

**LE SOLEIL, LA LUNE ET L'ANTICOSMISME
DANS UN MYTHE POPULAIRE
ET DANS L'HERMÉNEUTIQUE BIBLIQUE CATHARE**

Dana SHISHMANIAN

La ballade roumaine. Prologue

Les réflexions qui suivent trouvent leur point d'appui dans une communication faite par Ioan Petru Culianu en 1971, au cercle scientifique de folklore, dans le cadre de la Faculté de Langue et Littérature Roumaines de l'Université de Bucarest, communication publiée ensuite dans le *Bulletin des Travaux scientifiques des Cercles étudiants de folklore* (Baia Mare, 1973), sous le titre "Soarele și Luna" (Le Soleil et la Lune).

L'auteur est revenu sur le sujet dix ans après, avec une étude très étoffée parue en anglais. Il y analyse, dans une perspective historico-comparatiste, quelques-uns des parallèles ou sources possibles du mythe supposé être à l'origine des multiples variantes de cette ballade roumaine, ainsi que d'un bon nombre de légendes étiologiques ou cosmogoniques en prose, véhiculant des motifs très archaïques – toutes recueillies à partir de la moitié du XIX^e siècle¹.

Il s'agit d'un véritable cycle mythique, connu sur quasiment tout le territoire roumain et dont la structure complète ne se retrouve nulle part ailleurs – même si l'un ou l'autre de ses éléments peuvent être identifiés individuellement, comme le montre à l'occasion I.P. Couliano dans l'étude susmentionnée, dans des traditions religieuses et mythologiques de la Grèce ancienne, de Rome, des Balkans, de l'Italie cathare ainsi que dans l'alchimie et l'astrologie occidentales à partir du XV^e siècle.

Le cycle roumain est bâti autour de l'idée du mariage impossible entre le Soleil et la Lune, en tant que personnages proto-cosmiques anthropomorphiques.

Voulue par les deux partenaires ou, dans la plupart des variantes, refusée et fuie par le personnage féminin – à l'origine, espèce de fée du nom générique d'Ileana Sânziana, Iana Sânziana ou Ileana Consângeana, dont le règne s'étend sur les fleurs, les eaux et plus particulièrement le fond de la mer – cette union est toujours présentée comme tombant sous l'incidence d'un interdit capital, puisqu'il s'agirait d'un inceste entre frère et sœur². Une divinité

¹ Ioan P. CULIANU, "The Sun and the Moon", dans *International Journal of Rumanian Studies*, volume 3 (1981-1983)/Nr. 1-2, pp. 83-97 (Amsterdam, 1983). L'aire d'investigation comparatiste y est considérablement élargie par rapport à la communication de 1971, mais aussi, sur un point notamment, restreinte: l'auteur n'inclut plus le monde indien. Peut-être s'agit-il là d'une décision conséquente à son changement de méthodologie, la dimension phénoménologique qui lui faisait rapprocher dans son travail de jeunesse le mythe du Soleil et de la Lune de l'union d'*idā* et de *piṅgalā* et de la *maithuna* tantrique, sous le coup du concept de la *coincidentia oppositorum* et dans une perspective sous-jacente jungienne (*animus* et *anima*), étant abandonnée.

² Le nom de *Sânziana*, générique pour les héroïnes des contes roumains, dérive étymologiquement de *Sancta Diana*; celui de *Consângeana*, spécifique à quelques variantes de notre ballade, veut tout simplement dire *consanguinea*: l'allusion n'est que plus confortée à un possible mythe (non identifié, peut-être populaire ou contaminé de croyances non romaines) des amours incestueuses d'Apollon et de Diana ou de divinités assimilées à eux, plus généralement, d'un dieu solaire et d'une déesse sélénaire, consanguins. I.P. CULIANU, *The Sun and the Moon*, ch. 3, cite dans ce sens le couple de Ianus et Iana

justicière se charge de l'empêcher, en transformant les deux protagonistes en astres du jour et de la nuit. En effet, si le Soleil a à peine, préalablement à la narration mythique, une fonction astronomique, le rôle de la Lune en tant que luminaire du ciel nocturne est entièrement l'acquis

(= Diana) attesté dans des sources néoplatoniciennes latines, l'analogie avec la ballade roumaine étant d'autant plus évidente que certaines variantes connaissent pour la Lune l'appellatif de Iana Sânziana. – On pourrait facilement remonter à des racines indo-européennes en se reportant aux Vedas, piste qui m'a été indiquée par mon mari et collègue A.A. Shishmanian. Dans *RV X. 10*, Yamī invite Yama, son frère jumeau, à copuler, alors que celui-ci refuse au nom de la loi du mariage exogamique, en dénonçant leur «*extrême consanguinité*» (*RV X. 10. 4b*): or c'est ce même argument de leur cogénération dans l'utérus primordial – les géniteurs, le Ciel et la Terre, semblent avoir consommé eux-mêmes l'inceste (selon *RV X. 10. 9b*) –, que Yamī vient invoquer à l'appui de son appel passionné, qui répondrait en toute légitimité naturelle à une union pré-natale («*Dans le sein maternel le Père nous fit mari et femme*», *RV X. 10. 5a*; *apud* Jean VARENNE, *Le Veda*, Les Deux Océans, 1984, p. 151). Il n'y a par contre dans cet hymne pas d'indication explicite permettant d'associer le couple Yama-Yamī – dont les rôles sont, par rapport au cycle mythique roumain, réciproquement inversés, puisque c'est le consanguin masculin qui se soustrait à l'invitation maritale – au Soleil et à la Lune respectivement, par-delà leur gémellité d'essence aquatique («*le Gandharva dans l'onde et la Vierge des eaux*», *RV X. 10. 4b*); mais Yamī propose assez significativement de faire «*abolir l'œil du Soleil*» pour cacher ainsi l'inceste aux yeux de Mitra et Varuṇa et de leurs “espions”, que craint fort par ailleurs son frère Yama (*X. 10. 8b-9a*): elle est donc plutôt de nature nocturne et se revendique des entités cosmogoniques originaires, alors que la solarité de Yama, divinisé et couramment associé à Vivasvat, le Soleil, son père (*RV X. 14. 1b, 5b*), semble assurée par son attachement aux dieux fondateurs d'institutions, les Ādityas, et principalement à Mitra et Varuṇa (*RV X. 14. 7b* et *X. 10. 2b, 6b, 8a*). Yama, honoré comme “roi des morts”, est impliqué dans la découverte, au profit des humains, de la «*voie des dieux*», route eschatologique par excellence solaire (*devayāna*): c'est ce que montre, dans ce volume même, A.A. SHISHMANIAN, *Dédoublement, chute et salut...*, nn. 9, 14, 20 et 41. Pour l'association védique de Yama au Soleil, voir aussi A.A. MACDONELL, *Vedic Mythology*, pp. 172, 173 (*Encyclopedia of Indo-Aryan Research*, III, 1a); mais Bloomfield identifiait déjà les deux chiens à quatre yeux de Yama, jumeaux à vocation eschatologique, au Soleil et à la Lune, alors que Bergaigne les assimilait à Yama et Yamī eux-mêmes (*apud* MACDONELL, *ibid.*, p. 173). Le pendant de *X.10* est l'hymne *X. 85*, où il s'agit, à l'opposé du refus de l'union, du mariage de Sūryā, fille du Soleil, et du roi Soma, assimilé à la Lune, bien que là, le rapport masculin/féminin soit, conformément à la représentation linguistique, inversé, et qu'il ne soit pas directement question d'une consanguinité, ni d'une quelconque interdiction d'ailleurs; la “solarité” et la “sélénité” sont par contre fortement affirmées (voir surtout *X. 85. 5-10, 18-20*), et le thème final est – comme pour faire écho à celui, absent, de la consanguinité – le thème de l'appariement (*RV X. 85. 47b*; *apud* Louis RENO, *Hymnes spéculatifs du Vēda*, Gallimard 1956, p. 90). Par corroboration et extrapolation, on peut déduire des deux hymnes l'existence d'un mythe indo-iranien primitif, attesté d'ailleurs sur le terrain de la littérature tardive avestique (cf. MACDONELL, *ibid.*), qui aurait fondé la race humaine sur l'union d'un couple primordial consanguin. Conclurons-nous que la ballade roumaine conserve en présence tous les éléments d'un ensemble mythique perdu, reliant le mariage primordial à la consanguinité et celle-ci, au couple du Soleil et de la Lune – quelque soit par ailleurs l'évolution des mentalités en matière de prohibition de l'inceste? On ne peut quitter le monde indien sans rappeler aussi sur ce point, au-delà de tout scénario mythologique, les deux voies eschatologiques des *Upaniṣad*, le *pityāna* lunaire et le *devayāna* solaire, que le Professeur Jean HAUDRY (“De l'être social à l'âme individuelle dans la tradition indo-européenne”, notamment § 2, v. dans ce volume même) fait remonter à l'époque indo-européenne commune, et qui ne sont pas sans rapport, d'après les commentateurs védantins, avec les “cent voies” ou *nāḍī* conduisant au monde sub-lunaire des réincarnations, d'une part, et la “cent-et-unième” voie, la *susumnā*, conduisant au monde atemporel du *brahman*, d'autre part (cf. Tara MICHAËL, dans ce volume même); or dans les doctrines du Yoga et/ou du Tantra cette voie ascensionnelle qui abolit le temps et le cosmos prend effet justement de l'union suppressive des “vaisseaux” *idā* et *piṅgalā*, assimilés au Soleil et à la Lune (à ce vaste sujet v. surtout Mircea ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1960, pp. 242, 270-272). C'est une telle suppression de la spatio-temporalité cosmique dans le but de la réfection de l'union primordiale qui constitue l'enjeu du drame dans la ballade roumaine (voir ci-dessous et n. 4).

de cette narration, suite à une classique opération de métamorphose – œuvre d'une intervention démiurgique.

Maintenant, la nature anthropologique de cet interdit – aussi fort soit-il, avec tous ses corollaires religieux et sociaux – s'avère, à une analyse plus fine, n'être que la croûte d'une raison cachée, d'ordre cosmologique et, en dernière instance, ontologique. Quelques variantes de la légende en prose – qui appartiennent par ailleurs au type pseudo-dualiste d'un Dieu suprême assisté, sinon instruit, par un Démiurge-trickster³ – nous dévoilent que, outre la violation de la loi du mariage exogamique, la consommation de l'union du Soleil et de la Lune en tant que principes du Ciel et de la Mer provoquerait, par le fruit même de leurs amours enflammées, l'embrasement de la Terre et l'écroulement de l'édifice cosmique, bref, la fin du monde. L'interdit vient donc en réalité de la volonté démiurgique et divine de préserver la création cosmique⁴.

On comprend dès lors que la consanguinité et le parfait et unique appariement du Soleil et de la Lune – consanguinité et appariement fortement soulignés dans la totalité des pièces sans exception – sont les traits identifiants de ce mythe. On a affaire manifestement au thème de l'androgynie primordial et de l'œuvre de création démiurgique comme scission d'une unité pré-ou proto-cosmogonique – jamais plus reconstituée tant que cette création, dont la scission est la condition même d'existence, subsiste.

La déchirante mélancolie de la ballade roumaine, corollaire de l'originalité dont elle fait preuve dans le traitement des motifs mythiques qui la sous-tendent, consiste dans la certitude contrariée que la seule union désirable est bien celle dictée par cette co-origénarité antérieure à toute institution cosmologique – telle que la ressent et la cherche, avec un acharnement trahissant l'instinct sotériologique, le héros tragique du mythe, le Soleil:

«Il a couru le monde / De travers et en ronde, / L'a sillonné jusqu'aux marges / En long et en large / Tout en tout, neuf ans / Chevauchant neuf alezans, / Et n'a toujours pas trouvé / À lui appariée / Une blanche mariée, / Sauf Helline-Consanguine, / Dame des Fleurs / Et du Soleil la sœur...».

Un sourd “pourquoi” semble par conséquent, sans arriver à la conscience d'une révolte, entacher de doute la légitimité du jugement qui vient frapper d'interdit et de malédiction ce désir, totalisateur et exemplaire en dépit de son unilatéralité apparente. Séparation, poursuite et fuite perpétuelles composent en effet le sort échu aux deux grands Luminaires du Ciel, l'institution même de la succession jour/ nuit qui s'en suit apparaissant, dans cette cosmogonie des noces brisées, comme une condamnation. Ainsi vivre cette succession de concomitances manquées, à l'exclusion de toute simultanéité réelle – autrement dit, vivre le monde, institué

³ C'est le type dont se sont largement occupés Ugo BIANCHI, *Il dualismo religioso*, Roma, 1958, p. 42 ss. et Mircea ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970, ch. III: “Le Diable et le Bon Dieu: préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine”.

⁴ C'est – comme la plupart du temps dans ce type cosmogonique – le hérisson qui joue ici le rôle de conseiller ou, à la limite, de Démiurge-trickster, en révélant à Dieu le danger qu'il y aurait pour sa création à permettre l'union du Soleil et de la Lune: le Créateur arrête alors les noces et métamorphose les deux partenaires; or ce mariage – dans les variantes en prose du mythe, pleinement accepté par les deux membres du couple fraternel – est présenté par le conteur comme un «*embrasement angélique*», notation hautement significative dans la perspective d'un conflit sous-jacent de solutions eschatologiques (variantes cueillies par C. DIȚESCU (*Viața Literară*, 1906, n° 25, p. 7) et T. PAMFILE (*Cerul și podoabele lui*, București, 1915), dans Tony BRILL, *Legende populare românești* [“Légendes populaires roumaines”], București, 1981, pp. 136-142). En effet, cet «*embrasement angélique*» du Soleil et de la Lune évoque certains mythes du manichéisme et de la Gnose syrienne visant l'extraction de la lumière et conséquemment la suppression du cosmos par les “vaisseaux” Soleil et Lune ou par leur union sacrée (v. ci-dessous n. 9).

dans et par l'institution du temps – revêt l'aspect d'un irrémédiable désespoir sisyphique. Et le ton même de la sentence accuse la coparticipation à ce destin des deux membres du couple androgyne, conjoints dans la damnation qui les disjoint. Une coparticipation qui, réaffirmée par le récit en écho du conteur, laisse entendre que le refus de l'union par la Lune n'avait peut-être été qu'une tentative d'exorciser les effets autrement plus dévastateurs de l'opposition divine:

*«Le Seigneur l'entendait / Le Seigneur l'écoutait / De sa bouche parlait / Et les condamnait:
/ "Tant que monde il y aura / Et subsistera / Vous ne vous rencontrerez pas / Ni de jour ni
de nuit; / Le Soleil quand il luit / Loin à l'Orient / La Lune brillera / Toujours à l'Occident,
/ Si la Lune luit / Loin à l'Orient / Le Soleil brillera / Toujours à l'Occident !" /*

*Depuis lors il s'est fait / Depuis lors est resté / Tant que monde il y aura / Et subsistera /
Qu'ils courent l'un après l'autre / Et guère ne se rencontrent: / Quand luit la Lune / Le Soleil
décline; / Soleil monte au ciel, / Lune rentre en mer»⁵.*

Dualisme ou anticosmisme?

Dans l'article susmentionné, I.P. Couliano se penche entre autres sur un mythe cathare du Soleil et de la Lune, très différent d'ailleurs, dans sa structure et sa morphologie, du mythe roumain évoqué ci-dessus. Le rapprochement s'imposait pourtant en raison d'une idée reçue, dont Couliano entendait démontrer la fausseté: l'idée d'une origine bogomile de certaines légendes cosmogoniques roumaines, dont celles appartenant au cycle du Soleil et de la Lune.

En poussant plus loin l'analyse déjà faite par Cartoian⁶ et dont les conclusions sont adoptées par Couliano, on ne peut globalement que confirmer ce démenti. En effet, si dualité démiurgique existe dans ces textes populaires d'allure cosmogonique, il ne s'agit pourtant pas de dualisme, du moins pas dans le sens du dualisme bogomile ou cathare.

Que la création cosmique soit, dans les légendes roumaines en question, conçue comme étant l'œuvre partagée de deux créateurs, Dieu et le Diable, ou d'un seul, assisté par un trickster (représenté par un animal humble mais astucieux et savant, le plus souvent le hérisson), cette création n'est jamais mise ne serait-ce que partiellement sur le compte d'un Principe du Mal, Prince de ce Monde, contraire ou opposé au Bien i.e. à Dieu.

Le Diable lui-même n'assume dans le folklore roumain – quand il n'est pas tout simplement un personnage comique – qu'un rôle d'auxiliaire ou de collaborateur, volontaire ou involontaire, de Dieu, sorte de double ou ombre, simiesque et inefficace, souvent très significativement appelé *nefârțatele*⁷ –, et son origine mythique remonte bien avant la représentation chrétienne de la dualité du bien et du mal dont se nourrissent quand même, ne serait-ce que partiellement, les hérésies dualistes.

Mais, si ces récits cosmogoniques populaires n'avancent pas d'opposition axiologique entre un bon et un mauvais principe et ne prêchent pas d'attitude antinomique déclarée à l'égard du monde et de son auteur, peut-on affirmer pour autant qu'ils manquent de toute trace d'anticosmisme, avec la même certitude avec laquelle on affirme qu'ils sont exempts de dualisme? Si oui, de quel nom appeler alors cette représentation d'une œuvre cosmogonique

⁵ Les citations sont empruntées à la variante G. Dem. TEODORESCU (*Poesii populare române*, București, 1885), dans AL. I. AMZULESCU, *Balade populare românești*, I, București, 1964, pp. 283--293; la traduction nous appartient.

⁶ Nicolae CARTOIAN, *Cărțile populare în literatura românească*, I, București, 1929, nouv. édition 1974, pp. 51-59. Cf. aussi Mircea ELIADE, *op. cit.*, ch. III, par. "Dualisme" slave?, et n. 35.

⁷ Lit. «le nonfrère», mais dans le sens figuré puisque *fârțat*, synonyme de l'intraduisible *frate de cruce* (approx. «frère pour la vie», lit. «frère de croix»: il s'agit d'un rituel de fraternité par le sang fort analogue au *Blut-Brüderschaft*), désigne l'associé, le compagnon, le consanguin rituel, non le frère germain.

fondée sur la séparation et la condamnation, cette conscience d'une vérité primordiale refusée par la constitution et les lois mêmes de ce monde, cette critique enfin de la création – toute implicite et indirecte qu'elle soit, comme étouffée par le manque de toute alternative –, qui émergent des ballades et légendes illustrant le mythe des noces brisées du Soleil et de la Lune?

Mais si l'on admet par contre que tout ceci témoigne d'un anticosmisme ou en induit un, même sous-jacent ou sus-jacent, qu'en est-il alors du statut de ce concept descriptif dans lequel Couliano voyait notamment un des traits identifiants des hérésies dualistes? Autrement dit, y a-t-il un anticosmisme non dualiste?

Ces questions posent un problème différent par rapport à celui – classique – d'une origine bogomile ou non du cycle mythique considéré. Un problème non pas tant historique que typologique et méthodologique.

Si la conclusion de la comparaison peut avoir, sur le plan morphologique et structurel, toutes les chances de rester celle déjà tracée par Cartoian, dans le sens de la négation d'une origine bogomile des légendes cosmologiques roumaines – et, ce qui nous intéresse ici, du cycle mythique du Soleil et de la Lune –, les significations révélées par cette même comparaison risquent donc de changer. Raison de plus de la refaire, en réanalysant en l'occurrence le mythe cathare du Soleil et de la Lune, non pas dans une perspective historico-comparatiste qui a déjà donné son verdict, mais en tant que témoin herméneutique.

Le mythe des Garatenses

Istam claritatem amittent...

Il s'agit, au vu des sources citées par Couliano dans l'article mentionné en tête de ces réflexions, d'un mythe principalement bâti autour de l'argument doctrinal de la malignité du cosmos, argument dont la matière semble tirée, polémiqnement, d'un livre d'astrologie (peut-être d'alchimie) de l'époque auquel il est d'ailleurs explicitement fait référence, qui aurait parlé de la conjonction du Soleil et de la Lune.

Le contexte doctrinal de ce mythe est – il faut le préciser dès le début, parce que ceci est hautement distinctif, on le verra – le dualisme “mitigé” ou, dans la terminologie de Couliano, empruntée aux travaux méthodologiques de Ugo Bianchi, “monarchien”. Il s'agit en l'occurrence de la doctrine de ces écoles cathares italiennes (les *Garatenses* ou *Concorrenses*) qui, tout comme les bogomiles de Bulgarie dont elles tirent manifestement leur origine, admettent un seul Créateur, Dieu, et un “faiseur”, Lucifer, l'ange déchu (l'opposition *creator/factor* est caractéristique du dualisme “mitigé”). Ce dernier est autorisé par Dieu à fabriquer le monde, dans des buts et selon des volontés qui restent cachés au fabricant, étant tout différents de ses propres intentions, orgueilleuses et velléitaires.

La relation la plus complète du mythe en question est fournie par le dominicain Moneta de Crémone dans sa monumentale Somme, datée d'environ 1244, *Adversus Catharos et Valdenses*, au livre II. 1 consacré aux *Garatenses* (le contexte doctrinal “mitigé” est d'ailleurs parfaitement défini par l'hérésiologue, qui le distingue nettement de celui que nous appelons dualisme “radical”, traité dans le premier livre de sa Somme):

«Ils disent également que le Soleil et la Lune et les autres étoiles sont des démons, ajoutant que le Soleil et la Lune accomplissent ensemble l'œuvre d'adultère mensuellement, selon ce que l'on lit dans l'Astronomie au sujet du coït du Soleil et de la Lune. De même ils disent que la rosée de ce coït s'éparpille dans l'air et sur la terre, qu'ils perdront cette clarté et (que) seuls l'auront sauvée ceux qui avaient été générés de la semence des anges, à savoir à partir d'Adam (istam claritatem amittent et habebunt eam salvari qui ex semine angelico,

scilicet qui ex Adam generati fuerunt). *Ils croient aussi et disent que l'esprit d'Adam fut un ange, et c'est de cet esprit que se propage tout le genre humain*⁸.

Une rapide comparaison morphologique avec le mythe roumain dont il a été question précédemment fait vite voir des différences fondamentales.

Le Soleil et la Lune ne sont plus ici de personnages pré- ou protocosmiques mais des constituants d'un monde déjà fabriqué (par l'ange déchu devenu Diable), aux lois duquel ils ne sont pas condamnés mais intégrés structurellement; ils sont en fait des démons. Leur union n'est plus interdite – il n'est d'ailleurs pas question d'une quelconque consanguinité – mais au contraire instituée avec le monde lui-même. Il ne s'agit plus d'un “inceste” empêché mais d'un “adultère” encouragé et régulièrement consommé, il s'agit très particulièrement d'une œuvre de la chair, d'un coït dont le résultat spermatique entraîne la perte de la “clarté” et finalement la “vidange” de lumière de ces démons au profit des humains. Ces derniers sont seuls destinés à garder et faire croître cette “clarté”, pour qu'elle soit sauvée à la fin des temps, parce que seuls à être nés de la semence des anges.

Enfin, le mécanisme cosmique consistant dans cette “vidange” par l'union charnelle des démons Soleil et Lune, est voué non pas à la perpétuation du monde mais à son autodestruction.

Tout ceci – tout en rappelant partiellement des mythes gnostiques et manichéens bien connus, aspect sur lequel je ne me propose guère de m'arrêter ici⁹ –, est fort loin, sinon

⁸ Th. A. RICCHINI *ed.*, *Monetae Cremonensis... Adversus Catharos et Valdenses Libri V*, Rome, 1743, p. 110.

⁹ I. P. CULIANU, “The Sun and the Moon”, p. 91, évoque à la suite de R. Morghen le mécanisme de récupération de la lumière grâce aux “vaisseaux” Soleil et Lune dans la doctrine manichéenne, tout en signalant que là, à la différence du catharisme (comme du bogomilisme d'ailleurs), les deux luminaires étaient divins et non pas diaboliques. Au fait, le plus proche parallèle manichéen du mythe cathare est l'extraction de la lumière sous forme de produit spermatique suite à l'excitation induite, dans des archontes mâle et femelle (Saclas et Nebroel), par la Vierge de Lumière et le Troisième Messenger respectivement, en projetant leurs images (*Keph.* 7:35.15-18, 17:56.15-25, 57.25-31, 19:61.15-28, 28:80.9-12, 25-29, 46:117.13-22, 95:240.25... 244.12, mais surtout 55.133:10-136:10); or le Troisième Messenger «*est appelé le Soleil*» et est associé au «*vaisseau du feu vivant*», alors que la Vierge de Lumière «*se trouve dans le vaisseau des eaux vives*», par ailleurs associé à la Lune (*Keph.* 3:24.5-20; pour la divinité du Soleil et de la Lune, «*vaisseaux de lumière*» ou «*portes ouvrant vers la maison (du Père)*», v. surtout *Keph.* 65, 67, 69, 87). On pourrait facilement concevoir, si on admettait une filiation historique, que le catharisme “mitigé” ait simplifié sur ce point la cosmo-sotériologie manichéenne, en télescopant les six figures mythiques en présence pour en faire deux: les “démons” (sexués) Soleil et Lune. Pour la récupération de la lumière – la “semence pneumatique” – à elle seule, les parallèles gnostiques sont par trop nombreux pour être rappelés: c'est le thème fondamental du gnosticisme; par contre, le mythe gnostique de l'éjaculation spermatique de la lumière par les archontes est rare, mais le rapport éventuel qu'on peut établir sur ce point entre gnostiques et cathares “mitigés” est d'autant plus révélateur (une référence exceptionnelle de ce mythe se trouve dans *ParSem – NHC VII*. 1:20. 13-20 et 21.19-22.35; la “rosée” produite par les “vents” – dénomination mytho-cosmologique des archontes – anticipe bien la «*rosée de ce coït*» mentionnée dans notre texte comme synonyme de “clarté” = lumière spirituelle; faut-il aussi mettre tout cela en rapport avec la «*rosée de lumière*» des ophites d'Irénée? (*Iren.* I.30.3)). Enfin, je dois au collègue et ami Giovanni Casadio le signalement d'un mythe que Saint Éphrem attribue à Bardésane, selon lequel le Père de Vie et la Mère de Vie (cette dernière, identifiée à l'Esprit Saint) ont donné naissance au Seigneur par union sexuelle; or dans le même mythe, les deux géniteurs sotériologiques sont «*comparés au Soleil et à la Lune, divinités mâle et femelle, avec leur descendance*» (*Ephr., Hym.* LV. 10), la Lune étant par ailleurs vue comme «*une terre et une matrice se remplissant d'en haut d'un sublime torrent*» de lumière spermatique, fécondatrice (*Ephrem, Refutatio*, C.W. MITCHELL *ed.*, Oxford 1912, vol. I, p. XLII); je remercie Giovanni Casadio pour m'avoir communiqué sur ce point un extrait de l'ouvrage de H.J.W. DRIJVERS, *Bardesan of Edessa*, Assen 1966, pp. 144-148 (*Studia semitica neerlandica*). De ce *background* on peut éventuellement conclure, pour ce qui est du mythe roumain du Soleil et de la Lune, à d'éloignés rapports avec le mythe manichéen (v. plus haut n. 4) plutôt

complètement à l'opposé, de la représentation mythique autour de laquelle est bâti le cycle roumain du Soleil et de la Lune. Sous l'angle classique de l'histoire des religions il n'y a strictement aucun rapport entre les deux.

On est en effet, avec ce mythe cathare, typiquement en face de ce que Couliano avait appelé «*la démonisation du cosmos*», phénomène de renversement axiologique préalable à l'apparition des dualismes gnostiques dans l'antiquité tardive et directement lié, par voie de corrélation, à l'«*anticosmisme*» dans lequel il voyait justement un des traits identifiants de ces dualismes-là, ainsi que des dualismes manichéen, paulicien, bogomile et cathare¹⁰. Un anticosmisme dualiste.

Selon la substance et selon la forme

Mais on se demandera sans doute, si l'on veut vraiment comprendre ce mythe, en provenance de quoi peut bien être cette «*clarté*» des démons Soleil et Lune, pourtant si précieuse puisqu'elle doit être récupérée – par la voie spermatique – et qu'elle participe de toute vraisemblance d'une et la même «*clarté*» que celle censée être sauvée dans la gent descendant de l'ange Adam. On se demandera aussi pourquoi cette récupération est une condition nécessaire pour ce salut, au point qu'un mécanisme cosmique est institué à cette fin, la cosmogonie luciférienne étant conforme à une sotériologie divine, et s'y confondant.

Une réponse peut être apportée à ces questions par un mythe qui a échappé à Couliano et auquel Moneta de Crémone lui-même ne fait pas référence, mais qui s'inscrit dans le même contexte doctrinal du dualisme «mitigé».

C'est le mythe inclus dans le fameux «Apocryphe de Jean» cathare – l'*Interrogatio Johannis*, le «livre secret des cathares» de Concorrenzo, censé avoir été rapporté de Bulgarie en Italie par l'évêque hérétique Nazaire vers 1190¹¹. En voilà la relation, d'après la version de Vienne, le moment narratif dans lequel elle s'inscrit étant l'action démiurgique de Lucifer après sa chute, action autorisée par Dieu:

«*Et quand il reçut (accepit) la couronne de l'ange qui gouvernait l'air, d'une moitié, il fit son trône, et de l'autre, la lumière du Soleil; et, recevant (accepiens) la couronne de l'ange qui gouvernait les eaux, d'une moitié, il fit la lumière de la Lune, et de l'autre, la lumière du jour. Et avec les pierres, il fit le feu, et du feu il fit toute la milice et les étoiles...*»¹².

S'agit-il d'un complément du mythe déjà cité d'après Moneta, ou d'un mythe indépendant? Je ne saurais le dire; toujours est-il que la relation de Moneta forme un dessin cohérent avec

qu'avec celui bogomile et cathare.

¹⁰ I.P. CULIANU, «Démonisation du cosmos et dualisme gnostique», dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1979/1 (reproduit dans *Iter in silvis*, Messina, 1981, pp. 15-52).

¹¹ Le rapport entre l'*Interrogatio Johannis* cathare et la doctrine des barbélo-agnostiques telle qu'exposée dans l'*Apocryphon Johannis*, au sujet notamment du démiurge, le «dieu fou» appelé respectivement Satanael et Saklas, est établi par le Professeur Gilles QUISPÉL, «The Religion of the Cathars and Gnosis» (dans Giulia SFAMENI GASPARRO *ed.*, ἀγαπή ἐλπὶς. *Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi...*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994, pp. 487-491); cette étude m'a été signalée et communiquée par l'auteur, à qui je suis particulièrement reconnaissante également de m'avoir fait l'honneur de discuter divers points de la présente approche comparatiste.

¹² Edina BOZOKY *ed.*, *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis*. Édition critique, traduction, commentaire, Paris, 1980, pp. 56/57. – Le même mythe est relaté également dans le *Tractatus de hereticis* d'Anselme d'Alexandrie, qui attribue explicitement cette croyance à l'évêque Nazaire (A. DONDAINE *ed.*, «La hiérarchie cathare en Italie», II, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 20/1950, p. 312).

celle de l'*Interrogatio Johannis*, et qu'elle ne s'explique, du point de vue narratif même, qu'en prenant celle-ci en compte.

À condition d'ajouter également quelques autres informations que la même *Interrogatio Johannis* nous fournit au sujet des deux anges dont Lucifer utilise les couronnes pour en faire la lumière du Soleil et celle de la Lune, l'ange de l'air et l'ange des eaux respectivement.

En effet, ces deux anges sont très précisément ceux que Lucifer rencontre dans sa descente du haut des cieux, au tout début de la narration mythique, à savoir l'ange gardien des portes du deuxième ciel – les portes de l'air – et l'ange gardien des portes du premier ciel – les portes des eaux¹³.

Or ces deux anges sont également ceux que par la suite Lucifer fait entrer dans les corps par lui modelés d'Adam et d'Ève respectivement:

«Et il imagina de faire l'homme pour son service, et prit du limon de la terre et fit l'homme à sa ressemblance. Et il ordonna à l'ange du deuxième ciel [l'ange gardien des portes de l'air] d'entrer dans le corps de limon; et il en prit une partie et fit un autre corps, en forme de femme, et il ordonna à l'ange du premier ciel [l'ange gardien des portes des eaux] d'y entrer. Les anges pleurèrent beaucoup en se voyant recouverts de cette enveloppe mortelle sous des formes divisées»¹⁴.

Un petit détail fourni par la même *Interrogatio Johannis* aidera à compléter le tableau.

En les renfermant de force dans les corps mortels, en les humiliant par la condition de la division sexuelle à laquelle ils les oblige, en les séparant brutalement de leurs racines célestes, Lucifer apprend aux deux anges enveloppés «*sous des formes divisées*» à accomplir l'œuvre de la chair, par une «*ruse*» consistant dans la plantation d'un paradis, sa propre transformation en serpent et son accouplement, «*au moyen de la queue du serpent*», avec Ève abusée par sa concupiscence¹⁵.

Cette interprétation du mythe biblique du paradis terrestre et du péché originel – interprétation qui constitue sans doute un mythe parallèle, bien distinct, abondamment attesté d'ailleurs par toutes les sources hérésiologiques des doctrines cathares “mitigées”¹⁶ – donne ses assises à une dernière et autrement incompréhensible attestation du mythe cathare du Soleil et de la Lune.

Elle provient cette fois-ci d'une source précieuse entre toutes parce que directe, non médiée par une relation hérésiologique: il s'agit de la *Manifestatio hæresis Catharorum*, datable de

¹³ BOZOKY *ed.*, pp. 44/45-46/47.

¹⁴ BOZOKY *ed.*, pp. 58/59. Dans d'autres variantes de ce mythe anthropogonique typique du dualisme “mitigé”, il n'existe plus de précision concernant l'identité des anges “enfoncés” ou “suffoqués” dans les corps de limon; ils se réduisent parfois à un seul ange, générique (ainsi dans le témoignage de Bonacursus, *Manifestatio hæresis Catharorum* dont il sera question plus loin, ou dans la *Summa contra hæreticos* de Giacomo Capelli, édition Ilarino da MILANO, dans *Collectanea Franciscana*, 10/1940, pp. 66-82, ou encore dans la *Brevis Summula*, édition C. DOUAIS, *La Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII^e siècle*, Paris 1896, p. 123). – Que cette relation soit complémentaire de celle de Moneta, citée antérieurement (cf. n. 8), me paraît prouvé par le fait que l'hérésiologue parle, dans le même contexte, d'une «*spoliation de l'esprit d'Adam*» et d'une «*appropriation*» de sa lumière par Lucifer-diable, qui la fait tomber «*aux mains des brigands*» – «*id est in manus Solis et Lunae et stellarum tenebrosarum prius*» (RICCHINI *ed.*, p. 113); il s'agit donc de la récupérer pour la restituer à l'ange-Adam, une fois celui-ci délivré de sa captivité corporelle.

¹⁵ BOZOKY *ed.*, pp. 60/61.

¹⁶ À titre d'exemple: G. CAPELLI (édition citée ci-dessus n. 11). Ce mythe n'est sans doute pas l'invention des cathares; Gilles QUISPÉL (*art. cité* ici n. 14) renvoie à l'*Apocryphon Johannis* gnostique (NHC II. 1. 24. 16-32) – où il n'est pourtant pas dit que l'“archonte-chef” se serait servi de la queue du serpent; mais le savant invoque aussi une «*Jewish legend also found elsewhere*».

LE SOLEIL, LA LUNE ET L'ANTICOSMISME

1180-1190 et contenant les révélations faites par l'ex-évêque hérétique Bonacursus de Milan lors de sa conversion. Il nous dit en effet sur ses anciens coreligionnaires:

«*Ils croient que le diable est le Soleil, et la Lune est Ève, et disent que ces deux-là fornicent (fornicari) tous les mois*»¹⁷.

La boucle est bouclée et on peut maintenant, en reconstituant ce puzzle, donner le scénario complet.

Le Soleil et la Lune sont des créatures démoniaques de Lucifer devenu, par sa déchéance, le Diable; il les confectionne à partir des couronnes de deux anges inférieurs, l'ange de l'air et l'ange des eaux, couronnes qu'il reçoit pour son usage démiurgique en vertu de l'autorisation de fabriquer le monde donnée par Dieu. Si la constitution, ce qu'on pourrait appeler la forme, du Soleil et de la Lune est diabolique, leur substance, consistant dans la lumière de ces deux couronnes, est angélique. Cette lumière est tout naturellement aussi la substance de l'homme et de la femme – substance angélique dont se propage, par un traducianisme spirituel, tout le genre humain –, du fait que les deux anges sont enfermés par Lucifer dans les corps d'Adam et d'Ève. Cette substance est immortelle et indivisible et s'oppose aux «*formes divisées*» sexuellement que représentent ces corps, modelés par le Diable à partir du limon de la terre et caractérisés d'«*enveloppe mortelle*». La propagation démoniaque – le traducianisme corporel – prend son essor de l'exemple que donne le Diable en s'accouplant charnellement avec Ève («*ainsi l'esprit naît de l'esprit et la chair naît de la chair*»¹⁸). Cet accouplement, modèle de l'union charnelle d'Adam et d'Ève, est rappelé – espèce d'aide-mémoire de l'événement de la chute – par la «*fornication*» du Soleil et de la Lune, en tant que figures du Diable et d'Ève. La substance angélique de ces deux créatures diaboliques est à récupérer – selon le dessein divin – par ce coït même, afin d'être rendue aux anges enfermés dans les corps de l'homme et de la femme, lors de leur libération, sous forme originelle de couronne («*corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die justus iudex*»¹⁹).

Ainsi le Soleil et la Lune représentent finalement, selon leur constitution et leur forme, les corps mortels et divisés sexuellement d'Adam et d'Ève, de nature diabolique, et, selon leur substance, l'esprit immortel et indivisible, parce qu'androgyné, de l'Homme en tant que genre, de nature angélique.

Le monde nécessaire

L'importance de ce mythe apparemment marginal est donc majeure, puisqu'il renferme l'essence même de la doctrine cosmologique, anthropologique et sotériologique du dualisme "mitigé" cathare. C'est en effet ce mythe cathare du Soleil et de la Lune qui permet de comprendre le mécanisme cosmogonique en tant que mécanisme du salut, et de mettre par conséquent en évidence le caractère paradoxal de ce dualisme.

En effet, il consiste dans une dualité des natures qui provient non pas d'une dualité des principes producteurs mais d'une unité du principe producteur, logiquement et nécessairement

¹⁷ *Manifestatio haeresis Catharorum quam fecit Bonacursus...*, PL, 204, col. 777; d'autres mss donnent le même texte (voir les éditions de Ilarino da MILANO, dans *Aevum*, 12/1938, pp. 281-333, et Raoul MANSELLI, dans *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 67/1957, pp. 206-211). Même croyance mais sans référence au diable, dans le *Tractatus...* d'Anselme d'Alexandrie cité ci-dessus n. 12, sur le compte de l'évêque Nazaire – ce qui conforte le lien de cohérence établi ici entre le mythe relaté dans *Interrogatio Johannis* et celui de Bonacursus.

¹⁸ Cf. Jn 3.6, qui fournit aux dualistes "mitigés" l'argument fort de leur anthropogonie, invoqué dans pratiquement toutes les sources (à titre d'exemple voir la *Brevis Summula*, citée ci-dessus n. 14, p. 124).

¹⁹ II Tim 4.8, cité dans la plupart des sources (p. ex. la même *Brevis Summula*, p. 122) et utilisé par ailleurs, au même titre, par les dualistes "absolus" (v. *Liber contra manicheos...*, cité ci-dessus n. 42).

associée, à l'autre bout, à une unité du produit. Car le diable n'est pas un second "principe" philosophiquement parlant ni, théologiquement, un second "créateur", mais un "faiseur" et un "formateur" (par délégation et par voie d'altération dont l'explication mythique est toute "orthodoxe" puisqu'il s'agit de la déchéance de Lucifer, ange maléficié); le principe créateur, lui, est unique. Ainsi le monde et l'homme apparaissent-ils comme unitaires selon leur substance et leur production, tout en ayant une double nature qui traduit au fond la distinction entre substance et forme.

Ce dualisme-là, qu'on appelle "mitigé", serait, dans une perspective systémique comme celle développée par Couliano dans ses *Gnoses dualistes d'Occident*, tout simplement sorti d'une dédialéctisation de la distinction aristotélicienne entre substance et forme, par l'autonomisation et l'hypostasiation de ses termes corrélatifs.

L'anticosmisme du dualisme "mitigé" est par conséquent somme toute assez ambigu. La "démonisation du cosmos" n'implique nullement le dédoublement du cosmos: s'il a deux natures, le monde est pourtant un; or le reléguer en bloc, tout comme reléguer de manière non conditionnelle sa nature diabolique même, serait annuler le caractère salvifique que comporte chacune de ses deux natures.

On devrait donc nuancer ce type d'anticosmisme – en accord avec le caractère spécifique de son dualisme sous-jacent – en le caractérisant d'*anticosmisme dualiste différé*: tout en étant mis en place du point de vue axiologique, il n'est mis en œuvre, ne prend effet et ne devient opérant, autorisant mythiquement la fin du monde, qu'une fois l'action salvifique accomplie, c'est-à-dire lorsque toute la substance angélique aura été extraite des formes cosmiques et rendue à son origine. C'est pour ainsi dire un jugement suspendu, une sentence à exécution ajournée, dans le but stratégique d'utiliser l'œuvre incriminée avant de l'annuler.

Voilà pourquoi en effet ce qui est accouplement diabolique sert au regroupement angélique, et ce qui est mortel et divisé est nécessaire à la libération de ce qui est immortel et indivisible: si le monde n'existait pas, il faudrait l'inventer.

L'herméneutique des Albigeois

Omnia duplicia

Toute différente est la perspective sotériologique – et, par voie de conséquence, cosmologique, anthropologique et eschatologique – de cette autre branche du catharisme qui relève du dualisme "radical" ou "absolu" (les *Albanenses* de Lombardie, les *Albigenses* du Languedoc) – et le fossé qui le sépare du dualisme "mitigé" est tout aussi large, sinon plus, que celui qui le sépare de la doctrine catholique.

Il n'existe pas ici de mythe du Soleil et de la Lune, mais il existe une herméneutique du Soleil et de la Lune; on a affaire non à des personnages mytho-poétiques mais à des symboles et, à la limite, à des concepts. D'autre part, si le mythe cathare "mitigé" du Soleil et de la Lune se développait comme une excroissance sur le tronc des mythes bibliques, le chargement signifiant et la conceptualisation du Soleil et de la Lune dans le catharisme "radical", tout en prenant également comme support la Bible, se développe à partir de son texte en tant que tel: on a affaire à une véritable exégétique biblique cathare.

Voyons un peu comment le thème du Soleil et de la Lune est introduit dans la vision dualiste radicale de cette branche du catharisme, quelles sont les étapes de sa valorisation herméneutique, et quelles implications a ce thème pour notre analyse visant la typologie de l'anticosmisme.

«Mais comme il y en a plusieurs qui de l'autre siècle et des autres créatures ne se soucient guère, à cause des choses qu'on peut voir dans ce monde-ci – vilaines, vaines et corruptibles

LE SOLEIL, LA LUNE ET L'ANTICOSMISME

et, en un mot, devant retourner au rien, comme elles viennent du rien (in nichilum reversura, sicut ex nichilo veniunt) –, nous en vérité disons qu'il y a un autre siècle et d'autres créatures, incorruptibles et éternelles, en lesquelles consistent notre foi et notre espérance. Car leur substance est la foi, selon ce que dit l'Apôtre aux Hébreux: "C'est la foi qui est la substance des choses à espérer, l'argument des choses non apparentes" [Hebr 11.1]...».

Cette profession de foi est extraite d'un traité cathare languedocien datant probablement des années 1206-1210, époque des célèbres "joutes oratoires" entre cathares d'une part, catholiques (et à l'occasion vaudois) d'autre part, d'avant la sanglante croisade qui allait mettre fin à la parole pour passer la main au bûcher et à l'inquisition. Le traité, sans doute rédigé pour servir de support ou de conclusion aux docteurs cathares lors d'une controverse, est reproduit partiellement et réfuté par l'ancien vaudois converti au catholicisme Durand de Huesca – le fondateur de l'ordre des Pauvres Catholiques – dans son second ouvrage consacré au combat antidualiste intitulé *Liber contra Manicheos* («*id est moderni Cathari*», dit l'auteur pour qu'il n'y ait pas de doute sur l'identité de ses adversaires); la citation ci-dessus y est empruntée²⁰.

Ce passage prend tout son poids lorsqu'il est corroboré par un extrait de l'œuvre du même Moneta de Crémone, cette fois-ci, du livre I.1 dédié aux *Albanenses* (dualistes radicaux):

«...Ils croient que Dieu le Père du Christ et des justes est le créateur des choses permanentes seulement, et des êtres éternels, et ils croient que lui avait créé ses autres quatre éléments, et tout ce qu'il y existe, et ses Cieux, et qu'il les avait orné d'un Soleil autre que celui-ci, le visible, et d'une Lune autre, et d'autres Étoiles»²¹.

Pour terminer la série de citations qui fournit l'objet de la présente analyse, voilà maintenant quelques précisions concernant ces "autres" Cieux, Soleil, Lune et Étoiles, précisions tirées des mêmes sources.

Ainsi nous lisons dans le traité cathare reproduit par Durand à l'intérieur de sa réfutation:

²⁰ Christine THOUZELLIER *ed.*, *Une somme anticathare. Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain, 1964, pp. 98-99. – Le traité cathare, cité par Durand sous le titre de *Compilatio manicheorum*, pourrait être attribué à «un certain Théodorice» (ou Thierry), personnage qui, selon Pierre des Vaux-de-Cernay (*Historia Albigensis...*, P. GUEBIN – E. LYON *ed.*, Paris 1926, pp. 12-13), «était originaire de France, de race noble et avait été chanoine de Nevers» avant de passer à l'hérésie pour devenir le compagnon de l'évêque cathare de Carcassonne, Bernard de Simorre; ce fut lui le redoutable controversiste affronté en 1206 à Servien par l'évêque Diègue d'Osma (celui même qui allait en revanche, en compagnie du futur Saint Dominique, vaincre en dispute et convertir au catholicisme le vaudois Durand de Huesca à Pamiers une année plus tard). Durand lui-même, qui cite le nom de Bernard de Simorre (*éd. citée*, p. 78), aurait pu rencontrer Thierry lors d'une telle dispute publique, aussi bien avant qu'après sa conversion, et/ou s'être fait communiquer le mémoire de son adversaire comme il en était d'usage. Que ce Thierry soit l'auteur d'un traité cathare, est par ailleurs définitivement assuré par Moneta de Crémone, qui s'y réfère explicitement et nominalement dans sa *Somme*, I.7.2 (*éd. citée*, p. 79); peut-être y emprunte-t-il, soit par paraphrase soit par citation indirecte, les témoignages sur les "Albanenses" dont nous faisons état dans la suite même de cet exposé – et en mettant bout à bout les larges *excerpta* transmis par Durand et les relations de Moneta, on pourrait probablement reconstituer l'ensemble du traité. Sur l'attribution à Thierry, voir Christine THOUZELLIER *ed.*, *Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le "Liber contra manicheos" de Durand de Huesca*, Louvain 1961, p. 29sq (dans l'édition de 1964, pp. 35-38, l'historienne a abandonné cette hypothèse, en repoussant la rédaction du traité cathare, sur simple conjecture à partir de la date présumée de la préface de la réfutation de Durand – préface manifestement ultérieure à la réfutation elle-même –, vers 1222-1223; or à cette époque d'après la sanglante croisade albigeoise, les temps n'étaient plus guère aux controverses publiques et aux échanges de mémoires contradictoires).

²¹ RICCHINI *ed.*, p. 3.

«C'est dans ce siècle-là que nous croyons être le ciel nouveau et la terre nouvelle, dont le Seigneur parle ainsi à son peuple dans Isaïe: "Car comme les cieux nouveaux et la terre nouvelle que je fais se tenir devant moi – dit le Seigneur –, ainsi sera votre semence et votre nom" [Is 66.22]. Et Pierre dans son épître dit: "Nous attendons les cieux nouveaux et la terre nouvelle et Ses promesses, dans lesquels la justice habite" [II Pierre 3.13]. Et Jean dans l'Apocalypse: "J'ai vu le ciel nouveau et la terre nouvelle" [Apoc 21.1]. C'est là qu'il y a le Soleil et la Lune dont Isaïe a dit: "Il ne décline plus, ton Soleil, et ta Lune ne diminue pas" [Is 60. 20]. Et dans le livre de la Sagesse: "Le Soleil de justice ne nous est pas encore né" [Sap 5.6]»²².

Enfin, la Somme de l'hérésologue de Crémone I.1.3 nous renseigne sur l'assertion cathare selon laquelle dans Ps 73,17 («C'est toi qui as fabriqué l'aurore et le Soleil»):

«Soleil n'est pas pris pour ce soleil visible, mais pour le Soleil de justice dont Malachie 4.5.2 dit: "Mon Nom, le Soleil de justice, se lèvera pour vous, les craignants"...»²³.

"Soleil", "Lune", "Cieux" et "Terre" n'ont donc pas la même signification, ni le même statut sémiologique, selon ce qu'on se réfère aux objets de ce monde-ci, ou aux êtres spirituels de l'"autre siècle"; et il en est de même de toutes choses du langage, car – comme nous allons le voir – pour ces docteurs cathares, «tout est double (omnia duplicia)».

Nous avons affaire à une conception de la parole et, dans la pratique, du discours qui exaspère au plus haut degré les controversistes catholiques ou vaudois, par son insupportable double visage de Janus herméneutique. En voilà la formulation explicite, d'après le même traité cathare dont on ne peut que regretter qu'il soit seulement excerpté, pour les besoins de la réfutation, dans l'ouvrage polémique de Durand de Huesca:

«Mais parce qu'ils sont nombreux ceux qui ignorent ce que l'Écriture sainte appelle "toutes choses" (omnia), nous en vérité disons que des fois cela veut dire toutes choses bonnes et spirituelles, des fois par contre les choses mauvaises et les péchés. [...] Le Seigneur désigne uniquement toutes choses bonnes et spirituelles quand il dit: "Si je suis élevé de la terre, j'attirerai tout à moi" [Jn 12.32] – puisqu'en effet élevé de la terre, il n'a pas attiré à lui tout ce qui est dans ce monde, où il y a tant de choses impures et totalement fuyantes et vides. Et de même ailleurs: "Tout ce qui est donné à moi par mon Père" [Mt 11.27], et Jean dans l'Évangile: "**Tout a été fait par lui, et sans lui a été fait 'rien'**" [Jn 1.3]. Puisque Jean dit ceci des choses spirituelles et bonnes, il ajoute ensuite: "Ce qui a été fait en lui, était vie" [Jn 1.3-4]. En revanche, "toutes choses" se dit des maux et des péchés, selon ce qu'atteste l'Apôtre: "Je tiens tout pour dommageable et considère tout comme de la merde, afin de gagner le Christ" [Phil 3.8]. Et Salomon: "Vanité des vanités, et tout est vanité" [Eccl 1.2], et encore: "J'ai vu tout ce qui existe sous le soleil, et voilà que tout est vanité et affliction de l'esprit" [Eccl 3.19-20]. [...]

Ainsi est-il prouvé que dans les divines Écritures "omnia" est dit tantôt des choses éternelles, tantôt des choses temporelles, et par conséquent ce mot "omnia" a une double acception (dupliciter accipitur), selon ce (passage) du (livre de la Sagesse) [Eccl. 42.25]: "Omnia duplicia: unum contra unum"...»²⁴.

²² THOUZELLIER *ed.*, *Liber...*, p. 147.

²³ RICCHINI *ed.*, p. 29.

²⁴ THOUZELLIER *ed.*, *Liber...*, pp. 208-209. La doctrine cathare des *omnia duplicia*, c'est-à-dire de la dualité des "signes universaux", pressentie déjà au travers des réfutations d'Alain de Lille (*PL* 310, 312 B-C) et du même Durand de Huesca des années 1190 (voir ci-dessous n. 30), est pour la première fois exprimée ici en tant que telle; elle deviendra par la suite l'héritage des dualistes lombards, notamment de l'école de Jean de Lugio, qui la développera, comme en témoigne le *Liber de duobus principiiis* datable

Les mêmes mots donc – “toutes choses” ainsi qu’en l’occurrence “Soleil” et “Lune” – sont pris dans les Écritures, assurent les docteurs albigeois, tantôt dans une acception visant les réalités de “ce monde-ci” – réalités caractérisées d’«illusoires» «illusoires» (*illuiores*), le terme étant spécifique aux cathares dualistes radicaux et relevant d’une conception singulière dans son époque, toutes doctrines confondues²⁵ –, tantôt dans une acception visant les réalités “permanentes et vraies” de “ce monde-là”, par excellence définies comme réalités originaires et en même temps eschatologiques.

*L’orientation des signes linguistiques est donnée par le contexte, et leur sens – par l’intention axiologique de leur utilisation*²⁶.

Ainsi l’unité dogmatique de l’être du langage est brisée axiologiquement avant même que soit proclamée ontologiquement la dualité du monde. Il n’y a par conséquent pas d’universalité continue et consistante mais seulement une universalité contextuée, marquée; les “signes universels” – *omnia, cuncta, universa* – sont plutôt sentis comme étant des marques qualitatives, sémiologiquement orientées. Quant à l’opposition *iste mundus / ille mundus*, elle est irréductible et propre à ces dualistes absolus: il n’y a pas de doute, pour eux le monde n’est pas un (tout en étant double selon sa nature comme pour les “mitigés”), *le monde est deux*.

d’environ 1250 (v. ci-dessous n. 26); en témoigne déjà Salvo Burci dans son *Liber supra Stella* datant de 1235 (Ilarino da MILANO *ed.*, dans *Aevum*, 19/1945, p. 332). La vitalité et l’enracinement dans des esprits même moins spéculatifs de cette doctrine étaient encore assez grands au début du XIV^e siècle, pour qu’un hérésiarque tardif mais de taille, Pierre Authié, déclarât à des interlocuteurs catholiques – décontenancés par ce qui leur apparaissait comme une charade, sinon comme un non-sens – que le verset Jn 1.3 «*significabat quod omnia erant facta per Ipsum, et quod etiam omnia erant facta sine Eo*» (déposition de son gendre, Arnaud Tesseyre, en 1321, dans Jean DUVERNOY *ed.*, *Le registre d’inquisition de Jacques Fourmier*, Toulouse, 1965, vol. II, p. 214). Sur cette interprétation cathare de Jn 1.3-4, avec la doctrine complémentaire du *nihil*, nous revenons ici même (plus loin et nn. 34-36). Le seul auteur à avoir saisi la singularité bouleversante de cette doctrine cathare dans l’histoire de la logique et de la philosophie médiévales, notamment par la double implication, sémiologique et ontologique, de sa vertigineuse dualité des universaux, est Jean JOLIVET (“Logique cathare: la scission de l’universel”, dans *Medieval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L. M. de RIJK*, Nijmegen Ingenium Publishers, 1985 (*Aristarium*, Suppl. II)).

²⁵ Le mot est de manière subreptice introduit dans une citation de II Pierre 3.57, pour miner la cosmogonie vétéro-testamentaire (THOUZELLIER *ed.*, *Liber...*, p. 197); mais la portée est ontologique. Le contexte démonstratif – qui met nettement en équation les *temporalia, transitoria, corruptibilia, corporalia, fugienda, cavenda* (*ibid.* pp. 98-99, 197, 209) comme étant *illuiores*, c’est-à-dire placés sous le signe du non-être, puisque «*transibunt*» veut dire, assure l’auteur du traité, «*penitus deficient*» (*ibid.*, p. 197 – glose à une citation de Mt 24.35) – est imprégné d’une sorte de “platonisme radical”, qui aurait tiré les dernières conséquences de l’opposition du devenir et de l’être véritable (cf. *Timée* 28a).

²⁶ «... *secundum quod intentiones elloquentium capiunt*» (Chr. THOUZELLIER, *Livre des deux principes*, p. 274, §33). Formulé ainsi, ce principe qui provient d’Abélard autorise tout naturellement la pratique par les cathares d’une certaine herméneutique, ainsi que d’un “langage intentionnel”. En voici un remarquable exemple: «*Quod autem dicitur “mundus per ipsum factus est”, ita intellige, id est mundae animae, scilicet nostrae (...) Caelum autem etiam creavit Deus, id est caelestes animas nostras; et terram, id est terrenas animas credentium; mare, id est animas nostras quae aqua doctrinae abundant; omnia quae in eis sunt, id est fidem nostram totam...*» (*Disputatio inter Catholicum et Paterinum*, E. MARTENE-V. DURAND *eds*, *Thesaurus nouum anecdotorum*, t. V, Paris 1717, coll. 1706-1707). – Par ailleurs, l’investiture axiologique et corollairement l’intention sémiologique des concepts ontologiques en général et notamment, de l’être et du néant – investiture et intention qui précèdent et déterminent la définition même de ces concepts, au point que l’ontologie apparaît comme la résultante d’une sémiologie et d’une axiologie fondatrices –, sont analysées sur le terrain de la Gnose par A.A. ŞIŞMANIAN, “Sémiologie et Ontologie. Quelques observations méthodologiques à partir d’une ‘spectroscopie’ de l’Apocryphon de Jean (NHC II. 1. 2. 25-9. 24)”, I, dans *OrLovPer*, 25, 1996 (v. notamment pp. 154 sq. et pp. 166-167).

Une herméneutique toute différente de celle basée sur “les quatre sens de l'Écriture” est associée à cette ontologie dualiste.

Dans l'herméneutique catholique les sens circulent d'un niveau à l'autre dans le cadre d'un continuum de l'être, les “mots” (*nomina*) renvoient à des “choses” (*res*) pour que ces “choses” – sensibles – en renvoient à d'autres – spirituelles –, par le truchement de l'analogie, de l'allégorie, du symbole ou de l'“anagogie”²⁷.

Dans l'herméneutique cathare, les sens s'orientent par rapport à une discontinuité absolue de l'être – suivant la faille axiologique entre être illusoire et être vrai –, et les mots renvoient soit à des choses sensibles, soit à des choses spirituelles (il s'agit là bien évidemment d'un “ou” exclusif): dans un cas, leur contenu est purement référentiel, dans l'autre cas, ils recouvrent des symboles, ou des concepts en puissance. Aussi le processus signifiant est-il bifurqué et sa branche référentielle est dépourvue de suite sémiologique: toutes valeurs analogiques, allégoriques, symboliques ou “anagogiques” sont de droit et de fait refusées aux choses de ce monde, et du coup leur est refusée toute transparence sémantique.

Cela veut dire que le statut de signe est réservé par les cathares dualistes absolus exclusivement au langage: ce sont les *nomina* seuls qui sont signifiants, jamais les *res*²⁸.

²⁷ Hugues de Saint-Victor nous offre une des plus explicites formulations de ce principe: «*En effet, le discours sacré possède une propriété qui le distingue des autres écritures, à savoir que, à un premier niveau, les mots qui y sont rapportés traitent des choses, mais ces choses, à un second niveau, se proposent de signifier d'autres choses à la place des mots*» (apud Yves DELEGUE, *Les machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale...*, Paris 1987, p. 39).

²⁸ Cette remarque entraîne une discussion – seulement esquissée ici – sur le statut sémiologique des sacrements cathares. Le problème n'a pas échappé aux hérésiologues qui ont crié à la contradiction; la défense des hérésiarques n'est que trop rarement explicite dans les sources: ainsi l'argument des “deux mains”, cf. *omnia duplicia* («*O erretici, si manus est opus diaboli, quare vos facitis impositionem manuum? (...) Forsitan dicent erretici: due manus sunt, scilicet spirituales et carnales*»; Salvo Burci, *Liber supra Stella*, édition Ilarino da MILANO, dans *Aevum*, 19/1945, pp. 307-341). On peut corroborer cet argument par la lecture spirituelle du “pain” dans le Pater: «*per panem supersubstantialem intelligitur lex Christi (...) id est spiritualia precepta legis*» (Christine THOUZELLIER ed., *Rituel cathare*, Paris 1964, pp. 202-212). Reste à savoir si les hérésiarques considéraient les «*mains de chair*» et le «*pain*» qu'ils bénissaient comme supports d'une anagogie pour les «*mains spirituelles*» partageant le «*pain de vie*», c'est-à-dire l'Esprit, ou plutôt comme carrément abolis dans un acte rituel de type théurgique, qui vide l'existentiel dans la même mesure où il vide le langage: à la transsubstantiation catholique serait opposée une désubstantiation remplaçant la *res* par le *nomen*, seul à pouvoir signifier, et donc rendre présent, l'Esprit. Ainsi à propos du *consolamentum*, les Albigeois de Moneta de Crémone «*credunt quod in illa manus impositione una quaeque animarum celestium proprium spiritum, scilicet quod in caelo habuerat ad reginem et custoriam suam, recipiat*» (RICCHINI ed., p. 4). Dans le même sens va le témoignage concernant le baptême spirituel, témoignage de première main puisque extrait d'une déposition de croyant cathare: «*illa cum qua pueri in ecclesia Romana baptizantur non est aqua Sancti Spiritus [...]; sed aqua Sancti Spiritus de qua loquitur in Evangelio et de qua Deus mandavit baptizari, est Verbum Dei et eius bona opera, et quicumque ea facit et Verbum credit ille est baptizatus ex aqua Spiritus Sancti*» (déposition de Pierre de Gaillac, notaire de Tarascon, par devant l'inquisiteur Geoffroy d'Ablis, en 1308 – Ms lat. 4269 B.N. Paris, f. 46v, apud Jean DUVERNOY, ed., dactylographie au CEC de Carcassonne, 1968, accessible depuis 2003 sur le site <http://jean.duvernoy.free.fr/text/listetexte.htm>; voir aussi Annette PALÈS-GOBILLIARD, ed., *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les cathares du Comté de Foix (1308-1309)*, Editions du CNRS, Paris 1984); de même, au sujet de l'eucharistie: «*...quod ille panis [de l'eucharistie catholique] non erat verum corpus Christi, ymmo delusorium et scandalosus est dicere, quia ille panis est panis corruptionis [...]; sed ille panis de quo dixit Christus in Evangelio: "Accipite et manducate, ex hoc omne" etc., est verbum Dei et sanguis de quo ibidem loquitur assimilatum verbum Dei, juxta Evangelium beati Johannis qui dixit: "In principio erat Verbum" [...]; quare ex hoc concludebant verba Dei esse ille panis de quo loquitur in dicto Evangelio et post sequens predictum Verbum esse corpus Christi*» (ibid). Tout ceci semble en effet conforter notre hypothèse: pour les

Une nouvelle sémiologie

Maintenant, on pourrait se demander si c'est leur cosmologie qui est à la base de leur herméneutique et en fin de compte de leur sémiologie, ou c'est cette dernière qui est à la base des deux autres. Autrement dit, la doctrine serait, dans le premier cas, à peu près ceci: les mots ont une double orientation référentielle et signifiante parce qu'il existe deux mondes jouant le rôle de deux systèmes de référence.

Le monde spirituel est la création du «*Dieu suprême et vrai*» (*Deus summus ac verus*)²⁹, à partir de sa propre substance atemporelle et incorruptible qui est l'esprit; la chute des anges étant due à un rapt par violence ou séduction, il n'y a pas d'altération de nature pour ces anges devenus hommes, c'est-à-dire âmes incorporées dans la matière.

À cette création spirituelle s'oppose le monde matériel créé par le Diable, «*dieu récent et étranger*» (*deus recens, deus alienus*), qui n'est pas un ange déchu ni un "faiseur" ou "formateur" autorisé, mais un principe créateur autonome, doué lui-même de puissance cosmogonique – même si ultérieure et imitative³⁰: le Diable en effet crée à partir de sa propre substance qui est la matière³¹.

dualistes absolus, la chair et généralement la chose n'est pas signifiante ou signiphore, ni de par sa nature ni de par quelque mystère; par contre, l'Esprit est directement présent dans le nom lorsque celui-ci, quel que soit par ailleurs son référentiel, est réorienté: étant naturellement signifiant, il devient alors signiphore par le maniement de l'intention sémiologique. Ceci implique bien évidemment une forme particulière de docétisme en matière de christologie (voir *Summa contra Hæreticos et Manichæos*, édition dans C. DOUAIS, *La somme des autorités...*, p. 49, et *Brevis Summula*, *ibid.*, p. 118), avec le corolaire eschatologique attendu d'une résurrection purement spirituelle (cf. ci-dessous notes 41 et 42).

²⁹ THOUZELLIER *ed.*, *Liber...*, p. 88.

³⁰ «*Recens*» : rapporté par Durand dès son premier livre de polémique anticathare (K. V. SELGE *ed.*, *Durandus de Osco. Die ersten Waldenser. Mit Edition der Liber antiheresis des Durandus von Osco*, Berlin, 1967, II, pp. 115, 205), cet appellatif s'explique par une cosmogonie dans laquelle on sent l'impact de la dualité platonicienne du modèle et de la ressemblance, telle qu'on la trouve dans *Timée* 30c-31b, 39d, 48e, 50d, 52ac etc. (moins – sans doute – la personnalisation de cette dualité en tant qu'antagonisme de principes créateurs): «*Ipsi enim credunt (...) diabolum fecisse omnia que sunt in hoc mundo, exceptis animabus et spiritibus qui salvantur, ad similitudinem aliarum creaturarum quas in alio seculo, ut asserunt, fecit Deus*» (THOUZELLIER *ed.*, *Liber contra manicheos*, p. 214); dans *Liber antiheresis*, cette cosmogonie par similitude se fonde sur le principe de la dualité des universaux: «*Sic ad hoc obiciunt hoc "Omnia duplicia, unum contra unum", non sic debet intellegi, ut sint et alia quatuor invisibilia elementa, ad quorum similitudinem hec visibilia sint creata, ut tu, heretice, opinaris. [...] Numquam enim reperietis duos esse creatores, quorum unus operaretur ad similitudinem alterius...*» (SELGE *ed.*, p. 160). Sans doute, on peut supposer ici une récupération *pro causa* de bribes de platonisme de provenance "scolaire" ou philonienne (v. *De op. mundi* 16), sans référence à leur point d'origine, tout comme on peut y voir un souvenir platonicien indirect à travers la transmission d'un héritage gnostique (se référer p. ex. à l'*EvVer*, NHC I.1.17.17-20: «*elle (l'erreur) se créa par modelage, en façonnant par la force, avec habileté, le simulacre de la vérité*»); mais il y a pourtant des indices pour avancer l'hypothèse d'un contact direct avec l'œuvre de Platon et notamment avec *Timée* (v. ci-dessous n. 31). Pour la réinterprétation des concepts platoniciens de *paradeigma* et de *homoiosis* sur le terrain de la Gnose, voir A.A. ŞIŞMANIAN, "Sémiologie et Ontologie...", II, note 32, dans *OrLovPer*, 26, 1996. L'appellatif «*alienus*» (dans d'autres sources: «*extraneus*»), rapporté par Durand dans le *Liber antiheresis* (éd. citée, *ibid.* et 118, 120), fait référence au mythe, relaté par toutes les sources du catharisme dualiste radical, de l'invasion du Ciel par Lucifer, «*fils du dieu des ténèbres*», qui entraîne les anges = âmes «*en terre étrangère*» (v. p. ex. *De heresi Catharorum in Lombardia*, édition A. DONDAINE, dans *AFP*, 19 (1949), p. 309).

³¹ *Apud* Moneta I.1.5: «*Manichæi (...) diabolum modo principem materiae, modo materiam appellabant*» (RICCHINI *ed.*, p. 39). Que les hérésiarques se soient explicitement revendiqués, sur ce point, de Platon semble assuré par le témoignage de Prévostin de Crémone, qui relate vers 1190: «*Dicunt enim diabolum creasse ylem, scilicet primordiale mundi materiam quam Plato cistam vocat, unde et ipsi eundem diabolum capud ciste apellant*» (J.N. GARVIN, J.A. CORBETT, *eds.*, *The Summa contra*

Il y a donc dualité des principes producteurs, d'où dualité des produits; paradoxalement, la dualité des substances s'associe pour chacun des termes à une unité de nature, substance et forme étant solidaires³².

Mais il y a plus. Dans cette ontologie dualiste radicale, la matière est identifiée, par une poussée à l'extrême de la définition platonicienne qui en fait le réceptacle et le vide – et en passant peut-être par des textes gnostiques ou réputés tels comme l'*Évangile de Vérité* – au néant (*nihil*, “rien”)³³.

L'argument fondamental de cette construction ontologique opposant en fin de compte l'être et le néant en tant que, respectivement, signe universel positif valorisé axiologiquement – *omnia* – et signe universel négatif dévalorisé – *nihil* – est, chez tous les cathares dualistes radicaux, la lecture conceptualisante du *nihil* de Jean 1.3-4, dans le sens qu'un pronom indéfini négatif est compris comme un nom:

haereticos, ascribed to Praepositinus of Cremona, Notre Dame, Indiana, 1958, p. 21). L'explication cathare de la *hylè* platonicienne par le terme *cista* (gr. *kisté*, “corbeille”), attribué à Platon même, nous laisse deviner un renvoi implicite au “réceptacle” du *Timée* 49a, ou aux «vans et instruments à nettoyer le blé» du *Timée* 52e-53b; le terme en tant que tel est pourtant de provenance inconnue: introuvable dans le lexique de Platon, il pourrait appartenir à quelque commentaire; la version latine du *Timée* attribuée à Calcidius, qui connaît une intense circulation manuscrite au XII^e-XIII^e s. au Languedoc et en Lombardie – tous deux, pays cathares –, ne le connaît pas.

³² Moneta I.1.3 nous apprend que les docteurs cathares font également appel à Aristote pour conforter, avec des arguments logiques et philosophiques, l'idée dualiste: «*Quod enim duo principia sint, volunt haberi per hoc dictum Aristotelis: “Contrariorum contraria sunt principia”*» (RICCHINI *ed.*, p. 23). La logique fend, une fois encore, l'ontique puisque l'être n'est plus, pour les cathares dualistes absolus, le concept support, opaque et compact qu'il fut et resta chez les philosophes.

³³ La formule déjà citée «*sicut de nichilo veniunt, in nichilum reversura*» (THOUZELLIER *ed.*, *Liber...*, p. 99), qui fait de toute évidence allusion à Eccl. 17.1, repose sur l'équivalence terre = matière = néant: Durand lui-même nous le révèle, à son insu, tout en tâchant de faire valoir contre le «*ex nichilo*» des hérétiques le «*ex materia invisa*» de Sag. 11.18 (*ibid.*, p. 224) – alors que l'argumentation cathare, en déduisons nous, jouait elle-même, justement, sur l'égalité philosophique de la matière et du néant (déduite du *Timée* 28a, elle était explicite chez Plotin et ses adversaires – les gnostiques). Les rapprochements, sur ce point, avec l'*EvVer* (NHC I.1.17.21-25, 18.1-2), où l'on lit en filigrane une interprétation de Jn 1.3-4 («*l'erreur*» œuvre sur sa propre matière dans le vide [...] Mais ce ne fut pas une humiliation pour lui (le Père) – l'insaisissable, l'inconcevable – car c'étaient du rien, cette turbulence et cette inconscience et ce modelage du mensonge [...] elle ne fut pas créée par le Père»), ainsi qu'avec le *Txt Non Int* 13 (Codex Bruce ff. 34.18-35.30), où l'exégèse porte symétriquement sur Gn 1.3-4, («*Et alors l'existant se sépara du non existant. Et le non existant, c'est le mal, et c'est dans la matière qu'il s'est manifesté. [...] Et elle (la puissance) appela l'existant “éternel”, et appela le non-existant “matière”*») sont parmi les plus révélateurs, autorisant, avec des preuves textuelles, l'hypothèse d'une filiation doctrinale remontant à la Gnose (que ce soit par la transmission de textes ou par des traditions orales au sein d'une communauté historique). L'axiologisation de l'être et du néant chez les gnostiques fait correspondre à une négativisation de l'“être” ontologique, réduit au “rien”, la positivisation du “néant” transcendantal comme terme ultime d'une théologie négative (cf. A.A. ŞIŞMANIAN, *art. cité* n. 16, *ibid.*, notamment le “carré axiologique”, où les gnostiques se situent sur la diagonale -être / +néant); or nous retrouvons chez les dualistes absolus languedociens la même nullification de l'“être” ontologique, mais sans le corollaire d'une théologie négative associée à l'être transcendant. Aussi la «*scission de l'universel*» dont parle Jean JOLIVET (ci-dessus n. 24) ne touche-t-elle que les signes positifs (*omnia*), et non également les signes négatifs (*nihil*); le système, non symétrique, a du coup plutôt tendance à se stabiliser sur la diagonale axiologique +être = plénitude spirituelle (*omnia*) / -néant = nullité sensible (*nihil*), comme le prouve la citation de Jn 1.3-4, fer de lance de la sémiologie cathare.

«*Tout a été fait par lui et sans lui s'est fait (le) rien (Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil)*»³⁴: «*(le) rien, c'est-à-dire, ce monde visible*»,

assurent les cathares selon les témoignages concordants d'Alain de Lille, Durand de Huesca, Jacques Fournier³⁵.

³⁴ Traduit par «*senes Lui es fait nient*», dans la version occitane (Léon CLEDAT ed., *Le Nouveau Testament, traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare*, Paris, 1887, p. 155). Pour l'épineuse question de la segmentation du verset, voir l'état de la question le plus autorisé dans Kurt ALAND, "Eine Untersuchung zu Joh 1.3-4. Über die Bedeutung eines Punktes", dans *Zeitschrift für deutsche neutestamentliche Wissenschaft*, 59 (1968), pp. 174-209. L'auteur restitue, avec des arguments paléographiques et linguistiques incontestables, la lecture originare conforme à la tradition textuelle commune des 4 premiers siècles, qui est bien, comme chez les cathares: «3. *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. 4. Quod factum est in ipso, vita erat(...)*». En coupant après *nihil*, les cathares ne diffèrent en rien sur ce point de leurs contemporains catholiques et vaudois, puisque ce ne fut qu'à partir de Saint Thomas d'Aquin aux alentours de 1270 (*In Joh*, 1.2.79-88) que la tradition textuelle occidentale commença à adopter la segmentation actuellement en usage: «3. *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. 4. In ipso vita erat (...)*». Signalons surtout qu'en se ralliant ainsi à la ponctuation qu'avait imposée déjà dans l'église grecque orthodoxe Saint Jean Chrysostome au début du V^{ème} siècle (*Homélies sur St Jean*, V.1-2), le docteur scolastique du XIII^{ème} siècle recommande la ponctuation du Chrysostome – qui avait eu pour cible des hérétiques christologiques, possiblement les pneumatomaques –, pour des raisons similaires de polémique, bien que la cible soit toute différente puisque Saint Thomas fait référence explicite aux «*manichéens*» (ceux de son temps s'entend, à savoir les cathares, dont on reconnaît bien, sous la plume du grand dominicain, l'argumentation caractéristique *nihil = corruptibilia* : *op. cit.* 1.2.81). Le problème est partiellement faussé dans Chr. THOUZELLIER, "L'emploi de la Bible par les cathares", dans *The Bible and Medieval Culture*, Louvain 1979 (*Mediaevalia Lovaniensia*, S. I, vol. VII), pp 146-147, où l'on attribue à Durand de Huesca (cf. THOUZELLIER ed., *Liber contra Manicheos*, pp. 233-234), en le faisant s'appuyer sur Saint Augustin, une critique inexistante d'une inexistante coupure cathare après *nihil*; notons tout simplement que l'ancien vaudois n'impute pas le point après *nihil*, puisqu'il pratiquait la même segmentation, mais la virgule après *ipsum* dans le verset suivant, sans aucune référence d'ailleurs à la discussion de ce même détail chez Saint Augustin (*Tract. in Joh.* 1.13-17).

³⁵ La doctrine du «*nihil*» traverse aussi bien les controverses philosophiques que la foi vécue au quotidien des croyants cathares; on la relève dans les sources hérésiologiques, les traités et par la suite les dépositions, depuis la dernière décennie du XII^e jusqu'aux premières décennies du XIV^e siècle, toujours en compagnie de la doctrine complémentaire de l'«*omnia duplicia*» : «*Fortasse dicent quod hoc nomine 'nihil' designatur res corporalis quae corrumpitur, et ad nihilum tendit*» ou «*omne corporale quia variabile*» (Alain de Lille, *De fide catholica contra haereticos* I. 6, *PL*, 210, col. 312); «*Si enim hoc nomen negativum 'nihil' vult quis intelligere quod sit vel mundus iste visibilis, vel diabolus vel peccatum, errat*» (Durand de Huesca, *Liber anti-heresis*, dans SELGE ed., p. 209); «*Quidam estimant hoc nomen 'nichil' aliquid significare, scilicet aliquam substantiam corpoream et incorpoream et omnes visibiles creaturas, ut Manichei, id est moderni Kathari qui in Albiensi et Tolosanensi et Carcassonensi diocesis commorantur...*» et «*delirando dicunt omnia ista esse nichil, quia 'preterit figura huius mundi'* [1 Cor 7. 31]» (Durand de Huesca, *Liber contra manicheos*, dans THOUZELLIER ed., pp. 217, 222); «*Deus creasse omnia concedo. Intellige bona. Sed mala, et vana, et transitoria, et visibilia ipse non fecit; sed minor creator, scilicet Lucifer; et ideo dicitur a Johanne: "Sine ipso factum est nihil", id est transitoria, quae nihil sunt*» (*Disputatio inter Catholicum et Paterinum*, E. MARTENE-V. DURAND eds, col. 1704); «*Dixit super illo verbo "sine ipso factum est nihil" quod omnia visibilia nihil erant, et quod homo erat specialiter peccatum et nihil*» – «*ipse dixit quod illud nihil supponebat pro rebus visibilibus quod sunt nihil*» – (dépositions d'Arnaud Daitz et Guillaume Garcia, franciscains, concernant Pierre Garcias, 1247, Doat 22, f. 89v, et 93); «*ea que sunt facta 'sine eo' idest sine Deo qui salvat animas, nihil sunt*», puisque «*nichil eorum que possunt videri oculis carnalibus vel sentiri Deus Pater fecerat, nec aliquos eorum quod incipit esse et desinit, quia non esset bonus operator si illud quod fecerat unquam destrueretur*» (déposition de Pierre Maury, 1323, Jean DUVERNOY ed., *Registre...*, Toulouse, 1965, vol. III, p. 214). L'argument est – une fois de plus – d'origine platonicienne (cf. *Timée* 28a) et rappelle à

Aussi ce monde-ci «vient-il du rien et s'en va au rien» et c'est pourquoi, en étant matériel, il est, potentiellement aussi bien qu'actuellement, rien: *anticosmisme dualiste immédiat*. Car, à la différence du dualisme “mitigé”, la sentence anticosmique n'est pas ajournée. Bien plus encore: puisque ce monde est, de par sa constitution même, rien, la sentence anticosmique est déjà effective avant même la constitution du monde: «*Judicium iam factum est*»³⁶.

Mais, puisque ce monde-ci, le monde de la matière, est nié dans son être même – ce qui est tout à fait singulier par rapport aux conceptions de l'époque –, cela veut dire aussi que les signes

l'occasion Philon (*De op. mundi* 11-12). La portée philosophique, ontologique en tout premier lieu, de la doctrine cathare du nihil est indéniable et au-delà de toute polémique universitaire dont elles ont pu faire l'objet, les études compréhensives et inspirées de René Nelli, remettant l'exégèse cathare dans son contexte historique chrétien voire indirectement patristique, regagnent toute leur valeur de pionnier; voir surtout, sur le sujet du nihil cathare de Jean 1.3-4 et plus particulièrement du traité réfuté par Durand dans son *Liber contra Manicheos*, les chapitres 1 et 2 de René NELLI, *La philosophie du catharisme. Le dualisme radical au XIIIe siècle*, Payot, Paris 1975, pp. 15-71 et 137-162. J'ai présenté moi-même une ébauche du sujet dans une communication (non publiée) donnée à la 10^e Conférence Internationale d'Études Patristiques, Oxford, 1987, sous le titre *L'interprétation cathare du 'nihil' dans Jean 1.3-4 d'après le 'Liber contra Manicheos' de Durand de Huesca*; un résumé est paru dans l'Annuaire de l'École des Hautes Études, V^{ème} section, 1987, sous la direction de Mme Annette Palès-Gobilliard.

³⁶ Le signe reconnaissant de cet anticosmisme dualiste immédiat est en effet l'antériorité du jugement, cf. cette citation de Jn 16.11 que l'on retrouve dans la plupart des sources. Mais, pour mieux circonscrire la doctrine cathare qui nous occupe, il faut remarquer qu'à la différence des sources qui l'atteste indistinctement chez les «*Albanenses*» et/ou les «*Albigenses*», l'exposé très nuancé de *Brevis Summula* (C. DOUAIS ed., p. 123, 129) l'attribue seulement à une «*divisio Albigensium*», ainsi qu'aux hérétiques «*qui dicuntur de Bagnolo*». Effectivement, la position occupée par les cathares dualistes absolus dont nous nous occupons ici est particulière. Durand signale 3 obédiences cathares: les «*Greci manichei*», les «*Bulgari*» et les «*Drogovethi*» (THOUZELLIER ed., pp. 210-211); il a affaire aux premiers. En confirmant implicitement les rapprochements contenus dans *Brevis Summula*, A. DONDAINE (“Durand de Huesca et la polémique anti-cathare”, dans *AFP*, 29 (1959), pp. 247-248) recoupe les 3 catégories de Durand avec respectivement les «*Bagnolenses*» ou «*Caloiani*», tenant leur ordination d'Esclavonie (= Slavonie), les «*Concorrenses*» ou «*Garatenses*» initiés par Nazaire, l'évêque venu de Bulgarie, et les «*Albanenses*» de Deszenzano relevant de Drugonthia (= Dragovitza, p.-ê. en Dalmatie). L'origine grecque constantinopolitaine de l'évêché cathare de «*Sclavonie ou Bossone*» (= Bosnie), ainsi que des évêchés cathares de Carcassonne, Albi, Toulouse et Agen – c'est-à-dire donc, des «*Greci manichei*» identifiés par Durand de Huesca – est par ailleurs attestée par Anselme d'Alexandrie (*Tractatus de hereticis*, A. DONDAINE ed., pp. 308-309). Le schisme de ces «*Greci manichei*» à l'intérieur du mouvement dualiste absolu, dont ils semblent s'être distingués vers 1165, est maintenant plus facile à cerner, à travers les témoignages successifs d'Alain de Lille, de Durand de Huesca ou Moneta de Crémone, et les enquêtes des inquisiteurs de Carcassonne, Albi et Toulouse. Car, à la différence des «*Albanenses*» et de certains «*Albigenses*» (les «*Drogovethi*» de Durand), qui affirment l'éternité sans commencement et sans fin des deux mondes (v. pour la Lombardie Rayner Sacconi, *Summa de Catharis*, Fr. SANJEK ed., *AFP*, 44 (1974), pp. 51, 54, et pour le Languedoc, *Manifestatio haeresis Albigensium...*, A. DONDAINE ed., *AFP*, 29 (1959), pp. 268-271), et en contradiction fondamentale avec les «*Bulgari*» mitigés pour lesquels le monde, ayant un commencement et une fin selon sa formation, est un et consistant selon sa substance d'origine divine, nos «*Greci manichei*» sont les seuls à soutenir cette idée apparemment paradoxale selon laquelle, tout en ayant une substance propre et un principe producteur autonome, non divins, ce monde-ci est une imitation délimitée dans le temps du monde divin et donc une illusion; tout en ayant un commencement et une fin, il est essentiellement inexistant. Il s'agit là d'un paradoxe apparent qui repose sur l'exacerbation logiquement nécessaire de l'équation platonicienne et plotinienne, pleinement assumée par les gnostiques (cf. ci-dessus n. 33), entre matière et non-être; ce dualisme est, pourrait-on dire, absolu qui pousse un des termes en présence à l'auto-annihilation. – Pour la “fin du monde” cathare, le passage le plus accrochant, véritable apocalypse de l'épilogue du salut, se trouve dans les dépositions de Pierre Maury, de Montailou (DUVERNOY ed., *Registre...*, I, pp. 218, 220).

peuvent pointer alternativement vers l'Être, le monde spirituel, ou vers le néant de ce monde. Or dans ce dernier cas ils n'ont pas de référentiel ontologique véritable, tout en ayant un référentiel objectal.

Ceci est le cœur même de la doctrine albigeoise, puisque toute la controverse vaudoise et catholique se scandalise justement et surtout du fait que les cathares attribuent un référent au mot négatif “rien”, en même temps qu'ils déclarent, corollairement, ce référent dépourvu d'être – ce qui apparaît à leurs adversaires, pour lesquels *nihil* = *nulla res*, et *res* = *esse*, comme doublement contradictoire.

Pour nous, cela veut dire que l'on peut tout aussi facilement envisager la seconde hypothèse: ce serait une sémiologie fondée sur l'orientation axiologique du signe et non sur son contenu référentiel qui permettrait, sinon déterminerait, la cosmologie et l'anthropologie de ces écoles cathares. La dissociation fondamentale entre sens et référent, qui commençait seulement à être posée dans la sémiologie médiévale (et qui reste souvent mal posée dans la sémiologie moderne), est implicite dans la doctrine cathare du *nihil*. Elle interfère avec la distinction seconde entre référent ontique et référent axiologique, plus particulièrement supposée par la doctrine complémentaire de l'*omnia*. Or cette distribution des signes par la valeur a dû intriguer les contemporains dans la même mesure où elle leur est restée incomprise, au point de passer inaperçue des docteurs scolastiques, qui en portent pourtant visiblement les traces tout en combattant les conséquences, par l'effet induit des controverses et des hérésiologies³⁷.

En effet, l'obsessionnelle question, surgie très significativement fin XII^e - début XIII^e s. et dominant tout le XIII^e, pour disparaître presque complètement après, de la signifiante ou non signifiante des «*termes négatifs*» (*nomina negativa*) et notamment du mot *nihil* – telle que cette question apparaît, à des degrés variés de dogmatisation, chez Alain de Lille, Durand de Huesca, Pseudo-Albert le Grand, Pierre d'Espagne, pour trouver sa clef de voûte chez Saint Thomas d'Aquin –, témoigne me semble-t-il des polémiques anticathares impliquant les milieux

³⁷ Le raisonnement des controversistes anti-cathares directs, comme Durand de Huesca, se rebiffe sur la base d'une logique, en fin de compte, empiriste, comme le prouve largement le passage suivant: «*Nichil' enim equipollet huic nomini negativo 'nullum', id est 'non ulla res', vel 'non aliquid'. Nulla ergo substantia parva nec magna, corporea vel incorporea, facta est sine Deo, nec proprie potest esse nichil. Quod enim semel est aliquid, non nichil esse potest. [...] Quod que valet tangi, non dicas, kathare, nichil!*» (n.s.; Durand de Huesca, *Liber contra Manicheos*, THOUZELLIER ed., p. 221). Dans les années 1270, le dominicain Pierre d'Espagne (qui allait devenir le pape Jean XXI) fait appel à des arguments bien plus subtils, faisant jouer la distinction *nomina / signa* ou *termini / non termini* (en suivant en cela la distinction de Priscien entre *categoramata* et *syncategoramata*), et désambiguïsant le «*nomen 'nihil'*» en faveur d'un signe universel incluant implicitement et négativement, tel un ensemble vide, tout terme distribuable en tant que référentiel ontologique («*'nihil' est signum universale cum negatione et 'res' est terminus recipiens eius distributionem (...) sed ('nihil') includit in se terminum recipientem suam ditributionem*»): cet artifice sémantique ouvrant la voie d'une logique assembliste permet de s'affranchir partiellement du dilemme «*nihil negativum*» / «*nihil privativum*», que savaient si bien exploiter des opposants “réalistes” implicites, non nommés (L.M. de RIJK ed., Peter of Spain. *Tractatus called afterwards Summulae logicalae*, Van Gorcum, Assen, 1972). Enfin, par besoin de pousser encore plus loin la désambiguïsation des signes universaux face aux partisans de ce qui lui apparaissait comme une réification du «*nihil*» (cible polémique non nommée mais visée systématiquement), Pseudo-Albert le Grand va, vers 1280, jusqu'à franchir le seuil d'un certain compromis avec le réalisme puisqu'il est forcé d'admettre un dédoublement onto-logique de l'être («*duplex est ens*», déclare-t-il comme pour s'opposer à l'«*omnia duplicia*» des cathares: «*ipsa res, extra animam*» versus «*aliquid quod habet esse apud intellectum*»; ainsi *nihil* et *omnia* ont-ils un «*modus essendi*» qui est indistinct du «*modus significandi*» parce qu'étant au fond seulement un «*modus intelligendi*»; voir L.G. KELLY, ed., *Pseudo-Albertus Magnus: Quaestiones... de modis significandi*, 1977). La grande “contradiction” cathare n'en sort pas moins renforcée, qui fend l'ontique lui-même et pose implicitement un “réalisme” exacerbé qu'aucune autre mouvance ne rejoint. Une fois de plus, nous avons affaire à l'affrontement philosophique, sur le terrain de la sémiologie, entre “aristotélisme” et “platonisme”, typologiquement parlant.

dominicains juste à cette époque-là, au sujet du référent plein ou vide du mot-piège *nihil* dans le prologue du Quatrième Évangile – par ailleurs, l'Évangile par excellence chez les hérétiques³⁸.

Les Noces au Ciel

Mais le dualisme “radical” dont on a vu qu'il consiste en une irréductible dualité de produit cosmologique, a lui aussi ses paradoxes.

Autant est immédiat et actuel son anticosmisme, non différé par rapport aux temps eschatologiques puisqu'aucun salut n'est entrevu dans ou par l'entremise ou pour ce monde-ci, ne serait-ce que réservé à sa substance – celle-ci n'étant pas plus digne de salut que la matière et la forme, œuvre comme elles sont toutes d'un Principe du Mal créateur et autonome –, autant est d'autre part forte, exaltée et exaltante sa croyance dans l'autre monde, celui de l'Esprit. Si exaltante – on l'a vu avec la citation de l'Épître aux Hébreux – qu'elle noie complètement l'amertume de la critique du monde.

Compensation, ou même rationalisation du problème du Mal, toujours est-il que, s'il existe deux mondes, de ces deux mondes en présence il n'y a qu'un qui soit vraiment: le monde du Mal “est” néant. Or ceci a la conséquence inattendue d'un rabattement de l'anticosmisme sur un optimisme effréné.

Il n'y a pas de doctrine plus triomphaliste, plus sereine, plus claire avec elle-même que celle de ces rationalistes mystiques vêtus de noir, pratiquant l'ascèse et accusant tout de ce monde, depuis son créateur jusqu'au brin de l'herbe. Méprisant aussi leur chair jusqu'à recevoir la peine du bûcher comme une garantie inaliénable du salut de leur âme³⁹.

Il est par conséquent à supposer que leurs «*autres Soleil et Lune*» ne forniquaient pas et n'étaient pas non plus désunis, et une étude sur les rapports de ce thème avec celui du “mariage céleste” est à entreprendre. Nous n'en fournissons ici qu'une esquisse.

Le “mariage céleste” est chez les cathares la seule union véritable, consistant dans la réunion de l'âme et de l'esprit, garantie par le baptême spirituel (*consolamentum*). Dans cette anthropologie transcendantale, qui double celle de l'immanence comme la cosmologie spirituelle double la cosmologie matérielle, l'âme (*anima*) est cette composante de l'ange entraînée sur terre du fait de la chute – la chute elle-même étant un rapt violent et non consentant

³⁸ À ce sujet une étude est en chantier et en rendre compte ici, ne serait-ce que fugitivement, alourdirait par trop un exposé déjà chargé; sans préjuger des conclusions d'une recherche en cours, j'avance pourtant l'idée que toute la sémiologie scolastique des *nomina negativa* au XIII^e siècle est le résultat par ricoché de la polémique anticathare (la preuve la plus succincte est fournie par Saint Thomas, le seul à avoir perçu l'énorme écroulement logico-philosophique apporté par la révolution dualiste: *In Ioh.*, I.2.81 et 83).

³⁹ «*Et cum ipsi merito dampnaticii corpora propria opus diaboli fore credant, nec salvanda predicat in futurum, miror nec immerito super execratione eorum qua ratione credunt animas salvari si opus diaboli comburatur, et dicunt, cum eorum corpora comburuntur bonos homines exuri, cum non in hoc igne corporeo anima comburatur*». (Durand de Huesca, *Liber contra Manicheos*, THOUZELLIER ed., pp. 78/80; sur cet extrait du *Prologue* la traduction de l'éditrice comporte un non-sens: il faut comprendre «*je m'étonne à bon droit de leur aveuglement, puisqu'ils croient que les âmes sont sauvées si l'œuvre du diable (= le corps) est brûlée, et disent que lorsque les corps sont brûlés, les bons hommes s'en dégagent* (exuri 'sortir'), *parce que l'âme n'est pas brûlée dans ce feu corporel*», et non, comme on lit p. 81: «*je m'étonne à bon droit de leur aveuglement, – parce qu'ils croient que les âmes sont sauvées si l'œuvre du diable est brûlée et disent, alors que leurs corps sont brûlés, que les “bons hommes” le sont aussi – je m'étonne, parce que dans le feu corporel l'âme n'est pas brûlée*»; en réalité, Durand semble penser que la combustion du corps anticipe la condamnation de l'âme, car il croit «*quod autem anime sine corporibus in iudicio non salventur*», *ibid.*, p. 296).

–, alors que l'esprit (*spiritus*) est le gardien et guide assigné lors de la création à chaque âme par Dieu le Père⁴⁰.

L'esprit est resté au Ciel sous forme de couronne, de même que le corps spirituel de l'ange (*corpus spiritale*) qui a été abandonné au Ciel «*tel un cadavre*», et qui est figuré par son trône et/ou son vêtement⁴¹.

Ce corps spirituel n'est revêtu que lors de la remontée post-mortem de l'âme et de l'esprit du parfait cathare – une psycho-pneumanodie donc –, déjà réunis dès son vivant par le *consolamentum*: or, c'est la réintégration du corps spirituel lors de cette remontée au Ciel que les hérésiarques disent être la seule, la vraie “résurrection des morts”⁴².

Aussi l'eschatologie s'accomplit-elle continuellement et individuellement depuis la résurrection paradigmatique du Christ, et tant qu'il y aura encore d'âmes à réintégrer dans leur état anthropologique complet – c'est-à-dire, d'humains à parfaire: Noces et Résurrection sont des mutations mystiques⁴³.

Alors les «*autres étoiles*» seraient les noms, dans le langage intentionnel cathare, des «*enfants de l'autre siècle*» – les âmes des anges qui n'ont pas subi la chute ou qui, ayant fait pénitence, ont regagné leur origine, en épousant leurs esprits respectifs et en réintégrant leurs corps spirituels –, ces enfants qui «*ne se marient pas et ne prennent pas en mariage*», parce que libres de s'unir dans la pureté de leur être spirituel. La lumière qui ne tombe pas, c'est le lieu des Noces au Ciel des âmes et esprits unifiés – ou réunifiés⁴⁴.

⁴⁰ «*Hanc manuum impositionem baptisma dicunt Spiritus Sancti, non baptisma aquae materialis et credunt quod in illa manuum impositione una quaeque animarum caelestium proprium spiritum, scilicet quem in caelo habuerat ad reginem et custodiam suam, recipiat*» (Moneta, RICCHINI ed., p. 4b).

⁴¹ Cf. p. ex. *De heresi Catharorum...*, édition A. DONDAINE (citée ci-dessus n. 30), p. 309. Durand invoque à ce sujet ses propres disputes avec les cathares: «*Item, dicunt Manichei quod in terra illa, de qua anime sue a diabolo abducte sunt in hunc mundum, reliquerunt vestimenta sua aurea que habebant, que se adhuc recuperaturos non ambigunt confiteri, et nos ab ore eorum audivimus disputando*» (*Liber contra manicheos*, THOUZELLIER ed., p. 304).

⁴² «*Item dicunt quando anime erunt reverse in celum et erunt iuncte simul in resurrectione, scilicet cum corporibus et spiritibus, et angeli mali dei qui remanserunt ad prelium erunt trabucati deorsum, adhuc incipietur prelium*» (Salvo Burci, *Liber supra Stella*, da MILANO ed., 1945, p. 313); et de même: «*Item credit quod ibidem [= in alio mundo] fiet resurrectio mortuorum, scilicet quod unaqueque anima dei recipiet proprium corpus*» (Rayner Sacconi, *Summa de Catharis*, Fr. SANJEK ed., p. 57). C'est dans ce même sens que les dualistes absolus citent II Tim 4.8 (THOUZELLIER ed., p. 298), citation que les “mitigés” utilisent avec référence plus restrictive à la réintégration de l'esprit (v. plus haut, et n. 19).

⁴³ On retrouve évidemment dans cette sotériologie de l'âme le *locus amoenus* de son origine: «*dicunt eam [animam] ire in terram novam, (...) in terra viventium...*» (*Manifestatio haeresis Albigensium et Lugdunensium*, édition A. DONDAINE, “Durand de Huesca et la polémique anticathare”, dans *AFP*, 29 (1959), p. 270). Ces bribes exégétiques témoignent d'une indéniable mystique cathare, paradoxalement associée à un esprit critique et rationaliste, puisque induite à partir de la scission des universaux; là aussi, on a affaire à une exacerbation de la foi, à la mesure de l'exacerbation du rejet du monde, au-delà de toute mystique catholique de l'époque.

⁴⁴ Il y a lieu d'inférer que dans la symbolique du mariage spirituel cathare l'union de l'Esprit et de l'Âme («*matrimonium in paradiso, illud matrimonium fuit de anima et spiritu, (...) quia in paradiso numquam fuit carnis corruptio, nec aliquid nisi merum et purum spirituale*» apud DUVERNOY ed., *Registre de Geoffroi d'Ablis*, op. cit. n. 28, f. 46v) est conçue herméneutiquement comme celle de l'«*autre Soleil*» et l'«*autre Lune*», qui «*ne déclinent pas et ne diminuent pas*». En effet, les cathares invoquent pour appuyer leur concept de mariage spirituel l'union archétypale du Christ et de l'Église («*Nos matrimonium non condemnamos, sed adulterium. Matrimonium est inter Christum et Ecclesiam, sicut dicit Apostolus: “Despondi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo”. [II Cor 11.1]. Hoc matrimonium et tale nubere non condemnamos, (...) sed illud turpe negotium, quod homo facit cum muliere*»: *Disputatio inter Catholicum et Paterinum*, E. MARTENE-V. DURAND eds, coll. 1711-1712); or le Christ est, justement – nous venons de le voir –, l'«*autre Soleil*», le «*Soleil de Justice*» (cf.

La ballade roumaine. Épilogue

Pour revenir à la ballade roumaine, il me semble que c'est dans son à peine perceptible et pourtant fortement insidieux sentiment tragique d'un destin indépassable, consistant dans la condamnation à vivre le monde – et le monde tel qu'il est fait par Dieu, avec ou sans collaboration, assistance ou concurrence d'un second créateur –, que réside en fait un anticosmisme d'autant plus pessimiste et irréductible qu'il est, justement, non dualiste.

Un anticosmisme non conditionné et non conditionnable, qu'on ne peut attribuer ni à un dualisme cosmologique ni à un vécu chrétien du type “corruption du monde par suite du péché” – puisque le “péché”, en l'occurrence l'inceste, reste non consommé, qu'il s'avère au fait a priori légitimé par une réalité primordiale, et que le tragisme émane justement de ce qu'il a été empêché, écarté, prohibé de ce monde, par le créateur lui-même. Et qu'aucun accomplissement possible n'est jamais posé dans aucun avenir eschatologique, ni dans ni hors de ce monde. La malédiction n'est pas une suite du “péché”, mais le fait de son interdiction a priori et de sa non-consommation à jamais.

Le créateur n'est de ce fait ni bon ni mauvais, comme sa création n'est pas non plus mauvaise ou bonne; elle est tout simplement instituée selon des lois, et les lois contrarient les vérités, les lois sont arbitraires. **Le pouvoir exclut la liberté.**

Par rapport à ce type d'anticosmisme, sans issue et sans espoir parce qu'incluant dans son objet le créateur suprême lui-même, le dualisme cosmologique, avec son effort d'introduire une alternative à la normalité destinale et de polariser l'objet de la pensée selon un critère axiologique, en mettant la formation ou l'existence même de ce monde sur le compte d'une puissance maléfique ou maléficiée – qu'elle soit principe ou non – et en en déresponsabilisant complètement Dieu, fait figure de rationalisme compensatoire.

En effet, tout se passe dans la ballade roumaine comme si une version dualiste du mythe ou du symbole du Soleil et de la Lune – qu'elle eût relevé du dualisme “mitigé” ou “absolu” – avait été soumise à une critique non pas à partir de positions “orthodoxes”, mais à partir de positions encore plus radicalement “hérétiques”.

Le Soleil et la Lune en tant que principes spirituels, précosmiques, angéliques, sont séparés et cosmicisés – sans que cela n'implique leur démonisation –, par le Démiurge cosmocrator – sans que cela n'implique son rabaissement par l'identification au Diable. Ce monde et/ou ce créateur ne sont pas insupportables en tant que substituts – selon la forme ou selon la substance – d'un autre monde et/ou d'un autre créateur; ils sont insupportables en tant qu'étant tout court. Le dualisme ne serait qu'un palliatif et il est donc refusé en faveur d'un anticosmisme absolu, c'est-à-dire, en fin de compte, en faveur d'un *antiontisme absolu*.

Oserais-je le dire? Il y a, me semble-t-il, dans la ballade roumaine du Soleil et de la Lune et dans les légendes afférentes une “hérésie” philosophique, beaucoup plus audacieuse encore que celle accusée dans l'anticosmisme dualiste dont relèvent les doctrines bogomiles et cathares, “mitigées” ou “radicales”.

Conclusion méthodologique

Il y a par conséquent lieu à dissocier, dans la typologie des religions, les concepts d'anticosmisme et de dualisme. Anticosmisme ne suppose pas forcément dualisme – tout comme dualisme ne suppose pas non plus, systématiquement, anticosmisme. Par ailleurs, si anticosmisme intégré au dualisme il y a, il peut être différé ou immédiat. Enfin, l'anticosmisme non dualiste peut être un anticosmisme absolu.

citations nn. 22 et 23).