

LE *CODEX* CATHARE OCCITAN DE LYON : UN LIVRE DE PÈIRE AUTIER ?

Anne Brenon et David Zbiral¹

Trois livres d'origine cathare non douteuse sont parvenus jusqu'à nous. Celui qui est probablement le plus ancien, le ms lat. 1137 de la Bibliothèque nationale de l'Autriche, est un Nouveau Testament en latin auquel s'ajoute une apocalypse apocryphe intitulée *Questions de Jean* (*Interrogatio Iohannis*). Deux autres sont des recueils ou manuels à l'usage interne des communautés dissidentes, proposant, en particulier, une version de rituel cathare : le ms J II 44 du fonds des couvents supprimés de la Biblioteca nazionale centrale de Florence, en latin, et le ms PA 36 de la Bibliothèque municipale de Lyon, en occitan. À ces trois s'ajoute le ms 269 de la Bibliothèque de Trinity College, Dublin, aussi en occitan, qui est plus tardif mais contient deux traités d'origine cathare². Pour mémoire, le *Traité anonyme languedocien*, datable du premier tiers du XIII^e siècle et, lui aussi, clairement de composition cathare, n'est transmis que par l'intermédiaire indirect d'un ouvrage catholique.

Le *codex* de Florence présente essentiellement³ le texte du traité cathare intitulé *Liber de duobus principiis* – le Livre des deux principes, et celui

1 La participation de David Zbiral à cet article a été soutenue par une bourse de recherche de Czech Science Foundation (projet no. P401/12/0657 « Sources pour l'étude des dissidences religieuses dans le christianisme occidental au Moyen Âge »). Nous remercions Ylva Hagman de ses commentaires sur les versions préliminaires de cet article.

2 Les principaux textes contenus dans ces manuscrits, traités et rituels, ainsi que le Nouveau Testament occitan de Lyon, sont édités. Par commodité, on pourra se reporter aux traductions par René Nelli, *Écritures cathares*. Nouvelle édition actualisée et augmentée par Anne Brenon. Le Rocher, 1997.

3 Il contient également d'autres pièces (notamment des recueils d'extraits bibliques) qui avaient jusqu'ici été négligées par la recherche. Voir David Zbiral, « A Compilation from Old Testament Sapiential Books in the Cathar Manuscript of the *Liber de duobus principiis* : Critical Edition with Commentary », *Graeco-Latina Brunensia*, 20/1, 2015, p. 149-173.

d'un rituel de la transmission du *Pater* et du *consolament*, dit Rituel latin de Florence⁴ (Rituel selon *rituale*, un type de livre liturgique catholique à l'usage des prêtres). L'ensemble, homogène et copié par trois scribes, est ainsi attribuable au contexte de l'Église cathare dite des *Albanenses* de Desenzano, au bord du lac de Garde, en Italie du Nord⁵.

Le *codex* de Dublin, identifié comme fragment de rituel cathare par son premier éditeur, Théo Venckeleer⁶, se présente en l'état comme un recueil de deux pièces de littérature religieuse, à savoir une Apologie de la vraie Église de Dieu, et une Glose ou exposition du *Pater*, suivis par un court texte sur la sainte Église et d'une table pascalle pour les années 1375 à 1400. Le manuscrit est donc datable de la seconde moitié du XIV^e siècle. On sait également qu'il provient des vallées vaudoises du Piémont, où il a été recueilli parmi le lot de manuscrits de littérature religieuse dissidente, présentant le même dialecte occitan alpin, qui forme aujourd'hui le fonds vaudois de Dublin⁷. Si le caractère cathare de son argumentation religieuse est indubitable, il ne contient aucune description du *consolament* ou de la transmission du *Pater* et son identification à un rituel, même fragmentaire, est donc moins nette. On préférera désormais, pour le désigner, employer l'expression Recueil de Dublin plutôt que Rituel de Dublin. Aussi bien, présentant une problématique particulière, il ne sera guère mentionné dans le cadre de ce présent travail.

Le *codex* de Lyon est celui qui fait de façon centrale l'objet de la présente étude. Il s'agit d'un petit volume de parchemin (17,5 x 13,2cm) assez luxueux, de la main d'un seul scribe, à l'écriture et aux décors soignés, comportant en particulier de belles lettrines peintes. Il contient un Nouveau Testament complet en traduction occitane, suivi d'un recueil de formules liturgiques latines, puis d'un rituel cathare en occitan. En ce qui

4 Ancienne édition de ces textes par le découvreur du *codex*, Antoine Dondaine, O.P., *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle. Le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Rome, 1939. Nouvelle édition par Christine Thouzellier, *Rituel cathare. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris, 1977.

5 Pour une nouvelle perspective sur la genèse du ms de Florence, voir David Zbiral, « Heretical Hands at Work : reconsidering the Genesis of a Cathar Manuscript (Ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. J II 44) », à paraître.

6 Théo Venckeleer, « Un recueil cathare : le manuscrit A 6 10 de Dublin. 1, Une Apologie », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 38, 1960, p. 815-834 ; « 2, Une glose du Pater », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 39, 1961, p. 759-793.

7 Sur la provenance « vaudoise » du recueil cathare de Dublin, voir Anne Brenon, « Syncrétisme hérétique dans les refuges alpins ? Un livre cathare parmi les recueils vaudois de la fin du Moyen Âge : le manuscrit 269 de Dublin », *Heresis*, 7, 1986, p. 7-23 : particulièrement p. 10. Traduction française et commentaire de l'ensemble du recueil par A. Brenon dans R. Nelli, *Écritures cathares*, p. 263-322.

concerne la date du manuscrit, Eduard Cunitz, en 1852, optait pour la fin du XIII^e ou le début du XIV^e siècle⁸. Selon Samuel Berger, le manuscrit « est écrit, d’une écriture probablement languedocienne, à une époque qui n’est peut-être pas éloignée de la fin du XIII^e siècle⁹ ». Toutefois, sous l’influence de Léon Clédât et de la traduction française du livre d’Arno Borst, le manuscrit a commencé à être attribué à cette sorte d’« âge d’or » du catharisme qu’on situait dans la première moitié du XIII^e siècle et en Languedoc¹⁰. Plus récemment, cette date a été remise en cause en faveur du retour vers l’an 1300. Le plus récent éditeur du Rituel occitan de Lyon, Marvyn Roy Harris¹¹, en 2005, dans son commentaire liminaire, fixe la datation du manuscrit au milieu de la première moitié du XIV^e siècle (soit vers 1325). Le même philologue, en préface à l’édition du Nouveau Testament occitan qu’il publie en 2010 avec Peter L. Ricketts, attribue cette fois l’ensemble du *codex* à la fin du XIII^e siècle¹². La soigneuse étude linguistique que les deux chercheurs consacrent au Nouveau Testament dans le ms PA 36 aboutit par ailleurs au constat que ce texte présente des formes dialectales propres au domaine occitan du nord de l’Italie. M. Roy Harris précise cependant que la langue du Rituel diverge quelque peu de celle du Nouveau Testament, car porteuse de davantage d’italianismes. Nous aurons l’occasion de souligner combien cette avancée ouvre de nouvelles perspectives quant aux origines du *codex* – qui nous intéressent ici.

Les deux rituels conservés au sein des manuscrits de Florence et de Lyon présentent entre eux des similitudes parfois fortes – celles d’une même liturgie, l’office du *consolament*, y compris des parallèles littéraires ;

8 Eduard Cunitz, « Ein katarisches Rituale », dans Eduard Reuss et Eduard Cunitz (ed.), *Beiträge zu den theologischen Wissenschaften*, vol. 4, Jena, Friedrich Mauke, 1852, p. 7.

9 Samuel Berger, « Les Bibles provençales et vaudoises », *Romania*, 18, 1889, p. 358.

10 Léon Clédât éd., *Le Nouveau Testament traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d’un Rituel cathare*, Paris, Ernest Lerroux, 1887, p. III-IV. Selon Clédât, le manuscrit « est plutôt antérieur que postérieur à 1250 » (*ibid.*, p. IV). Il ne donne aucun argument, mais le contexte pourrait suggérer que cette estimation est basée sur la datation de l’écriture. L’original allemand du livre d’Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, Hiersemann, 1953, p. 279, fixe la date du Rituel de Lyon aux environs de 1280. Or, la traduction française – soit par erreur, soit dans le but de « corriger » une prétendue erreur de l’original – donne la date « aux environs de 1200 » (*Les Cathares*, trad. Christiane Roy, Paris, Payot, 1974, p. 229).

11 Marvyn Roy Harris éd., « Cathar Ritual (ms. Lyon, Bibl. mun., PA 36) » [en ligne], <<http://www.rialto.unina.it/prorel/CatharRitual/CathRit.htm>>, 31 mai 2005. C’est à partir de cette édition que nous citons le texte du Rituel de Lyon dans le présent article.

12 Marvyn Roy Harris et Peter T. Ricketts, « Foreword to the edition of the Nouveau Testament de Lyon (Lyon, Bibliothèque de la Ville, A.1.54 / Palais des Arts 36) » [en ligne], <<http://www.rialto.unina.it/prorel/NTL/NTL-Foreword.htm>>, 15 février 2011.

mais aussi des divergences significatives, dont la première tient sans doute à leur échelonnement dans le temps. Le Rituel latin de Florence, datable du milieu du XIII^e siècle italien et présentant un texte parfaitement développé, peut être considéré comme le rituel « de référence » d'une Église cathare – en l'occurrence celle de Desenzano ; le Recueil de Dublin, plus d'un siècle plus tard, rassemble des exposés de théologie dissidente très aboutis¹³, mais ne comporte plus aucune indication liturgique qui pourrait être le signe d'une quelconque survie religieuse et ecclésiale du catharisme. Le Rituel occitan de Lyon, situé chronologiquement à mi-chemin entre les deux autres, c'est-à-dire vers 1300, période d'intense persécution des derniers bons hommes, révèle en creux les traits d'une organisation religieuse encore réelle, mais qui ne correspond plus à celle des Églises cathares des temps plus libres. Ce sont ces particularités qui nous intéressent ici.

L'étude approfondie de ce texte de Rituel – mieux bien sûr que celle du Nouveau Testament auquel il est adjoint et qui forme un tout en soi – à la lumière contrastée du Rituel latin de Florence, devrait permettre d'y déchiffrer des indications plus précises quant au contexte de l'élaboration du beau *codex* de Lyon dans son entier, de sa destination, de son usage – et peut-être de son histoire propre.

1. Le Rituel latin de Florence : le rituel d'une Église cathare publique

Observons d'abord, par la meilleure source existante puisqu'elle émane des religieux concernés, les principaux caractères d'une cérémonie cathare en temps relativement libres. Le Rituel latin de Florence détaille, de l'intérieur, la précise liturgie de l'office cathare du *consolament*, – ou « baptême de l'Esprit par l'imposition des mains des bons hommes » – en sa fonction d'ordination des novices¹⁴. Confirmant et éclairant amplement les

13 Voir les travaux très novateurs d'Enrico Riparelli : « Les techniques d'exégèse des cathares », dans Martin Aurell dir., *Les cathares devant l'Histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, Cahors, L'Hydre, 2005, p. 323-348 ; « La glose du Pater du ms 269 de Dublin. Description, histoire, édition et commentaire », *Heresis*, 34, 2001, p. 77-129.

14 Rituel central pratiqué par les Églises cathares, le *consolament* ou « saint baptême de Jésus Christ » était l'office, proprement sacramentel même si les textes cathares n'emploient jamais le mot « sacrement », du salut de l'âme. Baptême de pénitence, il tenait également fonction d'ordination et d'extrême onction. De manière générale, sur foi et liturgie cathares, voir Anne Brenon, *Les cathares*, coll. Spiritualités vivantes, Paris, Albin Michel, 2007. Sur le *consolament*, en particulier, voir p. 95-103.

informations apportées par les autres sources – en particulier inquisitoriales¹⁵ – le texte s'ouvre par la cérémonie de la transmission du *Pater*, qui précédait, directement ou non, l'ordination proprement dite. Celle-ci pouvait en effet être différée jusqu'à ce que le novice ait achevé sa formation. Le rituel de cette première cérémonie est amputé du début dans le manuscrit qui nous est parvenu ; celui du *consolament* est complet. Il met en scène, en ses gestes et formules rituelles et en ses abondantes prédications, une cérémonie de caractère très solennel, officiée par un Ordonné (*ordinatus*), entouré de communautés de bons chrétiens et de bonnes chrétiennes. Le novice est amené et guidé par l'Ancien (*ancianus*) de la communauté où il a effectué sa probation. Dans l'Ordonné, on reconnaît un membre de la hiérarchie épiscopale des Églises cathares, l'Ordre de sainte Église, c'est-à-dire un évêque ou Fils (coadjuteur assimilé à un évêque) ou encore diacre. De fait, les sources inquisitoriales attestent clairement qu'au sein des Églises cathares organisées, la hiérarchie se réservait la fonction séculière, c'est-à-dire la prédication et l'office du *consolament*¹⁶. Quant à l'Ancien qui guide le novice, les sources connaissent ce titre comme celui du supérieur d'une communauté religieuse cathare masculine¹⁷.

La cérémonie du *consolament* est immédiatement définie par le Rituel latin de Florence comme pratique collective de l'Église, où les rôles sont précisément répartis, et où les femmes tiennent pleinement leur rôle aux côtés de leurs frères pendant les rites préparatoires :

« Si le croyant doit être consolé tout de suite après qu'il a reçu l'oraison, il doit venir avec l'Ancien de sa résidence. Ils doivent faire trois révérences devant l'Ordonné et prier pour le bien de ce croyant. Cela fait, l'Ordonné, les chrétiens et les chrétiennes doivent prier Dieu par sept oraisons pour que l'Ordonné soit exaucé... »¹⁸

On retiendra enfin le caractère de solennité et de haute tenue religieuse de telles cérémonies, d'ailleurs manifeste dans le mot « office » (*ministerium*)

15 Quelques brèves relations de cérémonies d'« hérétication » consignées au hasard des registres de l'Inquisition. Des indications parfois précieuses, souvent de parti pris, sont aussi à trouver dans les sommes et traités anti-cathares du XIII^e siècle.

16 Sur l'ordre de la sainte Église, A. Brenon, *Les cathares*, p. 88-94.

17 Le terme ne connaît pas d'équivalent féminin (« Ancienne », *anciana*) dans les textes dissidents eux mêmes. Les sources inquisitoriales, seules, emploient parfois le terme d'*anteposita* (supérieure) dans des cas de communautés féminines importantes. Ainsi à Montségur (Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds Doat, vol. 22, fol. 248 v ; vol. 24, 180 r) ou à Laurac (Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds Doat, vol. 23, fol. 91 r-91 v).

18 Rituel latin, trad. R. Nelli, *Écritures cathares*, p. 247-248.

que le Rituel de Florence leur réserve. Qu'il s'agisse de la transmission du *Pater* ou de l'office du *consolament* proprement dit, qui culmine dans l'imposition collective des mains et la récitation du prologue de l'Évangile de Jean, la liturgie est à la fois impressionnante et austère. L'exposé des prédications de l'Ordonné qui dirige l'office, en particulier l'exposition des pétitions du *Pater* et l'explication des fondements de la sainte Église du Christ et de son baptême, sont particulièrement développés. On peut y voir de véritables modèles de catéchèse cathare, citant abondamment et commentant avec pertinence l'Écriture, dans l'esprit de la théologie de l'Église cathare de Desenzano¹⁹.

2. Le Rituel occitan de Lyon : le témoin d'un temps de clandestinité

Les rituels sont frères. Les grandes lignes des liturgies d'ordination retransmises dans le Rituel occitan de Lyon suivent celles du Rituel latin de Florence. Les formules et répons sont également très souvent les mêmes. On s'attardera ici sur ce qui distingue le second rituel par rapport au premier, ce qui n'est pas sans donner des pistes sur son origine.

Tout d'abord, il diffère du Rituel de Florence par son style : une rédaction plus succincte, une liturgie moins détaillée ; et par son contenu. Loin de constituer un rituel du seul *consolament* d'ordination des novices précédée de la transmission du *Pater*, le Rituel occitan couvre un ensemble plus large de pratiques liturgiques. Il se rapproche d'un petit manuel général des pratiques religieuses cathares.

Ce petit rituel copié à la suite du Nouveau Testament dans le *codex* de Lyon, et dont le texte apparaît complet et non fragmentaire, comporte en effet plusieurs parties bien distinctes : un recueil, de type aide-mémoire, des formules rituelles latines utilisées pour les liturgies ; le rituel du *servisi* ou *aparelhament*, pratique de pénitence collective des communautés ; le rituel de la tradition de l'oraison dominicale ; le rituel du *consolament* d'ordination des novices proprement dit ; diverses règles de vie, surtout concernant l'oraison ; enfin un rituel du *consolament* des

19 Sur le dualisme cathare et son évolution, ouvrage de fond de Pilar Jiménez, *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII^e-XIII^e siècles)*, Rennes, PUR, 2008. Plus rapidement, A. Brenon, *Les cathares*, p. 148-166.

mourants. Seuls, les rituels de la tradition du *Pater* et du *consolament* d'ordination peuvent donc être comparés à l'existant du Rituel latin : ils en sont effectivement très proches quoique moins développés. Les autres parties du Rituel occitan n'ont nulle part d'équivalent dans le corpus de la littérature dissidente.

Par ailleurs, le ministre cathare mis en scène pour diriger ces successives liturgies n'est plus qualifié d'Ordonné, mais d'Ancien (*l'ancia*) – terme qui, du temps des Églises cathares organisées, alors qu'officiaient encore les Ordonnés – évêques, Fils et diacres –, désignait le supérieur des communautés dissidentes masculines. On l'a du reste vu tenir ce rôle dans le Rituel latin. Or, l'Ancien apparaît ici constituer la pierre de faîte de l'édifice, toute mention d'Ordonné étant exclue. Dans le cas du *consolament* aux mourants, l'Ancien est parfois mentionné, mais le plus souvent cède la place à des officiants, extérieurs à toute hiérarchie séculière, et simplement, et dès l'abord, qualifiés de « chrétiens auxquels le ministère de l'Église est confié »²⁰ – donc, de simples bons hommes²¹. Or, du temps des Églises cathares publiques et organisées, on a déjà évoqué le fait, seuls les Ordonnés sont attestés conférer les *consolaments*, tant aux novices qu'aux mourants – ce souci particulier est encore parfaitement visible, par exemple, dans le contexte du siège de Montségur en 1244²². On trouve manifestement ici, dans cet élargissement de la fonction sacerdotale à un Ancien et à de simples religieux, un reflet de la désorganisation et destruction des Églises cathares par la répression inquisitoriale, qui correspond de fait à une situation qu'on pouvait attendre de la datation tardive du manuscrit. Vers 1300, lorsque est copié le Rituel de Lyon, tout ce qui reste des hiérarchies cathares occitanes se concentre en effet dans l'exil italien, dans la personne d'un diacre en Lombardie, Bernat Audouy, et d'un Fils ou évêque dans la gibeline Sicile, Raimond Isarn, l'un et l'autre entourés de quelques bons hommes voire bonnes femmes. Ils ne sont plus en mesure d'assurer le salut des âmes dans les campagnes occitanes. On notera ici qu'en l'occurrence les dénominations des derniers ordonnés, telles que transmises par de simples croyants devant l'Inquisition, montrent un certain flou : Bernat Audouy,

20 « *Crestias als quals le menester de la Gleisa es comandatz* ». Ms PA 36, fol. 240 v.

21 L'oscillation entre *l'ancia* et les chrétiens dans cette partie témoigne très probablement du processus de la rédaction de cette partie.

22 Nombreuses références dans Jean Duvernoy, *Le dossier de Montségur, interrogatoires d'Inquisition, 1242-1247*, Toulouse, Le Pérégrinateur, 1998.

bien qu'exerçant visiblement les fonctions d'un diacre, est une fois appelé Ancien ; Raimond Isarn est qualifié de « diacre majeur » ou d'« hérétique majeur »²³.

On ne peut non plus éluder l'immédiate remarque qu'à cette période précise, la dernière structure ecclésiale cathare documentée en pays d'oc était effectivement une sorte de mission, constituée par l'équipe clandestine d'une quinzaine de bons hommes dirigée par un Ancien, qui lui même avait été formé et ordonné en Italie, Pèire Autier²⁴. Le Rituel de Lyon apparaît refléter de façon troublante cette situation, à la fois de crise – structurelle – et d'éphémère dynamique de reconquête. On peut relever de probants éléments de ce contexte de clandestinité au long du rituel.

Le rituel du *servisi*, ou *aparelhament*, bien que manifestement complet, se présente ici comme simple formule d'une récitation collective devant l'autorité religieuse au sens large (*l'azordenament de santa Gleisa*) – sans que mention soit donnée du rôle ni de la participation de cette autorité qui est en principe un diacre. On sait qu'à la haute époque, ce rite de pénitence collective, sorte de coulpe monastique, correspondait très précisément à l'absolution par le diacre des communautés de son ressort. Cette simplification du rite est sans doute à mettre en relation, une fois de plus, avec le dramatique appauvrissement de la hiérarchie épiscopale cathare depuis le dernier quart du XIII^e siècle.

Le rituel de la transmission du Pater et de l'ordination des novices, hormis le fait que leur officiant ne soit plus un Ordonné mais un Ancien, présente une rédaction un peu abrégée mais assez proche du texte du Rituel latin, même si certaines formules se particularisent. On notera que les formules proprement rituelles sont consignées en latin ; elles correspondent de manière générale à celles de l'aide-mémoire préalablement copié et l'on peut ainsi supposer que la partie la plus solennelle du sacrement se déclinait en latin. Les développements théologiques des prédications du ministre, en particulier les exégèses dualistes qui émaillent le Rituel latin, sont ici

23 *Culpa* de Guilhem Falquet, de Raimond de Verdun et de Pèire Raimond des Hugoux, Sentences de Bernard Gui, éd. Philip van Limborch, *Historia Inquisitionis*, Amsterdam, Apud Henricum Wetstenium, 1692, p. 13-14, 68 (accessible en ligne : <<https://books.google.cz/books?id=u9VWPZSVGesC>>). Cf. l'éd. plus récente : Annette Palès-Gobilliard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 2002, vol. 1, p. 228, 232, 450. Plus largement, Anne Brenon, *Le dernier des cathares, Pèire Autier*, Paris, Perrin, 2006 (réed. Tempus, 2016), chap. 8.

24 Sur le contexte de la dernière Église cathare et la mission de Pèire Autier, se reporter de manière générale à A. Brenon, *Le dernier des cathares, Pèire Autier*.

réduites à une plus simple expression, et l'exposition des pétitions du Pater n'est plus qu'une indication générale. Si la cérémonie garde son caractère collectif, les chrétiennes ne sont plus mentionnées priant avec leurs frères – marque d'absence qui correspond, cette fois encore, avec le contexte de la période finale du catharisme qui, depuis les années 1250, a vu la quasi-disparition des bonnes femmes, à la base des communautés dissidentes²⁵. Il y a un autre exemple de cette disparition dans le Rituel de Lyon : le texte sur le *consolament* des mourants (voir ci-après) donne une formule alternative pour les femmes (« sucip[e] ancillam tuam in tua iusticia ») tandis que le texte sur le *consolament* d'ordination ne propose que la formule pour les hommes. On ne prévoit plus que les femmes entrent en noviciat.

Un paragraphe spécial, sur un peu plus d'une colonne, consigne ensuite quelques règles de vie à tenir par les religieux dissidents, en particulier un détail de leurs prières et oraisons – par exemple s'ils doivent monter à cheval, traverser un pont ou s'embarquer, ou que faire si, sur leur chemin, ils trouvent un animal pris au collet. Le contexte évoque fortement des pratiques d'une vie nomade. On en retiendra, mais pas seulement pour l'anecdote, l'instruction suivante : « Si un chrétien prie Dieu avec des chrétiennes, qu'il dirige toujours l'oraison »²⁶. Cette recommandation foncièrement « sexiste » est une des trois mentions de bonnes femmes dans le Rituel²⁷. Le dernier bon homme connu, Guilhem Béliaste, un vétéran de l'équipe de Pèire Autier, prêchait encore, vers 1320, que les bonnes femmes avaient le même pouvoir de consoler que les bons hommes, mais qu'en présence de leurs frères elles devaient s'effacer²⁸.

Le rituel s'achève sur le canevas du *consolament* à un croyant malade – ou *consolament* de la bonne fin, qui implique une préalable transmission du Pater. Aucune prédication n'est ici consignée. On a fait déjà la remarque que les officiants sont désignés comme « les chrétiens auxquels le ministère de l'Église est confié » – même si, particulièrement au moment du *consolament*

25 Sur la participation puis la disparition des femmes dans l'Église cathare, voir de manière générale Anne Brenon, *Les femmes cathares*, Paris, Perrin, Tempus, 2004 ; Gwendoline Hancke, *Femmes en Languedoc*, Cahors, La Louve, 2007.

26 Rituel de Lyon, trad. René Nelli, *Écritures cathares*, p. 236.

27 L'autre se trouve dans la phrase suivante, selon laquelle un croyant qui a reçu l'oraison doit se séparer des chrétiennes au moment de la prière et prier seul. La troisième mention des chrétiennes est plutôt théorique : le malade recevant le *consolament* promet de « tenir son cœur et ses biens ... au gré de Dieu et de l'Église et au service des [c]hrétiens et des chrétiennes ». Rituel de Lyon, trad. René Nelli, *Écritures cathares*, p. 236.

28 Déposition d'Arnaut Sicre, d'Aix. Trad. Jean Duvernoy, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, Paris, La Haye et New York, Mouton, 1977-78, vol. 3, p. 774.

propre, la présence et le rôle de l'Ancien sont mentionnés – ce qui donne une impression de flou, convenant au contexte d'une Église cathare clandestine, où bons hommes (et bonnes femmes, tant qu'il en demeura) effectivement consolait, alors que primitivement ce pouvoir était réservé à l'Ordre (évêques, Fils et diacres). L'expression évoquant la délégation du ministère de l'Église qui est ici mentionnée est d'importance, car elle montre comment avait pu se légitimer « en droit » cette généralisation de la fonction sacerdotale du *consolament* aux simples religieux, le temps de la clandestinité venu. Le Rituel occitan laisse supposer que bons hommes (et bonnes femmes), tant qu'il restait un lambeau de hiérarchie de leur Église, en recevaient préalablement, le *ministère*.

D'autres indications confirment ce contexte de pratiques clandestines qui imprègne le rituel occitan et s'accorde de fait avec la datation tardive du *codex* de Lyon : ainsi, au premier chef, l'avertissement qui ouvre le rite du *consolament* aux mourants : « si les chrétiens ... reçoivent un message d'un croyant malade, ils doivent y aller ». Aux temps plus libres, c'étaient les malades soucieux de faire leur bonne fin qui étaient transportés dans les maisons religieuses cathares, non les religieux qui devaient se rendre à grand péril au logis du malade, guidés par des passeurs – comme devaient le faire Père Autier et les bons hommes, ses compagnons. Le Rituel de Lyon ne suppose point l'existence des maisons cathares, sans doute parce qu'il n'y en a plus dans la région. Le sacrement se confère à la dérobee, dans les maisons des mourants. Cela nous transporte dans la période finale du catharisme occitan et italien²⁹.

De même, l'indication dans le Rituel que les chrétiens doivent prendre soin de recouvrer les dettes éventuelles que le malade aurait envers l'Église et qu'il ne doivent pas garder de legs ou don, s'il en reçoivent, mais doivent les remettre à la collectivité indique assez clairement un souci de remédier à la précarisation des structures cathares.

On notera enfin que, dans ce cas de figure bien précis du *consolament* de la bonne fin, qui suppose qu'un mourant, laïc non enseigné, doit être à même de recevoir le sacrement qui fera de lui, pour le temps qui lui reste à vivre, un chrétien, c'est-à-dire un religieux, la question des jeûnes et abstinences est soulevée :

29 Cf. David Zbiral, *Traitement lexicographique de textes religieux choisis en ancien occitan*, Mémoire de Master, Brno, Masarykova univerzita, 2004, p. 29, où le Rituel de Lyon a été reconnu pour la première fois comme un témoin de cette période finale du catharisme et où les premiers arguments pour rattacher le ms PA 36 à la mission des frères Autier ont été proposés.

« Et les chrétiens doivent lui enseigner l'abstinence et les coutumes de l'Église. Puis ils doivent lui demander, pour le cas où il serait reçu, s'il est disposé, en son cœur, à les observer. Et il ne doit pas le promettre s'il ne s'y sent pas fermement résolu. »³⁰

Ce point était bien entendu considéré comme résolu dans le cas des novices qui arrivaient au *consolament* bien enseignés et même, comme le laissent entendre quelques témoignages devant l'Inquisition, déjà entraînés aux abstinences. Mais aussi, du temps du catharisme public, dans le cas des mourants, laïcs qui faisaient leur bonne fin, bien encadrés, en maisons communautaires cathares. Recueil de soigneuses recommandations liturgiques et religieuses, le Rituel occitan de Lyon porte indéniablement les caractères d'un petit manuel de survie des rites et offices d'une Église en cours de démantèlement sous les coups de l'Inquisition.

Si l'on excepte le Recueil de Dublin, qui est extérieur à la présente problématique, il saute aux yeux que les Rituels latin de Florence et occitan de Lyon, dont les copies entre elles s'espacent – pour schématiser - d'une bonne cinquantaine d'années, correspondent effectivement à deux périodes bien distinctes de la pratique religieuse et même plus simplement de l'histoire de la dissidence médiévale dite cathare.

Le Rituel cathare latin, qui émane de l'Église de Desenzano au milieu du XIII^e siècle, est le reflet d'une Église en place, d'une Église publique. Le Rituel occitan des années 1300, qui lui est apparenté, est celui d'une Église clandestine qui refuse de se désagréger.

3. Un livre de Pèire Autier ?

On a relevé les éléments généraux localisant le Rituel occitan dans un contexte d'Église clandestine. Sa proximité avec le manuel de référence latin de Florence, production italienne « classique », ainsi que la coloration alpine voire parfois italianisante de sa *scripta*, incitent à y voir une production des milieux de l'exil des Églises cathares occitanes outre-monts, fuyant l'Inquisition à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle. Encore plus exactement, plusieurs éléments permettent de rapprocher le ms PA 36 d'une communauté toute concrète : celle qui s'est constituée autour de

30 Rituel de Lyon, trad. René Nelli, *Écritures cathares*, p. 236.

Pèire Autier. Au cours des années suivant sa première formulation en 2004³¹, nous avons discuté et précisé cette hypothèse, désormais corroborée par l'étude linguistique des deux parties du *codex*. Selon toute vraisemblance, le *codex* de Lyon, œuvre de professionnels, a été copié dans une officine scriptoriale du refuge cathare, « en Lombardie », comme on disait alors dans le milieu croyant. Rappelons que, de 1250 jusqu'au coup de filet inquisitorial de 1276, les derniers Ordonnés occitans de l'exil partageaient le refuge de Sirmione, au bord du lac de Garde, avec les hiérarchies des Églises italiennes de Desenzano, Florence et Mantoue. Après quoi la situation des survivants allait se dégrader rapidement, jusqu'à ne plus compter que quelques noyaux de survie d'exilés occitans – en Lombardie, en particulier à Cuneo (Coni) et dans les hautes vallées du mont Visone, où demeurerait un probable diacre, voire en Sicile où subsistait peut-être un évêque. Tel est l'état des lieux qu'on peut établir pour ce tournant des années 1300, période probable de la confection du manuscrit. On a relevé que l'Ordonné, probable évêque, Fils ou diacre officiant du Rituel latin, n'est plus, dans le Rituel occitan, qu'un simple Ancien – ce qui signale certes une situation de désorganisation et d'appauvrissement de l'Église dissidente, mais aussi, comme la production du *codex* lui-même, une volonté de légitimation de l'état de fait et de reprise en main du subsistant.

C'est exactement le contexte auquel se confronta, avec la détermination qui était la sienne, l'Ancien Pèire Autier, ci-devant notaire d'Aix en haut comté de Foix, enseigné et ordonné bon homme, avec son frère Guilhem, en Italie du Nord, entre 1296 et 1300, par le dernier diacre occitan du refuge, puis missionné comme responsable d'une petite Église cathare de reconquête, entre Toulouse et Pyrénées, de 1300 à 1310, sous le seul titre d'Ancien³².

À notre connaissance, les spécialistes des dissidences médiévales, de la littérature religieuse occitane et des traductions vernaculaires de la Bible au Moyen Âge n'ont jusqu'ici pas rapproché l'existence du petit volume de Lyon avec ce dernier grand sursaut de l'histoire du catharisme entre Italie et pays d'oc. Dans ce qui suit, nous nous proposons de faire un

31 D. Zbíral, *Traitement lexicographique...*, p. 33.

32 A. Brenon, *Le dernier des cathares, Pèire Autier*, en particulier, pour ce qui est de l'ordination, p. 132-142. Le titre d'Ancien de Pèire Autier est attesté dans la sentence du bon homme Amiel de Perles par Bernard Gui citée ci-dessous, ainsi que, pour le moins, dans la *culpa* d'un croyant relaps du Born, Guilhem Arnaut Faure dit Espagnol, Sentences de Bernard Gui, éd. P. van Limborch, *Historia Inquisitionis*, p. 82. (Ed. A. Palès-Gobilliard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui*, vol. 1, p. 500.)

premier état des arguments en faveur de cette hypothèse.

Une Bible complétée d'un Rituel. De fait, l'analyse de détail de ce Rituel, qu'on a déjà abordée en chemin et qui demanderait à être systématisée, trouve pleinement ses confirmations concrètes dans les sources inquisitoriales qui documentent presque au quotidien l'entreprise de Pèire Autier³³. On se bornera, en suivant les feuillets du rituel occitan, à résumer les traits principaux de ces correspondances – la plupart éclairant d'une lumière particulière le contexte général, mais certaines, on le verra, posant même des éléments d'identification assez probants.

L'acte de récitation collective du *servisi* ou *aparelhament*, sans intervention d'un diacre, tel qu'il est transcrit dans le Rituel de Lyon, correspond avec une certaine vraisemblance à une pratique de survie liturgique de la petite communauté clandestine – qui pouvait ainsi entre elle, voire à deux ou trois chrétiens (et devant l'Ancien ?) faire acte de contrition pour les vétilles du quotidien³⁴. Pour ce qui est des fautes graves, les sources montrent à plusieurs reprises Pèire Autier, à la tête d'un synode de sa petite Église, décidant le renvoi en Italie de tel ou tel bon homme tombé dans le péché, pour y être réconcilié par le diacre³⁵. C'est probablement la même sorte de réconciliation que confère, en 1304-1305, le diacre de Lombardie, Messer Bernat Audouy, à une malade dans le quartier des Cuisines, à Toulouse, où il était furtivement rentré³⁶.

33 Essentiellement Registre des Sentences de Bernard Gui, inquisiteur de Toulouse, 1308-1323, Enquêtes de Geoffroy d'Ablis, inquisiteur de Carcassonne, en comté de Foix (1308-1309), et Registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325). Pour l'ensemble des développements qui suivent, et qui utilisent ces sources, on se reportera au livre A. Brenon, *Le dernier des cathares, Pèire Autier*, ainsi qu'à l'article Anne Brenon, « Pèire Autier (c.1245-1310), le bon homme cathare de la dernière chance ? » dans *Archives ariégeoises*, 1, 2009, p. 63-92.

34 L'inquisiteur italien Rainier Sacconi, source crédible concernant les rituels cathares, distingue deux sortes de « confession » par le diacre : la *confessio* – probable « réconciliation » pour faute grave, suivie par une nouvelle imposition des mains, et la « confession vénielle » ou *servitium*, pratiquée chaque mois si possible. Voir François [Franjo] Šanjek éd., « Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 44, 1974, p. 46. Rainier affirme que parfois cent cathares (hommes et femmes) ou plus et leurs croyants se rassemblent pour la confession. On est bien loin des réalités que présuppose le Rituel de Lyon.

35 Le passeur Martin Francès doit ainsi accompagner auprès du diacre, en Lombardie, le bon homme Amiel « qui avait péché dans la secte ». *Culpa* de Pèire Raimond des Hugoux, Sentences de Bernard Gui, éd. P. van Limborch, *Historia Inquisitionis*, p. 68 (éd. A. Palès-Gobilliard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui*, vol. 1, p. 450). On voit un autre passeur quant à lui chargé de convoyer deux jeunes bons hommes pécheurs, Pons Bayle et Pons de Na Rica, jusqu'à l'« hérétique majeur » de Sicile. *Culpa* de Guilhem Falquet, Sentences de Bernard Gui, éd. P. van Limborch, *Historia Inquisitionis*, p. 13-14 (éd. A. Palès-Gobilliard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui*, vol. 1, p. 228).

36 *Culpa* de Serdane Faure, Sentences de Bernard Gui, éd. P. van Limborch, *Historia Inquisitionis*, p. 76. (Ed. A. Palès-Gobilliard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui*, vol. 1, p. 480.)

Le rituel illustre de manière centrale la pratique du *consolament* des novices – et Père Autier mit effectivement tous ses efforts à étoffer la petite équipe de combat rentrée avec lui d'Italie, enseignant et ordonnant lui-même, entouré d'un ou plusieurs bons hommes, une dizaine de jeunes novices, dont son propre fils Jaume – et ce jusqu'à la veille de son arrestation (ordination du jeune tisserand du Born, Sans Mercadier, en 1309). Nul doute : l'Ancien Père Autier procédait à des *consolaments* d'ordination.

Était-il seul à le faire ? Plusieurs des bons hommes, compagnons de l'Ancien – ainsi son frère Guilhem Autier ou Félip de Talairac – semblent avoir enseigné eux aussi des novices, mais aucune mention n'indique qu'ils les aient eux-mêmes ordonnés en l'absence de l'Ancien. Tous les cas d'ordination renseignés impliquent la présence de l'Ancien, c'est-à-dire Père Autier. On doit supposer des ordinations collectives, requérant la participation du bon homme instructeur et du plus grand nombre possible de bons hommes, mais dirigées par l'Ancien. Ainsi, à Larnat, du témoignage du seigneur du lieu :

« Item il dit avoir vu, au logis du dit Arnaut Issaura de Larnat, cinq hérétiques rassemblés, à savoir Père, Guilhem et Jaume Autier, Père Raimond de Saint-Papoul et Prades Tavernier, qui reçurent alors dans leur secte des Albigeois deux hommes dont il ignore le nom. »³⁷

On notera encore qu'après l'arrestation et l'exécution par le feu, en 1309-1310, de pratiquement toute la petite Église et de son Ancien, le bon homme fugitif, Père Sans, toujours contumace en 1312, restait signalé accompagné de son novice, Père Fils, de Tarabel – à qui l'Ancien avait donné un de ses livres. On ignore si Père Sans parvint à l'ordonner.³⁸

Par contre, les bons hommes sont abondamment attestés avoir administré le *consolament* aux mourants – sur lequel le Rituel de Lyon donne maints détails intéressants, tandis que toute description de cette variante spéciale du rite est absente du Rituel de Florence. La pratique de la « bonne fin » constitua en effet le cœur du périlleux apostolat

37 Déposition de Félip de Larnat devant Geoffroy d'Ablis. Ed. Annette Palès-Gobilliard, *L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du comté de Foix (1308-1309)*, Paris, CNRS, 1984, p. 98.

38 Nombreuses mentions, jusqu'en 1312, dans les sentences de Bernard Gui, de Père Sans et Père Fils fugitifs. En particulier, *culpa* de Guilhem Moure, de Tarabel, Sentences de Bernard Gui, éd. P. van Limborch, *Historia Inquisitionis*, p. 151-152 (éd. A. Palès-Gobilliard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui*, vol. 1, p. 750).

clandestin de la mission de Pèire Autier³⁹. Les sources le montrent pratiqué indifféremment par l'Ancien ou par les seuls bons hommes – en général une paire de deux *sòcis*, ou compagnons rituels. Le ministère de la bonne fin, à la différence de celui de l'ordination des novices, était généralisé à tous les membres de l'équipe clandestine, ce qui correspond au flou que garde le rituel dans la désignation de ses officiants. Le fait s'explique bien sûr par l'extrême dissémination « dans la nature » des clandestins, qui devaient répondre aux besoins d'une population croyante elle-même répartie du haut comté de Foix au Toulousain et au bas Quercy, tout en tâchant d'échapper à la traque inquisitoriale. Ces « chrétiens auxquels le ministère de l'Église est confié », bons hommes comme Ancien, pouvaient, selon l'urgence des cas, officier à deux voire un seul ministre. Avec un grand courage, et grâce à l'assistance d'un réseau croyant bravant l'Inquisition, les bons hommes se rendaient au domicile des mourants en déshérence dont ils avaient reçu l'appel. Combien de ces malheureux, morts consolés, recevraient ensuite, des inquisiteurs, sentence d'exhumation et de brûlement posthume – tandis que leur famille et leurs amis finiraient au Mur ou sur le bûcher des relaps⁴⁰ ?

Il convient de revenir aussi sur l'expression « les chrétiens auxquels le ministère de l'Église est confié », qui rappelle avec force l'exigence formaliste qui caractérise assez spectaculairement la volonté de « réveil cathare » mise en œuvre par Pèire Autier à partir de l'hiver 1299-1300 ; on peut en toute logique supposer l'Ancien déléguant aux bons hommes qu'il ordonnait le *menester* sacerdotal qu'il avait lui-même reçu du diacre en Lombardie après sa propre ordination. C'est visiblement missionné par son Église, doté de toute la délégation dont pouvait bénéficier un simple Ancien, qu'il était rentré au pays.

Le *pacte* de la *convenensa*,⁴¹ dont le nom et la pratique dans le contexte de l'Église de Pèire Autier, entre 1300-1310, sont clairement attestés dans les sources inquisitoriales, se trouve par deux fois, et avec précision, mentionné dans le Rituel occitan, et même placé au cœur de la liturgie de la bonne fin, ainsi : « *E puis deu li demandar de la covenesa*

39 On notera d'ailleurs qu'un autre témoin important sur le *consolament* des mourants n'est autre que la *Practica inquisitionis* de Bernard Gui (voir Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*. Ed. Guillaume Mollat, Paris, Honoré Champion, 1926, vol. 1, p. 22), qui arrive au point de décrire le baptême dissident précisément sous sa forme du *consolament* des mourants, et non de l'ordination des novices.

40 Voir en particulier les sentences de Bernard Gui, entre 1308 et 1323.

41 L'occitan *convenensa* correspond au latin *conventio*, au français « convention ». Le mot recouvre au départ une notion juridique propre au domaine méridional. Voir Anne Brenon, « *Pactum quod heretici vocant la co(n)venensa*. L'engagement religieux au cœur des pratiques cathares », dans *Le Choix hérétique*, Cahors, La Louve, 2006, p. 147-155.

si l'a en cor a gardar ni a tenir aissi co a covengut »⁴². Il s'agit là d'un probant élément de correspondance. Le mot *convenensa*, qui succède alors à celui de *pactum*, « le pacte », apparaît dans le vocabulaire des dépositions inquisitoriales à la même période que dans le texte du Rituel de Lyon. La pratique en est bien connue. Il s'agit d'un pacte mutuel entre les bons hommes et un croyant, destiné à pallier les incertitudes d'un culte devenu clandestin. Le croyant s'engage de manière anticipée à vouloir recevoir le *consolament* à son heure extrême, les bons hommes s'engageant à le consoler même s'ils arrivent trop tard pour le trouver conscient. Sur le fond, le Rituel de Florence, déjà, sans évoquer de *pactum* ni employer de terme roman équivalent à l'occitan *convenensa*, insistait sur le caractère essentiel de l'engagement de cœur au *consolament*. On sait que les derniers bons hommes en pays d'oc demandaient à leurs ouailles ce pacte d'engagement qui leur valait, au péril des mouchards et délateurs de l'Inquisition, la dignité de bons croyants.

« Il dit aussi que les dits hérétiques lui dirent qu'il convenait qu'il soit de leur foi, et qu'il fasse la *convenensa* [*conventionem*] et promette, au cas où il tomberait mortellement malade, qu'il voudrait et accepterait qu'ils puissent le recevoir dans leur secte... »⁴³

À la fin du rite de la bonne fin, on lit encore, dans le Rituel occitan, l'observation de caractère disciplinaire que les legs effectués par les mourants étaient à stricte destination de l'Ordre – c'est à dire probablement la direction de l'Église –, et non laissés à la disposition personnelle des consolateurs.

« Si le malade meurt, et leur laisse ou donne quelque chose, ils ne doivent pas le prendre pour eux ni s'en emparer, mais doivent le remettre à disposition de l'Ordre. »⁴⁴

Les sources montrent qu'elle était pertinente : plusieurs témoignages devant l'Inquisition soulèvent effectivement la question, évoquant des cas concrets de discussion, voire dissensions entre bons hommes à ce propos. On voit ainsi Pèire Autier, intransigeant sur les questions de la discipline de

42 « Puis il doit lui demander, à propos de la *convenensa*, s'il a cœur de la garder et tenir comme il l'a convenu. » (Notre traduction.)

43 Déposition d'Arnaut Piquier, de Tarascon, devant Geoffroy d'Ablis. Ed. A. Palès-Gobilliard, *L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis*, p. 164-166.

44 « *E si-l malaute fenis ni lor laissa ni lor dona alcuna causa, no o devo tenir per lor ni amparar, mais que o devo pausar e la voluntat de l'Orde.* » Rituel de Lyon, ms PA 36 cit, fol. 241 vb. Notre traduction.

l'Église en reconstruction, réunissant à Toulouse un petit synode de bons hommes pour régler l'affectation du legs d'une croyante de Cabardès⁴⁵. Inversement, on voit Sébélia Peyre, d'Arques, répéter à l'inquisiteur Jacques Fournier les médisances du bon homme Prades Tavernier, ancien tisserand du pays d'Aillou, pour probable jalousie envers ses distingués confrères Pèire et Guilhem Autier, les accusant de garder ces biens pour eux⁴⁶. Le berger de Montailhou, Pèire Maury – un proche des Autier, donc peut-être du Rituel de Lyon – traite l'affaire à sa manière habituelle, avec une certaine clarté :

« Je donnai à [Prades Tavernier] un tournoi gros d'argent et il me demanda si je le lui donnais à lui, ou si je le donnais à toute l'Eglise. Je lui répondis d'en faire ce qu'il voudrait. »⁴⁷

Le parallèle, et la correspondance, avec le texte et l'esprit du Rituel de Lyon sont nets et flagrants.

Parmi les « règles de vie » concernant l'oraison énoncées par le Rituel occitan, la référence aux chrétiennes que nous avons relevée, montrant le souci de savoir comment liturgiquement leur faire place – malgré la quasi disparition des bonnes femmes depuis le milieu du XIII^e siècle en pays d'oc -, évoque par le fait des cas précis : ceux d'une ultime bonne femme, Jacoba, et de sa compagne (et novice ?) Serdana Faure, dite Esclarmonda, toutes deux rentrées d'Italie peu après Pèire et Guilhem Autier et installées à Toulouse dans l'embryon d'une maison cathare jusqu'en 1305. On les voit fréquenter un cercle de croyantes, pour elles prêcher, mais restant dans l'ombre des bons hommes. On a vu que Guilhem Bélibaste, vers 1320 – mais il avait connu Jacoba et Esclarmonda quinze ans plus tôt – faisait encore référence à l'existence et au sacerdoce d'hypothétiques bonnes femmes, reproduisant la même restriction que le texte du rituel occitan (« Elles ont ce même pouvoir... si toutefois aucun chrétien n'est présent »).

De façon plus anecdotique, ces règles rituelles pour les gestes du quotidien ne sont pas non plus sans évoquer certaines réalités de la vie

45 *Culpa* du passeur Pèire Raimond des Hugoux, *Sentences de Bernard Gui*, éd. P. van Limborch, *Historia Inquisitionis*, p. 68. (Ed. A. Palès-Gobilliard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui*, vol. 1, p. 450.) Voir A. Brenon, *Le dernier des cathares, Pèire Autier*, p. 321.

46 Déposition de Sebelia Peyre, d'Arques devant Jacques Fournier. Trad. J. Duvernoy, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, vol. 2, p. 575-577. Voir A. Brenon, *Le dernier des cathares, Pèire Autier*, p. 325.

47 Déposition de Pèire Maury devant Jacques Fournier, trad. J. Duvernoy, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, vol. 3, p. 940. Voir A. Brenon, *Le dernier des cathares, Pèire Autier*, p. 326.

nomade de l'Église clandestine et de son Ancien – comment simplifier les longues prières si l'on rencontre quelqu'un avec qui il convient de parler sur la foi ? Comment dignement monter à cheval, ce dont Pèire Autier ou son fils Jaume – et sans doute d'autres bons hommes – ne se privèrent pas ? La déposition devant Jacques Fournier du berger Pèire Maury, parmi d'autres, montre ainsi, en 1302-1303, les deux saints hommes, père et fils, déguisés en marchands de bétail pour tromper l'Inquisition, ou se rendant à dos de cheval ou de mulet, d'Arques au Val de Daigne...⁴⁸

Il est important pour notre propos de remarquer que deux de ces règles de vie rapprochent le ms PA 36 d'une manière assez distinctive de Pèire Autier et de son entourage. La première, corrompue dans le ms PA 36, mais suffisamment claire pour que l'on comprenne à quelle situation elle se rapporte, explique comment les bons hommes doivent se comporter devant un animal ou oiseau pris au piège⁴⁹. Ce précepte bien particulier est absent non seulement de tous les autres exposés de la règle prêchés pendant le *consolament* (dans le Rituel de Florence, la *Forma qualiter heretici hereticant hereticos suos* etc.), mais bien de la totalité des autres sources sur le catharisme – avec deux exceptions notables. Deux récits dans le registre de Jacques Fournier rapportent un *exemplum* où deux bons hommes trouvent un animal pris au collet (un écureuil dans un cas, un coq de bruyère dans l'autre) et prennent la décision de le libérer, mais ne partent pas sans laisser de l'argent en contrepartie pour ne pas causer préjudice au chasseur⁵⁰. Or, ce sont bien sûr les pratiques, représentations et autoreprésentations de ce groupe bien précis de Pèire Autier qui résonnent dans les discours rapportés par les déposants dans le registre de Jacques Fournier. Retrouver une règle sur les animaux piégés, inconnue par ailleurs, dans le Rituel de Lyon, rapproche ce texte très nettement de l'entourage de Pèire Autier.

Le deuxième précepte qui trouve un parallèle bien précis dans des

48 Pèire Maury devant Jacques Fournier, trad. J. Duvernoy, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, vol. 3, p. 929. Voir aussi la déposition de Sebelia Peyre, *ibid.*, vol. 2, p. 573. Sur un voyage à cheval de Pèire Autier de Toulousain en Sabartès, *culpa* de Bernat Gasc, de Varennes, sa mère Bernade et son serviteur Robert Géraud, *Sentences de Bernard Gui*, éd. P. van Limborch, *Historia Inquisitionis*, p. 50-51 (éd. A. Palès-Gobilliard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui*, vol. 1, p. 380-384).

49 « *E si trovavan bestia o auzel presa o pres no [...] s'en metan en als.* » Ms PA 36, fol. 240 rb-240 va. Pour la reconstitution du texte, voir Marvyn Roy Harris, « Le problème des bonshommes devant l'animal piégé dans le rituel cathare occitan », *Heresis*, 2, 1984, p. 15-19.

50 Dépôts de Joan Jouffre et Rixende Cortil. Trad. J. Duvernoy, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, vol. 2, p. 611 ; vol. 3, p. 1165.

témoignages sur le groupe clandestin de Pèire Autier concerne l'argent trouvé en chemin. Le Rituel de Lyon insiste : « *E si troban aver en camí, no lo toco si no sabian que-l poguess redre. E si ades vezo que homes ne fosso passat denant a qui poguess esser redut, prezesso le e redesso le si podian. E si no podian, t[or]nesso le en aquel loc.* »⁵¹ Comme dans le cas précédent, cette règle est inédite – sauf des témoignages concernant le réseau de Pèire Autier. Parmi les parallèles, un est particulièrement flagrant : c'est Pèire Autier lui-même qui est rapporté avoir prêché « que s'ils allaient en chemin et trouvaient une bourse ou un sac, de l'argent, ils ne le touchaient pas s'ils ne savaient ou ne croyaient que ce fût à l'un de leurs croyants, et alors ils le prenaient et le lui rendaient. Et si ce n'était pas à ce croyant, ils le rapportaient à l'endroit où ils l'avaient précédemment trouvé et l'y laissaient »⁵². L'analogie avec le Rituel de Lyon est évidente. Vu la spécificité de ces deux instructions, inconnues des exposés des règles de vie des bons hommes sauf ceux qui concernent précisément le groupe de Pèire Autier, il faut les retenir comme des preuves, indirectes certes mais très fortes, du lien entre ce groupe et le ms PA 36.

On pourrait même aller un peu plus loin que la simple attribution du volume au cercle des frères Autier – hypothèse présentée par D. Zbiral en 2004⁵³. Il paraît tout à fait plausible que le *codex* de Lyon, bible et rituel en langue romane de grande qualité, a été établi et confectionné à l'intention de Pèire Autier lui-même, dernier grand personnage du catharisme occitan, sans doute du temps de son séjour au refuge italien, pour être ensuite par lui ramené au pays et utilisé au fil des pérégrinations de sa mission occitane. Un volume de cette nature, regroupant à la fois le texte biblique nécessaire à la prédication et le manuel liturgique destiné à un sacerdoce itinérant – sans oublier un recueil aide-mémoire de formules liturgiques latines –, se révèle exactement adapté, mieux encore qu'aux besoins d'un bon homme clandestin, à l'apostolat quotidien et diversifié du dernier Ancien occitan.

Certes, les bons hommes, « chrétiens auxquels le ministère de l'Eglise est confié », utilisaient eux aussi des livres. Chacun d'eux sans doute en détenait-il un. Plusieurs dépositions devant l'Inquisition témoignent du fait qu'ils consolait les mourants en leur imposant main et livre. Ainsi du *consolament* de Guilhem Auger, de Tarascon, aux dires de sa fille, par

51 Ms PA 36, fol. 240 rb.

52 Déposition de Guilhem Escaunier. Trad. J. Duvernoy, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, vol. 2, p. 558.

53 D. Zbiral, *Traitement lexicographique...*

un bon homme anonyme (de fait Prades Tavernier) :

« Le dit hérétique tenait au-dessus de la tête du dit malade un livre, dans lequel il lisait des paroles que le témoin ne pouvait comprendre... »⁵⁴

Ou encore, relatée par son frère, de la bonne fin du jeune Guilhem Issaura, de Larnat, par le bon homme Amiel de Perles :

« Le dit hérétique posa sur la tête du dit malade un sien livre dans lequel il lisait des paroles que le témoin ne pouvait comprendre, car il lisait à voix si basse qu'on pouvait à peine l'entendre ; et il lisait, et il tenait le dit livre au dessus de la tête du dit malade, et restait genoux fléchis devant lui. »⁵⁵

Dans les deux cas relevés, le consolateur était un bon homme isolé – porteur de son propre livre. Qu'était exactement ce livre ? Comportait-il simplement un texte du Nouveau Testament ? Un petit rituel du *consolament* aux mourants y était-il adjoint ? Faut-il même imaginer des copies, destinées aux bons hommes, du manuel de base, rapporté d'Italie, que pourrait constituer le Rituel de Lyon ? *A priori*, la copie du rituel du baptême d'ordination et de la tradition du *Pater* aux novices, tel qu'officié par un membre de l'Ordre – en l'occurrence l'Ancien –, n'était d'aucune utilité aux chrétiens, même munis du « ministère de l'Église ».

On remarquera en outre que ce *codex*, manuel précis et soigneux, ressemble à l'Ancien Pèire Autier, pour ne pas dire qu'il porte fondamentalement sa marque.

C'est le livre d'une volonté de renouveau, religieux et liturgique, de l'Église dissidente alors en cours de désagrégation. Or, Pèire Autier, la riche documentation inquisitoriale qui couvre ses faits et gestes le montre à l'envi, mit toute son énergie et sa pointilleuse exigence de clerc et de juriste à la restructuration ecclésiale et religieuse de la dissidence⁵⁶. Enfin et plus prosaïquement, le Rituel de Lyon se présente comme le manuel de la pratique d'un Ancien, puisqu'il donne la place centrale à la longue et double cérémonie de la transmission du *Pater* et du *consolament* d'ordination, officinée par un Ancien. Si le *codex* de Lyon est bien le livre de l'Ancien, ce qu'il se donne pour être, il ne peut être que le

54 Déposition d'Alamanda de Viedessos devant Geoffroy d'Ablis. Éd. A. Palès-Gobilliard, *L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis*, p. 246. Notre traduction.

55 Déposition de Pèire Issaura de Larnat *ibid.*, p. 300. Notre traduction.

56 C'est même la thèse centrale du livre A. Brenon, *Le dernier des cathares, Pèire Autier*. Voir en particulier les chapitres 18, 19 et 20, p. 295-360.

livre de Pèire Autier. Pour autant qu'on sache, lui seul, pas même son frère Guilhem, fut jamais l'Ancien de la petite Église de reconquête. Il l'était sans doute en rentrant d'Italie (avec le livre ?) dans l'hiver 1299-1300. Il l'était indubitablement à la veille de son bûcher en 1310. Lui seul, à ce qu'on sait, dirigeait les offices de la transmission du *Pater* et de l'ordination. Il fut le responsable hiérarchique de la dernière mission cathare occitane. Son aura se reflète puissamment dans les registres de l'Inquisition ; sous la plume des inquisiteurs du XIV^e siècle – dans les sentences et la *Practica inquisitionis* de Bernard Gui – la vieille hérésie cathare est liée à son nom : c'est l'hérésie de Pèire Autier⁵⁷. Pour camper rapidement le personnage dans sa stature, nous demanderons simplement deux recours à la mémoire inquisitoriale.

De son souci de rendre à son Église la pureté et la dignité de ses rites, que plusieurs décennies de débandade avaient mis à mal, témoigne par exemple la véritable liturgie du repas communautaire des clandestins que rapportent certaines dépositions devant l'Inquisition, en particulier en Sabartès⁵⁸ : nappe blanche tirée des besaces et installée sur la pauvre table de l'hôte, ritualisation du service par le plus jeune des bons hommes, révérences, prières et *benedicite* répétés à chaque plat et à chaque boisson, solennité du partage du pain béni dans le foyer croyant, etc.

Du caractère de dignitaire hautement charismatique de l'Ancien, solennellement dénommé, jusqu'au fond des prisons de Toulouse après son arrestation, témoigne encore l'énoncé des fautes du bon homme Amiel de Perles, dans sa sentence d'octobre 1309 par l'inquisiteur Bernard Gui :

« Toutes ces erreurs et bien d'autres, qui sont autant d'horreurs, ... le dit sacrilège Amiel a déclaré les tenir pour autant que Pèire Autier, l'hérétique, les tenait, qu'il reconnut devant nous et les autres témoins, être son Ancien dans la secte de l'hérésie. Et tous deux, devant nous, se prosternant jusqu'à terre, s'adorèrent l'un l'autre selon le mode des hérétiques, disant qu'à eux deux ils étaient leur

57 Ainsi dans la sentence de Pèire Guilhem de Prunet, hérétique et relaps (1310) : « *credis et tenes illam fidem quam Petrus Auterii* » ; Sentences de Bernard Gui, éd. P. van Limborch, *Historia Inquisitionis*, p. 90 (éd. A. Palès-Gobilliard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui*, vol. 1, p. 532 ; trad. Anne Brenon, *Le choix hérétique*, p. 42-44) ; ou en marge de l'exemplaire à Sentence d'un hérétique manichéen obstiné refusant la conversion, la mention : « *Iste fuit Petrus Auterii de Ax in Savartesis Appamienis dyocesis* », Bernard Gui, *Practica Inquisitionis*, éd. Célestin Douais, Paris, Picard, 1886, p. 129.

58 Déposition de Pèire de Luzenac devant Geoffroy d'Ablis. Ed. A. Palès-Gobilliard, *L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis*, p. 388-390.

secte... »⁵⁹

Il faut bien entendu rétablir, dans le langage propre des dissidents confrontés devant le tribunal, la double proclamation que Pèire Autier, pour Amiel, était « son Ancien dans l'Eglise de Dieu », et qu'à eux deux les chrétiens « étaient leur Eglise ». Mais la sévère phraséologie de la sentence laisse transparaître de façon impressionnante la dignité de l'échange rituel, devant les inquisiteurs qui allaient les envoyer au bûcher, entre le chrétien et son Ancien. Comment ne pas être tenté d'y reconnaître l'Ancien du rituel ? Sinon, qui d'autre⁶⁰ ?

À l'importance liturgique donnée à l'Ancien dans le rituel, correspondent l'autorité, la stature et le charisme attestés de Pèire Autier, Ancien placé à la tête de l'entreprise de renouveau cathare. La figure de l'Ancien liturgique semble se confondre avec celle de l'Ancien historique. Deux éléments précis encore, deux témoignages enfouis au creux des grandes enquêtes qui allaient aboutir à l'éradication de la petite Église de Pèire Autier, viennent corroborer le parallélisme flagrant que l'on avait déjà relevé à propos des règles concernant l'argent trouvé en chemin et l'animal piégé et permettent d'aller plus loin dans la concrétisation de l'hypothèse.

Deux témoignages. Le premier met dans la bouche de Pèire Autier un passage du rituel occitan, mais le second n'est pas loin de lui mettre le volume en mains.

C'est chez le bon croyant Arnaut Issaura, hobereau de Larnat, en haut comté de Foix, que Pèire Autier, assisté de son frère Guilhem, procède vers 1301 à l'ordination de deux jeunes clercs, son fils Jaume et Pons Bayle. Le maître de la maison assiste à la cérémonie. À l'inquisiteur Geoffroy d'Ablis, sept ans plus tard, il décrira la scène : les novices étaient agenouillés mains jointes devant l'Ancien et le bon homme. Une phrase du rituel a particulièrement retenu l'attention du témoin, qui peut la répéter à l'inquisiteur :

59 Sentence d'Amiel de Perles. Ed. P. van Limborch, *Historia Inquisitionis*, p. 37. (Ed. A. Palès-Gobilliard, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui*, vol. 1, p. 328.) Traduction A. Brenon dans *Le Choix hérétique*, p. 38.

60 Certes, Bernat Audouy, qui tient fonction de diacre, est une fois qualifié d'Ancien (voir ci-dessus), mais dans une source (résumé de *culpa* d'un croyant laïc) infiniment moins sûre ni précise que la sentence ici mentionnée. Ce sont ici les inquisiteurs eux mêmes qui ont été les témoins de la scène et rapportent en direct l'échange entre les deux religieux cathares. Acteurs et témoins sont doublement et hautement précis et crédibles...

« Ils priaient et requéraient les dits hérétiques de les recevoir dans leur secte et les munir de ces biens que le Seigneur leur avait donnés. »⁶¹

Or, la formule se retrouve, presque mot pour mot, dans le Rituel de Lyon – si l’on fait la part des aléas de la mémoire du témoin et de la traduction de sa déposition, faite en langue romane, dans le latin du scribe. Dans le Rituel de Lyon, c’est l’un des bons hommes présents qui adresse à l’Ancien la demande au nom du novice :

« Bon chrétien, nous vous prions pour l’amour de Dieu que vous donniez à notre ami de ce bien que Dieu vous a donné. »⁶²

On soulignera que cette formule bien particulière, qui appelle au partage du *Bien* divin, ne figure pas dans le manuel de référence que constitue le Rituel latin de Florence. Ce qui indique que Pèire et Guilhem Autier utilisaient un rituel comparable, voire identique, à celui figurant dans le *codex* de Lyon, ou du moins de la même famille. Ce qui ramène à l’hypothèse, formulée un peu plus haut, de copies multiples du Rituel, à l’usage des bons hommes de la mission. On peut cependant affiner un peu plus la réflexion.

Par la documentation inquisitoriale, on sait aussi que Pèire Autier détenait effectivement des livres, auxquels il accordait grand intérêt, et qu’il parvenait à faire transporter à dos d’animal de somme, par des amis dévoués, au fil des cachettes de son apostolat clandestin. Le second témoignage, à peu près contemporain du premier, est comme lui localisé en la demeure Issaura de Larnat. Simplement, l’épisode se situe après l’ordination du jeune Jaume. Lors d’une visite d’un de leurs croyants lettrés, le jeune clerc Pèire de Luzenac, les deux bons hommes, père et fils, l’entretiennent au sujet de bibles, le chargeant de leur procurer, contre argent, une bible complète à Toulouse ; ils lui montrent alors, avec une certaine ostentation, un volume du Nouveau Testament en occitan qui était en leur possession et ressemble de façon assez troublante au *codex* de Lyon :

« ... Un livre très beau, avec les meilleures lettres de Bologne, et magnifiquement enluminé d’azur et de vermeil, qui contenait les

61 Déposition d’Arnaut Issaura devant Geoffroy d’Ablis. Ed. A. Palès-Gobilliard, *L’Inquisiteur Geoffroy d’Ablis*, p. 314. « ... et petebant et requirebant predictos hereticos quod reciperent eos in sectam suam et quod induerent eos de bonis que Dominus dederat eis ». Notre traduction.

62 « Bo crestia, nos vos pregam per amor de Deu que donetz d’aquel Be que Deus vos a dat ad aquest nostre amic ». Rituel de Lyon, Ms PA 36, fol. 240 ra. Notre traduction.

évangiles en langue romane et, à ce qu'ils me dirent, les épîtres de saint Paul... »⁶³

Comment ne pas constater que la Bible de Lyon est effectivement un beau livre de parchemin, porteur d'une écriture régulière et bien formée, caractéristique des bons *scriptoria* de son temps, enrichi de foisonnantes lettrines enluminées de rouge et de bleu, et comportant l'ensemble du Nouveau Testament, évangiles et épîtres, en langue occitane ?

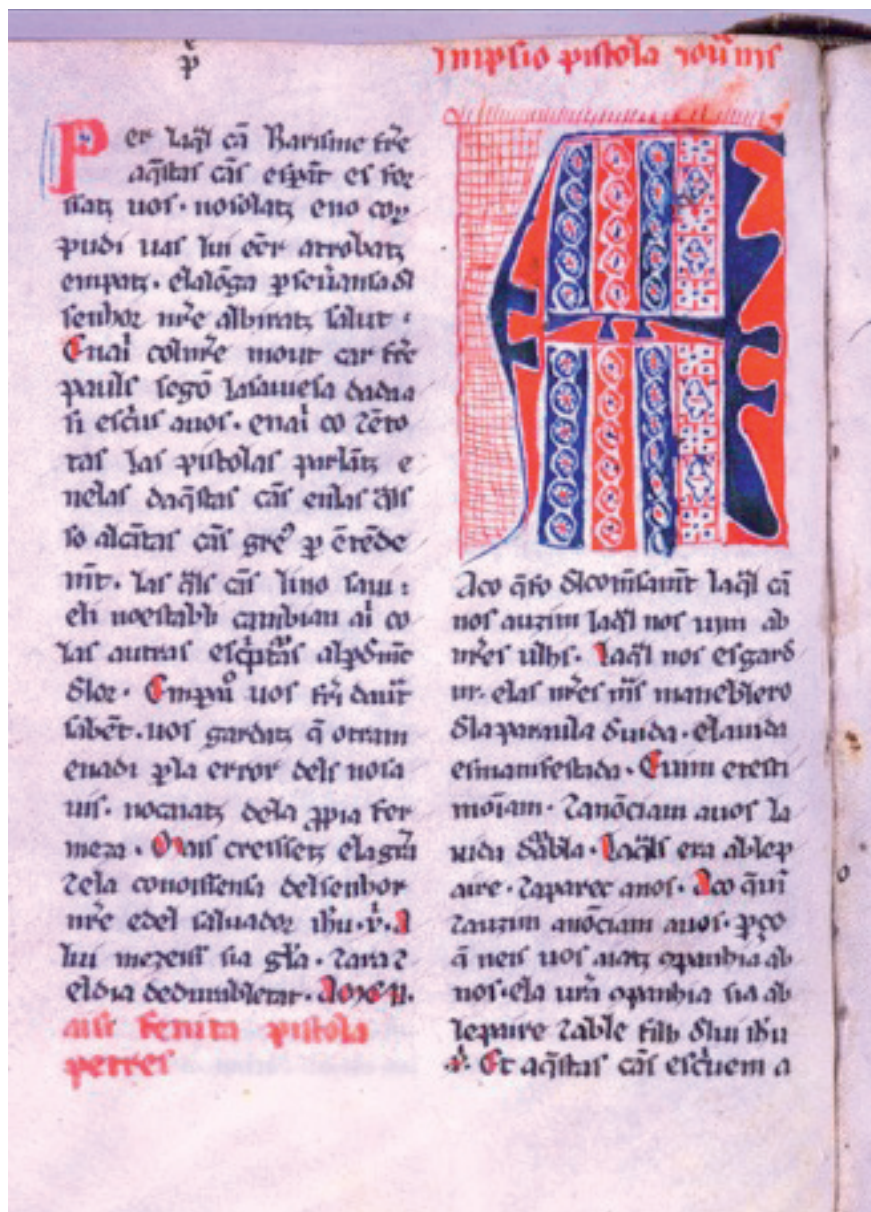
Certes, le témoin déposant devant l'inquisiteur ne mentionne pas avoir constaté l'existence d'un petit rituel copié à la suite de la Bible, mais il n'eut visiblement pas le droit de toucher au livre – dans lequel le fils et compagnon de l'Ancien se mit alors à lire, pour lui, longuement, l'évangile. Une précision apportée par le même témoin paraît également aller à l'encontre d'une identification de la bible romane de Pèire Autier au codex de Lyon : cette bible porterait « les meilleures lettres de Bologne ». Or, l'écriture du *codex*, anguleuse, encore « gothique », ne répond pas aux critères de l'écriture bolonaise, telle que définie par les bibliothécaires royaux du milieu du XIV^e siècle et les modernes paléographes. C'est ce qui a conduit Samuel Berger, qui cite la déposition de Pèire de Luzenac, à remarquer en passant que le volume mentionné par Pèire de Luzenac était certainement différent du ms PA 36⁶⁴. Mais l'« écriture bolonaise » – belle écriture arrondie – était-elle si bien définie dans les premières années du XIV^e siècle ? Et surtout, quelle notion pouvait en avoir Pèire de Luzenac, hobereau du haut comté de Foix, certes frotté de droit aux écoles de Toulouse, mais sans doute moins familier des subtilités des *scriptoria* savants que des graphies notariales d'Aix ou de Tarascon ? Il est fort envisageable que pour lui les « lettres de Bologne » aient simplement signifié belle écriture régulière, et qu'il ait souhaité placer devant l'inquisiteur un terme lettré. La difficulté ne pourra être complètement levée, mais il serait imprudent, à notre avis, de ne pas retenir la possibilité que la mention des « lettres de Bologne » soit une qualification plutôt vague, bien éloignée de ce que signifiait « l'écriture bolonaise » dans les catalogues des livres des grands seigneurs du Moyen Âge tardif.

63 Déposition de Pèire de Luzenac devant Geoffroy d'Ablis. A. Palès-Gobilliard, *L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis*, p. 380.

64 S. Berger, « Les bibles provençales et vaudoises », p. 373-374. Désignation médiévale de « lettre bolonaise » chez les rédacteurs d'inventaire de Charles V et Jean de Berry : voir François Avril, « Trois manuscrits napolitains des collections de Charles V et de Jean de Berry », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 127/2, 1969, 294.

Que le volume mentionné par Pèire de Luzenac soit identifiable au ms PA 36 ou pas, ne modifie en rien notre argument général. Nous avons essayé de montrer que non seulement le Rituel de Lyon correspond parfaitement à la situation de clandestinité du renouveau porté par Pèire Autier et ses compagnons, mais il y a des éléments précis et probants qui associent le *codex* de Lyon à l'entourage de Pèire Autier, et très probablement à Pèire Autier en personne. Il est certes vraisemblable de supposer l'existence d'un certain nombre de manuels du même ordre, ou simplifiés, destinés à l'usage des bons hommes de la mission de la dernière chance ; pourtant, le caractère indéniablement soigné, voire luxueux du *codex* de Lyon, comme sa prise en compte des rites que de simples chrétiens, à ce qu'on sait, n'étaient pas autorisés à conférer, semblent indiquer qu'on est en présence de l'exemplaire *princeps* – celui de l'Ancien. Rien ne s'oppose, tout semble concourir à nous laisser penser que le volume aujourd'hui conservé à Lyon, Nouveau Testament et Rituel en occitan, ait été l'exemplaire détenu et utilisé par Pèire Autier. Ou si ce n'est lui, un volume frère...

Quelques-unes des lettrines enluminées du codex de Lyon :



Bibliothèque municipale de Lyon, Ms PA 36. Incipit de la 1ère Épître de Jean.

Lettrine A : Aco que fo del comensament...

Crédit photographique Bibliothèque municipale de Lyon, Didier Nicole.



Bibliothèque municipale de Lyon, Ms PA 36. Incipit de l'Épître aux Romains.

Lettrine P : Paulus, servus Ihesu Xi apelatz apostols...

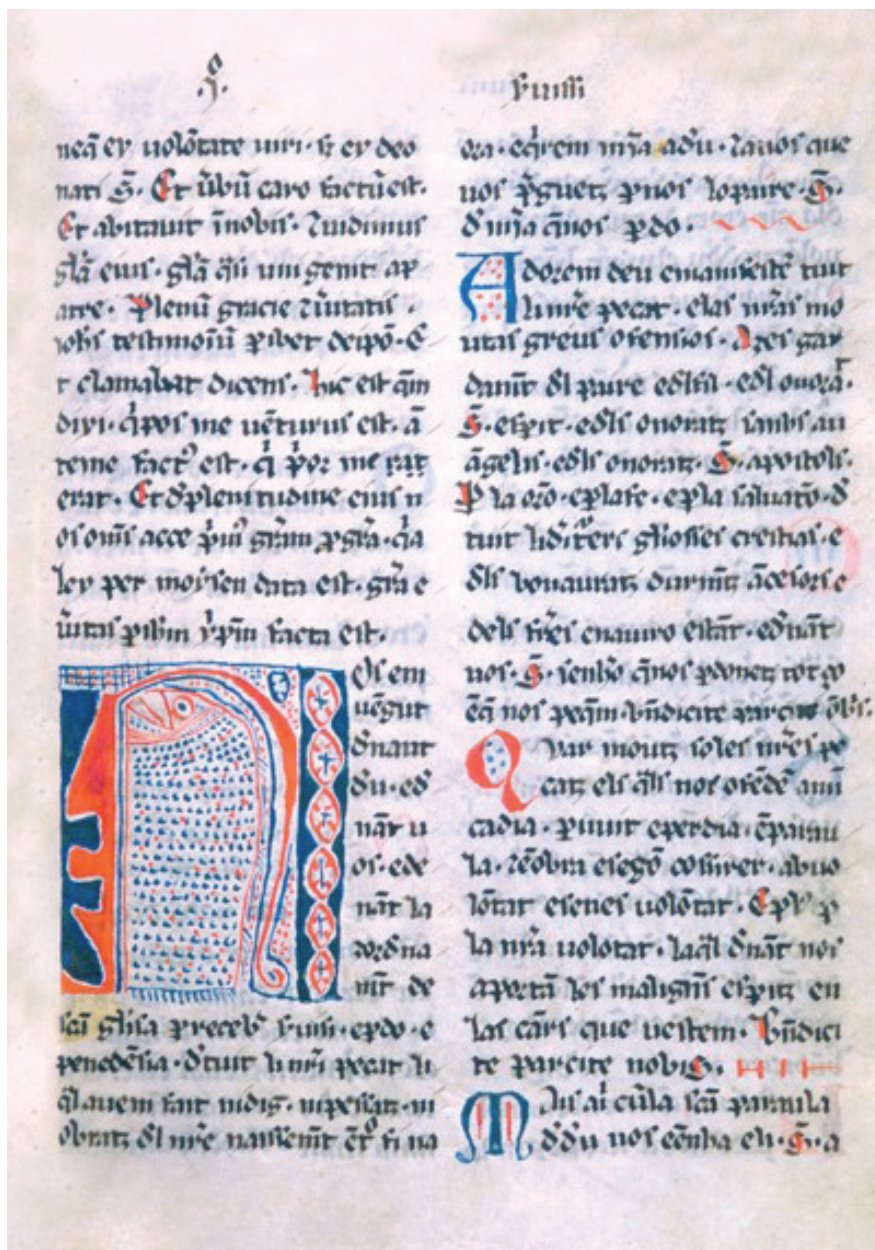
Crédit photographique Bibliothèque municipale de Lyon, Didier Nicole.



Bibliothèque municipale de Lyon Ms PA 36. Incipit de la 2e Épître à Timothée.

Lettrine P : Paulus apostols de Ihesu Xi per voluntat de Deu...

Crédit photographique Bibliothèque municipale de Lyon, Didier Nicole.



Bibliothèque municipale de Lyon, Ms PA 36. Incipit du Rituel cathare occitan.

Lettrine N, avec poisson : Nos em vengut denant Deu...

Crédit photographique Bibliothèque municipale de Lyon, Didier Nicole.

