Hercegovine* (Sarajevo, 1942), p. 767-793

Truhelka 1911 Ć. Truhelka, « Testament Gosta Radina », in *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine*, XXIII (Sarajevo, 1911), p. 353-357

Dinić 1967 Mihailo Dinić, *Iz dubrovačkog arhiva*, vol. III (Belgrade, 1967), p. 181-236

Rački 1882 F. Rački, « Dva nova priloga za poviest bosanskih patarena », in *Starine JAZU*, 14 (Zagreb, 1882), p. 1-29

5. THE HIERARCHY OF THE BOSNIAN CHURCH

DJED [pl. DJEDOVI]

1305	Miroslav	Miklošić (1858), 67 ; Rački (1869a), 423 ; Šidak (1937), 62 ; Petrović (1999), 285 ; Mandić (1979), 612
c. 1323	Radoslav	Thallóczy (1914), 11 ; Šidak (1937), 66 ; Petrović (1999), 288 ; Mandić (1979), 615
c. 1370	“did”	Šurmin (1898), 86
1404	“djed”	Pucić (1858), I, 50 ; Fermendžin (1894), 71
1404	“ded”	Pucić (1858), I, 50 ; Fermendžin (1894), 71
1404	Radomer	Rački (1869b), 101 ; Petrović (1999), 288 ; Mandić (1979), 615
1405	“lo diedo”	DAD, LCL, 1403-1410, 85-85’ ; Iorga (1899), II, 107
1405	“diedo”	DAD, LCL, 1403-1410, 80’, 98’ ; Iorga (1899), II, 108
1405	“diedo”	Dinić (1967), 184 [DAD, LL, 93]
1405	“diedo”	Dinić (1967), 184 [DAD, LL, 98]
1427	Mirohna	Šidak (1975), 395 ; Mandić (1979), 615
1428	“died”	Dinić (1967), 190 [DAD, LL X, 89’]
1430	“died”	Dinić (1967), 223 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , IV, 240]
1433	“died”	Dinić (1967), 193 [DAD, LL XI, 167’]
1438	“died”	Dinić (1967), 225 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , VI, 194]
1438	“diedi”	Dinić (1967), 225 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , VI, 198]
1446	Miloje	Miklošić (1858), 440 ; Petrović (1999), 285 ; Mandić (1979), 612
between		
1443-1461	Ratko	Bibl. Vat., Cod. Borg. Illirico 12, fol. 58’

GOST [pl. GOSTI]

1323	Radoslav	Thallóczy, 11 ; Petrović (1999), 288 ; Mandić (1979), 615
14 th or 15 th c.	Ratkoe	Truhelka (1942), 793 ; Mandić (1979), 616
1423	Miaš	Iorga (1899), II, 211 ; Mandić (1979), 612

1423	"Miassa"	Dinić (1967), 189 [DAD, LL, VIII, 143]
1430	"gosti"	Dinić (1967), 223 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , IV, 240]
1433	"gost"	Dinić (1967), 193 [DAD, LL, XI, 167']
1441	Gojsak	DAD, <i>Libri reformationes</i> , 1440 ; Mandić (1979), 607
1441	Goysauum	Dinić (1967), 195 [DAD, <i>Lamenta de Foris</i> , XIV, 128']
1441	"Gos"	Dinić (1967), 195 [DAD, <i>Lamenta de Foris</i> , XIV, 164']
1447	Radin	Dinić (1967), 198 [DAD, LL, XIII, 231 ^{bis} , 243]
1449	Radin	Dinić (1967), 229 [DAD, <i>Consilium Minus</i> , XII, 72]
1450	Radin	Dinić (1967), 200 [DAD, LL, XIV, 27', 46', 49']
1451	Radin	Dinić (1967), 201 [DAD, LL, XIV, 57']
1451	Radin	Dinić (1967), 203 [DAD, LL, XV, 86', 157']
1453	Radin	Miklošić (1858), 459
1453	Radin	Dinić (1967), 208 [DAD, LL, XIV, 117']
1453	Radin	Dinić (1967), 208 [DAD, LL, XIV, 126-127']
1453	Radin	Dinić (1967), 209 [DAD, LL, XIV, 129-130]
1454	Radin	Dinić (1967), 209 [DAD, LL, XIV, 135]
1454	Radin	Dinić (1967), 230 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XIV, 50, 144']
n.d.	Radin	Dinić (1967), 210 [DAD, LL, XVI, 49]
n.d.	Radin	Dinić (1967), 211 [DAD, LL, XVI, 204]
1455	Radin	Dinić (1967), 211 [DAD, LL, XVI, 241]
1455	Radin	Dinić (1967), 212 [DAD, LL, XVI, 215]
1455	Radin	Dinić (1967), 212 [DAD, LL, XVI, 166]
1455	Radin	Dinić (1967), 230-231 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XIV, 167]
1456	Radin	Dinić (1967), 213 [DAD, LL, XVI, 182]
1456	Radin	Dinić (1967), 213 [DAD, LL, XVI, 157]
1456	Radin	Dinić (1967), 231 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XIV, 219, 260', 262']
1456	Radino	Dinić (1967), 231 [DAD, <i>Consilium Maius</i> , X, 234]
1459	Radin	Dinić (1967), 214 [DAD, LL, XVI, 14']
1459	Radin	Dinić (1967), 231-232 [DAD, no source indication]
1459	Radin	Dinić (1967), 232 [DAD, <i>Consilium Maius</i> , XI, 98']
1459	Radin	Dinić (1967), 232 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XIV, 20-22]
1461	Radino	Dinić (1967), 232-233 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XIV, 36']
1462	Radino	Dinić (1967), 233 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XVII, 52-53]
1462	Radin	Dinić (1967), 233 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XVII, 147]
1463	Radino	Dinić (1967), 233 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XVII, 147']
1463	Radino	Dinić (1967), 233 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> XVII, 268']
1463	Radin	Dinić (1967), 214 [DAD, <i>Diversa Notariae</i> , XLVII, 36']
1465	Radinus	Dinić (1967), 215 [DAD, <i>Diversa Notariae</i> , XLIX, 2]
1465	Radino	Dinić (1967), 234 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XVIII, 150']
1465	Radino	Dinić (1967), 234 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XVIII, 155-156]
1467	Radin	Dinić (1967), 216-218 [DAD, <i>Diversa Notariae</i> , LI, 54'-55']

1468	Radin	Dinić (1967), 218 [DAD, <i>Diversa Notariae</i> , LIII, 34']
1470	Radin	
	Butchovich	Dinić (1967), 219 [DAD, <i>Diversa Cancellariae</i> , I, 4'-5']
1454	Radosav	
	Bradijević	Miklošić (1858), 472 ; Stojanović (1929), I/2, 151 ; Mandić (1979), 615 ; Petrović (1999), 288
1455	Radin	
	Butković	Truhelka (1911)
1470	Vuk	
	Uskopalski	Truhelka (1911) ; Mandić (1979), 619
1466	Radivoj	Truhelka (1911)
1466	Radino	Dinić (1967), 234 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XIX, 14]
1466	Radino	Dinić (1967), 235 [DAD, <i>Consilium Minus</i> , XVII, 9]
1466	Radino	Dinić (1967), 235 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XIX, 21']
1466	Radino	Dinić (1967), 235 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XIX, 51']
1466	Radino	Dinić (1967), 235 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XIX, 92']
1467	Radini	Dinić (1967), 236 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XIX, 244']
1467	Radini	Dinić (1967), 236 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XIX, 264'-265]
1468	Radini	Dinić (1967), 236 [DAD, <i>Consilium Minus</i> , XVII, 136']
1471	Radin	
	Seoničanin	Truhelka (1911)
1466	Radin	Ljubić (1886), X, 396-397
1466	Radin	Pucić (1858), II, 126
1470	Radivoj	
	Priljubović	Truhelka (1913), 373 ; Šidak (1975), 396
1470	Radivoy	
	Prigliubovich	Dinić (1967), 217 [DAD, <i>Diversa Notariae</i> , LI, 54'-55']
1471	Radivoi	
	Priglubuovich	Dinić (1967), 219 [DAD, <i>Procurae Cancellariae</i> , I, 4'-5']
1471	Vuoch	
	Radivojevich	Dinić (1967), 219 [DAD, <i>Procurae Cancellariae</i> , I, 4'-5']
1472	Vuk	
	Radivojević	Truhelka (1913), 373 ; Petrović (1999), 29 ; Mandić (1979), 619
1473	Voch	
	Radivojevich	Dinić (1967), 218 [DAD, <i>Diversa Notariae</i> , LI, 54'-55']
1477	Cvatko	Okić (1960), 128
1489	Radonja	Okić (1960), 127
15 th c.	Mišlen	Truhelka (1894), 778-779, tab. fig. 2 ; Miletić (1957), 110-123 ; Petrović (1999), 285 ; Mandić (1979), 612

15 th c.	Milutin	Skarić (1934), 82, 232 ; Miletić (1957), 124-125 ; Šidak (1975), 395 ; Petrović (1999), 285 ; Mandić (1979), 612
15 th c.	Cvitko	Šidak (1975), 390
STARAC [pl. STARCI]		
1323	Vičko	Thallóczy, 11; Mandić (1979), 619
1323	Radomir	Thallóczy, 11 ; Mandić (1979), 615
1323	Žumbor	Thallóczy, 11 ; Petrović (1999), 292
1403	Dmitar	Miklošić (1858), 251 ; Fermendžin (1894), 67
1404	Lelko, Ljelak	Pucić (1858), I, 50 ; Fermendžin (1894), 71 ; Stojanović (1929), I/1, 435 ; Petrović (1999), 284
1404	Mišljen	Pucić (1858), I, 50 ; Fermendžin (1894), 71 ; Stojanović (1929), I/1, 435 ; Petrović (1999), 285 ; Mandić (1979), 612
1423	Dmitar	Dinić (1967), 189 [DAD, LL, VIII, 149', 146'-148']
1430	"staraç"	Dinić (1967), 191 [DAD, LL, X, 156']
1433	"staraç"	Dinić (1967), 193 [DAD, LL, XI, 167']
1438	Radin	Miklošić (1858), 390 ; Fermendžin (1894), 166
1438	Radin	Dinić (1967), 225 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , VI, 201']
1438	Radino	Dinić (1967), 225-226 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , V, 201]
1440	Radin	Dinić (1967), 194 [DAD, LL, XII, 183]
1440	Radin	Dinić (1967), 227 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , VII, 159']
1440	Radin	Dinić (1967), 227 [DAD, <i>Consilium Maius</i> , VI, 27']
1441	Radino	Dinić (1967), 228 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , VII, 250-251']
1441	Radin	Dinić (1967), 228 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , VII, 44']
1441	Radin	Dinić (1967), 228-229 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , VIII, 48]
1445	Radin	Miklošić (1858), 429
1445	Radin	Dinić (1967), 198 [DAD, LL, XIII, 176'-177]
1447	Radin	Dinić (1967), 198 [DAD, LL, XIII, 231'bis]
1454	Radosav	Miklošić (1858), 472 ; Stojanović (1929), I/2, 151

STROJNIK [pl. STROJNICI or STROJNIKI]

1404.	"strojniki"	Pucić (1858), I, 50 ; Fermendžin (1894), 71
1433	"stroinich"	Dinić (1967), 193 [DAD, LL, XI, 167']
1454	"strojnici"	Stojanović (1929), I/2, 149
15 th c.	"strojnik"	Okić (1960), 124

KRSTJANI [fem. KRSTJANICE]

1180	Radohna	Truhelka (1942), 771
1203	Dragić	Archivio Vaticano, Reg. Vat. 5, fol. 103'
1203	Lubin	Archivio Vaticano, Reg. Vat. 5, fol. 103'
1203	Dražeta	Archivio Vaticano, Reg. Vat. 5, fol. 103'
1203	Pribiš	Archivio Vaticano, Reg. Vat. 5, fol. 103'

1203	Luben	Archivio Vaticano, Reg. Vat. 5, fol. 103'
1203	Radoš	Archivio Vaticano, Reg. Vat. 5, fol. 103'
1203	Bladostus	Archivio Vaticano, Reg. Vat. 5, fol. 103'
14 th c.	Beloš	Mandić (1979), 604
14 th c.	Tolko	Mandić (1979), 618
14 th c.	Tvrdoš	Mandić (1979), 619
14 th c.	Dražilo	Mandić (1979), 606
14 th c.	Prvoslav	Mandić (1979), 614
14 th -15 th c.	Tvrtko	
	Pripković	Šidak (1975), 396
1404	Dobrašin	Pucić (1858), I, 50 ; Fermendžin (1894), 71 ; Stojanović (1929), I/1, 435 ; Mandić (1979), 210
1404	Radak	Pucić (1858), I, 50 ; Fermendžin (1894), 71 ; Stojanović (1929), I/1, 435 ; Mandić (1979), 615
1404	Radosav	Pucić (1858), I, 50 ; Fermendžin (1894), 71 ; Stojanović (1929), I/1, 435 ; Mandić (1979), 615
1404	Ratko	Pucić (1858), I, 50 ; Fermendžin (1894), 71 ; Stojanović (1929), I/1, 435 ; Mandić (1979), 616
1404	Stojan	Pucić (1858), I, 50 ; Fermendžin (1894), 71 ; Stojanović (1929), I/1, 435 ; Mandić (1979), 617 ; Petrović (1999), 289
1404	Hval	Rački (1869b), 101 ; Šidak (1975), 393 ; Petrović (1999), 282 ; Mandić (1979), 608
1404	Vlatko	Dinić (1967), 182 [DAD, LL, IV, 63'-64]

6. "domos

1419	Christianorum"	Dinić (1967), 185 [DAD, <i>Diversa Cancellariae</i> , XXXIX, 115]
1422	Demetrije	Pucić (1858), II, 64-65, 69-70 ; Fermendžin (1894), 106
1423	Radovac	Pucić (1858), I, 169 ; Fermendžin (1894), 117
1423	Vlatko	
	Tumarlić	Miklošić (1858), 319 ; Fermendžin (1894), 119 ; Stojanović (1929), I/1, 583 ; Iorga (1899), II, 211 ; Šidak (1975), 398 ; Mandić (1979), 619
1423	Radin (Butković)	Miklošić (1858), 319 ; Fermendžin (1894), 119 ; Stojanović (1929), I/1, 583 ; Iorga (1899), II, 211 ; Šidak (1975), 397 ; Mandić (1979), 615 ; Petrović (1999), 287
1430	Dmitar	Dinić (1967), 190 [DAD, LL, X, 138]
1432	Radien	Dinić (1967), 224 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , V, 111'-112']
1437	Radašin	Pucić (1858), II, 93-95 ; Fermendžin (1894), 157
1438	Radasino	Dinić (1967), 226 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , VI, 218'-219]
1438	Radasino	Dinić (1967), 226 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , VII, 21-21']

1438	Radasino	Dinić (1967), 227 [DAD, <i>Consilium Minus</i> , VIII, 103']
1438	Juray	Dinić (1967), 227 [DAD, <i>Consilium Minus</i> , VIII, 103']
1439	Radašin	
	Vukšić	Miklošić (1858), 397, 398-402 ; Fermendžin (1894), 171-172]
7. Radogne	"cristianin"	Dinić (1967), 229-230 [DAD, <i>Consilium Rogatorum</i> , XI, 203]
1453	"krstijani"	Miklošić (1858), 461 ; Pucić (1858), I, 143
1461	Juraj Kučinić	Rački (1882), 20
1461	Stoisav	
	Tvrtković	Rački (1882), 20
1461	Radmio	
	V(j)e(n)činić	Rački (1882), 20
1465	Tvrdislav	Miklošić (1858), 492 ; Fermendžin (1894), 265
1466	Radan	Gost Radin (1466)
1466	Alinka	Gost Radin (1466)
1466	Milisava	Gost Radin (1466)
1466	Vukava	Gost Radin (1466)
1466	Vukava	
	[the younger]	Gost Radin (1466)
1466	Vučica	Gost Radin (1466)
1466	Vukša	Gost Radin (1466)
1466	Radoje	Gost Radin (1466)
1466	Radovan	
	Ostojić	Gost Radin (1466)
1466	Tvrdisav	Ljubić (1886), X, 376 ; Miklošić (1858), 495 ; Stojanović (1929), I/1, 82 ; Mandić (1979), 618
1466	Čerenko	Ljubić (1886), X, 376 ; Miklošić (1858), 495 ; Stojanović (1929), I/1, 82
1466	Cvitko	DAD, <i>Diversa Cancellariae</i> (1466)
1467	Radiz	Dinić (1967), 217 [DAD, <i>Diversa Notariae</i> , LI, 54'-55']
1469	Petar (?)	Okić (1960), 122
1469	Radun	Okić (1960), 123
1469	Cvitko	Okić (1960), 123
1469	Stipašin	Okić (1960), 123
1469	Radivoj	Okić (1960), 123
1469	Radonja	Okić (1960), 123
1469	Jelonja	Okić (1960), 123
1469	Raduh	Okić (1960), 123
1469	Radeljko	Okić (1960), 123
1469	Vukša	Okić (1960), 123
1469	Milivoj	Okić (1960), 123

1469	Radas	Okić (1960), 123
1469	Perinko	Okić (1960), 123
1469	Radivoj	Okić (1960), 123
1469	Radko	Okić (1960), 124
1469	Radmil	Okić (1960), 124
1469	Radovan	Okić (1960), 124
1469	Radosav	Okić (1960), 124
1469	Vukić	Okić (1960), 124
1469	Radosav	Okić (1960), 124
1469	Ostoje	Okić (1960), 124
1469	Vladisav	Okić (1960), 124
1469	Cehnović	Okić (1960), 124
1469	Hladić	Okić (1960), 124
1469	Radić	Okić (1960), 124
1469	Božidar	Okić (1960), 124
1469	Radosav	Okić (?) 124
1469	Radivoj	Okić (1960), 124
1469	Radovac	Okić (1960), 124
1469	Vukosav	Okić (1960), 124
1469	Dobrešin	Okić (1960), 124
1469	Milasin	Okić (1960), 124
1469	Radojle	Okić (1960), 124
1469	[Radile]	Okić (1960), 124
1469	Milivoj	Okić (1960), 124
1469	Borković	Okić (1960), 124
1469	Vukota	Okić (1960), 125
1469	Peričić	Okić (1960), 125
1469	Radoje	Okić (1960), 125
1469	Šušoje	Okić (1960), 125
1469	Vukota	Okić (1960), 125
1469	Svitac	Okić (1960), 125
1469	Jelosava	Okić (1960), 126
1470	Zvietcho	
	Radivojevich	Dinić (1967), 219 [DAD, <i>Procurae Cancellariae</i> , I, 4'-5]
1489	Ostoja	Okić (1960), 127
1489	Vukas	Okić (1960), 127
1489	Radosav	Okić (1960), 127
1489	Nedelj(k)o	Okić (1960), 127
1489	Milun	Okić (1960), 128
1489	Radin	Okić (1960), 128
1489	Vukas	Okić (1960), 129

1489	Cvitko	Okić (1960), 129
1489	Vukašin	Okić (1960), 129

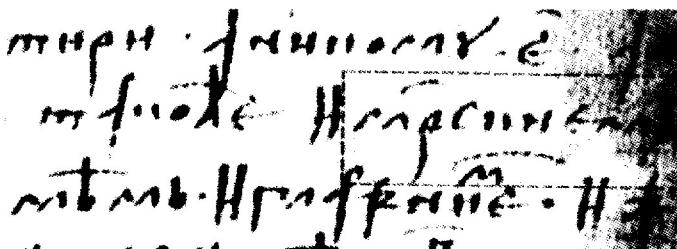


Illustration 1 :

The Present State of the Key Phrase in gost Radin's Testament : i mrs()iem

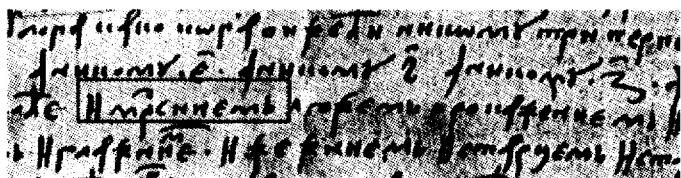
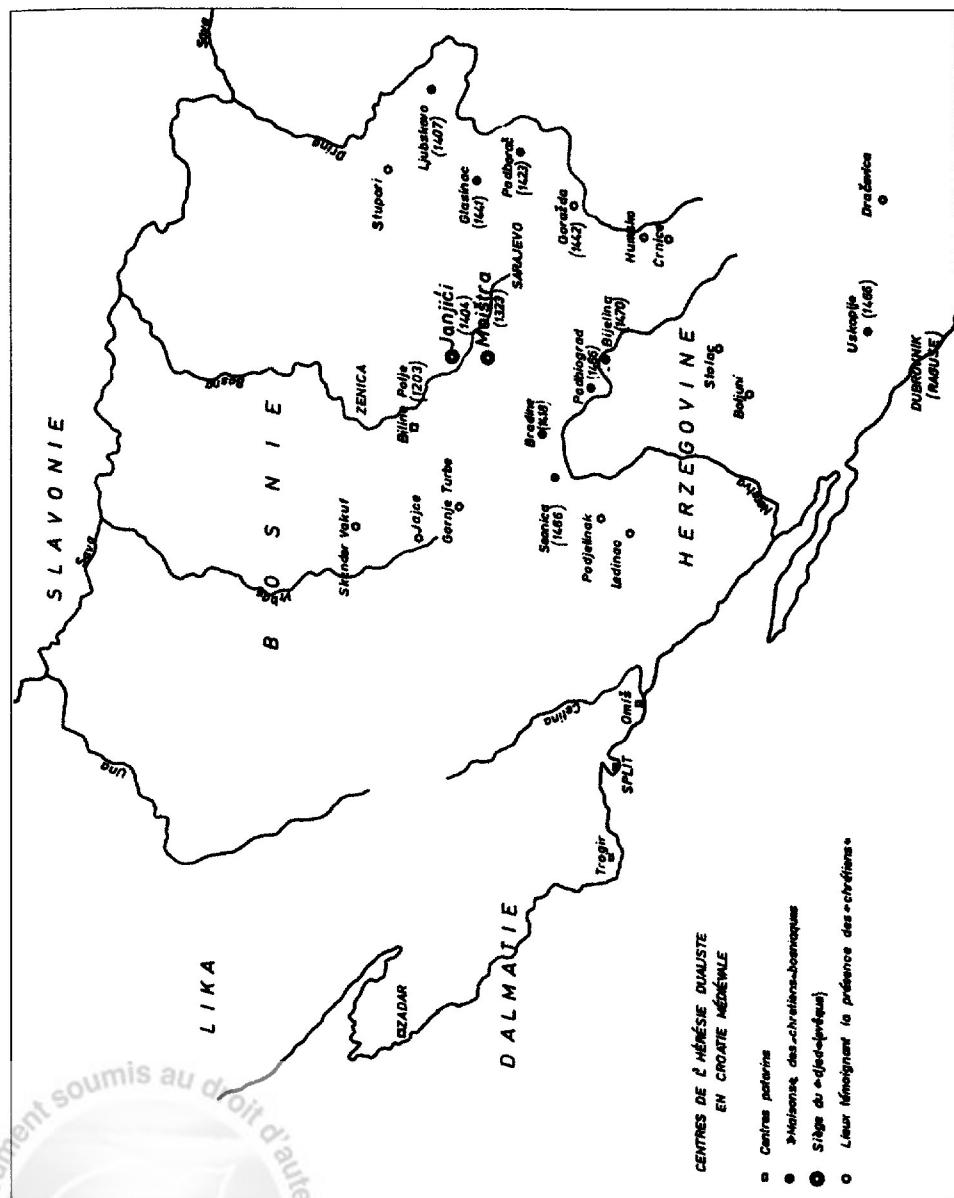


Illustration 2 :

*Truhelka's Photograph of the Key Phrase
in his 1911 edition of gost Radin's Testament : mrsniem*



Centre de l'hérésie dualiste en Croatie médiévale

tirée de l'ouvrage de Franjo Šarić, *Les Chrétiens bosniaques et le mouvement cathare (XII^e-XIV^e siècle)*, Paris-Louvain, Publications de La Sorbonne-Éd. Nauwelaerts, 1976

Époque moderne

Monique COTTRET

ENTRE ORTHODOXIE ET DISSIDENCE, LE JANSÉNISME EXISTE-T-IL ?

« Hérésie imaginaire », « fantôme du jansénisme », les prétendus jansénistes récusent avec constance le terme qui les désigne. Effectivement péjoratif, ce qualificatif, apparu dès 1641, tend à les enfermer dans une identité sectaire, ils seraient les sectateurs de Jansenius, dont la somme théologique, *l'Augustinus*, a été publiée de façon posthume en 1640. Ils semblent placés d'emblée du côté de la dissidence. Mais les choses ne sont pas si simples. Jansenius est mort avant d'avoir été contesté, il ne peut être considéré comme hérétique. Le condamner n'est-ce pas d'autre part récuser saint Augustin ? Les jansénistes se situent précisément au bord de ce précipice, à la limite de cette frontière. Ils s'intitulent les amis ou les défenseurs de la vérité ou de saint Augustin, contre tous les novateurs, plus ou moins influencés par les pélagiens anciens et modernes, les molinistes, les Jésuites honnis. Ils se voient comme le cœur même de l'orthodoxie, ils sont les vrais, voire les seuls catholiques face à tous ceux qui accordent trop aux œuvres et à la liberté humaine. Pour eux, seule la grâce est efficace, la misère de l'homme est telle qu'il ne saurait distinguer le bien du mal. Les relations complexes entre orthodoxie et dissidence fonctionnent, en ce qui les concerne, tant du point de vue politique que du point de vue religieux. Nous nous proposons de les aborder des années 1713 aux débuts de la Révolution, l'étude du jansénisme du XVIII^e siècle étant en plein renouveau.

Les jansénistes moteurs de la dissidence, grandeur puis misère

Louis XIV a façonné l'opposition religieuse qui empoisonne les dernières années de son règne. La terrible guerre de succession d'Espagne ravageait le pays, l'Europe plaignait les protestants français contraints au silence ou à l'exil depuis la révocation de l'Édit de Nantes, mais le vieux roi ne pouvait plus

supporter les jansénistes, cette minorité catholique contestataire : il voulait définitivement éradiquer ces « républicains ». En 1709, le roi ordonnait la dispersion des dernières religieuses du monastère de Port-Royal, en 1710 un arrêt du conseil décidait de raser les bâtiments conventuels et l'église, en 1711, au grand scandale de l'opinion, les corps enterrés dans le cimetière étaient exhumés et jetés dans une fosse commune... En 1713, la destruction du lieu était achevée et la bulle *Unigenitus*, sollicitée par le roi, devait donner le coup de grâce à ces ennemis de l'intérieur.

La bulle condamne cent-une propositions extraites de l'œuvre de Pasquier Quesnel, considéré alors comme le « chef » de « la secte jansénienne ». La bulle crée artificiellement un véritable corps de doctrine : elle condamne au passage l'augustinisme et le gallicanisme. On estime qu'elle a multiplié les jansénistes, plus exactement de nombreux catholiques qui ne se savaient pas jansénistes le sont devenus, en quelque sorte sans le vouloir.

À la mort de Louis XIV, l'opposition latente devient ouverte. Les premières années de la Régence marquent le temps fort de la dissidence gallicano-janséniste. Dissidence qui ne se présente pas comme telle, évidemment, mais affirme vouloir renouer avec les principes de l'Église primitive et de l'État oubliés par le pape et le roi. En 1717, quatre évêques en appellent du pape mal informé à un concile général. Les jansénistes ont désormais un nom qui leur convient, ils sont « appellants ». Le pape n'est pas infaillible, seul le concile général l'est, et les questions soulevées par la bulle *Unigenitus* doivent être traitées par un tel concile. L'appel est un acte officiel et militant. Le mouvement s'étend rapidement, trente évêques, des universités, des chapitres, des couvents rejoignent les quatre évêques, au moins trois mille personnes, peut-être le double, sur les cent mille personnes qui composent le clergé, il s'agit certes d'une minorité, mais agissante et qui bénéficie de beaucoup plus larges sympathies. Des laïcs, avocats, magistrats, médecins vont se joindre à la cause de l'appel.

Ce mouvement reste divers. Nicolas Le Gros en fournit une version radicale ; il publie, en 1717 précisément, le *Renversement des libertés de l'Église gallicane dans l'affaire de la constitution Unigenitus* ; Il affirme l'origine démocratique de l'autorité politique en jouant sur la devise « *vox populi, vox dei* ». Dieu n'est pas l'inventeur du droit divin, il peut fort bien, au contraire, agir par l'intermédiaire du droit naturel. Le pouvoir qu'il concède aux hommes, Dieu l'accorde à l'ensemble de la société, et non « au chef qui la gouverne ». La raison en est bien simple « les personnes qui exercent le pouvoir meurent et sont remplacées par d'autres : le corps ne meurt point ». Le Gros sort des élaborations juridiques à propos du double corps du roi. Il n'est pas antimonarchiste pour autant. La monarchie est pour lui une forme légitime de gouvernement comme une autre. Mais il est antiabsolutiste, le roi n'est que « le ministre de la république », la souveraineté réside dans le corps social. Le roi meurt. Le miracle royal est relativisé. La sacralité politique plus ou moins

contestée. Tous les appelants ne vont pas aussi loin, les idées de Le Gros seront reprises dans les années 1780. De nombreux appelants observent cependant avec grand intérêt le modèle anglais de la Glorieuse Révolution et s'inspirent du contractualisme lockéen. Dans ces années fastes de la Régence se sont noués les liens entre les parlementaires gallicans et les jansénistes qui vont être l'une des clefs de nombreuses crises politiques de l'ancien régime.

La dynamique janséniste ne dure qu'un temps. De même qu'il se lasse très vite de la polysynodie, le Régent s'inquiète des potentialités révolutionnaires de l'appel. En 1720 est négocié un accommodement qui vise au silence. En 1730 le cardinal Fleury, tout puissant ministre, impose la bulle comme loi de l'Église et de l'État et entreprend la reconquête systématique et discrète, couvent par couvent, paroisse par paroisse, famille par famille... Exilés, isolés, réduits à rien, les appelants résistent, grâce notamment au journal clandestin des *Nouvelles ecclésiastiques* qui entretient la flamme et informe l'opinion des misères réservées aux amis de la vérité. Le ton est à la défensive, même si là encore la constante dénonciation de l'arbitraire et des lettres de cachet entretient la contestation et annonce les combats de la fin du siècle. Les avocats, les curés ont donné une assise plus populaire au mouvement.

Mais cette popularisation devient un nouveau facteur de faiblesse. À Paris, sur la tombe d'un diacre appelant mort en odeur de sainteté, le diacre Pâris, des guérisons miraculeuses puis des guérisons accompagnées de convulsions, scandalisent par leur « indécence ». Le cimetière Saint-Médard, haut lieu de ces miracles est fermé en 1732. Les convulsionnaires se réfugient dans la clandestinité des caves et des greniers. Des femmes, souvent issues de milieux populaires, sont les inspiratrices de bien curieuses cérémonies. Elles prophétisent, confessent, vont jusqu'à célébrer des messes, prétendent à leur tour bénéficier de pouvoirs thaumaturgiques. Ces liturgies sauvages divisent les appelants ; certains suivent la cause des convulsions comme celle de l'appel ; d'autres séparent les deux mouvements et rejettent avec horreur ces « fanatiques », comparés, sans amérité aux fanatiques des Cévennes. D'autres enfin se proclament « mélangistes », tentent de séparer le bon grain du miracle de l'ivraie de la convulsion... Lorsque les convulsions s'accompagnent de « secours », des coups, des tortures imposées aux corps des convulsionnaires, pour prouver leur résistance miraculeuse, et par là même la vérité de l'appel, le succès des cérémonies se confirme, mais la cause des jansénistes est largement déconsidérée et les divisions internes de plus en plus fortes.

Un débat théologique, plus savant au moins au départ, contribue encore à accentuer les clivages à l'intérieur de la mouvance janséniste. Les chrétiens considèrent l'ancien testament comme une « figure » du nouveau. Un petit groupe de théologiens appelants étend à l'infini ce sens de l'Écriture, qui devient dans son ensemble une figure des combats des appelants, ou des « amis de la vérité » contre l'Église majoritaire devenue la nouvelle Synagogue...

Les figuristes trouvent leurs plus sévères censeurs à l'intérieur même du mouvement appelant. Persécutés et divisés les derniers jansénistes semblent condamnés à une lente agonie.

La rencontre des dissidences ?

Les chroniqueurs constatent en 1749 que Paris s'est réveillé janséniste. Christophe de Beaumont, antijanséniste intransigeant, est la source de cette résurrection improbable. Désireux d'éradiquer définitivement cette « secte », l'archevêque de Paris a réactivé la pratique des billets de confession. Ceux qui ne peuvent fournir un tel billet signé d'un prêtre non-appelant, sont privés de sacrements, y compris des derniers. Là encore la chose n'est pas nouvelle, les religieuses récalcitrantes, enfermées seules dans des communautés hostiles, qui avaient tous les moyens pour les contraindre à se rétracter, étaient communément privées de sacrements. Mais il s'agissait là des secrets des cloîtres. Cette fois le scandale est public et s'étend à tous. Or les appelants sont généralement des catholiques militants, bons curés soucieux des pauvres, avocats bienfaisants, enseignants dévoués, femmes charitables et actives... les uns et les autres aimés dans leur quartier et protégés dans leur paroisse. Le bon peuple croit aisément que le refus d'enterrer en terre consacrée conduit directement en enfer. Pour tous la mort est devenue affaire privée, les débats théologiques autour des agonisants sont passés de mode. Soucieux d'éviter les scandales, les enterrements qui dégénèrent en manifestations, les parlementaires « réquisitionnent » les curés pour porter le viatique, l'archevêque le leur interdit. Les prêtres se cachent. Les philosophes s'amusent, la tragédie rejoint la farce. Mais le Parlement considère le clergé comme un service public, cette idée sera celle du « joséphisme » dans les années 1780, et se retrouvera dans la politique religieuse de l'assemblée constituante avec la *Constitution civile du clergé*. Les rires de Voltaire à propos de ceux qui communient par le Parlement, ne peuvent masquer le tournant fondamental des années 1750. Les jansénistes sont revenus au cœur de l'actualité et ils bénéficient désormais de larges sympathies dans l'opinion. Ce traumatisme va nécessairement rejoaillir sur eux, et c'est dans ces années pivots que certains d'entre eux commencent à s'intéresser au sort de la minorité protestante, privée d'existence car refusant les sacrements catholiques.

Mais d'autres rencontres vont s'opérer d'abord et sur un terrain plus nettement politique. Les jansénistes n'ont que mépris pour le mouvement des Lumières, et ceux qu'ils appellent « les nouveaux philosophes », ils sont les premiers à lancer l'anathème contre Montesquieu et Buffon. Leur hostilité est d'autant plus forte qu'ils perçoivent souvent les philosophes comme les héritiers du pélagianisme des Jésuites. Pourtant dans deux affaires politiques et

religieuses, religieuses et politiques, les deux sensibilités vont agir dans le même sens, et parfois même de concert. Le grand procès contre les Jésuites, qui aboutit à leur expulsion en 1764 est incontestablement une victoire janséniste à laquelle les philosophes ont apporté leur contribution. Depuis l'attentat de Damiens contre Louis XV, en 1757, la dénonciation du tyranicide se révèle une arme redoutable contre la Compagnie de Jésus accusée de ne pas avoir rompu avec les théories et les pratiques du XVI^e siècle. Mais la presse janséniste va beaucoup plus loin et se livre à une analyse sans concession de la politique jésuite considérée comme une école du despotisme. Les philosophes prennent le train en marche, Voltaire exprime parfaitement leur objectif, se servir des jansénistes pour éliminer les jésuites. Ceux-ci puissants et accommodants constituent de redoutables adversaires, par contre sans appui à la Cour et beaucoup trop rigides, les jansénistes seront faciles à éliminer dans un second temps. Rousseau seul refuse de se joindre à l'hallali et il le paiera cher. Le débat théologique a pris une formulation directement politique. Cette dimension va se retrouver dans le cadre de l'opposition à la réforme introduite par le chancelier Maupeou en 1771 et qui réduit le rôle des parlements en tentant de moderniser la justice (timidement) et en réaffirmant les principes de la monarchie absolue. Philosophes (sauf Voltaire qui déteste les parlements et Rousseau contraint au silence par le décret de prise de corps qui continue à planer sur lui depuis 1762) et jansénistes se rejoignent pour dénoncer la violence et l'arbitraire des procédés comme la logique même de l'absolutisme. Les pamphlets très nombreux qui expriment ces thèses dissidentes émanent aux deux-tiers de la tendance janséniste. Établissant un lien de causalité entre les deux combats, certains textes dénoncent dans le « coup Maupeou » un « molinisme d'État », une revanche des ex-Jésuites. Ils assimilent le despotisme propre aux structures mêmes de la Compagnie et le despotisme royal, lorsque le roi oublie le caractère paternel et bienveillant de la monarchie des lys en négligeant de tenir compte des avis des corps intermédiaires de la Nation.

Le « parti janséniste » est-il devenu un « parti patriote » ? L'expression est employée au XVIII^e siècle. Dans cette décennie, face au cosmopolitisme des Lumières, le patriotisme connaît une vogue nouvelle, celui des Polonais résistant aux Russes, des *Insurgents* américains contre Georges III... Les jansénistes rejoignent plutôt cette tendance par l'intermédiaire de la conception du « roi patriote » développée par Bolingbroke et largement utilisée, en Angleterre même par les partisans comme par les adversaires de Georges III. Le roi patriote selon le cœur des jansénistes c'est bien entendu Joseph II dont les *Nouvelles ecclésiastiques* chantent constamment les louanges. La dissidence janséniste serait-elle un joséphisme à la française ? On ne saurait écarter une telle hypothèse. Comme Joseph II, les jansénistes sont devenus favorables à la tolérance. Ils défendent l'idée d'une nécessaire « tolérance civile » à l'égard des protestants. Il y a certes des nuances parmi les jansénistes sur cette question, mais ils sont très

en avance par rapport à l'Église majoritaire farouchement hostile à la moindre ouverture en la matière. Ils travaillent en commun avec les philosophes et les magistrats. Pour ces derniers l'existence des protestants pose des problèmes concrets. Sans état civil, ils ne peuvent ni se marier, ni transmettre leurs biens, et cette situation en arrive à relativiser la famille, la propriété même. À nouveau culture théologique et culture juridique permettent aux jansénistes de mener une réflexion pertinente sur la clef de voûte du système de la tolérance, la question du mariage civil. Ils rappellent que le mariage n'est devenu que tardivement un sacrement, que c'est une nouveauté ignorée dans l'Église primitive. Paradoxalement leur rigorisme moral, qui dévalorise le mariage par rapport à la chasteté, permet de promouvoir le mariage civil pour les « hérétiques ». C'est le janséniste Robert-de-Saint-Vincent qui réussit à obtenir l'acceptation du Parlement dans les difficiles négociations autour de l'Édit de tolérance entre 1787 et 1788. Il souhaite ouvertement le retour à l'Édit de Nantes, qui accordait même un peu plus aux protestants.

Le basculement révolutionnaire, entre schisme religieux et orthodoxie politique

Comment devient-on révolutionnaire ? Le journal janséniste se révèle une source privilégiée pour répondre à cette question. Semaine après semaine nous voyons en effet les rédacteurs se rallier à la Révolution et construire une interprétation théologique de l'événement dans le temps court de l'action. Très prudentes en 1789, les *Nouvelles* dans le « discours préliminaire » de 1790 célèbrent la Révolution comme œuvre de régénération, le Dieu caché entre dans l'histoire, la foi seule permet de comprendre les terribles mais nécessaires secousses des temps. Des désaccords demeurent cependant, sur la panthéonisation de Voltaire, les « excès » de la tolérance, la suppression des vœux monastiques, mais globalement, le journal soutient la politique religieuse de l'assemblée. On peut même dire que les *Nouvelles*, qui ne sont plus clandestines et qui bénéficient toujours d'un excellent réseau de distribution deviennent l'organe de défense de la *Constitution civile du clergé*, quitte à entraîner une nouvelle rupture au sein de la nébuleuse janséniste... Au nom de la nécessaire soumission de l'Église à l'État, les *Nouvelles* sanctionnent les réfractaires. Les temps étaient beaucoup plus rudes sous la monarchie. 1790 vient corriger les abus de 1713. Les valeurs de l'Église primitive sont à nouveau à l'ordre du jour. La perte des biens matériels du clergé est une excellente occasion pour revenir aux valeurs évangéliques. La pratique des élections est excellente, la part réservée aux laïcs correspond au sens profond du message du Christ « c'est à l'ensemble de l'Église, clercs et laïcs, que l'inaugurabilité a été donnée » (avril 1791). Ceux qui résistent sont les anciens persécuteurs, les partisans du despotisme royal et du

despotisme épiscopal. Le redécoupage des diocèses ne doit pas poser problème, les rois le pratiquaient bien. De même la participation aux élections ecclésiastiques d'éventuels hérétiques ou athées n'est pas une nouveauté, sous la monarchie il arrivait qu'un seul prince protestant ait le droit de nommer des ecclésiastiques et personne alors ne protestait. Bref le clergé jansénisant forme une bonne partie du clergé patriote. Les appellants conservent cependant leur spécificité. Ils restent fidèles à la conception augustinienne de la grâce, ils continuent de lutter contre tout laxisme : la suppression du carême sous prétexte que le maigre serait plus onéreux que le gras suscite leur indignation.

Ils recherchent une formule qui permette d'associer étroitement religion et politique et développent la notion de « patriotisme chrétien » : « un patriotisme éclairé qui n'admet d'enthousiasme que pour le bien public, un patriotisme céleste qui considère tous les hommes comme frères, comme enfants d'un même Dieu, comme appelés à la même immortalité. C'est le patriotisme de la Religion qui ajoute au bonheur temporel des bons citoyens, la douce perspective de le continuer dans une vie sans fin ». La tradition de Port-Royal s'est enrichie des perspectives des Lumières. Une seule condition cependant pour que se réalisent le bonheur sur terre et dans les cieux, l'indispensable unité, la fin de la sourde dissidence dont se rendent coupables le despotisme papal et les réfractaires. Ceux-ci ne doivent pas être persécutés, mais on leur demande avec insistance de se soumettre à la volonté générale.

Réconciliant théologie et politique, les *Nouvelles*, dans ces premiers temps de la Révolution, fournissent un fondement religieux au contrat social, et transforment la France en modèle universel : « La religion de l'unité, la religion de l'Évangile, donnant la main au pacte social, en resserrera éternellement les liens ; et vous aurez donné à la France, à l'Europe, à tout l'univers, le code le plus désirable et le plus parfait qui puisse exister sur la terre ». Pour la première fois le christianisme est la religion d'un peuple libre, tout ce peuple s'en trouve « sanctifié ». La fête de la Fédération devient le symbole de cette révolution sainte car loin d'en faire une célébration militaire ou politique « on voulut qu'elle fut sanctifiée par la religion et que les mérites du Sacrifice qui a réconcilié le ciel et la terre, attirassent sur l'union des Français les bénédictions divines ». La Révolution n'a pas suivi cette voie, mais il ne faut pas oublier cette tentation qui fut, pour les jansénistes, tentation majoritaire.

Seraient-ils passés, au moins au regard de l'État, de la dissidence à l'orthodoxie ? Par rapport à Rome, la dissidence est perçue comme schisme et la condamnation de la constitution civile du clergé, des droits de l'homme et du clergé patriote est cette fois clairement prononcée. Il semble même que le rôle des jansénistes parmi le clergé patriote ait profondément accentué l'antipathie romaine pour la Révolution. « Le jansénisme existe-t-il » demandions-nous ? C'est une réalité dont il vaut mieux parler au pluriel « forme grammaticale de la relativité » comme le disait déjà Marc Bloch.

Aperçu historiographique

Le jansénisme du XVIII^e siècle connaît un regain d'intérêt. Il se situe cependant dans la lignée des travaux de René Taveneaux qui en a magistralement déterminé les contours et dont il convient de lire et de relire non seulement la thèse (*Le jansénisme en Lorraine*, Paris, 1960) mais les autres ouvrages (notamment l'excellent *Jansénisme et politique*, Paris, 1965). Bien des nouveautés hautement revendiquées doivent être relativisées : dans une langue classique et avec une impeccable érudition René Taveneaux fournit toujours des pistes et l'on n'en finit pas de redécouvrir les perspectives qu'il a tracées.

Il convient également de relier le renouveau des travaux actuels sur le jansénisme à l'évolution générale de l'histoire religieuse, de l'histoire culturelle et de celle des mentalités. Je n'oublie pas que c'est Robert Mandrou qui m'a lancée dans cette direction. À partir de la réflexion de Lucien Febvre, selon laquelle chaque époque reconstitue son passé et l'invente à son image, je souhaitais étudier le rôle de Sparte dans la Révolution française. Il m'a conseillé de réfléchir plutôt à la vision de l'Église primitive chez les jansénistes. La direction était fructueuse. Mais on ne saurait s'intéresser à la religion du siècle des Lumières sans être tributaire des travaux sur la mort de Philippe Ariès et de Michel Vovelle comme de l'ouvrage de Pierre Chaunu (*La mort à Paris*, Paris, 1978). Bien entendu l'œuvre de Jean Delumeau, de l'étude de la peur à celle de l'espérance, demeure fondamentale ; en ce qui me concerne elle m'a particulièrement aidé à envisager tous les niveaux du religieux, des traités savants aux sensibilités populaires. Et que serait l'étude religieuse de la Révolution sans Bernard Plongeron ?

D'autre-atlantique, Dale Van Kley a apporté un regard différent et des problématiques d'histoire comparée tout à fait intéressantes. Il a le premier utilisé les manuscrits Lepaige de la Bibliothèque de Port-Royal et démontré sans appel le rôle fondamental des jansénistes dans le renvoi des Jésuites (*The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France*, New Haven et Londres, 1975 et *The Damiens Affair and the Unraveling of the Ancien Régime*, Princeton, 1984) comme leur présence et leur activisme dans la résistance au coup Maupeou. Tous les travaux qui ont suivi doivent beaucoup à ses initiatives et à ses découvertes. La période révolutionnaire avec les articles de Yann Fauchois sur Maultrot (*RHMC*, 1987, p. 473-491) et la thèse de Rita Hermon-Belot sur l'abbé Grégoire (*L'abbé Grégoire, la politique et la vérité*, Paris, 2000) s'est engagée dans de nouveaux horizons. Gérard Pelletier accorde également une très grande importance aux jansénistes dans sa thèse *Rome et la Révolution française* (Rome, 2004). Le jansénisme est au centre du livre collectif de Pierre Chaunu, Madeleine Foisil et Françoise de Noirfontaine, *Le basculement religieux de Paris au XVIII^e siècle* (Paris, 1998). Jean-Pierre Chantin rencontre des jansénistes parmi les marginaux du christianisme dont il a fait

son axe de recherche. J'ai, pour ma part, tenté de cerner les relations des jansénistes et des Lumières (*Jansénismes et Lumières, pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, 1998) et je poursuis ce travail dans le contexte révolutionnaire.

Il n'y a pas de bonne historiographie sans débat. L'animation au sein du monde paisible des spécialistes du jansénisme a été menée par Catherine Maire (*Les convulsionnaires de Saint-Médard*, Paris, 1985 ; *De la cause de Dieu à celle de la Nation*, Paris, 1998). Elle m'a reproché de janséniser les Lumières, ce qui me semble évidemment contestable, mais je laisse le lecteur juge. Tout en reconnaissant bien volontiers qu'elle a, avec raison, souligné l'intérêt de la théologie janséniste au siècle des Lumières, je demeure très dubitative sur la place déterminante qu'elle accorde au figurisme et je ne pense pas que ce mouvement soit aussi original qu'elle le prétend. Mais l'essentiel des accusations de Catherine Maire porte désormais contre le dernier livre de Dale Van Kley (*The Religious Origins of the French Revolution from Calvin to the Civil Constitution*, New Haven et Londres, 1996, traduction française *Les origines religieuses de la Révolution française, 1560-1791*, Paris, 2002). L'historien américain est vigoureusement pris à partie dans un numéro de la revue *Le Débat* (2004) : héritier de la « whig history » il aurait protestantisé le jansénisme. La critique ne me paraît pas justifiée, car Dale Van Kley souligne bien les différences entre les protestants et les jansénistes, mais remarque que les jansénistes occupent, dans l'espace politique, la place laissée libre par l'élimination des protestants, après la révocation de l'Édit de Nantes. Le colloque *Jansénisme et puritanisme*, publié en 2002, avait évoqué ces questions. La polémique tend à s'européaniser, puisque venant d'Italie la thèse de Francesco Di Donato (*L'ideologia dei robbins nelle Francia dei Lumi*, Naples 2003) remet en cause la lecture faite par madame Maire de l'avocat Lepaige... De beaux échanges en perspective qui témoignent de la vitalité de la recherche.

Les doctorants que je dirige sur cette vaste question travaillent sur le jansénisme hollandais (Muriel Van Kempen), sur des individualités jansénistes qui ont eu un rayonnement beaucoup plus large, comme Rollin (Fabien Vandermarcq), ou encore sur le jansénisme entre la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle (Valérie Guittienne-Mürger). Nous avons par ailleurs entrepris la publication collective de livres de raison et de journaux intimes de jansénistes (*Journal de Grivel, intendant des écoles Tabourin du faubourg St Antoine*, à paraître en 2008). Cette dimension inattendue rend à la sensibilité janséniste sa grande complexité.

François LAPLANCHE

LA BIBLE DANS LES CONTROVERSES XVI^e-XVII^e SIÈCLES

Je vais resserrer l'exposé autour du thème orthodoxie/hérésie, ayant déjà traité le sujet ailleurs sous divers angles de vue. En effet, le concile de Trente (1545-1563), dans sa session IV (8 avril 1546), définit la doctrine catholique au sujet de la Bible. Cette doctrine sera reprise au concile de Vatican I (1869-1870) et réexaminée à la lumière de nouvelles recherches au concile Vatican II (1962-1965). La controverse entre protestants et catholiques, très ardente depuis le conclusion du concile de Trente jusqu'à la fin du XVII^e siècle, tourne en grande partie autour de cette doctrine. Quelle était la situation avant Trente ? Quels sont les points de doctrine, accompagnés de décisions pratiques, qui constituent le protestantisme en "hérésie" (dans le domaine biblique) ? Comment la séparation hérésie/orthodoxie, avec la séparation adverse : idolâtrie/pureté, durcit-elle les positions, de part et d'autre, sur l'attitude à prendre vis-à-vis de la Bible ?

LES POINTS DÉFINIS AU CONCILE DE TRENTÉ ET LA SITUATION ANTÉRIEURE

Écriture et Tradition

Il n'y a pas d'opposition (ou concurrence) entre l'Écriture et la Tradition (c'est-à-dire le dépôt de la foi conservé dans l'Église). Il est généralement admis que l'Écriture contient la doctrine nécessaire et suffisante pour le salut¹. Cependant, Thomas d'Aquin précise que la vérité de la foi est contenue dans l'Écriture de manière, diffuse, variée, parfois obscure. Ceux qui sont très occupés n'ont pas la possibilité de longues études : il faut donc faire un symbole de foi, qui sera un sommaire des vérités à croire. Ce symbole « n'est

1. Voir saint Thomas, *Somme théologique*, 2a2ae qu. 1.

pas ajouté à l'Écriture, mais en est plutôt tiré² ». À l'article suivant, Thomas reconnaît au pape le droit de rédiger des articles de foi, la définition de la foi contre une erreur jouant ici un grand rôle. Il va donc de soi que l'autorité de l'Église peut préciser le sens de l'Écriture.

Devant l'affirmation protestante de l'unicité du fondement de la foi, l'autorité de l'Écriture (principe de la *Scriptura sola*), certains controversistes catholiques auraient voulu que le concile de Trente définît clairement l'existence de "deux sources" de la foi : l'Écriture et la Tradition. Ce que Trente n'a pas fait, se contentant d'affirmer que le concile reçoit avec le même respect les saintes Écritures et les traditions non écrites venues de la bouche des apôtres jusqu'à nous, dans le domaine de la foi et des mœurs.

L'extension du canon de l'Ancien Testament

Le catalogue (ou "canon") des livres de l'Ancien Testament peu à peu dégagé par le judaïsme antique se retrouve identiquement dans les quelques listes des livres canoniques incluses dans les œuvres des Pères de l'Église. Les autres livres (en gros ceux qui ont été écrits en grec et qui se trouvent dans la traduction alexandrine de l'Ancien Testament, appelée "la Septante") sont parfois cités et reconnus comme utiles ou édifiants, mais n'ont pas la même dignité. Si bien qu'à la fin du Moyen Âge, ils gardent un statut indécis. Érasme ne voit pas du tout pourquoi les juifs ont exclu le Siracide de leur canon, mais les approuve d'avoir rejeté Judith, Esther, III et IV Esdras. Le cardinal dominicain Cajetan (1469-1534) distingue les livres prophétiques ou apostoliques, dont les auteurs sont connus, et ceux qui sont d'origine douteuse, ou ne contiennent pas de révélation proprement dite.

Au concile d'union de Florence, Grecs et Latins se trouvent d'accord pour établir une liste commune des livres canoniques (4 février 1442) et, au concile de Trente, cette liste (conforme à celle de la Bible grecque) est reprise, ces livres étant déclarés canoniques dans toutes leurs parties, sans distinction d'autorité. Dans le vocabulaire protestant, ces livres manquant dans le canon juif sont désignés comme "apocryphes", tandis que l'usage catholique sera de les appeler "deutérocanoniques" (voir infra p. 6).

2. Saint Thomas, *Somme théologique*, op. cit., 2a-2ae qu. 1, art. 9, ad 1.

Les problèmes du texte : établissement, traduction, lecture

Le mouvement spirituel de retour aux Écritures converge avec la poussée humaniste de retour aux textes anciens, débarrassés de leurs gloses et corruptions médiévales. En conséquence, la réforme de l'Église est liée à la récupération des textes originaux de l'Écriture. Une double initiative s'inscrit dans ce projet : la nouvelle traduction du Nouveau Testament, effectuée par Érasme directement sur des manuscrits grecs et non sur la Vulgate (1516) ; la publication par l'Université d'Alcalà d'une Bible polyglotte (dite *Complutensis*), sous la direction de l'archevêque de Tolède Cisneros (1517-1521). Cette fièvre d'authenticité entraîne la publication, au XVI^e siècle, de nombreuses Bibles latines se prétendant plus fidèles à l'original hébreu que la Vulgate. C'est pourquoi le concile de Trente déclare que celle-ci doit être tenue pour le texte "authentique" de l'Église catholique dans tous les usages publics. Il n'y aura donc pas de version nationale de la Bible, en terre catholique, comme il existe en Allemagne la Bible de Luther et en Grande-Bretagne la *King James Version*. La version officielle est la Vulgate latine.

Qu'en est-il de la lecture de la Bible par les laïcs ? Érasme la recommandait vivement, même pour les femmes. Le concile de Trente ne légifère pas sur ce point. Dans sa session V (17 juin 1546), il ordonne que dans les églises où il existe une chaire de théologie les autorités exigent qu'elle soit employée à l'exposition de l'Écriture. Et là où il n'existe pas une telle chaire, il faudra en créer une, dans toutes les Églises métropolitaines, cathédrales et même collégiales. Il n'est pas question des Universités, parce que la Faculté de théologie médiévale organise tout son enseignement selon un double parcours : l'étude d'un manuel de théologie, d'abord le *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard, puis la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin ; mais aussi le commentaire des Écritures. Il n'y a que dans l'aire germanique (Bavière, Autriche) qu'apparaîtront, à la fin du XVIII^e siècle, des chaires d'Écriture sainte spécialisées dans les Facultés de théologie.

C'est la papauté elle-même qui va contrôler la lecture de l'Écriture en organisant la police des livres dans l'Église par la création d'un Index des livres condamnés, dont la constitution et à la mise à jour sont confiés à une Congrégation romaine. Les règles de l'Index sont promulguées par le pape Pie IV le 24 mars 1564. La quatrième règle stipule que les laïcs peuvent être admis à la lecture de l'Écriture par l'évêque ou par l'inquisiteur, sur le conseil du curé de l'intéressé ou de son confesseur. La permission ne peut être accordée qu'aux personnes jugées capables de lire l'Écriture avec profit. Elle sera obtenue par écrit et n'autorise que l'usage des bibles traduites par des auteurs catholiques. À la fin du XVI^e siècle, la permission devient réservée au Saint

Siège. Des adoucissements seront apportés dans les régions confessionnellement mixtes, par exemple en France où Richelieu, dans le but de réunir les protestants à l'Église romaine, fait entreprendre par des docteurs de Sorbonne une nouvelle traduction de la Bible en français (la plus courante étant alors la Bible dite de Louvain). Les jansénistes s'appuieront sur les facultés accordées aux imprimeurs dans les Pays-Bas espagnols pour publier, en 1667, le Nouveau Testament en français, dit "de Mons" (avant que les docteurs de Sorbonne n'autorisent la traduction complète de la Bible due à Isaac le Maistre de Sacy et à ces collaborateurs, dite Bible de Port-Royal). Par le bref du 13 juin 1757, le pape Benoît XIV autorise la lecture de la Bible dans des versions autorisées par le Saint Siège et munies de notes émanant d'auteurs catholiques. Mais la double condition de capacité et de permission n'est plus mentionnée par lui.

Ce bref ne recevra pas un accueil enthousiaste. L'attachement de la piété catholique aux liturgies collectives, le respect qui entoure le clergé issu de la réforme tridentine, la faible proportion de population alphabétisée concourent, dans l'histoire du catholicisme moderne, à faire considérer la Bible comme le livre des clercs, bien que le contenu de "l'histoire sainte" passe à travers le cycle liturgique commenté par la catéchèse ou la prédication.

L'interprétation de l'Église

Si les éditions catholiques de la Bible doivent être annotées, c'est que le concile de Trente contient une doctrine précise sur l'interprétation de la Bible. Elle ne peut être interprétée au gré de l'opinion de chacun mais selon « le sens qu'a toujours tenu et que tient la Sainte Église » et « selon le consentement unanime des Pères ». En qui réside ce *sensus Ecclesiæ* ? Le concile ne le précise pas, car il existe alors un débat difficile sur l'autorité respective du pape et du concile. Quant aux Pères, on peut considérer qu'il s'agit des docteurs de l'Église ancienne jusqu'à saint Bernard. Il est bien précisé que cette interprétation autorisée ne touche que les questions de foi et de mœurs (donc, en principe, les données cosmologiques, chronologiques ou historiques qu'on peut tirer de la Bible échappent à ce décret de Trente).



LES CONTROVERSES SUR LA BIBLE APRÈS LE CONCILE DE TRENTÉ

Le conflit se produit à l'intérieur d'une problématique de la vérité qui privilégie l'antiquité comme la première marque de la vérité (ce qui est caractéristique des sociétés dites "traditionnelles"). Chacun des deux camps confessionnels revendique l'ancienneté pour lui : les catholiques parce qu'ils disent détenir la vérité venue des apôtres ; les protestants parce qu'ils ont les Écritures et que les textes demeurent intangibles à travers les siècles, tandis que la transmission orale est soumise à toutes les déformations de la rumeur. Donc chaque parti entend remonter à l'origine et dévaloriser les arguments de l'autre.

Écriture et traditions

Les catholiques multiplient les efforts pour dévaloriser la Bible en arguant de l'obscurité de l'hébreu, de sa vocalisation incertaine, des divergences entre texte hébreu et texte grec (par exemple sur l'âge des patriarches, la Bible grecque comptant six mille ans avant Jésus-Christ en additionnant les durées de vie des patriarches et le texte hébreu quatre mille ans). Ces incertitudes légitiment l'intervention de l'Église dans l'interprétation de l'Écriture. Il est évident que l'Église a l'ancienneté pour elle, car ses traditions sont attestées dès le temps apostolique : la solitude consacrée à Dieu et la vie monastique existent dans l'évangile (personnages de Anne et Siméon ; figure de Jean-Baptiste). Dans la scène dite de "la confession de Césarée", Pierre confesse la divinité de Jésus au nom des autres apôtres : il s'agit du premier concile œcuménique, etc.

Les protestants accusent ici les catholiques d'employer des textes inauthentiques (par exemple d'attribuer les écrits de Denys au personnage de l'Aréopage d'Athènes mentionné en Actes 17/34 et d'interpréter les textes patristiques à coup d'anachronismes, sans remettre les énoncés dans leur contexte historique³).

L'autorité du texte original et le principe de la clarté de l'Écriture

Les protestants tiennent que l'Écriture est claire pour tout ce qui concerne le salut. Ce qui est obscur doit s'expliquer par ce qui est clair : c'est le

3. A. Rivet, *Critici Sacri specimen*, 1612 ; J. Daille, *Traicté de l'emploi des saints Pères*, 1632.

principe de l'analogie de la foi ou de la *Scriptura interpres sui*, qui met hors circuit le rôle interprétant de l'Église. Quant aux problèmes textuels, ils sont énergiquement niés par les diverses confessions de foi des Églises protestantes, y compris par la dernière de toutes : la *Formula consensus helvétique* de 1675. Les points-voyelles du texte hébreu sont de la plus haute antiquité, ils remontent à Moïse, tout au moins à Esdras (après l'exil). L'inspiration divine s'étendait aux expressions elles-mêmes, pas seulement aux pensées, de telle sorte qu'il était irrespectueux de la parole divine de vouloir améliorer le texte hébreu de l'Ancien Testament par confrontation avec d'autres versions anciennes. Sur la Vulgate, une voix très autorisée dans l'Église catholique, comme celle du cardinal jésuite Robert Bellarmin, professeur de "controverses" au collège romain, tenait une position plus modérée que celle des protestants par rapport à l'hébreu. Il expliquait en effet que l'authenticité de la Vulgate, c'est-à-dire sa fidélité au message divin, n'en faisait pas le meilleur texte possible, du point de vue critique, et qu'elle pouvait être améliorée. En revanche, la tendance espagnole était à la sacralisation de la Vulgate.

La controverse sur le canon des Écritures

Les catholiques objectent aux protestants que le principe grâce auquel ils justifient l'inspiration des Écritures, à savoir une conviction intérieure produite par une motion divine agissant directement sur l'âme des élus (et qui s'appelle "le témoignage intérieur du saint Esprit"), est tout subjectif. Ne pourrait-il pas encourager les enthousiasmes les plus déraisonnables ? Les protestants répondent doublement, en faisant appel à des arguments rationnels (et non à l'émotion religieuse) :

- la divinité des Écritures peut se démontrer par des arguments selon les chemins d'une apologétique dont les traits directeurs se rencontrent déjà dans la littérature patristique, mais qui sont durcis afin de fournir une évidence d'ordre rationnel.

- le caractère humain et profane des apocryphes de l'ancien Testament est démontré par l'inexactitude de leurs informations historiques ou l'immoralité de leur contenu (par exemple la séduction de Holopherne par Judith).

Bellarmino répond point par point aux accusations des calvinistes mais, dès 1566, dans sa *Bibliotheca sancta*, Sixte de Sienne propose d'appeler "deutérocanoniques" les livres non contenus dans le canon juif. À Leibniz qui lui oppose les "variations" de l'Église catholique sur la dignité de ces livres,

Bossuet répondra, à la fin du XVII^e siècle, que l'Église peut légitimement éclaircir de manière nette une doctrine aux contours auparavant douteux.

La guerre des traductions

Il existe dans l'Europe chrétienne, sous l'assaut de la Réforme, une guerre des Bibles. La Bible française de Lefèvre d'Étaples est publiée à Anvers en 1530. Elle est en général une traduction faite sur la Vulgate. La Bible protestante d'Olivetan, cousin de Calvin, publiée à Neuchâtel en 1535, marque un écart et traduit l'Ancien Testament sur le texte hébreu (les deutérocanoniques et le Nouveau Testament sont une version revisée de la traduction de Lefèvre). Plusieurs fois révisée par Calvin, cette bible deviendra, en 1588, "la Bible de Genève" et connaître de nombreuses éditions en France et à Genève tout au long du XVII^e siècle. Cependant paraissent deux nouvelles traductions catholiques : la Bible dite de Louvain, en 1550, et la Bible du curé de Saint Eustache René Benoist, qui reprend le texte de Genève en changeant les notes. Quoique condamnée par le pape, la Bible de Benoist servira de base aux rééditions de la Bible de Louvain en 1578 et au XVII^e siècle. Ce texte est celui de la Bible catholique française jusqu'aux traductions de Port-royal.

Comme les bibles protestantes de Genève étaient imprimées aussi à Lyon, sans indication de leur origine confessionnelle, les catholiques s'émurent et publièrent des antidotes. Notamment la Bible française en trois volumes du chanoine Frizon (Paris, 1621), grand pénitencier de l'Église de Reims, qui donna des indications pour reconnaître les bibles protestantes. Il montrait comment les traductions étaient transformées de manière à diminuer les priviléges de Marie ou à effacer la distinction entre prêtres et laïcs (le mot grec *presbiteroi* du Nouveau Testament étant toujours traduit par "anciens"). Ces gauchissements de la traduction, pratiqués de part et d'autre, ont été étudiés au début du siècle dernier par le pasteur protestant Daniel Lortsch⁴.

À la fin du XVII^e siècle, malgré les prodromes menaçants de la révocation de l'édit de Nantes, la situation dans le domaine de l'érudition s'était bien détendue. Les catholiques s'étaient mis à contrôler plus sévèrement l'édition des Pères et leur usage. Les protestants avaient admis qu'il existait quelque chose comme une histoire des livres inspirés, qu'il s'agisse du texte lui-même ou de la rédaction des livres. à l'intérieur de la communauté des

4. Document tiré de D. Lortsch, *Histoire de la Bible en France*, Paris, 1910 (l'auteur consacre un chapitre aux inexactitudes des traductions catholiques et un autre aux inexactitudes des traductions protestantes).

érudits, la *Respublica litterarum*, s'était instauré le respect des "règles de la critique". Mabillon, dans son *Traité des études monastiques*, n'avait pas peur au chapitre des études bibliques, de recommander aux jeunes moines quelques auteurs protestants. Et les pasteurs de Charenton voulaient exécuter une nouvelle traduction de la Bible en collaboration avec Richard Simon (ce projet, financé à Genève, déplut finalement aux genevois et ne vit pas le jour). En dépit de sa violence et de ses aspects irrationnels, la controverse entre protestants et catholiques autour de la bible, de son texte, de ses versions, de son interprétation, s'est révélée comme une des grandes sources de l'avancée de la "critique" au XVII^e siècle.

© François Laplanche, 2007



Époque contemporaine

Bernard COTTRET¹

Y A-T-IL EU UNE RÉVOLUTION PURITaine ?

Il y a vingt-cinq ans, la question de la révolution puritaine n'aurait pas eu, (n'aurait plus eu ?) de sens. Ou du moins, eût-elle été de pure rhétorique. Si on utilisait encore la formule « révolution puritaine », empruntée à l'historien Victorien Gardiner, c'était avec d'infinies précautions pour marquer qu'elle appartenait à ces expressions toutes faites qui ne devaient leur succès qu'à leur caractère plus pédagogique que scientifique². La formule était certes heureuse, d'autant plus heureuse qu'elle avait vécu. Et qu'elle avait le charme discret de ces voix qui se sont tuées. La révolution puritaine était morte, vive la révolution puritaine.

L'on assiste du reste à l'heure actuelle à un reflux général des études du puritanisme, du moins en Grande-Bretagne et dans le domaine historique. La situation serait plus complexe aux États-Unis, et dans le champ de l'histoire littéraire ou culturelle. Mais globalement, s'intéresser au puritanisme aujourd'hui relève en grande partie du défi. On peut s'interroger sur cette évolution, en partie salutaire, et tenter d'évaluer, dans le même temps si le puritanisme a définitivement vécu comme objet d'histoire, ou s'il a encore de beaux jours devant lui.

Homme de son temps, Samuel Rawson Gardiner (1829-1902) avait appartenu dans sa jeunesse à un courant millénariste, l'Église catholique apostolique, fondée par Edward Irving († 1834), et il devait par la suite adopter

1. Co-éditeur de *Jansénisme et puritanisme*, Paris, Nolin, 2002, et auteur de *La Révolution américaine. La quête du bonheur*, Paris, Perrin (Tempus), 2004.

2. S. R. Gardiner éd., *Constitutional Documents of the Puritan Revolution* (1889), Oxford, Oxford University Press, 1979. On lira toujours avec plaisir l'histoire générale de la période du même auteur : S. R. Gardiner, *History of the Great Civil War* (1893), 4 vol., Londres, Windrush Press, 1987 ; *History of the Commonwealth and Protectorate* (1894-1903), 4 vol., Londres, Windrush Press, 1988-1989.

le libéralisme politique de Gladstone. Gardiner pouvait se prévaloir de ses liens familiaux avec Oliver Cromwell ; son histoire est profondément marquée par ses sympathies puritaines³. La « Grande Rébellion » ainsi qu'on l'appelait dans la tradition *tory* ou conservatrice aurait-elle été une « révolution puritaine » ? L'étiquette peut paraître doublement contestable : pourquoi insister de façon peut-être excessive sur le caractère religieux de la guerre civile ?

Je me souviens de mes réticences passées lorsqu'enseignant la période à mes étudiants de licence je m'empressais d'expliquer qu'il ne fallait pas s'arrêter aux considérations religieuses de cette révolution. L'actualité m'a amené à tempérer ce jugement : la déferlante fondamentaliste, aussi bien chrétienne que musulmane ou autre, donne un autre relief à ces débats sans fond du XVII^e siècle sur le royaume de Jésus-Christ ou sur les signes extérieurs du culte dont nous savons désormais qu'ils continuent à peser très lourd sur nos références.

Contestable en soi, la formule de révolution puritaine mérite un certain respect. Autre caractéristique, plus technique, de Gardiner : son attachement au récit – ce récit dont on sait combien il a pu être mis en accusation, entre autres par F. Furet quand il opposait « l'histoire récit » à « l'histoire problème »⁴.

Autre grande figure de l'historiographie de la révolution anglaise, le Français François Guizot. Sa remarquable *Histoire de la révolution d'Angleterre, 1625-1660* est à nouveau accessible dans la collection Bouquin, chez Robert Laffont, avec une belle présentation de L. Theis⁵.

La comparaison entre ces deux grandes figures mérite d'être tentée. Guizot (1787-1874) est incontestablement l'aîné. Si Gardiner a parlé de révolution puritaine, il a, lui, introduit un autre concept, celui de « révolution ». Du moins a-t-il parlé de révolution pour définir la période de la guerre civile et de l'interrègne, de 1642 à 1660.

Si les événements d'Angleterre ont tout d'une révolution, comparables en cela aux événements qui se sont produits en France à partir de 1789, cela tient d'abord à des ressemblances formelles : protestation du Parlement dans un cas, des États-Généraux de l'autre, exécution du roi, proclamation d'une République... Apparition enfin d'une dictature militaire, celle de Cromwell, celle de Napoléon. Victor Hugo avait été fasciné par ce dernier parallèle, et il ne manqua pas de constater que, contrairement à Bonaparte, Cromwell avait décliné la couronne. Je fais évidemment référence ici à la célèbre pièce Cromwell et à sa non moins fameuse « préface » sur le grotesque.

3. Je m'inspire ici de J. S. A. Adamson, « Eminent Victorians : S. R. Gardiner and the Liberal as Hero », *Historical Journal*, 33, 1990, p. 641-657.

4. F. Furet, *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982, p. 73.

5. F. Guizot, *Histoire de la révolution d'Angleterre, 1625-1660*, Paris, Robert Laffont (Bouquins), 1997.

Cromwell-Napoléon : il fallait tout le génie de Victor Hugo pour capter les potentialités de ce couple légendaire, à la fois triomphal et maudit, admiré et exécré.

Guizot a un autre point de départ. Là où Gardiner, attentif à l'Irlande et à l'Écosse, insistait sur la dimension britannique de la Révolution anglaise, Guizot est un Européen. Et plus encore, un esprit mondial dans la mesure où il traite, de façon peut-être contestable, la Révolution américaine comme une suite logique de la Révolution anglaise.

La Révolution anglaise de Guizot est avant tout politique et religieuse. Nous ne sommes pas très éloignés de Gardiner. Mais ici, le protestantisme *sui generis* joue le rôle que Gardiner attribuait à sa composante puritaine. La Réforme allemande avait été religieuse, la Révolution anglaise fut politique et religieuse, il restait à la Révolution française de découpler la politique de la religion.

Bien sûr, ce sont là des raccourcis. Mais ils ont le mérite d'ouvrir le débat. Et s'il y a bien une supériorité de l'Angleterre sur la France, comme le dirait François Crouzet⁶, c'est dans cette double nature de la Révolution anglaise qui reprend, toujours selon Guizot, l'utopie réformatrice pour lui donner un contenu politique et social. Révolution politique et révolution religieuse se seraient complétées en Angleterre tandis que sur le continent, elles auraient été dissociées : Réforme religieuse allemande du XVI^e siècle, révolution politique en France au XVIII^e.

Cette histoire à rebours a pour mérite d'introduire une communication entre les cultures, entre les époques, comme entre les concepts. Il entre de la politique dans la religion ; la Réforme protestante ne provient pas simplement d'une ambition spirituelle. Elle se nourrit aussi d'une volonté d'émancipation. À ce titre, Guizot en vient à envisager, à l'occasion d'un cours professé en Sorbonne d'avril à juillet 1828, « la révolution religieuse du XVI^e siècle, celle qu'on appelle communément la Réforme⁷ ».

La Réforme, écrit Guizot :

« n'a été ni un accident, le résultat de quelque grand hasard, de quelque intérêt personnel, ni une simple vue d'amélioration religieuse, le fruit d'une utopie d'humanité et de vérité. Elle a une cause plus puissante que tout cela, et qui domine toutes les causes particulières. Elle a été un grand élan de liberté de l'esprit humain, un besoin nouveau de penser, de juger librement, pour son compte, avec ses seules forces, des faits et des idées que jusque-là l'Europe

6. F. Crouzet, *De la supériorité de l'Angleterre sur la France. L'Économique et l'Imaginaire XVII^e-XX^e siècles*, Paris, Perrin, 1985, p. 457.

7. F. Guizot, P. Rosanvallon éd., *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette (Pluriel), 1985, p. 255.

recevait ou était tenue de recevoir des mains de l'autorité. C'est une grande tentative d'affranchissement de la pensée humaine ; et, pour appeler les choses par leur nom, une insurrection de l'esprit humain contre le pouvoir absolu dans l'ordre spirituel. Tel est, selon moi, le véritable caractère, le caractère général et dominant de la Réforme.⁸ »

Renversé en 1848, le ministre de Louis-Philippe revient, non sans courage, sur ces questions. Et d'abord sur la réussite, selon lui manifeste, de la Révolution anglaise :

« La révolution d'Angleterre a réussi. Elle a réussi deux fois. Ses auteurs ont fondé en Angleterre la monarchie constitutionnelle ; ses descendants ont fondé, en Amérique, la république des États-Unis. Ces grands événements n'ont maintenant plus d'obscurités ; avec la sanction du temps, ils ont reçu ses lumières. La France est entrée, il y a soixante ans, et l'Europe se précipitait hier dans les voies que l'Angleterre a ouvertes. Je voudrais dire quelles causes ont donné en Angleterre à la monarchie constitutionnelle, et dans l'Amérique anglaise à la république, le solide succès que la France et l'Europe poursuivent jusqu'ici vainement, à travers ces mystérieuses épreuves des révolutions qui, bien ou mal subies, grandissent ou égarent pour des siècles les nations.⁹ »

Il enchaîne sur la Réforme du XVI^e siècle :

« C'est au nom de la foi et de la liberté religieuse qu'a commencé, au XVI^e siècle, le mouvement qui, depuis cette époque, quelquefois suspendu mais toujours renaissant, agite et emporte le monde. La tempête s'est élevée d'abord dans l'âme humaine ; elle a atteint l'Église avant l'État.

(...)

On a dit que le protestantisme avait été une révolution plus politique, au fond, que religieuse ; une insurrection, au nom d'intérêts mondains, contre l'ordre établi dans l'Église, plutôt que l'élan d'une croyance, au nom des intérêts éternels de l'homme. C'est juger légèrement et sur les apparences ; et cette erreur a entraîné dans une conduite à eux-mêmes fatale les pouvoirs, spirituels ou temporels, qui s'en sont laissé abuser. Préoccupés de réprimer l'élément révolutionnaire du protestantisme, ils en ont méconnu l'élément religieux. L'esprit de révolte est certes bien puissant, pas assez cependant pour accomplir à lui seul de telles choses. Ce n'était pas uniquement pour secouer un frein, c'était aussi pour professer et pratiquer une foi

8. F. Guizot, P. Rosanvallon éd., *Histoire de la civilisation en Europe*, op. cit., p. 260-261.

9. *Id.*, « Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre », dans *Histoire de la révolution d'Angleterre*, op. cit., p. 15.

que la réforme du XVI^e siècle a éclaté et persévétré. Après trois siècles, un fait souverain, incontestable, le démontre avec éclat. Deux pays protestants, les plus protestants de l'Europe, l'Angleterre et la Hollande, sont aujourd'hui les deux pays où la foi chrétienne conserve le plus de vie et d'empire. Il faut ignorer étrangement la nature de l'homme pour croire que la ferveur religieuse se fût ainsi soutenue et perpétuée, après le triomphe de l'insurrection, si le mouvement n'avait pas été, dans son principe, essentiellement religieux.

(...)

En Allemagne, au XVI^e siècle, la révolution a été religieuse et point politique. En France, au XVIII^e, elle a été politique et point religieuse. Ce fut, au XVII^e siècle, la fortune de l'Angleterre que l'esprit de foi religieuse et l'esprit de liberté politique y régnaien ensemble, et qu'elle entreprit en même temps les deux révolutions. Toutes les grandes passions de la nature humaine se déployèrent ainsi sans qu'elle brisât tous ses freins, et les espérances comme les ambitions de l'éternité restèrent aux hommes quand ils crurent que leurs ambitions et leurs espérances de la terre étaient déçues.¹⁰ »

Cromwell lui-même se prête à un beau portrait :

« À la faveur tantôt de l'enthousiasme religieux, tantôt de la discipline militaire, tantôt de l'esprit démocratique, Cromwell avait gagné la confiance de ces hommes et s'était fait leur chef. Après avoir dépensé sa jeunesse dans les écarts d'un tempérament fougueux, dans les élans d'une piété ardente et remuante, et au service des intérêts ou des désirs de la population qui l'entourait, dès que la haute politique et la guerre s'ouvrirent devant lui, il s'y précipita avec passion comme dans les seules voies où il put se déployer et se satisfaire tout entier : le plus fougueux des sectaires, le plus actif des révolutionnaires, le plus habile des soldats ; également prêt et ardent à parler, à prier, à conspirer, à combattre ; expansif avec un abandon plein de puissance, et menteur, au besoin, avec une hardiesse intarissable, qui frappait ses ennemis même de surprise et d'embarras ; passionné et grossier, hasardeux et sensé, mystique et pratique ; sans limites dans les perspectives de l'imagination, sans scrupule dans les nécessités de l'action ; voulant, à tout prix, le succès ; plus prompt que personne à en discerner et à en saisir les moyens, et donnant à tous, amis ou ennemis, la conviction que nul ne réussirait si bien et n'irait si loin que lui.¹¹ »

Merveilleuse dialectique souterraine entre les peuples, entre les âges, entre les révolutions. Toute une partie de Guizot passe dans Marx ; l'auteur du *Manifeste du Parti Communiste* et du *Capital* a lu Guizot, tout comme il a lu

10. F. Guizot, « Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre », *op. cit.*, p. 15-16.

11. *Id.*, *ibid.*, p. 25-26.

Adam Smith, Ricardo et les classiques de l'économie politique britannique. C'est même au premier qu'il emprunte le concept de « lutte des classes », autre legs de la pensée libérale à la pensée socialiste, aux côtés de la division du travail et de la valeur travail.

Guizot ne se contente pas d'inventer la lutte des classes, ce schéma explicatif sanctifié par la conception marxiste de l'histoire, il l'applique doublement à la Révolution française et à la Révolution anglaise.

Religion, politique, protestantisme, puritanisme : autant de thèmes sempiternels du débat historiographique. Mais si les ingrédients demeurent, les dosages sont à chaque fois différents. La Réforme protestante, comme l'ensemble des secteurs historiques, a dû affronter la durée. Nicholas Tyacke, l'un des spécialistes bien connus outre-Manche de la période, a pu parler de la « longue réformation », pour caractériser un phénomène qui s'étend au moins du XVI^e au XVIII^e siècle, pour ne rien dire des XIX^e-XX^e qui ont aussi vu s'affirmer de nouvelles formes de protestantisme, entre le libéralisme doctrinal et l'actuelle pensée évangélique, patente partout dans le monde. À mon tour, j'ai voulu pareillement cerner, au travers de trois destins singuliers, ceux de Luther, de Calvin et de l'Anglais John Wesley, la réalité de cette Réforme qui est toujours la même et toujours une autre¹².

Le cas américain n'est pas moins intéressant pour l'historien que le cas anglais. Là aussi, religion et politique paraissent indissociables. Du moins, à première vue, car il n'est pas impossible à l'usage qu'il entre une bonne part d'hypocrisie ou du moins de duplicité dans ces relations, moins univoques qu'on ne croit. En témoigne l'odyssée des Pères pèlerins, fondateurs en 1620, une vingtaine d'années avant la Révolution anglaise, d'une colonie à Plymouth, dans l'actuel Massachusetts, dans laquelle on a vu parfois, cédant au mythe, les origines de la démocratie américaine. Ce point de vue a été superbement démenti dans la première édition française que plusieurs jeunes chercheurs ont fournie de ce texte canonique¹³.

Il existe un mythe puritain de l'Amérique tout comme il existe un mythe de l'Amérique puritaire. L'un nourrit constamment l'autre, sans craindre les démentis de l'actualité.

12. N. Tyacke, *England's Long Reformation 1500-1800*, Londres, UCL, 1998 ; B. Cottret, *Histoire de la Réforme protestante, XVI^e-XVII^e siècle. Luther, Calvin, Wesley*, Paris, Perrin, 2001. On se reportera aussi à l'ouvrage classique de J. Delumeau et T. Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF (Nouvelle Clio), 1997.

13. W. Bradford, *Histoire de la colonie de Plymouth. Chroniques du Nouveau-Monde (1620-1647)*, Genève, Labor et Fides, 2004.

Mais qu'est-ce qu'un puritain, dans ce contexte ? Étymologiquement, un puritain est un adepte de la purification des rites et des doctrines. Il s'agit encore en bonne logique protestante de « réformer la Réforme elle-même », comme le proclamait Milton, un temps secrétaire d'Oliver Cromwell. En bref, la réforme permanente n'est pas le propre d'une Église en particulier, tout comme la révolution permanente n'appartient à aucun parti. En règle générale, le puritanisme déborde les cadres institutionnels et fait éclater les références, à l'instar des fondamentalismes. C'est la raison pour laquelle le puritanisme n'est ni conservateur ni progressiste, ni de « gauche » ni de « droite », si l'on peut dire ; il se donne comme programme le retour à la pureté et à la transparence des origines du christianisme – si une telle chose a jamais existé.

En bref, les puritains n'ont jamais été révolutionnaires qu'en souhaitant se montrer rétrogrades – ce qui vaut encore mieux, à tout prendre, que de se révéler rétrograde en se prétendant révolutionnaire. Nous ne parlons pas tant ici de la théologie de quelques intellectuels hors norme comme ce John Cotton auquel Liliane Crété a consacré sa thèse de doctorat. Il y a incontestablement dans le puritanisme anglais ou américain une valorisation de l'alliance qui conduit à une théologie « fédérale », ainsi qu'en l'appelle, dans laquelle Dieu et l'homme se trouvent liés par un projet commun depuis Adam, et plus encore depuis Noé¹⁴.

L'on pourrait également invoquer la prophétie d'Ésaïe annonçant les temps messianiques lorsque les « bannis d'Israël » et les « dispersés de Juda » seront recueillis des « quatre coins de la terre » (Es 11, 12). L'extension de la diaspora marque l'imminence du rassemblement dans la Terre sainte. Le Nouvel Israël puritain ne pouvait manquer de s'appliquer à lui-même cette promesse qui trouvait dans la colonisation de l'Amérique un début de réalisation.

L'Amérique permettait ainsi la jonction entre les temps primordiaux et la fin des temps. Le caractère à la fois exemplaire et exceptionnel de l'expérience américaine trouva vite ses défenseurs et ses illustrateurs. Le Révérend Cotton Mather (1662-1728) montrait dans l'exception américaine une réponse à la corruption de l'Ancien Monde. La Réforme protestante devait connaître outre-Atlantique une extension, rendue impossible partout ailleurs par le conservatisme doctrinal, liturgique ou ecclésiologique. L'histoire américaine marquait donc l'accomplissement du christianisme. Dans son *Magnalia Christi Americana*, le pasteur décrit les progrès du christianisme authentique dans ce « désert américain », qui n'était pas sans évoquer l'entrée des Hébreux dans la terre promise. À quand donc des missionnaires américains pour la vieille Europe comme pour le reste du monde, qu'il s'agirait d'arracher à Satan ?

14. L. Crété, J. Cotton, Genève, Lebor et Fidès, 2007.

Lors du Grand Réveil, *Great Awakening*, qui secoua le Nouveau Monde dans les années 1730-1740, l'Amérique devint consciente de sa mission universelle. Cette inversion des perspectives devait prendre au dépourvu nombre d'observateurs. Le Révérend Jonathan Edwards décrivait lui-même le retour spirituel de sa ville de Northampton, dans le Massachusetts. Le Nouveau Monde avait été choisi par Dieu, pour que le Christ revienne commencer son règne de Mille ans, précédant la fin des temps¹⁵...

Les fidèles de toutes conditions, de tous âges, de toutes classes sociales étaient touchés par le phénomène. Le *Great Awakening* confirme l'émergence d'un nouveau messianisme qui accentue le caractère archétypal de *l'homo americanus*. Autre figure marquante du Grand Réveil, l'Anglais George Whitefield qui, rompant avec le cadrillage paroissial classique, s'adressait aux fidèles de toutes les Églises. John Wesley faisait de même en Angleterre. Le méthodisme est l'un des aboutissements de ce renouveau évangélique du XVIII^e siècle.

Les observateurs ne savent pas toujours où classer l'Angleterre du passé ou les États-Unis contemporains. De façon en un sens paradoxale, adversaires ou partisans des États-Unis s'entendent pour souligner le caractère religieux de l'expérience américaine. Pour les uns, la religion n'est jamais qu'une idéologie de substitution, destinée à masquer de façon parfaitement cynique des menées séculières ; pour les autres, l'Amérique aurait une mission universelle à remplir dans le monde. L'étude de la Révolution anglaise comme celle de l'histoire américaine permettent ainsi de mieux approfondir les liens nécessairement contradictoires entre religion et politique.

La question évidemment demeure de savoir si ces catégories sont également opératoires dans le cas français. Et jusqu'où ? Peut-on, comme le faisait Guizot, voir dans la Révolution anglaise une phénomène à la fois religieux et politique, et dénier à la Révolution française cette complexité ? Tocqueville, souvent invoqué pour parler de l'Amérique, revenait sur cette question dans son livre sur *L'Ancien Régime et la Révolution* : « La révolution française, écrivait-il, est donc une révolution politique qui a opéré à la manière et qui a pris en quelque chose l'aspect d'une révolution religieuse¹⁶ ». Il poursuivait :

« La révolution française a opéré, par rapport à ce monde, précisément de la même manière que les révolutions religieuses agissent en vue de l'autre ; elle a considéré le citoyen de façon abstraite, en dehors de toutes les sociétés particulières, de même que les religions considèrent l'homme en général,

15. R. Carpenter, *Jonathan Edwards et l'Enlightenment*, thèse en cours.

16. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard (Idées), 1967, p. 69.

indépendamment du pays et du temps. Elle n'a pas recherché seulement quel était le droit particulier du citoyen français, mais quels étaient les devoirs et les droits généraux des hommes en matière politique.

(...)

Comme elle avait l'air de tendre à la régénération du genre humain plus encore qu'à la réforme de la France, elle a allumé une passion que, jusque-là, les révoltes politiques les plus violentes n'avaient jamais pu produire. Elle a inspiré le prosélytisme et fait naître la propagande. Par là, enfin, elle a pu prendre cet air de révolution religieuse qui a tant épouvanté les contemporains ; ou plutôt elle est devenue elle-même une sorte de religion nouvelle, religion imparfaite, il est vrai, sans culte et sans autre vie, mais qui, néanmoins, comme l'islamisme, a inondé toute la terre de ses soldats, de ses apôtres et de ses martyrs.¹⁷ »

À son corps défendant, la République aurait-elle accouché d'une nouvelle religion ? Pourtant, ce n'est pas à cet héritage-là que souhaitait s'en prendre Tocqueville. Le véritable fléau, selon lui, appelé à dissoudre l'ambition démocratique dans l'égalitarisme, c'était le socialisme.

« Il s'est élevé de nos jours une secte célèbre par son génie et ses extravagances, qui prétendait concentrer tous les biens dans les mains d'un pouvoir central et charger ceux-là de les distribuer ensuite, suivant le mérite, à tous particuliers¹⁸ ». Le terme de « secte » n'était certes pas neutre. À nouveau, la politique semblait accoucher d'une forme de religion. Ou du moins ne gardait-elle de la religion que la caricature. La tragédie s'effaçait désormais devant la farce.

Cet antisocialisme virulent fournissait l'une des clés de l'attachement de Tocqueville pour l'expérience américaine. Il pensait bien qu'il y avait une totale incompatibilité entre la démocratie américaine et le socialisme sous toutes ses formes : « L'Amérique est aujourd'hui le pays du monde où la démocratie s'exerce le plus souverainement, et c'est aussi celui où les doctrines socialistes que vous prétendez si bien d'accord avec la démocratie ont le moins de cours, le pays de tout l'univers où les hommes qui soutiennent ces doctrines auraient certainement le moins d'avantage à se présenter¹⁹ ».

17. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, op. cit., p. 71.

18. Id., *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard (Folio histoire), 1986, II, p. 59.

19. Id., *Égalité sociale et liberté politique*, Paris, Aubier-Montaigne (Bibliothèque sociale), p. 202. La question devait être posée à son tour par la sociologie allemande lorsque W. Sombart écrivit son essai *Pourquoi le socialisme n'existe-t-il pas aux États-Unis ?*, Paris, PUF, 1992 (1904 pour la version allemande).

Mais quelle était la racine de cette antipathie ? Fallait-il invoquer le puritanisme, ou quelque autre cause cachée, politique ou religieuse ? Tocqueville semble être resté muet sur ce point. Mais l'on peut pourtant poursuivre sa pensée en citant l'un des passages les plus énigmatiques de la *Démocratie en Amérique*. Il s'agit d'une comparaison entre catholicisme et protestantisme :

« La plus grande partie de l'Amérique anglaise a été peuplée par des hommes qui, après s'être soustraits à l'autorité du pape, ne s'étaient soumis à aucune suprématie religieuse ; ils apportaient donc dans le nouveau monde un christianisme que je ne saurais mieux peindre qu'en l'appelant démocratique et républicain : ceci favorisera singulièrement l'établissement de la république et de la démocratie dans les affaires.

(...)

Il y a environ cinquante ans que l'Irlande commença à verser au sein des États-Unis une population catholique. De son côté, le catholicisme américain fit des prosélytes : l'on rencontre aujourd'hui dans l'Union plus d'un million de chrétiens qui professent les vérités de l'Église romaine.

(...)

Ces catholiques montrent une grande fidélité dans les pratiques de leur culte, et sont pleins d'ardeur et de zèle pour leurs croyances ; cependant ils forment la classe la plus républicaine et la plus démocratique qui soit aux États-Unis. Ce fait surprend au premier abord, mais la réflexion en découvre aisément les causes cachées.

(...)

Je pense qu'on a tort de regarder la religion catholique comme un ennemi naturel de la démocratie. Parmi les différentes doctrines chrétiennes, le catholicisme me paraît au contraire l'une des plus favorables à l'égalité des conditions. Chez les catholiques, la société religieuse ne se compose que de deux éléments : le prêtre et le peuple. Le prêtre s'élève seul au-dessus des fidèles : tout est égal autour de lui.

(...)

Si le catholicisme dispose les fidèles à l'obéissance, il ne les prépare donc pas à l'inégalité. Je dirai le contraire du protestantisme qui, en général, porte les hommes bien moins vers l'égalité que vers l'indépendance.

(...)

Le catholicisme est comme une monarchie absolue. Otez le prince, et les conditions y sont plus égales que dans les républiques.²⁰ »

20. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., I, p. 427-428.

À ce titre, le puritanisme, en permettant l'autonomie des consciences, les aurait préparées à la démocratie. Mais cette démocratie-là, contrairement à ce que l'on trouverait dans les pays un temps soumis au clergé, ne se serait guère accommodée de l'égalité, lui préférant encore l'indépendance. À l'inverse, la pratique du catholicisme ou l'accoutumance à la monarchie absolue, selon Tocqueville, auraient encouragé l'égalité et, à terme, un socialisme collectiviste plus difficilement envisageable en terre de Réforme.

Le refus du socialisme serait-il donc le dernier avatar de la révolution puritaine ? En tout cas, les liens complexes entre religion et politique permettent de souligner, une fois encore, l'existence, comme le dit Maurice Agulhon à propos de la sociabilité, d'une « vie des formes », irréductible aux contenus. La religion et la politique, loin d'être de simples idéologies, relèvent bien de ces structures imaginaires ou affectives qui rythment la vie des sociétés²¹. Et le plus souvent, à leur insu.

© Bernard Cottret, 2007
bernard.cottret@uvsq.fr

Université de Versailles-Saint-Quentin et
Institut Universitaire de France

21. M. Agulhon, *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, Fayard, 1984, p. 357 et suiv.

Jean-Pierre CHANTIN

UN PROJET DE RECHERCHE ET SA CONCRÉTISATION : RÉALISATION D'UN DICTIONNAIRE DES "MARGES" DANS LA FRANCE CONTEMPORAINE¹

Cette présentation est directement issue d'une conversation lors de la préparation des journées de l'atelier thématique *Orthodoxie et Dissidence de l'Antiquité à nos jours* du 25 au 28 août 2003 à Carcassonne. Discutant avec Dominique logna-Prat et lui présentant le *Dictionnaire* qui venait de paraître en 2001 sous ma direction, l'idée est venue à celui-ci que l'on expose la genèse – compliquée – de l'ouvrage afin d'aborder la question des dissidences en période contemporaine, c'est-à-dire au moment où les religions, ou le religieux, sont confrontés à ce que l'on a coutume d'appeler la modernisation des sociétés occidentales.

Le dictionnaire s'intitule *Les Marges du Christianisme. "Sectes", dissidences, ésotérisme*. Il rassemble les notices biographiques de 188 personnalités, réalisées par une quarantaine d'auteurs, précédées d'une longue introduction (qui définit l'objet d'étude retenu puis présente les divers courants) et d'une bibliographie, notices suivies d'un précieux index qui permet de retrouver l'ensemble des personnes citées dans le dictionnaire mais aussi les groupes et les mouvements. "Catharisme" renvoie par exemple à "néo-catharisme" avec trois occurrences : Antonin Gadal, Louis Prat et Déodat Roché.

Le livre appartient au *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, dirigé chez Beauchesne par Jean-Marie Mayeur et Yves-Marie Hilaire, dont il constitue le tome 10 (les tomes sont thématiques – jésuites, protestants, sciences religieuses – ou régionaux – à ce jour Alsace, Bretagne, Lille-Flandres, Lyonnais-Beaujolais, Limousin et Savoie). Le choix des personnalités est donc circonscrit à l'hexagone des deux derniers siècles, XIX^e et XX^e, comme le veut

1. J.-P. Chantin dir., *Les marges du christianisme. "Sectes", dissidences, ésotérisme*, Paris, Beauchesne, 2001, t. 10 du *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, J.-M. Mayeur et Y.-M. Hilaire dir., LII + 279 p.

l'ensemble. Mais bien des réflexions préalables ont été nécessaires pour son élaboration. On peut regrouper ces réflexions en quatre points.

Quelle est l'utilité d'un tel volume ?

Cela tient essentiellement au fait que la plupart des personnages cités sont très mal connus et ne figurent dans aucun autre dictionnaire, difficulté à laquelle je m'étais souvent heurté dans mes recherches antérieures. L'historiographie contemporaine française ne fait pas grand cas des dissidences qui restent un phénomène marginal (au moins jusqu'à ces dernières années) et figurent rarement (ou rapidement) dans les histoires religieuses hexagonales. Lorsque des personnalités sont citées, on ne fait état de leur dissidence que de manière imparfaite voir même folklorique : par exemple Henri de Saint-Simon et les saint-simoniens dont on ne retient que la doctrine économique ou les frasques de ses adeptes dans les années 1830 (voir la « tenue qui se boutonne dans le dos pour forcer à la solidarité »), ou même plus récemment Mgr Lefebvre réduit à la figure d'un simple défenseur de la messe en latin ! Autre exemple, pour un dictionnaire précédent de la même collection, consacré à la région lyonnaise, les responsables ont été étonnés (mais finalement ravis) que je leur propose des personnalités locales de la Petite Église anticoncordataire – elles avaient tout simplement été "oubliées" alors qu'elles représentent l'élite du groupe au niveau national –, six notices saluées comme "originales" dans les recensions qui ont suivi. Le besoin était donc grand de fournir un outil de recherche pratique.

Il est vrai enfin qu'en cette période de redéfinition de la place des religions (XIX^e-XX^e siècles), l'accent est plutôt mis sur les grandes traditions, et sur l'Église catholique omniprésente dans le paysage français. L'utilité de se pencher sur quelques dissidents éparpillés ça et là et peu étudiés par ailleurs de manière sérieuse n'apparaissait pas. En ce sens, l'utilité première de ce volume a finalement été de changer en partie ce regard par une définition plus sérieuse de l'objet étudié et un éclairage enfin apporté sur la nécessité de son étude par les historiens. Une conséquence a été immédiate : la demande par les éditions Privat d'une *Histoire des "sectes" en France au XX^e siècle*, un panorama qui n'avait jamais été fait, chacun considérant que la question ne se pose que depuis une trentaine d'années² !

2. J.-P. Chantin, *Des "sectes" dans la France contemporaine. 1905-2000, Contestations ou innovations religieuses ?*, Toulouse, Privat, 2004.

Quels critères retenir dès lors ? Tout d'abord chronologiques et spatiaux : la France contemporaine

Ce n'est pas par simple respect de la collection. Notre pays a une particularité en ce domaine³. Pour faire simple, cela est dû principalement à l'omniprésence du catholicisme, ce qu'Henri Desroche qualifie de « monolithisme religieux traditionnel », puis à sa confrontation à la Révolution française et sa politique de contrôle (voire d'utilisation) de la religion, suivie après 1802 par le système des cultes reconnus (dit "concordataire", à l'origine de bien des autres statuts élaborés par la suite dans le monde), et enfin, quatrième temps, par la lutte des « deux France » aux extrémités de chaque camp, la République contre l'Église, au tournant du XX^e siècle (des lois scolaires des années 1880 à la Séparation de 1905) qui est en partie à l'origine du concept bien français de laïcisation, intraduisible en dehors de notre langue ; ce qui est une action politique concertée est très différent de ce que les anglo-saxons nomment "sécularisation", simple mutation religieuse de la société qui se traduit par un recul global des religions et par l'autonomie de la cité profane, le "siècle".

La collection retient en outre la période contemporaine, depuis 1802. Il est dommage d'exclure la période révolutionnaire, ce qui a été fait à regret car le moment est riche d'initiatives : Église constitutionnelle puis gallicane issue de la Constitution Civile du Clergé, théophilanthropie ou essai d'une religion universelle, ou bonjourisme (déviation du jansénisme convulsionnaire avec l'incarnation du Saint-esprit dans le fils d'un prêtre lyonnais) ; mais nombre d'initiatives se poursuivent au-delà et trouvent donc leur place dans le dictionnaire (le paraclet Élie Bonjour, Suzette Labrousse, visionnaire de la Révolution, le primat "constitutionnel" Grégoire, le théosophe Louis-Claude de Saint-Martin, etc.). Pour mémoire, et concernant la période antérieure à la Révolution qui marque une rupture sur ces questions, je rappellerais l'analyse d'Alphonse Dupront dans ses *Réflexions sur l'hérésie moderne*⁴ où il montrait un changement fondamental des données dès cette époque : « la promotion progressive de l'hérésie en confession et de confession en Église », au sein même de l'État moderne, retenue par exemple par Bossuet (*Histoire des variations des Églises protestantes*), avec le cas protestant promu ainsi lors de

3. Voir D. Hervieu-Léger, « Prolifération américaine, sécheresse française », dans F. Champion, M. Cohen, *Seclés et démocratie*, Seuil, 1999, p. 86-102 ; H. Desroche, « Approches du non-conformisme français », *Archives de sociologie des religions*, n° 2, 7 déc. 1956, p. 45-54.

4. A. Dupront, « Réflexions sur l'hérésie moderne », *Archives de Sociologie des religions*, n° 14, 7 déc. 1962, p. 17-25 (communication présentée dans J. Le Goff dir., *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XI^e-XVIII^e siècles*, colloque de Royaumont, 1962, Paris-La Haye, EPHE-Mouton, 1968).

l'Édit de Nantes (1598) ou les traités de Westphalie (1648, reconnaissance de la disparité de la foi dans le Saint-Empire). Il y voit en quelque sorte l'origine de la liberté de conscience collective puis individuelle. Désormais, seuls les mouvements qui paraissent menacer l'existence de cette nouvelle société doivent être "annihilés", de l'anabaptisme « dangereusement eschatologique » au jansénisme pour cette époque pré-révolutionnaire.

Pour ce qui concerne la phase contemporaine, la périodisation correspond bien aux conséquences du bouleversement révolutionnaire sur le long terme (ce qui différencie définitivement la période des époques antérieures), marquées notamment par trois aspects⁵ :

- le passage du statut de religion d'État à celui de religions reconnues (quatre en France selon le système de 1802), statut associé à la liberté de croyance, puis un siècle plus tard (1905) la Séparation des Églises et de l'État mais dans le même esprit d'autonomie des croyances ;
- l'individuation de la croyance renforcée de plus en plus et au fur et à mesure que cette liberté de croyance s'établit dans les mœurs, qu'il soit possible par exemple de plus en plus de ne pas fréquenter l'église (et d'autant plus avec la fin de la « civilisation paroissiale » dans les années 1950 qui met fin à la pression sociale, locale, qui seule subsistait vraiment), ou que les moyens d'information deviennent de plus en plus accessibles (école, presse bon marché, diffusion des livres, etc.) ;
- confrontation des Églises à la nouvelle société issue des révolutions industrielles (mobilité géographique, apparition de la classe ouvrière, omniprésence d'une bourgeoisie de culture dite voltaïenne), mais confrontées aussi à la dimension prise par les sciences (voir le "moment" Darwin, *Vie de Jésus* de Renan en 1863 : « un homme fait Dieu ») et à la laïcisation/sécularisation progressive des structures de la société (état civil, école, charité, soins, etc.).

Mais il fallait retenir une date finale pour cette périodisation, les précédents volumes fixant le terme de ce parcours à 1962, soit le début du concile Vatican II ! Outre que cette date ne se justifiait pas pour le *Dictionnaire* en projet, cela ne correspondait pas à un changement significatif dans le monde des dissidences, bien au contraire ; on se doit par exemple de tenir compte des oppositions aux conclusions du concile. Il a donc été préféré "les

5. J. Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, Paris, Presses Universitaires de France (collection «Que sais-je ?», n° 3571), 2000.

années 1970", période qui permet d'englober ces réactions négatives (qui ne se réduisent pas à Mgr Lefebvre) mais qui concorde aussi avec l'arrivée en France de nouveaux groupes. En se méfiant de l'appellation "Nouveaux Mouvements Religieux"⁶, on peut se demander en quoi consiste cette nouveauté ? En fait, ceux-ci ne sont pas spécifiquement chrétiens, ou même d'origine chrétienne, et ne se positionnent pas particulièrement dans la contestation d'une Église, ce qui semblait être le cas jusque-là. L'exemple le plus connu est celui des mouvements orientaux, le plus emblématique étant l'Association Internationale pour la Conscience de Krishna. Des groupes relèvent davantage de la contestation globale de la société, dans la suite des mouvements de contre-culture de la fin des années 1960 ; ce sont ceux que l'on regroupe sous la vaste appellation "Nouvel Age" ou "New Age". Cette époque correspond aussi, et ce n'est pas un hasard, à un nouveau seuil de laïcisation (le troisième ?) marqué par un processus de déstabilisation des institutions qui ont relayé les Églises (médecins, école, etc.), une crise de la morale (« perte de repères »), et le développement de la « croyance sans appartenance ». Ce champ d'étude d'un paysage religieux en recomposition, où chacun se constitue son propre stock de croyances (puisées à différentes sources, de l'astrologie à un hindouisme recomposé, ce que l'on qualifie de « supermarché des religions ») est plutôt actuellement le fait des sociologues, mais il serait bon que les historiens s'y investissent aussi. Ce changement de perspective a en tout cas conduit à y voir le terme possible du *Dictionnaire*.

2^e critère : qui placer dans le dictionnaire ? Cerner le champ d'étude

Le but premier était de rassembler tous les principaux responsables des groupes dissidents du christianisme, ou plutôt de l'une des Églises chrétiennes, dans la France contemporaine, et de ne retenir que les fondateurs, les membres les plus importants ou les plus représentatifs de chaque mouvement, ou les initiateurs de groupes étrangers dans l'hexagone. Pour résumer : ceux qui ont choisi une voie spirituelle neuve ou déjà éprouvée auparavant ou ailleurs, mais se situant en dehors des principales instances chrétiennes (catholicisme, protestantismes, orthodoxie) – tout en s'y référant –, ou qui ont accepté (ou assumé) une exclusion en s'engageant ainsi.

La difficulté est venue lorsqu'il s'est agi d'établir la rupture (notion primordiale) de chacun. La tâche n'était pas très ardue pour les groupes dissidents du catholicisme, où le schisme (rejet de l'autorité suprême dans l'Église) se confond avec l'hérésie (groupement de chrétiens dont les doctrines

6. J.-F. Mayer, *Les sectes. Non-conformismes chrétiens et nouvelles religions*, Cerf/Fides (coll. Bref, n°4), 1987, p. 12-14.

et interprétations s'écartent de l'orthodoxie fixée par l'Église centrale). La structure centralisée et hiérarchique de l'Église romaine, renforcée de surcroît au 19^e siècle (infaillibilité pontificale définie en 1870 au premier concile de Vatican), fait que tout contestataire n'a le choix qu'entre l'"exclusion-sanction" recherchée ou subie, ou rentrer silencieusement dans le rang. Les vieux-catholiques rejettent ces conclusions du premier concile de Vatican, les anticoncordataires ne reconnaissent pas l'Église de France élaborée au moment du Concordat de 1802, Mgr Lefebvre s'exclut de lui-même en 1988 après avoir sacré quatre évêques malgré l'interdiction de Rome, ce qui conduit *ipso facto* à son excommunication. Mais cette rupture ne correspond qu'à un temps précis : les écrits de Lamennais sont condamnés à partir de 1832, et leur auteur se détache peu à peu de l'Église romaine (il refuse à sa mort, survenue en 1854, l'assistance d'un prêtre), mais ses idées ont marqué toute une frange des catholiques qui veulent composer avec la modernité au sein même de l'institution ; Grégoire, primat de l'ex-Église constitutionnelle et dont les obsèques religieuses ont été refusées par la hiérarchie en 1831, défendait nombre d'idées que Xavier de Montclos retrouve jusque dans Vatican II⁷ ! La rupture d'un moment n'est donc caractéristique que de ce moment précis de l'institution d'origine.

La difficulté semble insurmontable pour les protestantismes, constitués justement par la diversité possible et individuelle de la foi, mais dans le respect des Écritures. Ce dernier point nous sauve. Il s'agit donc de ne conserver que les individus dont l'option religieuse innove justement sur ce point, un groupe que les Anglo-saxons nomment d'ailleurs *cults* (qui ont innové sur le plan doctrinal, ou reconnaissent l'autorité d'autres écrits, comme les Mormons ou les Témoins de Jéhovah) et qu'ils opposent aux *sects* (qui se sont simplement séparés de leur groupe d'origine). Ces *sects* (un faux ami), ou "Églises libres", avaient d'ailleurs déjà été intégrées au volume de la collection consacré aux protestants (adventistes, baptistes, pentecôtistes, etc.). Les groupes retenus, *cults*, authentiquement indépendants, ne sont donc pas considérés comme protestants par les autres mouvements, et bien souvent ne revendiquent pas eux-mêmes cette appartenance.

Mais quelques personnalités n'appartiennent à aucune des deux catégories précédentes, ce qui montre bien le foisonnement de la période. C'est le cas pour les fondateurs de nouvelles religions (saint-simoniens, "religions laïques" de la fin du XIX^e siècle présentées par Patrick Cabanel dans l'introduction, Christ de Montfavet des années 1950) ; mais leur référence (quitte à s'y opposer) reste le christianisme. Cela est plus ambigu pour les voyants et visionnaires, sauf dans le cas d'une condamnation, car pour certains ce ne sont que leurs adeptes

7. X. de Montclos, *Réformer l'église. Histoire du réformisme catholique en France de la Révolution à nos jours*, Paris, Cerf (collection Petits Cerf-Histoire), 1998.

qui sont sanctionnés : les Mélanistes par exemple, qui se réclament de Mélanie Calvat, la voyante de La Salette en 1846, et développent un discours apocalyptique. Mais Jeanne-Louise Ramonet, voyante de Kérizinen (Finistère), est morte munie des sacrements de l'Église en 1995 ; ce sont ses apparitions et les discours eux-mêmes qui ont été jugés "inauthentiques" et condamnés par l'autorité diocésaine. Que dire aussi de ceux qui relèvent du monde ésotéro-occultiste, qui connaît un regain de vigueur à la fin du XIX^e siècle, comme l'a montré Jean-Pierre Laurant⁸ ? Il a été décidé, avec les spécialistes de la question, de ne retenir que ceux qui ont tenté de structurer leur quête d'un monde unitaire dans des groupes dissidents (de type Église gnostique, fondée par Jules Doinel en 1888, d'ailleurs décédé archiviste à Carcassonne en 1902), ou qui ont tenté de revenir à une tradition jugée perdue et absente des Églises contemporaines par un retour à des vérités cachées ou un syncrétisme religieux large (Société Théosophique, fondée aux États-Unis en 1874, mouvements rosicruciens de type AMORC, implanté en France en 1931). Mais le choix s'est fait ici au cas par cas, et non sans mal.

Dès lors, comment caractériser l'ensemble ? Plus concrètement : quel titre donner ?

La difficulté était de taille. Le nom qui venait naturellement était celui de "sectes". Mais le mot est piégé et fluctue traditionnellement entre quatre approches sensiblement différentes :

1/ Il a d'abord désigné un groupe se séparant d'un autre, dominant, et ainsi qualifié par ce dernier de manière péjorative. Il semble que cela vienne d'une assimilation par les chrétiens d'un mot romain, neutre et désignant une école de pensée, au grec *haeresis* afin de désigner « une déviation et une indiscipline malignes d'une coterie qui se place en dehors de l'Église catholique », pendant la période où celle-ci se structure, au IV^e siècle⁹.

2/ On l'a vu, l'emploi du terme anglo-saxon est trompeur, les "sectes protestantes" sont bien des dissidences mais à l'intérieur du vaste monde protestant. Il a pourtant été repris parfois sans discernement, ni en tenant compte d'une approche sociologique.

8. J.-P. Laurant, *L'ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, Lausanne, L'Âge d'Homme (coll. Politica Hermetica), 1992.

9. P. Boulhol, « De l'opinion à l'hérésie : le mot *secta*, des origines au début du Haut Moyen Âge », *Rives nord-méditerranéennes, Religion, secte et pouvoir*, n° 10, 2002, p.11-34.

3/ Plus récemment, les sociologues ont en effet proposé de reprendre la typologie établie par Max Weber et Ernst Troeltsch au début du XX^e siècle, qui distinguaient trois idéaux-types : Église, secte et type mystique. Mais ce ne sont que des modèles théoriques qui servent à établir une grille d'analyse, et qui sont en fait très mal assimilés aujourd'hui par confusion du mot secte lui-même avec le premier emploi, péjoratif. Le type secte, dans cette perspective, s'oppose à celui d'Église : il s'agit d'un groupe où l'adhésion est volontaire (dans lequel on ne naît pas), il est donc restreint, et chaque volontaire assure son salut par lui-même (alors que pour l'Église c'est l'institution elle-même qui joue ce rôle comme médiatrice). Par ailleurs, cette analyse n'est possible qu'au sein du monde chrétien.

4/ Actuellement, dans un contexte d'ignorance religieuse généralisée, on peut dire que tout groupe méconnu, c'est-à-dire se situant en apparence hors d'une grande religion identifiée comme telle, est en fait suspecté et stigmatisé sous ce nom infamant. Par exemple, l'Office Culturel de Cluny, mouvement d'artistes catholiques vivant en communauté dans un château (délabré) dans la région lyonnaise, et s'occupant d'enfants, a été désigné sous ce nom alors que le mouvement (mal structuré) avait été soutenu par une douzaine d'évêques français après sa mention dans le rapport parlementaire français de 1996 sur les sectes¹⁰ ! Ce rapport, qui associe le mot "secte" à une série de dix "dangers" trop imprécis (caractère exorbitant des exigences financières, vague « embriagadement des enfants », etc.), rapport établi après les affaires de l'Ordre du Temple Solaire, n'est pas très éloigné de cette conception générale dangereusement globalisante, et stigmatisant tout groupe méconnu tout en exonérant *a priori* toute dérive au sein d'une institution connue.

Le mot "secte", très prisé bien entendu par l'éditeur, ne pouvait donc être employé, au mieux, qu'avec des guillemets et au prix d'une explication en introduction : le risque était grand sinon d'établir un catalogue de groupes se situant dans une hypothétique erreur, ce qui n'est évidemment pas admissible du point de vue d'un historien.

"Dissidence" n'était pas satisfaisant non plus en lui-même, car toutes les personnalités ne sont pas dans ce cas *stricto sensu*. Les vieux-catholiques qui prétendent maintenir l'Église authentique, par opposition au coup de force de l'Église romaine qui impose l'infâbilité pontificale en 1871, ne sont des dissidents que du point de vue romain, ou eut égard à leur situation de minorité. Il en est

10. « L'Office culturel de Cluny : secte ou nouvelle communauté catholique ? », dans G. Cholvy dir., *Nouveaux mouvements et nouvelles communautés*, Actes de la VIII^e université d'été du Carrefour d'Histoire Religieuse (Arras, 12-15/07/1999), Montpellier, Centre régional d'Histoire des mentalités, université Paul Valéry, 2000, p. 169-179.

de même des anticoncordataires qui ne font que rester fidèles à leurs pasteurs et évêques légitimes, "démissionnés" par un coup de force de Rome en 1801 afin d'établir l'Église concordataire, acte qui semble bien illégal. Le monde ésotéro-occultiste n'entre enfin pas du tout dans ces catégories. Les trois mots, "sectes, dissidences, ésotérisme", ont donc été conservés en sous-titre comme pour donner des pistes.

Restait à trouver un terme générique. Mes premières recherches sur le jansénisme tardif, fin XVIII^e-XIX^e siècles, m'avaient déjà fourni une piste¹¹. Parmi les divers groupes de la région lyonnaise, la Révolution avait provoqué de multiples scissions qui avaient toutes pour origine des divergences sur la position à tenir vis-à-vis de l'État et de l'Église. Or, au moment du Concordat, quatre mille jansénistes de la Loire suivent leur chef, l'abbé Jacquemont, dans une soumission – certes critique – aux nouvelles lois, même au prix de la persécution, alors que quelques centaines de leurs congénères lyonnais rompent avec l'Église de France et deviennent anticoncordataires. Pourtant, tous conservent la même attente millénariste issue du jansénisme convulsionnaire et se reconnaissent comme « frères en Jésus-Christ » dans l'esprit de Port-Royal.

Si l'on considère plus globalement les ruptures des uns et des autres groupes dissidents, ou des individus, au-delà de ces exemples locaux, ne retrouve-t-on pas aussi des griefs similaires dans et hors des Églises ? L'origine des ruptures, ces griefs ou insatisfactions, semble dessiner trois types de groupes :

- Un premier pourrait être qualifié de "conservateur" : il réunit ceux qui refusent, à un moment donné, une décision qu'il considèrent comme une transformation de leur groupe d'origine. Les dissidents catholiques de ce type (anticoncordataires, vieux-catholiques de l'Église d'Utrecht, traditionalistes contemporains) prétendent maintenir seuls l'Église authentique et ne se considèrent pas responsables de la rupture. Cherchant un secours rassurant dans la caution de l'au-delà, ils versent généralement dans l'apocalypticisme et le millénarisme agrémentés de faits miraculeux, ou de recours aux visionnaires. Ils prônent le retour à la Vérité, avant les origines même de la faute, mais cet âge d'or est évidemment différent pour chacun d'entre eux : il s'agit soit de l'Église des premiers temps (avec une certaine volonté de rapprochement de l'orthodoxie, ou référence à une Église originelle petit à petit travestie par les nouveautés accumulées), de l'Église médiévale (avant le concile de Trente ou la rupture

11. J.-P. Chantin, *Les Amis de l'Œuvre de la Vérité. Jansénisme, miracles et fin du monde au XIX^e siècle*, Presses Universitaires de Lyon, 1998 ; *Id.*, *Le jansénisme. Entre hérésie imaginaire et résistance catholique (XVII^e-XIX^e siècle)*, Cerf-Fides (coll. Bref, n° 53), 1996.

protestante), ou de l'ultramontanisme triomphant au XIX^e siècle (opposé aux changements survenus depuis le concile Vatican II).

- Le groupe des "réformateurs" se situe dans l'option inverse, en regrettant l'inadaptation de leur mouvement d'origine aux évolutions du monde moderne. Ils tentent en général d'agir au sein de leur institution, avant de s'en séparer ou d'en être exclus : constitutionnels qui travaillent à « mettre l'Église à l'unisson de l'État nouveau » issu de 1789¹², Lamennais "deuxième période" qui entend « catholiciser le libéralisme afin de régénérer le catholicisme », crise moderniste des débuts du XX^e siècle. Plusieurs, une fois la rupture consommée, se dirigent ensuite vers les mouvements du troisième type.
- Seule cette dernière catégorie concerne l'ensemble des groupes chrétiens, car le protestantisme s'accorde des deux critiques précédentes qui expliquent en grande partie les multiples scissions internes qui font sa spécificité. Les "innovateurs", troisième groupe, ajoutent en effet consciemment un élément de doctrine qui les distingue définitivement de leur structure d'origine. En ce sens, ce sont de nouvelles religions, comme les Mormons, des groupes reconnaissant de nouveaux messies (cinq dans le dictionnaire), certains syncrétismes (Aumisme du Mandarom) et l'on pourrait même y intégrer des ésotériques à la recherche d'une vérité initiale cachée et transmise à un petit nombre, mais absente des discours des autorités.

Cette typologie ne concerne que le moment même de la rupture, chaque groupe évoluant par la suite de manière parfois surprenante : le vieux-catholicisme associe, dans les années 1870, deux éléments qui paraissaient en contradiction, les conservateurs d'Utrecht et les libéraux germaniques qui l'emportent sur le long terme. On peut cependant s'interroger sur la destiné de ceux, sans doute plus nombreux, qui n'osent pas cette rupture bruyante, tout en ressentant les mêmes malaises. Ne composent-ils pas ce « grand diocèse des esprits émancipés » décrit par Sainte-Beuve en 1867-1868 et annonciateur tout à la fois de la sécularisation de la société et de l'ouverture plus récemment à un « supermarché des croyances » où chacun se constitue sa spiritualité « à la carte » ?

Il a donc été proposé un concept large autour de la notion de "marges" du christianisme. L'intérêt du concept de "marge" tient précisément à ce choix de ne retenir que les représentants d'opinions se situant par rapport aux grandes institutions chrétiennes. Le *Grand Larousse Universel*¹³ définit ainsi le mot : « Écart entre une limite absolue, contraignante, et une autre qu'on se donne ou qu'on propose, qui créé un intervalle... », « en marge de » ayant comme

12. X. de Montclos, *Réformer l'église...*, *op. cit.*

13. *Grand Larousse Universel*, 1989, vol. 10, p. 6656.

signification « sans s'intégrer au groupe et sans y être accepté, sans se soumettre à ses normes, à ses usages, ses lois ». Ainsi, tous les personnages ou mouvements qui se heurtent aux confessions établies et dominantes trouvent leur place dans cet ensemble. On pourrait par ailleurs étendre cette notion dans le temps et l'espace, ce qui soulignerait, par comparaison, la singularité de toute réalité à un moment ou en un lieu donné : les Mormons, par exemple, sont bien sur les marges du christianisme mondial, même si cette situation est numériquement relative en Utah où ils représentent plus de 40 % de la population !

Un autre intérêt de ce concept est de rappeler qu'à des "marges extérieures", qui ont rompu d'une manière ou d'une autre avec un centre (et donc présentes dans le dictionnaire), correspondent des "marges intérieures" qui n'ont pas osé la rupture, et sont donc bien moins identifiables, comme on l'a vu dans l'exemple des jansénistes du Lyonnais confrontés à la Révolution puis au Concordat. On souscrit ainsi sans peine à l'affirmation globale de Jean-Claude Schmitt pour qui « l'histoire inédite des marges permet une histoire renouvelée du centre¹⁴ », proposition résumée ainsi par B. Vincent : « Le marginal est un miroir¹⁵ ». L'histoire religieuse, après l'histoire sociale, devrait donc gagner à envisager aussi la question sous cet angle, répondant au désir de Marc Bloch de sonder « les courants de fonds de la conscience collective¹⁶ ».

Les marges seraient ainsi la partie immergée d'un iceberg. Mais l'iceberg que révèlent ces "marges extérieures", toujours très minoritaires, ne serait alors qu'une expression des insatisfactions plus générales mais toujours contenues sous la ligne de flottaison, et bien plus importantes numériquement.

Une fois le projet cerné, il était alors aisé d'élaborer des grandes "familles" puis de faire appel à des spécialistes de chacune, qui travaillent par ailleurs de manière totalement autonome alors qu'il me semble que l'on gagnerait à réfléchir ensemble à la question. On peut par exemple, à l'aide du dictionnaire, retrouver de grandes périodes caractéristiques qui renseignent tout autant sur l'évolution de l'Église catholique que sur la "religion populaire" : oppositions régionales au Concordat qui correspondent aux zones de résistance catholiques de la Révolution, cycles d'apparitions des années 1820-1830 puis 1870-1880 au moment de bouleversements à la fois politiques et religieux, ésotérisme et modernisme du tournant des XIX^e et XX^e siècles qui tentent tous deux de faire

14. J.-C. Schmitt, « L'histoire des marginaux », dans J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel dir., *La Nouvelle Histoire*, CAL (coll. Les encyclopédies du savoir moderne), 1978, p. 299-300.

15. B. Vincent, « Les marginaux et les exclus dans l'Histoire », *Cahiers Jussieu*, université Paris VII, Union Générale d'Édition (coll.10-18), n° 5, 1979, p. 12.

16. Cité par E. J. Hobsbawm, *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Fayard, 1963, p. 11.

une place à la science de plus en plus omniprésente, renouveau des inquiétudes dans les années 1950 correspondant à l'émergence et au développement de nouveaux groupes mais aussi à la fin de la civilisation paroissiale, etc. Chaque hoquet de la modernité a suscité son lot d'inquiétudes, d'espoirs déçus, de recherche de vérité alternative, qui sont autant d'occasions de créations de groupes dissidents libérés de surcroît et de plus en plus du contrôle pesant de l'État ou de l'Église dans ces domaines.

Les collaborateurs ainsi réunis sont historiens, sociologues ou anthropologues, parfois même amateurs éclairés ou doctorants, qui tous ont critiqué et enrichi les premières listes établies de manière empirique, chaque discussion sur un nom montrant la difficulté de l'entreprise. Si le Christ de Montfavet (1952) ou le prophète Vintras (1839), voire le « Petit bon Dieu des Béguins », dans la Loire (1847), n'ont pas posé de problèmes car ils sont considérés comme de "doux dingues" (notion peu "historienne"), que penser de Lamennais, Loisy, René Guénon que l'on trouve dans les dictionnaires classiques et reconnus comme des personnages importants de la pensée, mais appelés à côtoyer dans ce volume cette cohorte de supposés excentriques ! L'échange a donc été riche. Quelques collaborateurs ont enfin accepté de compléter l'introduction par quelques indications touchant de grands thèmes récurrents mais mal connus : le mécanisme de succession apostolique qui conduit au phénomène des "petites Églises" et évêques "gyrovagues" (Bernard Vignot), les marges du protestantisme (Régis Ladous), les religions laïques (Patrick Cabanel), les millénarismes (Paul Airiau) et les mystiques visionnaires (Jacques Maître), les ésotériques (Jean-Pierre Laurant) et les sociétés initiatiques (Serge Caillet) de type rosicrucianisme, martinisme, franc-maçonnerie illuministe ou nouveaux ordres templiers.

Il semble que le message soit bien passé puisque les recensions ont plutôt salué l'utilité d'un tel travail. Quelques-uns se sont interrogés sur l'aspect proprement chrétien de ces "marges du christianisme", convenant cependant qu'il était difficile de rassembler l'ensemble sous un nom global. D'autres se sont étonnés de trouver, grâce à l'index, mention de personnages encore plus connus : Victor Hugo, le couple Maritain, Paul Gauguin (et sa grand-mère Flora Tristan) lié à Émile Bernard, peintre ésotériste (ce qui explique la couverture du *Dictionnaire*), ou Pierre de Coubertin, Maurice Barrès. Ils ne faisaient que découvrir que les marges ne sont peut-être pas si marginales que cela, et que leur histoire est aussi, surtout, un révélateur de l'étude plus globale des mentalités.

Jean-François MAYER

ORTHODOXIE ET DISSIDENCE : RÉFLEXIONS D'HISTORIEN AUTOUR DES SECTES ET DE LA RELIGIOSITÉ PARALLÈLE

En mémoire de Bryan Wilson

Les termes "dissidence" et "dissident" ont à notre époque une connotation plutôt positive : ils évoquent des figures qui ont eu le courage de s'opposer. Dans le champ religieux, cela vaut aussi pour certains courants – qu'il suffise de voir l'écho médiatique souvent plutôt sympathique obtenu par des figures contestataires du catholicisme contemporain¹ – ou pour les hérétiques du passé (pas toujours ceux d'aujourd'hui, nous y reviendrons plus loin). Le dissident religieux, l'hérétique du passé, est réhabilité et revalorisé – "héroïsé", pourrait-on dire. Nous nous souvenons d'une prestation d'un groupe français de musique "néo-médiévale" qui exaltait – dans un joyeux mélange – tout ce que le Moyen Âge avait pu cataloguer comme hérétique.

Nos ancêtres les hérétiques

Ce phénomène n'est pas nouveau. Il peut être le fait de la culture profane, pour mieux mettre en relief les iniquités supposées des institutions religieuses hier dominantes. Mais la réhabilitation de groupes dissidents du passé par des groupes religieux non conformistes postérieurs est pratiquée depuis longtemps aussi. Certains d'entre eux éprouvent un complexe "généalogique" et se mettent en quête de "grands ancêtres". Cela vaut pour les "sectes" chrétiennes : si l'on est la véritable Église du Christ, réapparue à l'époque contemporaine, que s'est-il passé entre-temps, depuis le tournant

1. Nous écrivons "certaines", parce qu'il s'agit surtout des figures qualifiées de "progressistes" : les dissidents ultraconservateurs ou traditionalistes du catholicisme contemporain sont rarement évoqués avec sympathie ou admiration par les médias, en revanche.

constantinien ou d'autres événements historiques qui auraient entraîné – selon ces vues – l'apostasie ? À une époque où la succession apostolique était prise au sérieux, la persévérance des communautés médiévales de vaudois que l'on trouvait jusqu'en Bohême (et qui ne furent pas sans liens avec les débuts du mouvement hussite), « était nourrie [...] par une vague conscience d'une succession légendaire de dissidents depuis le temps de Pierre Valdo, qui était considéré comme un contemporain de l'empereur Constantin et du pape Sylvestre, au IV^e siècle² ». Le mythe venait opportunément à la rescoufle pour résoudre la difficulté historique : si le premier « dissident » avait été le contemporain du déclin de la foi pure, pas d'interruption dans l'existence de la communauté chrétienne fidèle ! Plus tard, *l'Unitas Fratrum* tchèque, après avoir établi en 1476 avec hésitation un ministère indépendant de la succession apostolique, semble avoir accepté la légende de Valdo contemporain du pape Sylvestre et une sorte de « contre-succession » indépendante de Rome – ce qui lui permit de demander aux vaudois une « confirmation »³.

Au XIX^e siècle, nombreux furent les missionnaires de mouvements chrétiens nouvellement apparus attirés par les vaudois comme par un aimant, espérant y trouver un petit reste enclin à entendre leur message. Les vallées du Piémont reçurent la visite de mormons, d'adventistes et de bien d'autres encore, qui y firent d'ailleurs parfois quelques convertis. Au XX^e siècle, un exemple classique d'une tentative de retrouver ces lumignons de la foi pure à travers des époques supposées sombres de l'histoire du christianisme fut le livre de Broadbent, traduit en français en 1938 sous le titre : *Le Pèlerinage douloureux de l'Église fidèle à travers les âges*. Nestoriens, groupes médiévaux, hussites, anabaptistes et autres piétistes traversent les quatre cents pages de ce volume. L'auteur nous dit des vaudois :

« Les doctrines et les pratiques de ces frères [...] montrent par leur caractère qu'elles n'étaient pas les fruits d'un essai de réforme des Églises romaine et grecque, pour les ramener dans des voies plus scripturaires. Elles ne portent aucune trace de l'influence de ces églises. Elles indiquent au contraire la continuité d'une vieille tradition dérivée d'une tout autre source – l'enseignement de l'Écriture et les pratiques de l'Église primitive. Leur existence prouve qu'il y a toujours eu des hommes de foi, d'une grande puissance et intelligence spirituelle, qui ont maintenu dans les églises une tradition très semblable à celle connue dans les temps apostoliques et bien éloignée de celle qu'avaient élaborée les Églises dominantes. »

1. J. K. Zeman, « Restitution and Dissent in Late Medieval Renewal Movements », *Journal of the American Academy of Religion*, XLIV/1, mars 1976, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 23.

3. E.-H. Broadbent, *Le Pèlerinage douloureux de l'Église fidèle à travers les âges*, Yverdon, Ed. Je Sème, 1938, p. 99-100.

Un remarquable exemple de revalorisation de l'hérétique, du dissident, du marginal d'autrefois au profit d'un nouveau courant religieux nous est fourni par le néo-paganisme, particulièrement sous la forme de la Wicca. Gerald Gardner (1884-1964), à l'origine de la Wicca moderne, déclarait avoir été initié dans un coven de sorcières anglaises en 1939. Il existe toujours des groupes qui prétendent descendre ainsi de lignées héréditaires et ininterrompues de sorcières, même si d'autres sont plus prudents sur leur filiation. Notons que le mythe eut en partie pour source des travaux universitaires (contestés), en particulier ceux de l'égyptologue (et anthropologue à ses heures) Margaret Murray (1863-1963⁵). Dans *The Witch Cult in Western Europe* (1921), elle soutenait que la sorcellerie était la continuation du vieux paganisme, survivance que les chrétiens auraient bien entendu tout fait pour éradiquer et déconsidérer. Dans un autre livre, publié en français sous le titre *Le Dieu des Sorcières* (Denoël, 1957, éd. originale 1933), elle décrit ce qu'aurait été le dieu cornu, avec ses adeptes, son clergé (les sorcières) et ses pratiques. Ainsi, la sorcière revêche, antipathique et terrifiante des contes enfantins se transforme en héroïne persécutée (et parfois martyre) de la vieille religion qui tentait de survivre au passage du rouleau compresseur chrétien. Bon sauvage de l'Occident, la sorcière est proche de la nature (elle connaît les plantes et leur pouvoir curatif aussi bien qu'un chamane d'Amazonie), femme (ce n'est pas indifférent, il y a un paganisme féministe, attiré par la figure de la Déesse) et détentrice d'un message pour aujourd'hui. Le retournement est complet.

Hérétiques d'hier, sectes d'aujourd'hui – mêmes accusations ?

Même ceux qui ne partagent pas les thèses de la Wicca ne suggèrent plus de brûler des sorcières. Les réactions du passé à l'égard des hérétiques, des sorcières et de tous les autres dissidents religieux sont perçues comme des exactions malheureuses de périodes pas encore éclairées par les Lumières... Pourtant, bizarrement, la sympathie pour les dissidents d'hier n'implique pas une attitude aussi aimable et bienveillante envers une partie des dissidents religieux d'aujourd'hui – nous ne parlons pas ici de ceux qui contestent sans grand risque l'autorité des Églises dominantes, mais des missionnaires de groupes religieux parallèles, qualifiés de "sectes". Paradoxalement, dans des sociétés qui se veulent sécularisées, la question du contrôle de l'espace religieux se pose avec une acuité inattendue (pas seulement en ce qui concerne les sectes).

Or, une analyse historique révèle rapidement – indépendamment du caractère fondé ou non des reproches qui sont émis – que les thèmes des

5. Elle eut tout juste le temps d'écrire une autobiographie intitulée *Mes cent premières années...*

critiques adressées aux dissidents du passé et de celles émises contre les dissidents religieux d'aujourd'hui présentent des similitudes. Dans quelle mesure la critique des non conformistes religieux reprend-elle constamment, à travers les siècles et les groupes, de semblables stéréotypes, ancrés dans les mentalités ?

Cela nous était apparu il y a une vingtaine d'années, lors d'une enquête que nous avions menée alors sur les réactions en Suisse romande face à l'irruption de l'Armée du Salut, au XIX^e siècle⁶. L'apparition de ces prédicateurs en uniforme – et parmi eux des femmes, qui plus était ! – suscita autant de perplexité ou d'amusement que l'irruption des dévots de Krishna en vêtements safran dans nos rues moins d'un siècle plus tard. La lecture de la presse suisse de l'année 1883 (l'Armée du Salut était arrivée à Genève en décembre 1882) nous fit découvrir les polémiques très violentes qu'animèrent certains journaux⁷ contre l'Armée du Salut, relayant des protestations virulentes et parfois violentes qui accompagnèrent les activités salutistes dans certaines localités. Mais surtout, à notre grande surprise, la lecture de ces arguments révélait d'étonnantes ressemblances avec ceux que nous pouvions observer un siècle plus tard face à des "sectes" bien différentes : au point que nous avons pu présenter en colonnes parallèles des textes de 1883 et des textes des années 1970 et 1980, tellement voisins qu'ils paraissaient interchangeables.

Les milieux et journaux critiques envers l'Armée du Salut dénonçaient tout d'abord le « pouvoir absolu » qu'exerçaient, selon eux, ses dirigeants : « Liberté, pensée, volonté, responsabilité, individu : supprimés sur toute la ligne⁸ ». Les membres devenaient ainsi à la fois « complices et victimes » d'une tromperie : « Fanatisés, les simples soldats de l'Armée lui sacrifient bon sens, intelligence, conscience, liberté, force, temps, position⁹ ».

La propagande de l'Armée du Salut avait pour conséquence, prétendaient ses adversaires, de troubler et de « briser les familles » : « [Les] agents de la

6. J.-F. Mayer, *Une honteuse exploitation des esprits et des porte-monnaie ? Les polémiques contre l'Armée du Salut en Suisse en 1883 et leurs étranges similitudes avec les arguments utilisés aujourd'hui contre les "nouvelles sectes"*, Fribourg, Les Trois Nornes, 1885.

7. La presse n'était pas unanime : selon les tendances politiques et religieuses, les réactions variaient. La presse radicale, qui s'était opposée aux jésuites et se méfiait des ordres religieux catholiques, fut prompte à voir dans la structure disciplinée du salutisme une sorte d'ordre religieux protestant, également digne de méfiance ; la presse catholique et libérale était plus tolérante.

8. Comtesse de Gasparin, *Lisez et jugez. Armée – soi-disant – du Salut. Courts extraits de ses Ordres et Règlements*, Genève-Paris, 1883 (2^e éd. revue), p. 49.

9. *Ibid.*, p. 54-55.

banque Booth¹⁰ [viennent] drainer les enfants et l'argent de nos familles¹¹ ». Les salutistes étaient en effet accusés d'encourager leurs adeptes à rompre leurs liens familiaux pour se consacrer tout entiers aux activités du mouvement. « Cette société ne prend pas seulement l'argent, elle prend l'âme¹² ».

Si l'on ne parlait pas encore de "lavage de cerveau", ce résultat était atteint par le recours à des « techniques de conditionnement », évoquant un effet hypnotique causé par la répétition incessante des mêmes formules ; le terme de "magnétisme" était parfois utilisé. À l'image d'ex-adeptes de sectes contemporaines, d'anciens membres de l'Armée du Salut attribuaient rétrospectivement leur conversion à ces techniques :

« Pourquoi me suis-je laissé prendre au filet des salutistes à un certain moment ? Parce que la réaction des impressions reçues dans ces réunions me manquait. Ma raison systématiquement combattue avait fini par perdre de son élasticité, et dans cet état d'esprit, si j'avais été secouru dans le classement de mes idées, je ne me serais pas égaré dans l'incertitude et fini par croire aux raisonnements stupides des salutistes. Or ce secours m'a manqué. C'est là l'explication de la possibilité des captures que font encore tous les jours les membres de cette secte de fanatiques. [...] La souris ne s'aperçoit du danger de la trappe que lorsqu'elle s'y est enfermée.¹³ »

Les convertis pouvaient ainsi être considérés comme des « malades », victimes d'une atteinte à leur personnalité, qu'il s'agissait de sauver et guérir. Car, « toujours en tutelle, l'individualité s'atrophie » et nombre d'anciens membres « sont incapables de vivre d'une vie personnelle. Ce sont des malades qui ont besoin de l'hôpital, des épaves spirituelles. Ils ne vivaient que d'une vie d'emprunt¹⁴ ». Les journaux rapportaient même plusieurs cas d'internement dans des hospices d'aliénés « de personnes devenues folles par suite des pratiques de l'Armée¹⁵ ». Pour noircir encore un peu le tableau, les journaux rapportaient en outre des cas de suicides et de membres froidement abandonnés à eux-mêmes parce qu'ils ne parvenaient plus à satisfaire les exigences du groupe.

La dimension financière était largement évoquée : « l'organisation est absolue et despote, et peut être appelée en droit une industrie au compte de

10. William Booth (1829-1912) fut le fondateur de l'Armée du Salut. L'expression "banque Booth" est utilisée pour insinuer que ses intérêts étaient avant tout financiers.

11. *Le Genevois*, 3 octobre 1883.

12. *La Revue* (Lausanne), 25 septembre 1890.

13. H. Jensen (ex-membre de l'Armée du Salut), *Les Jésuites rouges. Quelques critiques sur l'Armée du Salut*, Lausanne, 1899, p. 11-12.

14. D. Lortsch, *L'Armée du Salut et les Églises*, Nîmes, [s.d.], p. 10.

15. *Le Genevois*, 25 juin 1883.

son chef, William Booth¹⁶ ». L'Armée du Salut, concluaient ses adversaires, cachait une « ignoble exploitation [...] derrière le voile de la religion¹⁷ ». Car, comme dans toute polémique contre des minorités religieuses suspectes, il s'agissait finalement de lui contester le statut même de religion, avec l'image d'honorabilité qui paraît généralement s'y attacher : « Ce serait vraiment trop facile de mal faire si l'on pouvait [...] commettre les actes les plus coupables et les plus illégaux à la seule condition de se couvrir du manteau de la religion¹⁸ ».

Quiconque a suivi de près les controverses – dans le monde francophone et ailleurs – autour des “nouvelles sectes” à partir des années 1970 ne peut manquer de reconnaître des arguments familiers. Dans un article publié en 1978, le sociologue américain Harvey Cox avait suggéré que l'on pouvait identifier des thèmes récurrents dans la polémique envers des mouvements religieux marginaux. Leurs critiques caractériseraient, caricatureraient et condamneraient ces mouvements en répétant en fait des “structures profondes”, des schémas d’interprétation préétablis. À travers les siècles et à travers les groupes, les thèmes demeurerait les mêmes, seuls les acteurs changeraient :

1/ *Mythe de la subversion* : le mouvement est perçu comme une menace pour l'ordre établi, il est politiquement subversif. Rappelons que les croyances anabaptistes, par exemple, avec leur implication d'engagement volontaire des croyants à l'âge adulte, ont pu être perçues comme remettant en cause toute la structure de la société. Nombre d'historiens du mormonisme soulignent que l'hostilité à l'égard de celui-ci aux États-Unis au XIX^e siècle n'était pas uniquement une opposition (certes réelle) aux croyances mormones, mais également une inquiétude face au pouvoir politique mormon ; quand Joseph Smith fut assassiné, en 1844, il n'était pas simplement le prophète mormon, il était aussi candidat à la présidence des États-Unis (sans espoir de succès, mais la démarche était révélatrice) ; installés ensuite en Utah, les mormons y bâtièrent également un pouvoir, et l'une des conditions pour permettre à l'Utah de devenir américain fut de dissoudre le parti politique mormon.

Ces craintes des sectes comme subversion politique ne sont nullement éteintes, notamment dans des pays post-communistes et dans certains milieux français : tel article publié en première page du *Monde diplomatique* (mai 2001) entendait démontrer que “les sectes” (les sectes, pas une secte en particulier !) seraient le « cheval de Troie des États-Unis en Europe ». Mêmes thèses dans un livre publié par les... Presses Universitaires de France (!), *Sectes, démocratie et mondialisation*, signé par une chargée de mission à la défunte Mission

16. H. Jensen, *Les Jésuites rouges...*, op. cit., p. 4.

17. *Le Genevois*, 20 février 1883.

18. *Ibid.*, 29 septembre 1883.

Interministérielle de Lutte contre les Sectes et par Catherine Picard, ancienne députée de l'Eure, qui sonne l'alarme face à la menace :

« Les sectes sont en elles-mêmes porteuses d'un projet anti-démocratique, anti-social. Elles sont la négation de nos deux derniers siècles d'histoire. Elles remettent en cause le projet libérateur d'une humanité en progrès, s'appuyant sur la raison.¹⁹ »

Enfants de la Déesse Raison, debout, la laïcité est en danger !

2/ *Mythe de la déviance sexuelle* : même l'Armée du Salut était parfois soupçonnée d'avoir sans doute des pratiques inavouables, à la fin des réunions d'évangélisation, une fois les lumières éteintes...

Notons que le mythe de la déviance sexuelle peut s'appliquer aussi bien à des attitudes antinomiques et licencieuses qu'à des attitudes acétiques : les limites strictes apportées à l'exercice de la sexualité (par exemple chez les dévots de Krishna) autant que la liberté sexuelle (par exemple dans le Mouvement raélien) prêtent le flanc à la critique.

3/ *Mythe de la dissimulation* : les hérésies et les sectes avancent masquées, elles ne dévoilent pas tout, elles ne disent pas la vérité. L'inquisiteur ou – version moderne – le journaliste d'investigation devra donc percer le voile de ces dissimulations au terme d'une difficile enquête. Cela signifie en outre que toute affirmation du groupe pour se dédouaner doit *a priori* être traitée comme suspecte, comme une preuve supplémentaire de cette inclination à cacher sa vraie nature et ses véritables objectifs.

4/ *Mythe du mauvais œil* : il faut être hypnotisé, manipulé, ensorcelé, avoir le cerveau lavé pour appartenir à un tel groupe. Il est tentant de penser que le mauvais œil de la sorcière, l'hypnotisme prétendument pratiqué par les salutistes et le lavage de cerveau dont se rendraient coupables des sectes (ou Al Qaïda dans des versions plus récentes, si l'on en croit les explications de familles de convertis à l'islam qui se retrouvent aujourd'hui dans les rangs de groupes radicaux) relèvent d'un même stéréotype. Double objectif : expliquer l'inexplicable (Comment l'adhésion a-t-elle été possible ? Que lui a-t-on fait pour en arriver là ?) ; permettre ensuite la réinsertion honorable du repentant : il n'est pas responsable, il est victime²⁰.

19. A. Fournier, C. Picard, *Sectes, démocratie et mondialisation*, Paris, PUF, 2002, p. 291.

20. Une analyse plus complète exigerait d'introduire ici des réflexions sur le statut des victimes dans les sociétés occidentales contemporaines, mais cela nous entraînerait trop loin de notre sujet.

Ce cadre interprétatif proposé par Harvey Cox peut être discuté. En outre, il ne dit évidemment rien quant à la véracité éventuelle des faits dans des cas particuliers : hier comme aujourd’hui, il y a bel et bien eu des cas d’abus parfois très graves commis dans le cadre de groupes religieux²¹. Ce qui retient simplement notre attention, dans une perspective historique, est la récurrence de thèmes semblables, à des périodes et dans des contextes différents.

La séduction des croyances parallèles

Cette méfiance et ces thèmes récurrents visent des groupes. Mais la question de l’orthodoxie et de la dissidence ne se joue pas simplement dans une opposition Église-sectes, ou laïcité-sectes. À côté de ces formes constituées de ce que l’on aurait hier encore appelé les hérésies, il existe des thèmes et des idées qui circulent et qui ont pour seul point commun de remettre en question les croyances établies. Cela ne touche pas seulement le domaine religieux, d’ailleurs : il peut également s’agir de croyances médicales, scientifiques, politiques... Le succès des médecines parallèles, mais aussi des collections de livres consacrées au mystérieux et à l’étrange, en témoigne largement. En outre, il semble qu’une disposition d’esprit propre à la remise en question des orthodoxies dans un domaine pousse aisément, en cascade, à d’autres révisions : une enquête que nous avions menée en 1990 sur la clientèle de librairies ésotériques en Suisse romande indiquait également une désaffection à l’égard des partis politiques traditionnels plus prononcée que dans le reste de la population, entre autres résultats²².

Les travaux de plusieurs sociologues ont mis en évidence l’existence d’un milieu porteur de thèmes non conformistes, dans lequel ceux qui y circulent assimilent différentes croyances : l’ensemble hétéroclite de sujets figurant dans les rayons de libraires ésotériques en offre un parfaite illustration.

Nous devons au sociologue Colin Campbell l’élaboration de la notion de *cultic milieu*. Comme on le sait, *cult* est en anglais un équivalent de “secte” au sens populaire (négatif) de ce terme en français, mais signale aussi – dans le vocabulaire sociologique – des groupes religieux nouveaux à leurs débuts, souvent en rupture culturelle avec leur environnement. Campbell a observé,

21. Ce qui ne signifie pas toujours pour autant qu’il ne s’agisse pas de religions : il peut aussi exister des religions criminelles, ou en tout cas des crimes commis au nom d’une religion.

22. J.-F. Mayer, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L’Âge d’Homme, 1993, p. 62.

dans un article fondamental et souvent cité depuis²³, que les mouvements particuliers sont eux-mêmes « simplement des composantes d'un phénomène plus vaste et plus diffus » : ils existent dans un environnement, baptisé par Campbell *cultic milieu*. Les voies d'accès à ce « milieu » sont multiples, mais qui entre en contact avec l'un des thèmes qui y circulent sera vraisemblablement conduit à se familiariser avec d'autres thèmes également, même s'ils ne paraissent pas entretenir entre eux un lien logique au premier abord. Ces croyances parallèles vont en outre s'épauler mutuellement, pour ainsi dire, afin de créer un soubassement de crédibilité pour différentes hypothèses qui se distinguent des croyances établies : cela rendra l'adhésion à celles-ci plus aisée.

« Le « milieu cultique » offre [...] des possibilités de références multiples, souples et peu contraignantes, un réseau d'affinités spirituelles qui n'implique, pour ceux qui en font partie, aucune conformité doctrinale rigide. Ces réseaux tolérants permettent à des individus de passer d'un groupe à l'autre, de s'orienter progressivement vers des rationalisations plus poussées et vers des formes d'association religieuse plus intensives, éventuellement de type sectaire.²⁴ »

Dans la plupart des cas, cette orientation progressive vers des formes plus structurées ne se produit cependant pas : le *cultic milieu* lui-même demeure l'environnement dans lequel circulent des parcours spirituels butinants. En fait, ce qui semble se produire aujourd'hui – brouillant les frontières entre orthodoxie et croyances marginales – est une acceptabilité sociale croissante de certains des thèmes et courants fleurissant dans le cadre du *cultic milieu*, ce qui constitue en même temps une indication de la perte d'emprise des institutions religieuses traditionnelles dans le domaine des croyances. Gardons-nous d'ailleurs d'y voir un développement complètement nouveau, car le phénomène du *cultic milieu* s'inscrit dans la longue durée : souvenons-nous d'une génération précédente qui s'était enthousiasmée pour *Le Matin des Magiciens* (1961) et de la vogue de la revue *Planète*. Ce « curieux mélange de science populaire,

23. C. Campbell, « The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, vol. 5, Londres, SCM Press, 1972, p. 199-136. Cet article a notamment été réimprimé dans le livre de Jeffrey Kaplan et Hélène Lööw dir., *The Cultic Milieu : Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Walnut Creek (Californie), AltaMira Press, 2002, p. 12-25. Cet ouvrage applique notamment de façon convaincante le modèle du *cultic milieu* à des courants politiques de marge.

24. D. Hervieu-Léger, F. Champion, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 184.

d'occultisme, d'astrologie, de science-fiction et de techniques spiritualistes » avait retenu l'attention de Mircea Eliade²⁵.

Un exemple récent de la popularisation et de la "crédibilisation" de croyances parallèles est le Mystery Park, inauguré en 2003 non loin du célèbre site touristique suisse d'Interlaken. À l'origine du Mystery Park se trouve l'auteur suisse alémanique à succès Erich von Däniken (né en 1935), qui publia en 1968 son premier *best-seller*, *Erinnerungen an die Zukunft* (publié en français en 1969 sous le titre *Présence des Extraterrestres*), suivi de nombreux autres, traduits en vingt-huit langues. Selon Erich von Däniken, la Terre aurait reçu, dans un passé très reculé, la visite d'êtres venus de l'espace, dont données archéologiques et mythologies anciennes conservent traces et souvenirs. Il estime aussi que l'intervention extraterrestre serait le fameux "chaînon manquant" du processus d'évolution chez l'hominidé (c'est-à-dire qu'une mutation effectuée à l'initiative des extraterrestres aurait donné naissance à un être humain doté d'intelligence). C'est ce que l'on appelle la théorie des « anciens astronautes », dont l'une des conséquences est évidemment la remise en question fondamentale des croyances de toutes les religions.

Site d'attraction conçu à l'aide des moyens les plus modernes, le Mystery Park diffuse ces théories. Les visiteurs passent dans des pavillons égyptien, maya, indien, mégalithique, etc. Chacun de ces pavillons offre une exposition et un spectacle multimédia, commentés simultanément en différentes langues grâce à des écouteurs individuels. Les différentes étapes de l'itinéraire ne cessent de soulever des questions et de suggérer des réponses allant toutes dans le sens de la théorie des « anciens astronautes ». Le commentaire ne procède pas par affirmations – ce qui ne correspondrait pas à un public supposé méfiant envers les catéchismes et réponses toutes faites – mais par interrogations insistantes : « Les prêtres de l'Antiquité utilisaient-ils l'électricité ? Ont-ils utilisé l'électricité pour faire croire à des miracles divins ? » Ou en parlant des pyramides : « Les hommes voulaient-ils établir des signes ? Des signes pour qui ? ». Mais les shows présentent des scènes qui ne laissent guère de doute : ainsi, un spectacle mettant en scène la vision du prophète Ezéchiel montre la rencontre de celui-ci avec un vaisseau venu de l'espace. La lecture du passé est évhémériste et évolutionniste. L'approche se veut bien sûr scientifique, mais débouche sur un nouveau merveilleux post-chrétien : « Il n'y a pas de miracle », entend-on l'un des protagonistes affirmer lors d'une scène du pavillon mégalithique. Un scientisme enchanté déconstruit radicalement les croyances religieuses traditionnelles.

Lors de l'inauguration du Mystery Park, la presse donna largement la parole aux critiques : des scientifiques expliquèrent gravement, dans les

25. M. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978 (éd. originale anglaise de 1976), p. 20.

colonnes de quasiment tous les journaux, que cette attraction ne reposait pas sur des bases admises par les scientifiques "sérieux". Mais le *cultic milieu* n'attend pas de confirmation d'une science officielle qu'il perçoit comme enfermée dans une large mesure dans des approches périmées, même s'il a la certitude que la science de l'avenir confirmera toutes ses croyances. Nonobstant les critiques, le Mystery Park est un succès populaire : des centaines de milliers de personnes l'ont déjà visité et, à côté de ses attractions, visitent aussi ses magasins, par exemple la librairie, qui offre non seulement les œuvres d'Erich von Däniken, mais un assortiment d'ouvrages caractéristiques de toute librairie ésotérique. Les visiteurs représentent des milieux en tous genres : à commencer par des familles en villégiature qui, un jour de mauvais temps, sont heureuses de pouvoir passer une journée dans un site couvert, mais donnant de tous côtés sur le paysage alpestre environnant.

Ce n'est pas cependant ce seul succès populaire qui nous fait dire que le Mystery Park est un exemple de croyances parallèles devenues respectables. Il a fallu obtenir les autorisations de construire de la commune, intéresser les responsables touristiques de la région et les convaincre de l'intérêt du projet. Opération réussie, et la liste des sponsors qui ont soutenu le Mystery Park ou y font de la publicité est éloquente : dans la brochure remise aux visiteurs, nous découvrons, au nombre des "partenaires" du Mystery Park, les Chemins de fer fédéraux suisses, Swisscom (le principal opérateur de téléphonie du pays), Coca Cola, Fujitsu-Siemens, Sony. À ce stade, pouvons-nous encore parler de croyances parallèles ?

L'Occident sécularisé fasciné par l'hétérodoxie

Les hypothèses hier considérées comme "marginales" le paraissent donc de moins en moins et la fascination pour des interprétations non conformistes surgit sous des formes variées : le succès du *Da Vinci Code* est une illustration de ce phénomène. En octobre 2004, un demi-million d'exemplaires de ce roman (mais le lit-on seulement comme un roman ?) auraient déjà été vendus en France, douze millions dans le monde.

À côté des apocryphes anciens, remontant bien aux premiers siècles du christianisme, mais qui n'ont pas été retenus dans le canon des Écritures définis par le christianisme, il existe ce que nous pouvons qualifier d'apocryphes modernes, présentés comme perdus, puis retrouvés aujourd'hui – même si l'analyse de ces textes révèle généralement des fabrications récentes. Apocryphes tant anciens que modernes suscitent la curiosité. À travers ces écrits apparaissent d'autres approches et interprétations du christianisme et du Christ, aboutissant parfois à des visages inattendus de Jésus, éloignés de la

tradition chrétienne, le présentant sous une forme déshistoricisée et sous les traits d'un maître de sagesse²⁶.

Comme l'a bien observé l'historien américain Philip Jenkins, il y a aujourd'hui un succès populaire des apocryphes. Alors que les apocryphes anciens paraissent en général être de rédaction postérieure à la plupart des écrits considérés comme canoniques par la tradition chrétienne, certains lecteurs sont tentés de leur attribuer une autorité et une crédibilité plus grandes. Cela va de pair, note Jenkins, avec cette revalorisation de l'hérétique que nous avons déjà relevée : hier décrié, l'hérétique a aujourd'hui plutôt bonne presse dans un contexte culturel relativiste, méfiant à l'égard des institutions et des dogmatismes. Au cours des deux ou trois derniers siècles, il s'est régulièrement trouvé des auteurs pour aboutir à la conclusion que « le Jésus historique était un mystique individuel subversif dont les doctrines étouffées auraient survécu dans les enseignements d'hérésies perdues et d'évangiles cachés²⁷ ». Face à une religion dominante jugée obscurantiste, la redécouverte de textes anciens et perdus permettrait de retrouver la pureté originelle de l'enseignement du Christ, que l'Église est soupçonnée d'avoir délibérément déformé. Il existe un vaste auditoire potentiel pour le thème des «évangiles secrets», sujet «vendeur». Il se trouvera toujours des médias pour donner un écho à des informations «sensationnelles», le cas échéant périodiquement recyclées : à intervalles de quelques années, nous voyons régulièrement réapparaître ici et là des dépêches affirmant qu'un « théologien allemand » aurait établi que le Christ avait terminé sa vie en Inde.

Nous ne trouvons plus simplement dans une dichotomie Église-sectes qui a pu s'appliquer à d'autres époques. Le débat religieux s'est longtemps joué dans le cadre de référence chrétien. D'autres éléments étaient déjà présents : il y avait des adeptes de religions orientales dans de grandes villes occidentales à la fin du XIX^e siècle – mais ce qui est nouveau est la popularisation de ces croyances.

Ce qui est également frappant est la propagation de plus en plus rapide de syncrétismes et d'itinéraires à travers une variété d'expériences et de références religieuses. Un néo-païen britannique d'origine juive nous a communiqué il y a quelque temps le compte rendu d'une réunion organisée en Inde par des militants néo-hindous avec des délégués de «religions ethniques»

26. Ce sujet mériterait à lui seul un ouvrage. On peut par exemple lire : R. Bergeron, *La Légende du Grand Initié : Jésus dans l'ésotérisme*, Montréal, Fides, 1991 ; J. Finger, *Jesus – Essener, Guru, Esoteriker ?*, Mayence-Stuttgart, Matthias-Grünewald-Verlag - Quell Verlag, 1993 ; A. Romarheim, *The Aquarian Christ : Jesus Christ as Portrayed by New Religious Movements*, Hong Kong, Good Tiding, 1992.

27. P. Jenkins, *Hidden Gospels : How the Search for Jesus Lost its Way*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 15.

de différentes régions du monde pour dialoguer et résister aux missionnaires ; les représentants de la religion zouloue y étaient des convertis blancs, tandis que le seul vrai Zoulou présent était pour sa part adepte du gourou indien Sathya Sai Baba ! De petites anecdotes telles que celle-ci donnent la mesure des mélanges sans précédent auxquels nous assistons aujourd'hui : le contexte de la mondialisation et de la circulation des croyances crée une nouvelle réalité religieuse, même s'il ne faut pas négliger la persistance durable (et éventuellement les possibilités de renouveau) des institutions religieuses traditionnelles de l'Occident, sans pour autant qu'elles puissent cultiver l'espoir de redevenir dominantes comme elles le furent à des époques passées.

Nous parlons d'orthodoxie et de dissidence : aujourd'hui, où est l'orthodoxie ? Où est la dissidence ?²⁸ Y a-t-il encore une norme religieuse ? Où se trouve la frontière entre orthodoxie et hérésie, alors que ce sont peut-être d'autres acteurs que les instances religieuses qui définissent celle-ci ?²⁹ L'idéal religieux est-il perçu aujourd'hui comme le pape ou comme le Dalaï-Lama, orateur le plus couru du *Kirchentag*, Jour des Églises, à Berlin en 2003 ?...

© Jean-François Mayer, 2007
C.P. 83, 1705 Fribourg, Suisse
cec@jfm.info

28. Le premier à nous avoir rendu attentif à toute l'importance de cette question fut le regretté Fritz Stoltz, dans une réponse qu'il donna à une communication que nous avions présentée lors d'un colloque qui s'était déroulé à Lausanne en 1991 : F. Stoltz, « "Alternative" Religiosität : Alternative wozu ? », *Revue suisse de sociologie*, vol. 3, 1991, p. 659-666. Le présent article est en partie une lointaine suite des remarques stimulantes qu'il présenta à cette occasion.

29. Nous songeons ici aux polémiques autour des sectes, où c'est l'État séculier moderne – autant que les instances religieuses traditionnelles – qui semble de facto amené (même s'il s'y refuse en théorie) à définir le "religieusement correct", tandis que la propagande communiste chinoise qualifie Falun Gong de « secte hérétique » (sic !). Pour plus de détails, voir J.-F. Mayer, « Les sectes : question de recherche scientifique ou problème de sécurité publique ? », dans J. Duhaime, G.-R. St-Arnaud dir., *La Peur des Sectes*, Montréal, Fides, 2001, p. 11-33.

De l'Antiquité à nos jours

Jean-Pierre ALBERT

**CONCLUSION
DE L'ATELIER THÉMATIQUE « ORTHODOXIE ET DISSIDENCE
DE L'ANTIQUITÉ À NOS JOURS »**

La redoutable tâche de "conclure" des journées d'études comme celles-ci ne saurait être entreprise sans débuter par de sincères ou rituelles protestations d'incompétence. En l'espèce, la diversité des thèmes abordés et l'éventail chronologique de vingt siècles rendent improbable l'existence d'un historien apte à parler de tous les aspects de cette abondante matière avec une égale qualification. Heureusement pour moi, je ne suis pas historien, et cela redessine le champ des possibles. Je ne chercherai donc pas à évaluer l'importance des avancées ou des rectifications touchant à la dimension factuelle des dossiers abordés, certains, comme on a pu le voir, étant ouverts à de vives controverses. Je ne tenterai pas non plus une synthèse thématique qui tournerait vite à un simple index des matières. Mon propos sera plutôt de relever quelques problèmes théoriques qui m'ont paru sous-jacents à la plupart des exposés ainsi qu'au programme même de ces journées. Cela s'articulera autour de trois axes : les question du comparatisme, de l'explication historique ou sociologique des phénomènes religieux, de la signification, enfin, de l'innovation religieuse¹.

Du comparatisme

L'intitulé de nos rencontres, « Orthodoxie et Dissidence de l'Antiquité à nos jours » suffit à manifester leur caractère novateur, pour ne pas dire risqué, si du moins on ne l'entend pas comme une simple invitation à juxtaposer des études de cas en dehors de tout souci de cohérence et de dialogue. Il était

1. Ce texte reprend les grands axes de mon intervention orale en développant certains points et en ajoutant aussi quelques remarques auxquelles je n'avais pas pensé sur le moment.

certes implicite que le domaine de référence était le christianisme, mais peut-on encore en parler au singulier sur une aussi longue période ? Que peut-il y avoir de commun aux hérésies des premiers siècles et aux "nouveaux mouvements religieux" contemporains ? Il est facile de multiplier les objections préjudicielles à toute velléité de rapprochement : d'un temps et d'un lieu à un autre, c'est l'articulation du religieux et de la société qui change du tout au tout ; c'est la société elle-même qui change de logique, passant, selon une vision dominante de la modernité, du holisme à l'individualisme, et que sais-je encore ? Chacun ici dispose de son argumentaire historiciste ou relativiste.

À vrai dire, l'usage de la comparaison – un usage au moins heuristique, destiné à souligner les différences autant que les similitudes – est inégalement tenu pour légitime par les différentes disciplines des sciences sociales. Considéré par Durkheim comme l'équivalent en sociologie de l'expérimentation dans les sciences de la nature², il est resté pour l'anthropologie sociale un instrument essentiel, même si tout le monde est loin de s'accorder sur les conditions de sa validité. En revanche, la pratique explicite de "l'histoire comparée" est beaucoup moins fréquente, y compris sous la forme modeste et étroitement délimitée que lui donnait par exemple Marc Bloch dans ses *Rois thaumaturges* en étudiant parallèlement les modalités de la sacralisation des souverains dans les monarchies française et anglaise. Pour ce qui nous concerne ici, il peut être à la fois prudent et audacieux d'adopter le mot d'ordre provocateur lancé par Marcel Detienne : comparer l'incomparable. Par-delà sa dimension polémique, l'ouvrage ainsi intitulé³ trace un programme qui mérite d'être expérimenté : confronter non pas de vastes ensembles saisis dans toutes leurs déterminations contextuelles, des entités aussi larges que les formes de l'État, de l'économie ou du religieux, mais des processus localisés, des façons de faire liées à des impératifs récurrents dans la vie des sociétés les plus diverses – fonder un temple ou une Cité, organiser les prises de parole dans une assemblée, pour reprendre deux de ses exemples⁴. Des convergences apparaissent, liées au moins à la logique des situations ; quant aux différences, parfois inattendues, elles nous renvoient à l'exploration de dimensions de la culture et de spécificités qui auraient pu rester inaperçues.

Certains des dialogues qui se sont noués à la suite des exposés de ces journées me semblent entrer dans ce cadre. C'est ainsi que les stratégies discursives à l'œuvre dans la construction-dénonciation des hérésies – de saint

2. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1937 [1895], p. 124-138.

3. M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

4. Voir M. Detienne (dir), *Tracés de fondation*, Paris-Louvain, Bibl. de l'École des Hautes Études/Peeters, 1990 ; *Id.*, *Qui veut prendre la parole ? Le Genre humain*, n° 40-41, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

Jérôme (Benoît Jeanjean) à Jonas d'Orléans (Alain Dubreucq) ou Pierre le Vénérable (Dominique Logna-Prat) – ont trouvé un écho dans le discours contemporain sur les sectes analysé ici par Jean-François Mayer et Jean-Pierre Chantin. De même a pu être notée l'existence d'un nombre limité de moyens de justifier l'innovation religieuse, en particulier par le rappel supposé à l'authenticité d'une tradition institutionnelle ou scripturaire (Monique Zerner, François Laplanche). Au-delà des simples analogies, la prise en compte de ces phénomènes peut déboucher sur une typologie des ressources argumentatives propres au registre du religieux, du moins au religieux chrétien.

Cette hésitation mérite commentaire. Le choix de l'espace du christianisme comme domaine de référence suppose, par-delà les différences observables, un fonds commun de techniques intellectuelles, un accord implicite sur les frontières du discours recevable. La question de la dissidence ou de l'innovation religieuse devient ainsi inséparable, en contexte chrétien, de deux données essentielles : d'une part une logique de la révélation étayée par une Écriture sainte et ses commentaires autorisés ; d'autre part, une visée de l'unité dont la formulation la plus tranchante – « Hors de l'Église, point de salut » – est restée jusqu'à ces dernières années la règle dans le catholicisme. En dehors même de ses enjeux socio-politiques, l'innovation religieuse a dans ce contexte quelque chose de scandaleux, elle n'a pas lieu d'être dès lors qu'elle divise une humanité qui doit aller unie vers le salut. On comprend ainsi que l'argumentaire des novateurs se construise paradoxalement autour d'un déni de l'altérité qu'induit le changement : on ne crée pas, on restaure, on ne dit pas l'inouï, mais le toujours déjà connu, on revient à la vérité oubliée, trahie, déformée de l'Écriture. Cela débouchant dans la plupart des cas sur un discours aussi exclusiviste que celui de l'institution dont on se sépare.

En somme, le domaine chrétien nous confronte à une version dramatiquement tendue de la dialectique orthodoxie/dissidence. Une version très productive, aussi, sur le plan intellectuel, puisqu'elle est à l'origine des trésors de subtilité de la théologie. Cela pourrait ouvrir sur une comparaison intéressante avec les modalités de l'innovation religieuse dans des contextes durables de pluralisme religieux – je pense par exemple au cas, très bien documenté sur la longue durée, du Japon⁵.

Il reste que les formes de controverses religieuses ici présentées, si elles doivent beaucoup au contexte chrétien, sont aussi conditionnées par certains caractères transculturels des représentations religieuses. Comme l'a très justement souligné Alain Boureau dans son intervention, le dogme chrétien est inachevé. On pourrait même dire que l'Écriture ne devient dogme qu'à travers

5. Voir, pour la période contemporaine, J.-P. Berthon, N. Kashio, « Les nouvelles voies spirituelles au Japon : état des lieux et mutations de la religiosité », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 109, 2000, p. 67-85.

des constructions et des choix interprétatifs par nécessité pluriels, évasifs et changeants. À cela, le mot d'ordre d'un retour à la *scriptura sola* ne change pas grand chose, bien au contraire : une fois écarté le prisme de la Tradition et le consensus relatif qu'elle autorise, reste le labyrinthe de la Lettre sacrée, son opacité et ses énigmes. L'hérésie, on le sait bien, prolifère sur le terreau des Mystères, elle est trinitaire, christologique, elle dispute de la grâce et des voies du salut. Autant de domaines qui, de l'aveu de l'Église elle-même, dépassent l'humaine compréhension. Or la présence de mystères (et la topique de la Révélation qui en découle) n'est nullement un trait spécifique du religieux chrétien : toutes les religions imposent ou supposent l'adhésion à des énoncés "contre-intuitifs", c'est-à-dire en contradiction avec les enseignements de la raison et de l'expérience⁶ : par exemple, dans le christianisme latin le dogme de la transsubstantiation. Ceux-ci ne trouvent ainsi de crédibilité que dans des arguments d'autorité : la foi, c'est aussi la confiance. La confiance en celui qui, au nom d'une autorité d'origine institutionnelle ou charismatique, est supposé savoir. Les convictions religieuses sont ainsi marquées par un arbitraire irréductible. Elles demeurent relativement stables et partagées aussi longtemps que les sujets consentent à la délégation de jugement qui leur fait admettre les énoncés autorisés. Elles se diversifient dès lors que chacun en produit sa version et la fait connaître, ou bien fait allégeance à une autorité déviante.

Ce point me semble important pour comprendre l'intrication essentielle du religieux et du pouvoir : l'autorité intellectuelle de l'exégète autorisé, orthodoxe ou dissident, est toujours une construction sociale qui trouve une partie de ses ressources en dehors du registre de l'argumentation, elle est difficilement séparable de l'autorité morale ou sociale de la personne. C'est là sa force, au moins par défaut, et aussi sa faiblesse sitôt que l'identité sociale de l'interprète autorisé est mise en avant : soumise aux vicissitudes des jeux de pouvoir et accessible aux jugements de la morale commune, elle risque toujours d'entraîner avec elle, vers le haut ou vers le bas, l'autorité du dogme ou, ce qui revient au même, la croyance en sa vérité.

Si ce qui précède est exact, on comprend mieux pourquoi l'étude d'une tradition religieuse, si du moins elle veut franchir les limites du discours indigène qui lui est propre, appelle immédiatement des considérations sociologiques. La crédibilité d'un dogme (qu'il soit orthodoxe ou hétérodoxe) pose un problème à la fois cognitif et social, même si, bien entendu, la logique de la croyance rend généralement aveugle à cette seconde dimension. Dans le monde chrétien, l'extrême élaboration des argumentaires de l'orthodoxie et de l'orthopraxie est tout particulièrement à même de susciter l'illusion d'une autonomie de la sphère des croyances par rapport aux autres dimensions de la vie sociale. Et

6. J'emprunte ces analyses à P. Boyer, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard Éditions, 1997 ; *Id.*, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, R. Laffont, 2001.

s'il est vrai que l'Église latine s'est, de façon générale, intégrée à l'ordre des valeurs et des pouvoirs des sociétés historiques, elle a aussi agi sur eux, peut-être, entre autres raisons, parce qu'elle a su conserver la distinction entre Dieu et César ou, plus trivialement, jouer son propre jeu d'institution relativement (et inégalement dans le temps) autonome par rapport aux pouvoirs politiques institués⁷. Le degré et les modalités de l'intégration du religieux et du politique sont sans aucun doute un paramètre important dans les comparaisons que l'on peut faire entre les différents systèmes religieux. Mais cette démarche ne revient-elle pas à réduire purement et simplement la sphère de la religion à celle du politique, ou à ne voir en elle qu'un miroir plus ou moins déformant du jeu social ? Tel est le second point que je voudrais examiner.

Expliquer les faits religieux

On l'a assez répété, avec Marx, Nietzsche et Freud, notre culture intellectuelle est entrée dans l'ère du soupçon. Nous avons appris à ne pas être dupes, à reconnaître l'intérêt égoïste et les jeux du pouvoir dans les déclarations les plus objectives et universalistes, bref à identifier, par-delà les meilleures intentions et la plus grande sincérité, l'action d'un inconscient, à notre guise social, culturel ou psychologique. Les religions ont été les premières à faire les frais de ces compétences critiques, qui s'inscrivent elles-mêmes dans une longue tradition où explication et dénonciation sont inextricablement confondues⁸.

Qu'elles le veuillent ou non, l'histoire et les sciences sociales sont les héritières de ces problématiques. Leur pratique, sinon leur discours explicite, manifeste bien que le projet d'expliquer les faits religieux a vite fait de déborder la recherche des motifs avoués ou des raisons d'agir explicites des acteurs. Peut-on "sérieusement" penser que des hommes se soient jamais étripés en raison de leurs divergences sur la Trinité ou la double nature du Christ ? Nous voici en vérité bien ennuyés : ou bien nous les respectons assez pour n'en rien croire, et nous dirons qu'il y avait aussi d'autres enjeux, des vrais – du pouvoir, de l'identité, des luttes de classe ; ou bien nous leur faisons l'offense de les juger capables de ces barbares futilités et les toisons de toute la hauteur de

7. Pour une évaluation précise de la relation entre politique et religion dans l'Église byzantine, lire G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, qui nuance l'image d'une parfaite harmonie induite par la notion de césaro-papisme.

8. Je pense bien sûr à la philosophie des Lumières, qui continue de marquer la théorie marxiste de l'idéologie. Lire à ce propos P. Tort, *Marx et le problème de l'idéologie (le modèle égyptien)*, Paris, PUF, 1988.

notre sagesse d'esprits rationnels. Mais cela appelle un très pascalien renversement du pour au contre : n'est-ce pas le plus grand mépris de l'autre que de refuser de l'entendre, de parler à sa place et d'opposer à ses intentions conscientes une vérité de la chose qui lui aurait par principe échappé ? Et n'est-ce pas le b, a-ba de la méthode, en histoire comme en ethnologie, que d'entrer dans les raisons des peuples, leur culture ou leur "mentalité", pour retrouver en dehors de tout ethnocentrisme et de tout anachronisme leurs façons singulières de peser les motifs de croire et d'agir ?

Ce sont là des hypothèses extrêmes, et d'ailleurs moins incompatibles que l'on pourrait le penser. Nous avons appris (du moins nous le pensons) à pondérer les causes, à unir aux lourds déterminismes socio-économiques l'efficace propre des mythes et des idéologies. Nous ne voulons pas être "réductionnistes", et le marxisme en particulier, pour toutes sortes de raisons bonnes et mauvaises, a acquis la réputation de conduire inévitablement à ce péché contre l'esprit. En anthropologie, on adjoint volontiers à sa dénonciation les perspectives des fonctionnalistes, pour qui expliquer la religion consiste en la mise au jour de son utilité sociale : produire du consensus, donner autorité à des valeurs partagées, légitimer les pouvoirs existants.

Les objections les plus courantes à ces programmes intellectuels consistent à leur opposer des faits dont elles sont supposées ne pouvoir rendre compte. Ou encore, ce qui revient à peu près au même, à insister sur la spécificité des conjonctures, la pluralité indéfinie des facteurs explicatifs à prendre en compte, la contingence irréductible de l'événement. En vérité, ces objections sont assez naïves. Les montgolfières et les avions à réaction ne réfutent pas la loi de la chute des corps. Le concret n'est jamais que la rencontre de multiples déterminismes qui peuvent être considérés séparément, puis étudiés dans leurs relations et leur effet global. Cela est certes plus facile en physique qu'en histoire. Une chose me semble du moins certaine : la prétention de se passer de toute théorie générale revient le plus souvent à en utiliser, dans les faits, sans distance réflexive, voire à juxtaposer de façon incohérente ou même contradictoire les explications partielles qu'elles suggèrent.

J'ajouterais que les hypothèses générales, qu'elles s'inspirent du marxisme, du fonctionnalisme, de la sociologie de Max Weber ou de celle de Dukheim, pour ne citer que les plus usuelles dans l'interprétation des faits religieux, sont susceptibles d'être mises en jeu d'une manière quasi expérimentale, du moins de manière heuristique, dans une recherche. Chacune offre un programme d'enquête qu'il vaut la peine de tester, quitte à reconnaître ensuite qu'il n'était guère pertinent, ou que nous ne disposons pas de sources suffisantes pour donner des réponses aptes à servir de preuves à son actif ou contre lui. De tels programmes, en vérité, sont, sous des formes plus ou moins explicites, le bien commun des historiens et des sociologues. Qui n'a jamais cherché, derrière une dissidence religieuse, le mouvement social susceptible d'expliquer sa force et sa diffusion ?

Qui n'a jamais formulé d'hypothèse sur la fonction sociale d'un culte ou d'une cérémonie ? Curieusement, ces démarches s'accompagnent volontiers de "dénis d'influence" : Norman Cohn, par exemple, dans son livre sur le millénarisme médiéval, affirme bruyamment sa distance avec le marxisme avant de développer des analyses sociologiques qu'aucun marxiste ne renierait⁹. De même, l'explication des choix religieux par les conjonctures et les enjeux politiques, telle que la pratique de façon lumineuse Peter Brown dans son étude de la crise iconoclaste du VIII^e siècle à Byzance, peut sembler étrangère à toute obédience théorique définie alors qu'elle mobilise des hypothèses très analogues à celles des fonctionnalistes¹⁰.

Cela ne veut pas dire que toutes les théories sont bonnes. Certaines sont peut-être caduques. Mais on n'établira pas leur insuffisance en se contentant de les laisser de côté – modalité usuelle, hélas, du vieillissement des paradigmes en sciences sociales. J'ai, pour ma part, de solides objections contre le marxisme. Mais j'attends toujours une critique sérieuse de la lecture marxiste des hérésies¹¹ et de la Réforme (celle-ci, contrairement à une opinion commune, ne se trouvant pas dans le fameux livre de Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*). Le marxisme, lorsqu'il est utilisé de façon un peu rigoureuse¹², souffre beaucoup du simplisme de sa "théorie du reflet". S'agissant des hérésies, il est aussi fragilisé par les erreurs factuelles que comportent les écrits d'Engels¹³. Il y a lieu de douter, par exemple, que toutes les hérésies médiévales se superposent à des schémas de luttes de classes mettant en scène une opposition au "féodalisme". Mais cela n'invalidé pas la recherche du sens social de ces mouvements, ou de la sociologie de leurs adeptes. Jean-Louis Biget nous a proposé un magnifique exemple de la fécondité de cette démarche à propos de la religion des "bons hommes". Même s'il s'en défend, je ne doute pas qu'un historien marxiste (si l'espèce ne s'en est pas éteinte) se reconnaîtrait tout à fait dans la problématique de sa recherche.

9. N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1983.

10. P. Brown, « Une crise des Siècles sombres », dans *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 199-244.

11. Cette lecture occupe une place centrale dans ce qui reste un ouvrage de référence : J. Le Goff dir., *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XI^e-XVII^e siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1968.

12. J'entends par là que l'on s'en tient à l'idée d'une détermination en dernière instance par l'économique. Cette hypothèse a une réelle portée heuristique (même si elle est fausse) et elle perd toute sa valeur si on l'assortit d'hypothèses annexes qui reviennent à la contredire.

13. Voir le recueil de ses écrits et de ceux de Marx : K. Marx, F. Engels, *Sur la religion*, Paris, Éditions Sociales, 1968.

La question est somme toute de savoir si l'on peut envisager une alternative crédible à ce qui reste fondamentalement la thèse d'un "habillage" religieux de l'action sur la société, qu'elle vise à la conforter ou à la remettre en cause : thèse qui débouche sur la topique de l'illusion religieuse, de la religion comme conscience mystifiée de la réalité (cette mystification fût-elle tenue pour une automystification ou une illusion partagée inséparables d'un état de la culture, et non, comme le voulait le Siècle des Lumières, pour un effet de l'action concertée des despotes et des prêtres). Je n'en vois à vrai dire qu'une seule, plusieurs fois esquissée dans ces journées : c'est la remise en cause, étayée par de solides arguments historiques et ethnographiques, de l'idée même de religion ou, ce qui revient au même, de sa définition comme une instance distincte dans la réalité sociale, dotée de champs d'action et de représentations partout analogues. L'idée n'est pas nouvelle. Chacun admet volontiers que l'autonomisation du religieux et des autres champs d'organisation de la vie sociale – le juridique, l'économique, le politique – est le propre de la modernité occidentale et qu'en d'autres temps ou d'autres lieux ce qui est distinct à nos yeux de modernes se trouve inextricablement confondu. Par exemple, un interdit d'alliance peut être à la fois un tabou d'ordre "magico-religieux", une contrainte "éthique" ou "juridique" (s'il existe une sanction socialement organisée des transgressions) et un élément de la régulation des échanges "économiques". Les guillemets ayant pour but de souligner que ces qualifications n'existent qu'à notre point de vue. De même, contre notre distinction entre savoirs religieux et savoirs techniques ou scientifiques, des sociétés ne feraient aucune différence entre prescriptions magiques (ou rituelles) et recettes pratiques dans l'agriculture, l'élevage ou la fabrication de pirogues et de poteries.

Ainsi formulé, l'argument est fondamentalement relativiste, surtout si l'on priviliege le registre des représentations : il existerait des mondes vécus différents du nôtre, où la distinction entre nature et surnaturel n'aurait pas cours, non plus que celle entre symbolisme et causalité, etc¹⁴. Dès lors, la dimension du religieux étant indissociable de celle de la culture dans son entier, il n'y aurait aucun sens à lui dénier le pouvoir d'organiser la vie sociale en fonction de sa seule logique et elle serait du même coup un principe ultime d'explication.

On peut se demander si la culture des hommes du Moyen Âge, dont il a beaucoup été question dans ces journées, ressemble plus à ce type idéal, construit principalement à partir d'expériences exotiques, qu'à celle que nous connaissons aujourd'hui. J'ai, pour ma part, d'autant plus de peine à le croire que le modèle exotique lui-même me semble suspect dans la mesure où il

14. Pour une critique du relativisme ainsi argumenté, voir les ouvrages de P. Boyer, *La religion comme phénomène naturel*, op. cit. et D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982.

suppose une parfaite cohérence de la culture et une homogénéité de tous les domaines du savoir. En revanche, j'ai été très sensible aux propos des médiévistes qui ont mis l'accent sur l'existence concrète de la religion dans la société, c'est-à-dire, d'abord, sur sa réalité institutionnelle et économique dans des contextes où elle a pu avoir le quasi monopole non seulement de "l'administration du sacré" mais de l'administration tout court¹⁵. Où elle a pu être aussi un acteur économique essentiel à travers, par exemple, l'activité de défrichage et de développement agricole qui ont été celles des monastères clunisiens. C'est sans doute à travers son immense pouvoir temporel, à la fois économique et politico-juridique, que l'Église du passé est, pour nous, la plus exotique, elle que nous ne connaissons d'expérience que parvenue aux ultimes étapes de sa propre "sécularisation interne"¹⁶. Aussi la réalité instituée que remettent en cause les hérésies ne saurait-elle se réduire à celle d'un dogme, d'une orthodoxie : c'est plutôt une version de la réalité sociale dans son intégralité qui se trouve en question. En ce sens, elle n'est pas de la politique dotée d'un langage religieux, elle est une action sociale aussi intrinsèquement composite que celle de l'Église qu'elle combat.

Ce type d'hypothèses revient, me semble-t-il, à dépasser l'image d'une extériorité de principe entre la sphère du religieux et le reste de la vie sociale, image qui conduit toujours à chercher la vérité du religieux en dehors de lui-même. Au lieu de voir dans le prêtre ou l'hérésiarque les porte-paroles – inconscients de leur rôle – du seigneur ou du marchand, il conviendrait sans doute de les considérer comme des "acteurs parmi d'autres" du jeu social, disposant comme chacun d'entre eux de ressources propres et, par suite, de moyens et de domaines d'action privilégiés. Ces ressources sont plus ou moins spécifiques selon les contextes – comment oublier, par exemple, que la compétence religieuse en Occident a été durablement inséparable de la maîtrise de l'écrit ? Le contrôle et l'organisation sociale du religieux, c'est à dire de la disposition humaine universelle à développer un certain type de vision du monde et les pratiques qui lui correspondent, font partie de ces ressources. Cette emprise est inégalement efficace et exclusive, inégalement agissante selon les liens qui existent entre les ressources proprement religieuses et les autres modes d'action disponibles – recours à la contrainte physique, puissance économique, prétention reconnue de dire le droit ou la vérité. Cela n'a rien d'une découverte : une religion est une force sociale d'autant plus grande qu'elle est mieux encadrée institutionnellement et que, pour paraphraser Marx, elle peut à grande échelle transformer des idées (théologiques) en forces matérielles.

15. Voir à ce propos l'ouvrage méconnu de R. W. Southern, *L'Église et la société dans l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1987.

16. Sur cette notion, voir F. A. Isambert, « La sécularisation interne du christianisme », dans *De la religion à l'éthique*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 253-274.

Ce que je suggère ne signifie donc pas que, en refusant le modèle de la religion comme reflet sinon passif, du moins déterminé de la réalité sociale, on en revienne à une lecture "idéaliste" de l'histoire qui reconnaîtrait aux seuls programmes explicites des Églises un rôle moteur dans le devenir historique. D'une part, en effet, l'ordre du religieux est une ressource parmi d'autres de l'action sociale, d'autre part et surtout son efficace et son existence même sont soumises à des lois ayant un certain degré d'autonomie. L'existence sociale d'une religion, c'est-à-dire d'une population porteuse de représentations et de valeurs assez similaires et dotées du pouvoir d'orienter jusqu'à un certain point l'action des individus, n'a rien d'une donnée première¹⁷. Si elle est rendue possible par les dispositions des sujets humains à adhérer facilement à certains types de représentations (pour faire vite : des représentations d'entités extra-humaines agissant en ce monde), elle est aussi le produit de décisions humaines, de stratégies, de logiques institutionnelles. Or il en va à cet égard comme de toutes les autres formes de l'action sociale : les actions des individus se combinent entre elles et instituent, à travers leurs effets voulus et non voulus, des espaces émergents de déterminisme. C'est là une évidence en économie. Il doit être possible de découvrir aussi des lois dans la gestion des ressources religieuses, dans les manières de les entretenir ou d'en créer de nouvelles. En d'autres termes : d'explorer le mode de fonctionnement d'une religion en tant que religion. À cet égard, l'analyse de l'innovation religieuse, dont la dissidence est un cas particulier, me semble un laboratoire particulièrement fécond.

Dissidence et innovation religieuse

Cela a été souligné, les interventions à nos journées ont situé sous la bannière de la dissidence des cas de figure assez divers : ceux du schisme ou de l'hérésie revendiquée, qui supposent de la part des déviants une conscience et une volonté de rupture avec l'institution ecclésiale, mais aussi des situations de déviance imputée, comme pour le jansénisme (voir l'exposé de Monique Cottret), ou encore des positions théologiques minoritaires qui n'impliquent pas d'extériorité tranchée entre les parties en présence. On pourrait aller plus loin encore dans cet inventaire en invoquant les prises de distance admises par l'institution, comme la fondation d'un nouvel ordre religieux porteur d'une

17. Cette évidence est souvent obscurcie par le recours implicite à l'idée de la "croyance religieuse" comme une donnée inanalysable, effective au moins dans certains contextes culturels ou historiques. En fait, même si l'on admet – ce qui est mon cas – une disposition humaine universelle à produire des représentations de type religieux, il faut encore comprendre comment celles-ci nourrissent l'émergence d'une religion instituée et, en retour, trouvent dans les traditions existantes des matériaux adéquats.

sensibilité spirituelle inédite, ou enfin le constat de la relative pluralité des options théologiques, ecclésiologiques, etc., au sein de l'Église, constat qui me semble valable à toutes les époques. Nos travaux invitent donc, me semble-t-il, à souligner que, même dans un contexte de quasi monopole religieux, marqué en outre par une volonté d'unité et d'universalité, la diversité – un certain degré de diversité – demeure la règle. Je voudrais pousser cette idée plus loin, peut-être, qu'elle l'a été jusqu'ici.

En caricaturant un peu, on pourrait dire que les historiens du christianisme partagent avec les hommes qu'ils étudient (à leur corps défendant, sans doute, et dans un sens un peu différent), l'idée que l'unité des croyances, des options éthiques et des pratiques est la norme et que, dans une société chrétienne digne de ce nom, la déviance et la pluralité sont des anomalies. Des anomalies imputables aux dysfonctionnements de l'institution, à son incapacité d'être entendue de tous, à ses compromissions avec les pouvoirs, etc. Cela est vrai dans la mesure où les projets explicites de christianisation intégrale des sociétés ont rencontré de nombreuses résistances et limitations internes et externes. Mais il faut dire aussi que ce programme de l'unité est totalement irréaliste : la diversité est inévitable, c'est elle qui est la règle, et non l'homogénéité des croyances et des pratiques.

On m'accordera volontiers que la diversité est un fait au sein du christianisme. Les Églises et autres "sectes", après le stade de la dénonciation mutuelle des "hérésies" ou "apostasies", ont bien dû se satisfaire d'un régime de pluralité confessionnelle¹⁸. Toutes s'accordent encore à considérer comme inachevable une action missionnaire non seulement externe, mais aussi interne en vue de réduire les "superstitions" ou autres signes d'une dilution coupable des convictions et dévotions orthodoxes. J'insiste pour ma part sur le fait que cette situation n'a rien de contingent, elle est au contraire prédictible à partir de plusieurs hypothèses anthropologiques et sociologiques. La question de la dissidence, assumée ou imputée, se pose dès lors en des termes nouveaux : il s'agit de comprendre comment des différences, qui de toute façon existent réellement ou virtuellement, deviennent insupportables à l'institution ou bien peuvent être revendiquées contre elle de manière polémique. Ce processus de redéfinition d'une orthodoxie est inséparable, dans ses modalités et ses effets, des mécanismes d'engendrement de la diversité au sein du christianisme. J'en mentionnerai trois, mais cette liste n'est pas limitative : développer ou préciser conceptuellement notre connaissance des types de dissidence ou d'innovation

18. Ce point est souligné par A. Dupront dans ses « Réflexions sur l'hérésie moderne », dans *Hérésies et sociétés...*, *op. cit.*, p. 291-300) : « Une première donnée brute, aussi évidente que capitale pour l'esprit moderne, c'est la promotion progressive de l'hérésie en confession et de confession en Église » (p. 291).

me semble en effet une entreprise à développer en vue de donner une suite à ces journées d'étude.

Le premier mécanisme a été évoqué plus haut : comme on l'a vu, toute construction dogmatique religieuse a une part irréductible d'arbitraire. L'incapacité de fixer le sens d'énoncés incompréhensibles n'a pas pour effet de réduire au silence, mais plutôt de faire proliférer les versions interprétatives produites pour soi ou à l'adresse des autres. Le pluralisme théologique n'est donc pas contingent et, comme je l'ai dit plus haut, il a d'ailleurs toujours été toléré dans l'Église catholique. Mais il arrive, pour des raisons plus politiques que théologiques, que certains énoncés deviennent conjoncturellement intolérables. Tel semble avoir été le cas des propositions "hérétiques" prêtées à Jansenius, dans un contexte où la question de la grâce cristallisait le conflit, surdéterminé de multiples manières, entre catholiques et protestants. Le passage du pluralisme interne à l'affirmation d'une hétérodoxie ne se laisse pas réduire à une frontière tranchée – il arrive par exemple assez souvent que des énoncés "hérétiques" soient dénoncés avec un "retard" considérable parce que les limites de la diversité tolérable ont été redessinées¹⁹. Cela vaut également pour les pratiques : telle forme de dévotion louable au Moyen Âge devient "superstition" dans la somme de Jean-Baptiste Thiers à la fin du XVII^e siècle.

Je ne multiplierai pas les exemples, car tout cela est bien connu : l'orthodoxie, jusque dans ses changements, et la dissidence n'ont jamais manqué de raisons théologiques. On peut ajouter que toutes les conditions sont réunies pour que n'existe entre elles qu'un dialogue de sourds.

Le second mécanisme me semble plus intéressant car il permet de comprendre non seulement comment l'innovation est possible, mais aussi pourquoi elle est probable. J'en emprunte la formule à l'analyse du prophétisme juif par Max Weber²⁰, pour en retenir seulement, dans un premier temps, la polarité du prêtre et du prophète. Une religion instituée dispose d'un groupe de spécialistes en charge à la fois de transmettre les savoirs religieux et d'assurer les services rituels requis. Ces personnes, lorsqu'elles sont créditées de compétences surnaturelles hors de la portée du commun des fidèles (comme le

19. Voir par exemple la relecture de l'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis par Nicolas Eymerich, qui découvre dans ce qui fut longtemps une sorte de catéchisme nombre de propositions "téméraires", ou franchement hérétiques : Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, E. de Boccard, 1954.

20. M. Weber, *Le judaïsme antique*, Paris, Pocket, 1998, en particulier p. 352-419 ; *Économie et société* : voir le § consacré au prophète (p. 356-364 dans l'édition en langue espagnole dont je dispose, *Économia y sociedad*, Madrid, Fondo de culture económica, 1993).

pouvoir de consacrer l'hostie dans le catholicisme), les doivent à un sacrement, c'est-à-dire un rite engageant l'autorité du système religieux comme tel. Weber parle de "charismes d'institution". De façon générale, l'organisation religieuse d'une société, conçue sur ce modèle, a des liens avec sa structure politique. Tel était le cas de l'ancien Israël, tel est également celui de la plupart des sociétés chrétiennes d'Ancien Régime. Face à ce pôle sacerdotal du personnel religieux, Weber identifie un pôle "prophétique", représenté par des hommes qui, sans disposer d'une compétence religieuse définie par l'institution, diffusent un message critique en se réclamant d'une authenticité de la tradition mise à mal, selon eux, à la fois par les compromissions des prêtres et la tiédeur de la religiosité du peuple. Légitimés par une élection ou un charisme personnel, et donc situés dans un rapport au divin non médiatisé par les modalités du culte officiel, ils appellent à une foi plus personnelle, libérée du formalisme des rites. C'est ainsi qu'Isaïe (mais aussi Jérémie, Osée) s'en prend aux sacrifices du Temple pour leur opposer le seul sacrifice qui plaît à Dieu, "celui d'un cœur contrit". Cette posture est évidemment subversive par rapport aux formes instituées des pouvoirs religieux et politique, et ce peut-être d'autant plus qu'elle ne propose pas une religion différente, mais une autre version de la religion en place. Aussi est-il inévitable que les prophètes soient combattus, au moins dans un premier temps. La meilleure stratégie à leur égard peut être, en effet, de les intégrer en quelque manière à l'institution, ou encore de laisser l'élan prophétique accomplir son inévitable destin : un processus de routinisation, qui le rapproche du pôle sacerdotal et laisse la voie ouverte à de nouveaux éveils subversifs.

L'application de ce schéma au monde chrétien est facile²¹. On reconnaît sans peine une expression du pôle prophétique dans la figure du "saint vivant", c'est-à-dire dans les vocations de créateurs ou réformateurs d'ordres religieux, promoteurs de nouvelles formes de spiritualité, visionnaires, etc. Ces personnages, qui peuvent devenir à terme des moteurs salutaires du renouveau de l'Église, ne sont pas accueillis sans réticences au début de leur carrière. L'Église peut aussi bien s'appuyer sur l'instabilité structurelle de leur position pour les exclure et reconnaître en eux des hérétiques. Il existe des parallélismes évidents entre les parcours de Robert d'Arbrissel et d'Éon de l'Étoile, de François d'Assise et de Pierre Valdès. Et pourtant, les premiers ont trouvé place dans l'Église, alors que les seconds ont été rejetés à l'extérieur.

Il faut bien entendu étudier cas par cas les raisons, théologiques et conjoncturelles, de ces traitements contrastés (ainsi l'accès des laïcs à la prédication, proposé par les vaudois, n'est-il sans doute pas étranger à leur rejet par Innocent III, le même qui, quelques années plus tard, autorisera les

21. Elle est esquissée par P. Bourdieu dans son article « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 1971. Voir aussi J.-P. Albert, *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

franciscains). Mais, s'il est vrai que nous avons besoin de cadres théoriques pour rendre le passé intelligible, nous aurions tort de nous priver du recours au schéma wébérien. Il permet de comprendre le statut des ordres religieux²², forme institutionnalisée du pôle prophétique et qui en porte la marque à la fois par ses origines et, dans l'Église latine, le principe de renouvellement ou de prolifération. Il éclaire également l'unité essentielle du processus d'innovation religieuse qui peut conduire soit à des changements internes à l'institution, soit à des dissidences.

Le troisième mécanisme ne m'était pas apparu clairement jusqu'ici, et c'est à partir des exposés de mes collègues que j'en propose une esquisse qui devra probablement être amendée. Je ne suis en effet pas certain de son autonomie dans la mesure où il emprunte des éléments constitutifs aux deux précédents. Avant d'en préciser la nature, j'exposerai d'abord quelques faits, certains empruntés aux contributions à cet ouvrage.

À propos du style religieux des "bons hommes", Jean-Louis Biget a parlé de "religion froide", entendant par là à la fois la faible place qu'elle laissait aux émotions et son haut degré de rationalisation. Nous avons rencontré aussi, avec Alain Debreucq, la figure étonnante de Claude de Turin, porteur d'un iconoclasme radical et prompt à taxer d'idolâtrie les modalités les plus officielles de la dévotion aux images (notons qu'il agissait en qualité d'évêque et que sa condamnation dogmatique ne s'est pas prolongée de sanctions institutionnelles). Citons enfin Pierre de Bruis et les "pétrobrusiens", iconoclastes eux aussi et, si l'on en croit Pierre le Vénérable, adeptes des "hérésies" suivantes : refus du pédobaptisme (parce que c'est la foi qui sauve et qu'un jeune enfant ne saurait être assez conscient pour croire) ; négation de la doctrine de la présence réelle ; rejet des lieux consacrés et des cultes funéraires (parce qu'on ne peut rien pour les morts)²³.

À cette première liste s'ajoutent certains aspects au moins des programmes évangéliques médiévaux. Ici, la référence à l'Église primitive ou aux temps apostoliques est surtout pertinente aux plans éthique et ecclésiologique, mais on y rencontre aussi un certain antiritualisme et le souci,

22. Cette hypothèse est à peu de choses près celle de M.-H. Congourdeau à propos du monachisme byzantin (« L'Église byzantine entre charisme et hiérarchie », dans D. lognat-Prat, G. Veinstein dir., *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion, 2003, p. 17-38. Dans ce cas, la dimension de renouvellement prophétique n'existe pas, peut-être, si l'on suit l'auteur, en raison de la légitimité plus grande de la voie charismatique liée à la théologie orthodoxe de la Trinité.

23. J'emprunte ces informations à D. logna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 2000, p. 114.

très révélateur d'une distance par rapport à la parole du prêtre, d'avoir accès sans médiation à la lettre de l'Écriture²⁴. Autant de traits que l'on retrouvera chez les Réformés à partir du XVI^e siècle.

Si l'on peut rapprocher ces différents mouvements de rénovation religieuse, c'est, me semble-t-il, parce qu'ils participent, tout en restant des mouvements religieux, d'une même orientation rationalisante, une même tendance au "désenchantement du monde". Ils ne sont pas sans analogie, en cela, avec le prophétisme juif tel que le décrit Max Weber et se rapprochent plus encore de l'esprit de "réforme" dans la définition qu'en donne F. A. Isambert : « *le dynamisme par lequel se développe, au sein d'un système religieux, le besoin d'expulser comme inauthentique une part des manières de faire et de penser autrefois reçues*²⁵ ». Précisons que les ressources intellectuelles de cette opération ne sont pas toujours, comme elles le sont devenues de plus en plus fréquemment par la suite, l'ombre portée, sur le champ religieux, des processus de rationalisation à l'œuvre ailleurs dans la culture ambiante : laïcisation des formules de la légitimité politique, développement des connaissances scientifiques, etc. En dehors de tout programme évolutionniste posant *a priori* une tendance des religions à s'épurer ou se spiritualiser, il me semble important de prendre acte de l'existence au moins locale de tels processus qui pourraient, eux aussi, faire l'objet d'enquêtes comparatives. Cette démarche ayant pour objectif, entre autres choses, de préciser les ressources intellectuelles de la critique et les conditions sociales de leur activation.

Dans le cas du christianisme, les compétences critiques sont étroitement liées à l'existence d'une théologie usant d'instruments intellectuels très élaborés, empruntés à la tradition philosophique antique et aux techniques anciennes de relecture rationalisante des mythes²⁶. Plusieurs intervenants ont d'ailleurs souligné la proximité des "hérésies" (y compris dans leur forme "populaire") et des débats théologiques qui agitaient au même moment les cénacles savants. Il faudrait encore se demander ce qui, au plan du simple sens commun, peut éveiller des raisons de douter des dogmes et d'argumenter

24. Une traduction des Évangiles en langue vulgaire est ainsi procurée par les vaudois. On notera cependant dans leur cas un certain fondamentalisme (ou littéralisme) qui, s'il est de bonne guerre dans la critique des institutions ecclésiastiques, est plutôt régressif en termes de rationalisation.

25. F. A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Éd. du Cerf, 1979, p. 61.

26. Ces procédés, typiques de la période hellénistique, ont nourri la lecture de l'Écriture juive par Philon d'Alexandrie et sont entrés dans la tradition de l'exégèse chrétienne à travers Origène, en particulier. Voir à ce propos M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981 ; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959.

contre eux sur la base de ses seules ressources : une critique sauvage, sans doute, ignorante des bienséances de la controverse universitaire, et à certains égards naïve. Invoquer contre la virginité de Marie les contraintes biologiques de la génération, dont on a, d'expérience, vérifié l'universalité parmi les hommes et les animaux, n'est sans doute pas une objection très relevée. Elle ne suffit pas non plus, dans la conscience de celui qui se livre à cette polémique, à éradiquer toute conviction religieuse. Mais elle accomplit son petit travail de sape contre l'autorité du prêtre, propagateur obligé de cette aberration, qui pourrait bien (se) tromper aussi en d'autres matières, et ce soupçon est d'autant plus actif que l'autorité sociale du prêtre est plus controversée²⁷.

La rencontre entre esprit de réforme (au sens d'Isambert) et usage critique des ressources du sens commun n'a probablement pas été la règle dans le monde chrétien ancien, pour autant que le premier suppose une familiarité avec la culture savante longtemps restée minoritaire. On la découvre toutefois précocement chez quelques personnages dont, étant donné l'improbable présence dans les sources, il est difficile d'évaluer le nombre. Je pense en particulier au meunier Menocchio, étudié par Carlo Ginzburg²⁸, qui associe, en un curieux mélange, une critique à certains égards savante de l'Église de Rome et le simple bon sens d'un homme du peuple. De façon symétrique et inverse, on peut voir dans certaines tentatives pastorales de l'Église un effort pour solliciter l'approbation par le sens commun des énoncés dogmatiques les plus incroyables : tel est le cas de l'*Elucidarium*, d'Honorius Augustodonensis, qui soutient la prétention affichée par son titre en ramenant les plus profonds mystères à l'horizon de vraisemblance de la vie quotidienne. Or cette démarche a, à nos yeux d'hommes du XXI^e siècle, un effet strictement opposé à ce qui pouvait en être attendu : elle creuse l'écart entre savoir et croire, elle souligne notre incapacité, reconnue du reste de longue date par les exégètes, à prendre l'Écriture à la lettre, c'est-à-dire en particulier à situer des récits mythiques dans les cadres ordinaires de nos références. Chercher à répondre, comme le fait Honorius, à des questions telles que « Combien de temps s'est-il passé entre la création d'Adam et la faute ? » ou « Quel âge auront les corps des ressuscités à la fin des temps ? » révèle *a contrario* l'impossibilité de concevoir les « vérités » religieuses comme de simples descriptions d'états de fait²⁹.

27. Voir mon article « Croire et ne pas croire. Les chemins de l'hétérodoxie dans le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier », *Heresis*, automne-hiver 2003, p. 91-106.

28. C. Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

29. Je livre au lecteur inquiet de ces énigmes les réponse d'Honorius : respectivement, 7 heures et 30 ans...

En somme, l'*Elucidarium* nous surprend et souvent nous amuse parce qu'il développe une stratégie opposée à celle de la "grande" théologie : l'aplatissement des mystères qu'il pratique avec beaucoup de naïveté contraste avec la surenchère de subtilité de l'argumentation théologique, qui parvient à ériger les croyances les plus absurdes en problèmes théoriques mobilisant des montagnes d'érudition et des ressources spéculatives analogues à celles de la métaphysique philosophique. En s'étant faite la servante de la théologie, la philosophie a doté celle-ci d'un visage honorable, en tout cas plus conforme aux attentes de la raison. Mais cette démarche a aussi ses limites. Les prestiges théologiques ou les échos poétiques du dogme de la virginité perpétuelle de Marie n'effacent pas la littéralité triviale de l'énoncé et sa vulnérabilité aux objections du sens commun. Jésus a été conçu « *foten e coardan* [en foutant et en donnant de la queue], comme sont communément engendrés et faits tous les hommes », aime à dire Raymond Delaire, un des prévenus comparaissant devant Jacques Fournier³⁰. Il n'est pas besoin d'être un philosophe ou un théologien compétent pour remettre en cause les vérités d'Église. De façon analogue, les rituels religieux, dès lors qu'ils visent des effets pratiques, ne peuvent éviter que leur efficacité soit évaluée. « Le scepticisme, écrit Jack Goody, est un précipité de la situation humaine dans laquelle des dieux et des rituels multiplient des promesses que, bien souvent, ils n'honorent pas. Ce manque d'efficacité ne passe pas inaperçu des acteurs, qui ne sont pas toujours réconfortés par la doctrine sociologique suivant laquelle ces rites encouragent néanmoins la félicité ou la solidarité³¹ ».

Goody épingle avec humour la tendance des sciences sociales à toujours présupposer la croyance et à justifier ensuite son existence par sa fonction : deux attitudes très discutables qui conduisent à méconnaître le caractère intrinsèquement problématique des énoncés religieux et des échos qu'ils trouvent dans les consciences. À méconnaître également le "travail" des institutions en vue de conforter les interprétations qui les servent, sans jamais parvenir à une adhésion inconditionnelle et unanime. La production sociale d'une orthodoxie et d'une orthopraxie est au centre de cet effort, soutenu par des moyens d'action variables dans le temps et dans l'espace. L'émergence de pouvoirs d'État laïques dans leurs principes de fondation comme dans la définition de leur sphère de compétence marque un tournant que l'on peut penser définitif dans les politiques d'unité des Églises. Mais on aurait tort, me semble-t-il, de développer, en miroir de leur faible capacité actuelle de régulation des croyances, le mythe de leur toute puissance dans le passé.

30. Le compte rendu de son procès se trouve dans le second volume du *Registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, de J. Duvernoy ed. et trad., Paris, Mouton / Éd. de l'EHESS, 1978, p. 620-632.

31. J. Goody, *La peur des représentations*, Éd. La Découverte, 2003, p. 282.

Au total, l'enquête sur les processus dialectiques de la dissidence religieuse et de la production d'une orthodoxie me semble un excellent laboratoire pour l'étude historique, sociologique et anthropologique du fait religieux. J'ai relevé ici trois ensembles de questions qui ouvrent de vastes perspectives à la recherche empirique des spécialistes de chaque discipline et à la collaboration interdisciplinaire. En premier lieu, l'ouverture comparatiste doit à mon sens être développée, ne serait-ce que pour ses vertus heuristiques : nous ne prendrons la vraie mesure de la spécificité de nos terrains que si nous avons la vue la plus large de ce que des situations *a priori* analogues révèlent de différences souvent inattendues. Ce type d'enquête conduit nécessairement à la mise au jour de paramètres ou de variables jusqu'ici méconnus ou ignorés, pouvant déboucher, et c'était mon second point, sur une évaluation critique de nos hypothèses explicatives. J'ai développé enfin quelques pistes analytiques qui, d'ores et déjà, me semblent en mesure de grossir la "boîte à outils" dont nous disposons pour aborder les situations d'innovation religieuse. En définitive, j'espère m'être acquitté d'autant mieux de la tâche qui m'a été confiée que cette "conclusion" aura été moins "conclusive", mais au contraire apte à manifester les promesses ouvertes par nos travaux.

© Jean-Pierre Albert, 2007
EHESS, Université de Toulouse
LISST Centre d'anthropologie sociale
(CNRS, TUM, EHESS)
albert@ehess.fr

