



**LA RÈGLE DU MAÎTRE**



SOURCES CHRÉTIENNES

*Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s. j., et J. Daniélou, s. j.*

*Directeur : G. Mondésert, s. j.*

N° 105

281

U06

Série des Textes Monastiques d'Occident, N° XIV

# LA RÈGLE DU MAÎTRE

I

(PROLOGUE - CH. 10)

*INTRODUCTION, TEXTE, TRADUCTION ET NOTES*

PAR

**Adalbert de VOGÜÉ**

*Moine de la Pierre-qui-Vire*

© 1964, by *Les Éditions du Cerf*.

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS

1964

NIHIL OBSTAT :

Le 5 juillet 1963

fr. JEAN NEUFVILLE  
moine de la Pierre-qui-Vire

IMPRIMI POTEST :

Le 5 juillet 1963

† fr. DENIS HUERRE  
Abbé de la Pierre-qui-Vire

IMPRIMATUR :

Lyon, le 23 octobre 1963

JEAN PELOUX, v. g.

*DEO ET HOMINIBVS DILECTO  
PATRI  
CONSERVO CHRISTI COMPRESBYTERO*

## AVANT-PROPOS

Quand on parcourt le recueil des règles monastiques anciennes constitué au ix<sup>e</sup> siècle par Benoît d'Aniane, il en est une qui attire tout de suite l'attention par ses proportions monumentales. Sans commune mesure avec la plupart de ces petits écrits, trois fois plus longue que la Règle de saint Benoît, elle dépasse de moitié même l'œuvre la plus étendue de la collection, la Règle de saint Basile.

Cependant l'ampleur matérielle n'est pas le seul trait qui distingue cette *Regula Magistri*, comme l'appelle Benoît d'Aniane. Dès qu'on en examine le contenu, on est frappé à la fois par la riche multiplicité de ses éléments, par l'envergure des exposés qu'elle consacre à chacun d'eux et par l'ordonnance méthodique selon laquelle sont disposés ces différents traités.

La *Regula Magistri* n'est pas en effet un pur règlement comme la Règle de Pachôme ou un simple recueil d'avis et de conseils comme celle de Basile, mais une véritable règle de vie, qui embrasse toute l'existence, matérielle et spirituelle, de la communauté monastique aussi bien que des individus qui la composent. On y traite tour à tour des vertus du moine et de l'organisation du monastère, des grandes perspectives de la vie chrétienne et des moindres détails de l'observance, et cela non point cursivement ou par mode d'allusion, comme c'est si souvent le cas dans les petites règles antiques, mais à loisir et à fond, sans craindre les exposés systématiques et les larges développements, voire les digressions et les redites.



Non moins caractéristique est le souci qu'a ce « Maître » d'ordonner et de relier entre elles les différentes parties de son œuvre. Rien n'est moins organisé, d'ordinaire, qu'une règle monastique. Les matières s'y succèdent le plus souvent en vertu de simples associations d'idées. Ici au contraire il est possible de tracer un plan d'ensemble et de reconnaître un ordre logique, qui s'affirme d'ailleurs explicitement par une série d'articulations nettes. Cette ordonnance méthodique traduit à son tour une conception réfléchie du cénobitisme. Non seulement les principes de celui-ci et sa structure interne y sont mis en vive lumière, mais on s'efforce de le situer par rapport à la destinée de chaque individu, à l'ensemble du monachisme et à l'Église elle-même.

C'est donc une œuvre insolite à bien des égards que cette « Règle du Maître ». Cependant elle ressemble curieusement à une de ses voisines : la Règle de saint Benoît. Les deux textes se correspondent souvent littéralement depuis le prologue jusqu'au traité de l'humilité. Ensuite chaque règle s'exprime de façon propre, mais une correspondance s'observe encore dans la suite des matières et parfois dans la substance des prescriptions.

Jusqu'à une époque toute récente, ces analogies n'avaient guère inquiété les critiques. Elles paraissaient s'expliquer tout naturellement par la dépendance du Maître à l'égard de saint Benoît. Cependant, à la veille de la dernière guerre, D. Augustin Genestout fut conduit à reconsidérer le problème et à renverser le sens des relations entre les deux auteurs : saint Benoît dépendrait du Maître. Dès 1938, année où le public eut connaissance de cette théorie nouvelle, une controverse s'engagea entre les tenants des deux thèses, auxquels ne tardèrent pas à se joindre ceux qui cherchaient une solution moyenne dans l'hypothèse d'une source commune au Maître et à saint Benoît. Depuis un quart de siècle, le débat ne cesse de rebondir et il a donné naissance à une masse d'études qui est sans doute

la plus considérable qu'ait suscitée en notre temps une question de ce genre. La thèse traditionnelle a eu successivement pour champions J. Perez de Urbel, J. Mc Cann, C. Lambot, A. Lambert, R. Weber, H. Frank, M. Cappuyens, P. Blanchard, E. Franceschini<sup>1</sup>. La nouvelle a été soutenue par M. Alamo, F. Cavallera, J. Froger, C. Gindele, H. Vanderhoven, F. Masai, P. B. Corbett, G. Penco, A. Mundó, E. Manning. Quant aux hypothèses qui supposent une source commune aux deux règles ou quelque interdépendance de celles-ci, on en trouve toute une variété chez B. Capelle, F. Renner, F. Vandembroucke, O. J. Zimmermann, Th. Payr, R. Hanslik<sup>2</sup>.

Cette discussion a fait trop de bruit pour que beaucoup de nos lecteurs ne s'attendent point, en ouvrant ce volume, à la voir reprendre ici tout au long. Il n'en sera rien cependant et nous devons à ce sujet un mot d'explication. La présente édition du Maître n'est à nos yeux que la première partie d'une œuvre plus vaste, qui comprendra en second lieu l'édition de la Règle de saint Benoît dans cette même collection. Admettant, au moins à titre d'hypothèse de travail, l'antériorité du Maître par rapport à saint Benoît<sup>3</sup>, il est naturel que nous exposions seulement les rapports des deux règles lorsque nous publierons la seconde. C'est donc dans notre Introduction à la Règle bénédictine que nous comptons traiter ce problème. Dans le présent ouvrage, on ne se référera à saint Benoît que dans quelques cas où la comparaison des deux textes aide

1. Pour l'histoire de cette controverse, on consultera les études de G. Penco citées dans l'*Introduction*, p. 152, n. 2. Les travaux des auteurs mentionnés ici figurent dans notre *Bibliographie*, p. 19-24.

2. R. HANSLIK, *Benedicti Regula* (CSEL 75), Vienne 1960. Nous avons recensé cet ouvrage dans la *Rev. d'Hist. ecclés.* 56 (1961), p. 909-915.

3. Voir à ce sujet notre ouvrage : *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris, Desclée De Brouwer 1961, p. 27-37 et 505-511.

à saisir tel ou tel détail de l'œuvre du Maître qui passerait sans cela inaperçu.

A ces exceptions près, nous ne considérerons ici que la Règle du Maître. Elle offre d'ailleurs à elle seule une matière surabondante, comme le montre le volume de cette édition. Peu étudiée pour elle-même jusqu'à ce jour, elle ne livrera ses secrets, et avec ceux-ci les éléments qui peuvent aider à comprendre saint Benoît, que si l'on s'attelle à un patient travail d'exégèse qui fasse provisoirement abstraction de la Règle bénédictine. Il ne s'agit pas d'esquiver le problème capital du rapport des deux règles, mais de se mettre en état de le traiter plus sérieusement.

Même en se limitant à la Règle du Maître, il ne faut pas prétendre encore donner une solution à tous les problèmes de critique interne que peut poser ce texte. Nous espérons seulement apporter quelques matériaux utiles et un instrument de travail commode. A cet égard, la Concordance publiée dans notre troisième volume est peut-être la pièce maîtresse de notre édition. Elle rendra possible les études comparatives avec la Règle de saint Benoît et montrera plus clairement l'unité foncière de celle du Maître. Quant au texte que nous publions dans les deux premiers volumes, il ne s'écartera guère de celui du principal manuscrit, déjà connu par l'*Édition diplomatique*, mais il mettra celui-ci à la portée d'un plus grand nombre sous une forme pratique.

Il nous reste à remercier tous ceux qui nous ont aidé à rendre cet ouvrage moins imparfait. Notre reconnaissance va tout d'abord aux auteurs de la Concordance, qui en plus de leur collaboration au troisième volume, ont beaucoup contribué à mettre sur pied les deux premiers. C'est en particulier au P. Jean Neufville qu'est due la rédaction de l'Index et des Tables. Nous nous félicitons aussi d'avoir trouvé dans le P. Placide Deseille, directeur de cette série, le plus compréhensif et le plus amical des

éditeurs. M. Jacques Fontaine, professeur à la Sorbonne, a bien voulu se pencher à notre demande sur le problème de l'orthographe et nous donner à cet égard de précieux conseils. Qu'il en soit remercié, ainsi que les professeurs M. Diaz y Diaz et C. Mohrmann, les Révérends Pères C. Batlle, B. Fischer, J. Froger, B. de Gaiffier, A. Genestout, J. Gribomont, J.-C. Guy, C. Lambot, A. Mundó, H. Vanderhoven, R. Weber, qui ont si aimablement répondu à nos demandes et fourni renseignements, documents et suggestions de toutes sortes.

Pour n'avoir pas été avec eux en contact aussi immédiat, nous ne saurions oublier les nombreux érudits qui nous ont précédé ou accompagné dans l'étude de la Règle du Maître. Nous leur devons beaucoup, et si leur nombre même ne nous a pas permis de les citer autant que nous l'aurions souhaité, ils peuvent être assurés de la place qu'ils tiennent tous dans notre reconnaissance et notre estime. Par son étude sur le latin de la *Regula Magistri*, conçue comme un guide pour l'établissement du texte, M. P. B. Corbett en particulier a été pour nous un compagnon de tous les instants, que nous consultions toujours avec profit, même quand il nous arrivait de prendre finalement une route différente. Grâce à lui et à tous ceux qui ont accumulé des trésors de sagacité et d'érudition autour de notre texte, cette édition nous semble être moins une œuvre personnelle que le fruit d'un travail commun. Puisse-t-elle à son tour aider à comprendre cette Règle du Maître, qui n'est pas seulement une grande énigme littéraire, mais une source importante pour l'histoire et l'intelligence de la vie vouée à Dieu.

## ABRÉVIATIONS

ALW	<i>Archiv für Liturgiewissenschaft</i> , Maria-Laach.
AS	<i>Acta Sanctorum</i> (Bollandistes).
AS OSB	<i>Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti</i> , ed. L. d'ACHERY-J. MABILLON, 9 vol., Paris 1668-1701.
CC	<i>Corpus Christianorum</i> , Steenbrugge.
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> , Louvain-Washington.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienne.
DACL	<i>Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie</i> , Paris.
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> , Paris.
DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques</i> , Paris.
Dict. Spir.	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i> , Paris.
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie catholique</i> , Paris.
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> , Berlin.
PG	MIGNE, J. P., <i>Patrologia, Series Graeca</i> , Paris.
PL	MIGNE, J. P., <i>Patrologia, Series Latina</i> , Paris.
PLS	HAMMAN, A., <i>Patrologia, Series Latina, Supplementum</i> , Paris.
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> , Paris.
RAM	<i>Revue d'Ascétique et de Mystique</i> , Toulouse.
Rev. Bénéd.	<i>Revue Bénédictine</i> , Maredsous.
RHE	<i>Revue d'Histoire ecclésiastique</i> , Louvain.
RTAM	<i>Recherches de Théologie ancienne et médiévale</i> , Louvain.
SC	<i>Sources chrétiennes</i> , Paris.
SMGBO	<i>Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zeige</i> , Munich.
VL	<i>Vetus Latina</i> (voir BIBLIOGRAPHIE, IV, s. v. SABATIER).

Voir aussi BIBLIOGRAPHIE, IV, *Titres cités en abrégé*, ainsi que la note sur les *Divisions et sigles du texte*, à la suite de la Bibliographie (p. 26).

## BIBLIOGRAPHIE

### I. ÉDITIONS DU MAÎTRE

- S. BENEDICTI ABBATIS ANIANENSIS, *Concordia Regularum*, ed. H. MÉNARD, Paris 1638 (PL 103, 713-1380).
- S. BENEDICTI ABBATIS ANIANENSIS, *Codex Regularum*, ed. L. HOLSTENIUS, Rome 1661. — Deuxième édition, Paris 1663 ; troisième édition, avec observations critico-historiques de M. BROCKIE, Augsburg 1759 (PL 103, 423-664 ; la *Regula Magistri*, mentionnée seulement dans PL 103, 573-574, figure *in extenso* dans PL 88, 943-1052).
- La Règle du Maître, Édition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris*, par H. VANDERHOVEN et F. MASAI, avec la collaboration de P. B. CORBETT, Bruxelles-Paris 1953 (*Les Publications de Scriptorium*, III).

### II. AUTEURS ANCIENS

Tous les ouvrages cités dans l'*Introduction* et dans les notes figurent à la *Table des auteurs*, à la fin du second volume. La plupart d'entre eux sont cités d'après l'une des grandes collections d'auteurs chrétiens, que la *Table* désigne dans chaque cas. Dans la présente *Bibliographie*, on s'est contenté d'indiquer les ouvrages édités hors de ces grandes collections. L'ordre suivi est celui de la *Table*.

### ACTES DES APÔTRES APOCRYPHES :

*Liber de miraculis beati Andreae apostoli* (Ps.-GREGORIUS TURONENSIS), ed. M. BONNET, dans *MGH, Scr. merov.*, I, 2, Berlin 1885, p. 821-846.

*Acta Iohannis*, ed. M. BONNET, dans A. LIPSIUS-M. BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha*, Hildesheim 1959, p. 151-216.

*Antiphonaire romain*: R. J. HESBERT, *Antiphonale Missarum sextuplex*, Bruxelles-Paris 1935.

ARNOBE LE JEUNE, *Liber ad Gregoriam*, ed. G. MORIN, *Études, textes, découvertes (Anecdota Maredsolana, Seconde série)*, t. I, Paris 1913, p. 309-439.

AUGUSTIN, *Regula*, ed. D. DE BRUYNE, «La première règle de S. Benoît», dans *Rev. Bénéd.* 42 (1930), p. 318-326.

CAPITULAIRE D'AIX-LA-CHAPELLE :

*Capitula Aquisgranensia* (A. D. 817), ed. B. ALBERS, *Consuetudines monasticae*, t. III, Mont-Cassin 1907, p. 115-149.

*Capitulare Evangeliorum*, ed. Th. KLAUSER, *Das römische Capitulare Evangeliorum*, Münster 1935 (*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* 28).

CÉSAIRE D'ARLES, *Statula sanctorum virginum*, ed. G. MORIN, *S. Caesarii opera omnia*, t. II, Maredsous 1942, p. 101-126.

COLOMBAN, *Regulae*, ed. G. S. M. WALKER, *S. Columbani opera*, Dublin 1957, p. 122-181.

*Comes* d'Alcuin : voir G. GODU, art. *Épîtres*, dans *DACL*, V, 300-311.

*Comes* de Murbach : voir G. GODU, art. *Épîtres*, dans *DACL*, V, 316-321, et art. *Évangiles*, *ibid.*, 908-914.

*Comes* de Wurzburg : voir H. LECLERCQ, art. *Lectionnaire*, dans *DACL*, VIII, 2285-2300.

CONCILES :

P. LABBE & G. COSSART, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta*, t. IV, Paris 1671.

Th. BRUNS, *Canones Apostolorum et Conciliorum*, t. II, Berlin 1839.

*Didachè (Doctrina duodecim apostolorum)*, ed. F. X. FUNK, *Patres apostolici*, t. I, Tubingen 1901, p. 2-37.

FAUSTE DE RIEZ, *Sermones* (Ps.-EUSÈBE D'ÉMÈSE), ed. A. SCHOTT, dans *Bibliotheca maxima Patrum*, t. VI, Lyon 1677, p. 618-675.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, ed. U. MORICCA, *Gregorii Magni Dialogi*, Rome 1924.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Instituto christiano*, ed. W. JAEGER, dans *Gregorii Nysseni Opera*, t. VIII-1, Leiden 1952, p. 40-89.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Virginitate*, ed. J. P. CAVARNOS, dans *Gregorii Nysseni Opera*, t. VIII-1, Leiden 1952, p. 247-343.

HORSIÈSE : *Liber Orsiesii*, ed. A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, p. 109-147.

JEAN LE MÉDIOCRE, *Sermones*, dans *S. Iohannis Chrysostomi opera*, t. I, II et V, Venise 1549. Répertoire dans G. MORIN, « Étude sur une série de discours d'un évêque (de Naples ?) du VI<sup>e</sup> s. », dans *Rev. Bénéd.* 11 (1894), p. 386-391 ; 12 (1895), p. 390.

JÉRÔME, *Praefatio in regulam S. Pachonii*, ed. A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, p. 3-9.

*Lectionnaire d'Aniane* : voir P. SALMON, *Le Lectionnaire de Luxeuil*, Rome 1944, p. CIV-CXXIII.

P. SALMON, *Le Lectionnaire de Luxeuil*, Rome 1944 (*Collectanea biblica latina* 7).

*Lectionnaire de Capoue* : voir H. LECLERCQ, art. *Lectionnaire*, dans *DACL*, VIII, 2277-2283.

L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*<sup>2</sup>, t. I, Paris 1955.

*Ordo « Qualiter »*, ed. B. ALBERS, *Consuetudines monasticae*, t. III, Mont-Cassin 1907, p. 26-49.

M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut Moyen Age*, t. II-III, Louvain 1948-1951.

PACHÔME, *Regula*, ed. A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, p. 13-74.

- PALLADIUS, *Histoire lausiaque*, ed. A. LUCOT, Paris 1912 (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 15).
- Passio S. Anastasiae*, ed. H. DELEHAYE, *Étude sur le Légendier romain*, Bruxelles 1936 (*Subsidia hagiographica* 23), p. 221-249.
- Passio S. Eugeniae*, ed. B. MOMBRIUS, *Sanctuarium*, t. II, Paris 1910, p. 391-397, sous le titre *Passio SS. Prothi et Hiacynthi martyrum*.
- Passio SS. Iuliani et Basilissae*, ed. P. SALMON, *Le Lctionnaire de Luxeuil*, Rome 1944, p. 27-56. — Voir aussi *AS, Januarii* t. I, p. 575-587.
- PÉLAGE I<sup>er</sup>, *Lettres*, ed. P. GASSÓ - C. BATLLE, *Pelagii I Papae Epistulae quae supersunt*, Montserrat 1956 (*Scripta et Documenta* 8).
- PSAUTIERS : voir R. WEBER, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Rome 1953 (*Collectanea biblica latina* 10).
- Regula IV Patrum*, ed. H. VANDERHOVEN - F. MASAI, *La Règle du Maître, Édition diplomatique des mss latins 12205 et 12634 de Paris*, Bruxelles-Paris 1953, p. 125-132.
- Sacramentaire gélasien*: L. C. MOHLBERG, *Liber Sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli*, Rome 1960 (*Rerum ecclesiasticarum Documenta, Fontes*, IV).
- Sacramentaire grégorien*: H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium gregorianum*, Münster 1958 (*Liturgie wissenschaftliche Quellen und Forschungen* 3).
- SEXTUS, *Enchiridion*, ed. H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959 (*Texts and Studies*, New series, V).
- CH. MUNIER, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris 1960 (*Bibliothèque de l'Institut de Droit canonique de l'Université de Strasbourg*, V).

- Symbote « Quicumque »* : voir H. DENZINGER - K. RAHNER, *Enchiridion Symbolorum*<sup>29</sup>, Fribourg-en-Brigau 1953, p. 17-18 (§ 39-40).
- Visio Pauli*, ed. M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge 1893 (*Texts and Studies*, II, 3), p. 11-42.
- Les Vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs*, trad. par L. TH. LEFORT, Louvain 1943.
- Vita S. Eugendi*, ed. J. MABILLON, *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, t. I, Venise 1733, p. 554-559.
- Vita S. Genovefae: AS, Januarii* t. I, p. 138-143.
- Vita S. Silvestri*, ed. B. MOMBRIUS, *Sanctuarium*, t. II, Paris 1910, p. 508-531.

### III. AUTOUR DU MAÎTRE ET DE S. BENOÎT

- La liste complète des études concernant la controverse *RM-RB* a été dressée par G. PENCO, *S. Benedicti Regula*, Florence 1958, p. XI-XVIII. Nous indiquons ici seulement les travaux cités dans le présent volume.
- ALAMO, M., « La Règle de S. Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître », dans *RHE* 34 (1938), p. 739-755.
- BLANCHARD, P., « La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît », dans *Rev. Bénéd.* 60 (1950), p. 25-64.
- BUTLER, C., *S. Benedicti Regula Monasteriorum*<sup>3</sup>, Fribourg-en-Brigau 1935.
- CAPELLE, B., « Aux origines de la Règle de S. Benoît », dans *RTAM* 11 (1939), p. 375-388.
- CAPPUYNS, M., « L'auteur de la Regula Magistri : Cassiodore », dans *RTAM* 15 (1948), p. 209-268.
- CAVALLERA, F., « La Regula Magistri. Sa doctrine spirituelle », dans *RAM* 20 (1939).
- CORBETT, P. B., « The Regula Magistri and some of its problems », dans *Studia Patristica*, t. I, Berlin 1957, p. 82-93.

- CORBETT, P. B., *The Latin of the Regula Magistri with particular reference to its colloquial aspects. A Guide to the Establishment of the Text*, Louvain 1958 (*Recueil de travaux d'Histoire et de Philologie*, IV<sup>e</sup> série, fasc. 17).
- DESEILLE, PL., « A propos de l'épilogue du chapitre VII de la Règle », dans *Collectanea Ordinis Cisterciensium Ref.* 21 (1959), p. 289-301.
- DOLLE, R., « Fraternal ex acie. A propos du chapitre I (5) de la Règle bénédictine », dans *Regula Magistri-Regula S. Benedicti. Studia monastica*, cura B. STEIDLE, Rome 1959 (*Studia Anselmiana* 44), p. 126-128.
- EGLI, B., *Der vierzehnte Psalm im Prolog der Regel des Heiligen Benedikt. Eine patrologisch-monastische Studie*, Sarnen 1962.
- FISCHER, B., « Impedimenta mundi fecerunt eos miseros », dans *Vigiliae christianae* 5 (1951), p. 84-87.
- FRANCESCHINI, E., « La questione della Regola di S. Benedetto », dans *Il monachesimo nell'alto Medio Evo e la formazione della civiltà occidentale*, Spolète 1957, p. 221-256.
- FRANK, H., « Die Regula Benedicti als Quelle der Regula Magistri », dans *Vir Dei Benedictus*, Münster 1947, p. 189-195.
- FROGER, J., « La Règle du Maître et les sources du monachisme bénédictin », dans *RAM* 30 (1954), p. 275-288.
- GENESTOUT, A., « La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît », dans *RAM* 21 (1940), p. 51-112.
- GENESTOUT, A., « Le plus ancien témoin de la Règle du Maître, le Parisinus lat. 12634 », dans *Scriptorium* 1 (1946-47), p. 129-142.
- GENESTOUT, A., « La Règle du Maître n'était-elle pas digne d'être utilisée par S. Benoît ? », dans *SMGBO* 61 (1947), p. 77-92.

- GINDELE, C., « Die Struktur der Nokturnen in der lateinischen Mönchregeln vor und um St. Benedikt », dans *Rev. Bénéd.* 64 (1954), p. 9-27.
- GINDELE, C., « Die römische und monastische Ueberlieferung im Ordo Officii der Regel St. Benedikts », dans *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, cura B. STEIDLE, Rome 1957 (*Studia Anselmiana* 42), p. 171-222.
- GINDELE, C., « Das Alleluia im Ordo Officii der Regula Magistri », dans *Rev. Bénéd.* 70 (1960), p. 504-525.
- GINDELE, C., « Zum Offiziumsordnung in der Regula (5) », dans *Erbe und Auftrag (Benediktinische Monatschrift, Neue Folge)* 37 (1961), p. 411-413.
- HALLINGER, K., « Papst Gregor der Grosse und der Hl. Benedikt », dans *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, cura B. STEIDLE, Rome 1957 (*Studia Anselmiana* 42), p. 73-104.
- HANSLIK, R., *Benedicti Regula*, Vienne 1960 (*CSEL* 75).
- HEGGLIN, B., *Der benediktinische Abt im rechtsgeschichtlicher Entwicklung und geltendem Kirchenrecht*, St. Ottilien 1961.
- HEIMING, O., « Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus », dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* 7 (1961-62), p. 89-156.
- HOFMANN, J., « Regula Magistri XLVII und XLVIII in St. Galler und Würzburger Caesarius-Handschriften », dans *Rev. Bénéd.* 61 (1951), p. 141-166.
- HOLZHERR, G., *Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1961.
- JANERAS, V., « Notulae liturgicae in Regulam Magistri », dans *Studia Monastica* 2 (1960), p. 359-364.
- LAMBERT, A., « Autour de la Règle du Maître », dans *Revue Mabillon* 32 (1942), p. 21-79.

- LAMBOT, C., « Passage de la Regula Magistri dépendant d'un manuscrit interpolé de la Règle bénédictine », dans *Rev. Bénéd.* 51 (1939), p. 139-143.
- LENTINI, A., *S. Benedetto, La Regola*, Mont-Cassin 1947.
- LENTINI, A., *Il ritmo prosaico nella Regola di San Benedetto*, Mont-Cassin 1942 (*Miscellanea Cassinese* 23).
- LINDERBAUER, B., *S. Benedicti Regula Monachorum herausgegeben und philologisch erklärt*, Metten 1922.
- MASAI, F., « La Regula Magistri et l'histoire du bréviaire », dans *Miscellanea C. Mohlberg* II, Rome 1949, p. 423-439.
- MASAI, F., « Les antécédents de Cluny : la Règle du Maître à Moutiers-Saint-Jean », dans *A Cluny, Travaux du Congrès*, Dijon 1950, p. 192-202.
- MC CANN, J., « The Rule of the Master », dans *Downside Review* 57 (1939), p. 3-22.
- MOHRMANN, CH., « La latinité de S. Benoît. Étude linguistique sur la tradition manuscrite de la Règle », dans *Rev. Bénéd.* 62 (1952), p. 108-139, et dans *Études sur le Latin des chrétiens*, t. I, Rome 1961, p. 403-435.
- MOHRMANN, CH., « La langue de S. Benoît », dans *S. Benedicti Regula Monachorum*, cura PH. SCHMITZ, Maredsous 1955, p. 9-39, et dans *Études sur le Latin des chrétiens*, t. II, Rome 1961, p. 325-345.
- MUNDÓ, A., « L'authenticité de la Regula S. Benedicti », dans *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, cura B. STEIDLE, Rome 1957 (*Studia Anselmiana* 42), p. 105-158.
- MUNDÓ, A., « La nouvelle édition critique de la Règle de S. Benoît », dans *Rev. Bénéd.* 71 (1961), p. 381-399.
- MUNDÓ, A., « A propos des rituels du Maître et de S. Benoît : la *Provolutio* », dans *Studia Monastica* 4 (1962), 177-191.
- PAYR, TH., « Der Magistertext in der Ueberlieferungsgeschichte der Benediktinerregel », dans *Regula Magis-*

- tri-Regula S. Benedicti, Studia monastica*, cura B. STEIDLE, Rome 1959 (*Studia Anselmiana* 44), p. 1-84.
- PENCO, G., « Sulla diffusione della Regula Magistri », dans *Benedictina* 10 (1956), p. 181-198.
- PENCO, G., *S. Benedicti Regula*, Florence 1957 (*Biblioteca di studi superiori* 39).
- PENCO, G., « La Regula Magistri e la storia testuale della Regula S. Benedicti », dans *Regula Magistri-Regula S. Benedicti. Studia monastica*, cura B. STEIDLE, Rome 1959 (*Studia Anselmiana* 44), p. 85-106.
- PEREZ DE URBEL, J., « La Règle du Maître », dans *RHE* 34 (1938), p. 707-739.
- PEREZ DE URBEL, J., « Le Maître et S. Benoît », dans *RHE* 34 (1938), p. 756-764.
- RENNER, F., « Textschichten und Entstehungsphasen der Benediktusregel. Die Magisterregel im Kreuzverhör », dans *Benediktus der Vater des Abendlandes*, Munich 1947, p. 397-474.
- RENNER, F., « Die Genesis der Benediktus- und Magisterregel », dans *SMGBO* 62 (1950), p. 87-195.
- SCHMITZ, PH., *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, t. I, Maredsous 1942.
- SCHUSTER, I., *S. Benoît et son temps*, trad. française sur la troisième édition, Paris 1950.
- STEIDLE, B., « Dominici schola servitii », dans *Benediktische Monatschrift* 28 (1952), p. 397-406.
- STEIDLE, B., *Die Regel St. Benedikts*, Beuron 1952.
- VACCARI, A., « La Bibbia nell'ambiente di S. Benedetto », dans *Biblica* 29 (1948), p. 321-344, et dans *Scritti di erudizione e di filologia*, t. I, Rome 1952, p. 257-281.
- VAGAGGINI, C., « La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana », dans *Studia Benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti*, Rome 1947 (*Studia Anselmiana* 18-19), p. 17-84.

- VANDENBROUCKE, F., « Sur les sources de la Règle bénédictine et de la Regula Magistri », dans *Rev. Bénéd.* 64 (1954), p. 277-282.
- VANDERHOVEN, H., « Les plus anciens manuscrits de la Règle du Maître transmettent un texte déjà interpolé », dans *Scriptorium* 1 (1946-47), p. 193-212.
- VANDERHOVEN, H., « Règle du Maître, statistiques et manuscrits », dans *Scriptorium* 3 (1949), p. 246-254.
- VOGÜÉ (DE), A., « Lacunes et erreurs dans la section liturgique de la Regula Magistri », dans *Rev. Bénéd.* 70 (1960), p. 410-413.
- VOGÜÉ (DE), A., « Une nouvelle édition de la Règle bénédictine », dans *RAM* 36 (1960), p. 214-226.
- VOGÜÉ (DE), A., « Le sens d'antifana et la longueur de l'office dans la Regula Magistri », dans *Rev. Bénéd.* 71 (1961), p. 119-124.
- VOGÜÉ (DE), A., « Le rituel monastique chez S. Benoît et chez le Maître », dans *Rev. Bénéd.* 71 (1961), p. 233-264.
- VOGÜÉ (DE), A., *La communauté et l'abbé dans la Règle de S. Benoît*, Paris 1961.
- ZIMMERMANN, O. J., « The Regula Magistri : the primitive Rule of S. Benedict », dans *American Benedictine Review* 1 (1950), p. 11-36.

#### IV. TITRES CITÉS EN ABRÉGÉ

- BLAISE, A., *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954.
- BLAISE, A., *Manuel du Latin chrétien*, Strasbourg 1955.
- BROU, L., *The Psalter Collects from V-VIIth Century Sources*, Londres 1949 (*Henry Bradshaw Society* 83).
- BUTLER, C., *S. Benedicti Regula Monasteriorum*<sup>3</sup>, Fribourg-en-Brigau 1935.
- Clavis* : voir DEKKERS.

- CORBETT, P. B., *The Latin of the Regula Magistri*, Louvain 1958.
- CROUZEL, H., « Origène, précurseur du monachisme », dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 15-38.
- DAREMBERG, C., & SAGLIO, E., *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. I, Paris 1877.
- DEKKERS, E., & GAAR, A., *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1951 (*Sacris Erudiri* 3).
- DU CANGE, C., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, edit. nova a L. FAVRE, nouveau tirage, t. I, Paris 1937.
- ERNOUT, A., & MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*<sup>4</sup>, Paris 1959.
- KEMMER, A., « Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus ? », dans *Orientalia christiana periodica* 21 (1955), p. 451-466.
- La communauté et l'abbé* : voir VOGÜÉ.
- LINDERBAUER, B., *S. Benedicti Regula Monachorum herausgegeben und philologisch erklärt*, Metten 1922.
- MÉNARD : S. BENEDICTI ABBATIS ANIANENSIS *Concordia Regularum*, ed. H. MÉNARD, Paris 1638 (PL 103, 713-1380).
- MEYER-LÜBKE, W., *Romanisches etymologisches Wörterbuch*<sup>3</sup>, Heidelberg 1935.
- RIEMANN, O., & ERNOUT, A., *Syntaxe latine*<sup>7</sup>, Paris 1935.
- SABATIER, P., *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, t. I-III, Reims 1743.
- PAYR, TH., « Der Magistertext in der Ueberlieferungsgeschichte der Benediktinerregel », dans *Studia Anselmiana* 44, Rome 1959, p. 1-84.
- Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig 1900—.
- VOGÜÉ (DE), A., *La communauté et l'abbé dans la Règle de S. Benoît*, Paris 1961.
- VOGÜÉ (DE), A., « Monachisme et Église dans la pensée de Cassien », dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 213-240.



## DIVISIONS ET SIGLES DU TEXTE

Les rapports étroits qui unissent la Règle du Maître à la Règle de S. Benoît obligent à adopter un même système de références pour les deux œuvres. Or depuis une vingtaine d'années, les principaux éditeurs de S. Benoît se sont ralliés à une division en « versets » désormais stéréotypée. Il importait donc d'introduire une division analogue dans le texte du Maître que nous publions. Toutes les références de l'Introduction, des notes et de la Concorde renvoient ainsi au *chapitre* et au *verset* du texte :

12, 4 = chapitre 12, verset 4

Il en est de même pour les trois textes placés en tête de la Règle. Les *Capitula* (sigle Cap) sont divisés en autant de versets qu'ils comportent de titres :

Cap 4 = *Capitula*, titre 4.

Les références au *Prologue* (Pr) et au *Thema* se lisent de la même façon. Cependant la longueur de ce dernier morceau invitait à une subdivision. Aussi avons-nous numéroté séparément ses trois parties, qu'on a intitulées : *Thema* (Th), *Thema Pater* (Thp) et *Thematis sequentia* (Ths). Ces appellations n'ont évidemment qu'une portée toute pratique. Peu conformes à la véritable signification du mot *Thema* ainsi qu'au vrai caractère de cette introduction, elles ont l'avantage d'être courantes (au moins les deux premières) parmi les critiques qui se sont occupés de la Règle du Maître depuis vingt-cinq ans.

Enfin le sigle T désigne les titres de chapitres dans le corps de la Règle, y compris les mentions *Interrogatio*

*discipulorum* et *Respondit Dominus per magistrum*, là où elles existent. On a aussi placé sous ce sigle T les *Incipit*. Ainsi :

12, T = chapitre 12, titre.

Tel étant le système de références adopté dans notre édition, nous y avons joint, pour la commodité de ceux qui utilisent l'*Édition diplomatique* ou les travaux basés sur celle-ci, les numéros des lignes du ms. P. Ces chiffres, comptés de cinq en cinq comme dans l'édition Vanderhoven-Masai, ont été notés en marge de notre texte.

La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît sont désignées par les sigles *RM* et *RB* désormais classiques.

# INTRODUCTION

## PREMIÈRE PARTIE

### LÉGISLATION ET ESPRIT

#### CHAPITRE PREMIER

#### INSTITUTIONS

##### 1. La communauté

La communauté décrite dans la *RM* est peu nombreuse. L'auteur n'a en vue que deux « décades » ou groupes de dix moines, dirigées chacune par deux prévôts, soit vingt-quatre religieux. Si l'on y ajoute l'abbé et le cellérier, on obtient un total de vingt-six personnes. Ce nombre n'est pas limitatif : à plusieurs reprises, le Maître envisage que la communauté puisse devenir plus importante<sup>1</sup>. Un développement de ce genre serait un signe de l'« aide de Dieu ».

Le système décanal en vigueur dans le monastère n'est pas une invention de notre auteur. L'institution est aussi ancienne que le cénobitisme lui-même et peut même se réclamer de précédents judaïques<sup>2</sup>. Juifs ou chrétiens, les

1. Voir 19, 18 ; 22, 3 ; 23, 8, et cf. 23, 54 ; 86, 19 ; 92, 44. D'après 11, 20, on n'institue le système décanal que « si la communauté est nombreuse ». Faut-il en conclure que l'auteur n'est même pas sûr de trouver dans son monastère l'effectif minimum de deux dizaines ?

2. Voir *La communauté et l'abbé*, p. 302.

moines se sont constamment souvenus de l'exemple donné au désert par Israël, que Moïse divisa en groupes de cent et de dix.

En donnant deux prévôts à chaque dizaine (décade), le Maître pourrait également s'inspirer de précédents pachômiens. Cependant, les deux officiers sont chez lui de simples collègues, sur un pied d'égalité, non un chef et son lieutenant comme chez Pachôme. Une double préoccupation motive ce système collégial : renforcer la surveillance exercée sur les inférieurs ; partager l'honneur entre deux sujets, de façon qu'aucun ne puisse se croire le lieutenant de l'abbé et son successeur désigné<sup>1</sup>.

Outre leur mission de surveillance, les prévôts ont une réelle autorité sur leurs hommes. Ce sont eux qui organisent (*ordinare*) le service de la communauté par roulements hebdomadaires, l'enseignement donné aux analphabètes et aux frères qui ne savent pas le psautier, le travail manuel.

Le cellérier n'appartient à aucune dizaine. Il est placé sous la surveillance immédiate de l'abbé. Son département est le cellier, c'est-à-dire les provisions de bouche, la batterie de cuisine et la vaisselle. Il ne s'agit donc pas d'un économiste général, comme on l'entend aujourd'hui dans les monastères bénédictins. Aussi important que lui, sinon davantage, est le *custos ferramentorum* (ch. 17), à la fois magasinier, linge, sacristain, trésorier, bibliothécaire et dépositaire.

Avec les deux portiers (ch. 95) et les artisans (ch. 50 et 85), ceux-ci en nombre indéterminé, ce sont là les seuls titulaires de charges permanentes. Les autres services du

1. L'entière égalité des prévôts se marque non seulement dans le refus d'instituer un ordre de préséance entre les diverses dizaines (22, 1-2), mais aussi dans le tour (*uicibus*) qui est établi entre les deux prévôts d'une même dizaine (23, 28 ; 27, 2).

monastère sont assurés par des roulements hebdomadaires. On trouve ainsi deux semainiers de la cuisine, véritables domestiques de la communauté, qui assurent non seulement la cuisine et le service de table, mais tous les nettoyages ; un lecteur semainier pour le réfectoire ; deux *uigalli* ou veilleurs, qui annoncent les offices de jour comme de nuit ; deux hôteliers. Tous sont pris dans la même décade, suivant un tour organisé par les prévôts.

A l'office, les « antiennes » (psaumes antiphonés) sont dites à tour de rôle par les frères qui savent le psautier, en commençant par l'abbé et les prévôts. L'ordre est donc descendant. Pour les leçons, au contraire, il est ascendant : d'abord les prévôts (leçon de l'Apôtre), puis l'abbé (Évangile). On notera qu'aucun ordre de préséance ne semble exister entre les frères inférieurs, à l'intérieur des dizaines (56, 8).

A défaut d'un ordre d'ancienneté ou de mérite, les *minores* ou religieux non gradés se répartissent en plusieurs catégories suivant l'âge, le degré d'instruction, la compétence technique, la vertu. Sous le rapport de l'âge, on distingue les adultes et les enfants. Ceux-ci paraissent être mêlés aux grandes personnes à l'intérieur des dizaines, bien qu'un régime spécial leur soit ménagé pour la nourriture, la *lectio* et les sanctions. Quant au régime alimentaire, l'enfance dure jusqu'à douze ans seulement (*perinfantuli*) ; quant aux punitions, elle se prolonge jusqu'à quinze ans.

Du point de vue de l'instruction, les frères se répartissent en analphabètes, *litterati* (sachant lire), *psalterati* (sachant le psautier). Ces derniers ont le privilège de pouvoir être invités à la table de l'abbé, si du moins ils sont profès. Seuls aussi ils ont droit à la *lectio* aux heures prescrites par la règle, tandis que les autres apprennent les lettres ou les psaumes.

Du point de vue du savoir professionnel, on distingue les *artifices* ou ouvriers qualifiés, sachant un métier, et ceux qui sont dépourvus de cette qualification. Ces derniers

sont employés au jardinage ou aux commissions à l'extérieur. Aller aux commissions ou en voyage est une mission de confiance, qui exige une bonne dose de vertu (11, 38-39), mais c'est en même temps une tâche pénible et peu appréciée, qui provoque parfois des refus (57, 14-16).

Enfin le Maître aime à distinguer divers degrés de vertu parmi ses sujets (ch. 2). Nous verrons l'importance qu'il attache à la qualité de « spirituel », à quoi il cherche à conduire tous les frères. La communauté se partage ainsi en *abstinentes* et en *comedentes*, parfois séparés visiblement au réfectoire, en vigilants et en dormeurs, en soigneux et en négligents, etc. En matière d'obéissance et de silence, il y a des règlements spéciaux pour les parfaits et les imparfaits.

Dans cette description de la communauté, on aura constaté l'absence de certains officiers. Il n'est pas question d'un maître pour les enfants : leur formation morale est confiée aux prévôts, leur instruction à des *litterati* qui se succèdent auprès d'eux à tour de rôle. On ne parle pas non plus d'un maître des novices : c'est l'abbé qui en remplit lui-même les fonctions. Point de *secundus* ou lieutenant de l'abbé pour toute la communauté, à moins qu'un accident survienne dans le processus de la succession abbatiale. Point de linge en titre : le gardien du mobilier conserve les vêtements dans son magasin, et ce sont les prévôts, semble-t-il, qui veillent eux-mêmes sur la garde-robe de leurs hommes (11, 107 ; 81, 9-20). Ces faits indiquent une communauté peu nombreuse, où les fonctions ne sont guère différenciées et spécialisées.

## 2. Le monastère

L'exiguïté des locaux est en rapport avec le petit nombre des frères. Le cellier est si près de l'oratoire que le cellierier peut se faire entendre des frères en oraison, sans quitter

le lieu de son travail<sup>1</sup>. L'ensemble des frères travaillent à très peu de distance de l'oratoire. Les rassemblements pour l'office sont si rapides que tout religieux éloigné de plus de 50 pas (75 mètres) est dispensé de s'y rendre : sinon, il s'essoufflerait à courir et arriverait en retard (ch. 54-55).

Quels sont ces locaux ? D'abord l'oratoire, où se dresse l'autel, véritable centre du monastère. Les frères y sont séparés en deux chœurs, chacun formé par une dizaine, semble-t-il. L'abbé a sa place non au milieu, mais sur un des deux côtés<sup>2</sup>, de sorte qu'un des prévôts se trouve normalement auprès de lui. Cette place très enviée « à côté de l'abbé » est donnée chaque jour à un prévôt, ou même à un frère, différent<sup>3</sup>. Il faut probablement se représenter les deux dizaines l'une en face de l'autre, avec un espace suffisant pour qu'on puisse se prosterner de tout son long après chaque psaume.

Le réfectoire, avec ses dépendances (cuisine et cellier), semble se trouver tout près de l'oratoire<sup>4</sup>. Cette salle ne possède d'ailleurs pas de nom propre, et l'on se sert pour la désigner de la périphrase *ad mensas*<sup>5</sup>. L'abbé y a sa *cathedra*. Il invite à sa table, outre les hôtes, les frères qui savent le psautier, en ayant soin d'ailleurs de changer son

1. RM 16, 48-49 (la rubrique est conditionnelle); 20, 10-11 (concerne non seulement le cellierier, mais tout absent, cf. 20, 1-2). On notera que l'absent paraît en mesure de suivre l'office du lieu de son travail.

2. Voir 93, 64 : l'abbé dirige un des chœurs, et son lieutenant, s'il s'en trouve, dirige l'autre.

3. RM 22, 1 et 9. Cf. 92, 35-36.

4. Voir note 1 et comparer 22, 2-7 : ce va-et-vient de l'oratoire à la cuisine doit être très rapide, sous peine d'interrompre la cérémonie.

5. Voir 24, T ; 24, 1, etc. On trouve aussi *ad mensam* (24, 38), *mensis* (23, T) et d'autres locutions utilisant le mot *mensa*. Celui-ci ne perd jamais son sens premier de « table ». Il peut désigner, outre le réfectoire, le repas lui-même (23, 40-42 ; 77, 5).

voisin tous les jours, comme à l'oratoire. Chaque dizaine est groupée autour d'une table, présidée par les deux prévôts. Le lecteur n'a pas de poste fixe, mais prend place sur un siège mobile, qu'il dispose au milieu des tables.

Le dortoir s'appelle *atrium lectorum* ou simplement *atrium*. Sa disposition en fer à cheval rappelle celle des salles à manger antiques. L'abbé est au centre, surveillant tout son monde. Une lampe ou une veilleuse éclaire la pièce. On y fait la lecture, après les nocturnes, à la fin des longues nuits d'hiver, ce qui n'empêche pas les dormeurs de se reposer. L'unicité du dortoir confirme ce que nous savons du petit nombre des frères. La pièce paraît, elle aussi, contiguë à l'oratoire (32, 7-8).

Une seule pièce suffit également à contenir tout le matériel du monastère (ch. 17). Elle ne porte pas de nom particulier, mais on l'appelle occasionnellement *uestarium* (81, 10). On signale encore une loge près de la porte pour les portiers, une autre *cella* ou bâtiment distinct, pour les hôtes et leurs gardiens, des ateliers (*officinae*), un four, des lieux d'aisance (*refrigerium*), ces derniers situés hors du bâtiment d'habitation, semble-t-il. Tous ces locaux doivent se trouver à l'intérieur d'une clôture, où l'on ne pénètre que par un seul portail (*regia*). Cette clôture renferme un jardin, cultivé par les moines. Il n'y a pas de ferme attenante au monastère (86, 1-2), mais celui-ci possède des chiens et des chevaux qui logent à proximité de la porte (95, 10-11).

Dans cette énumération, on sera surpris de n'avoir pas rencontré certains locaux traditionnels, tels que bibliothèque, scriptorium, salle capitulaire. Les livres, nous l'avons vu, sont conservés dans l'unique magasin qui contient tout le matériel (17, 13). Le travail des *scriptores* (54, 1) se fait sans doute dans une des *officinae*. Quant à la lecture commune, elle suppose au moins deux locaux différents, un pour chaque dizaine (50, 10), mais on se sert peut-être de salles communes telles que le dortoir et le

réfectoire. C'est là aussi que se tiennent sans doute les réunions du conseil (2, 41-50). Tous ces locaux paraissent être au rez-de-chaussée ; il n'est jamais question d'escalier.

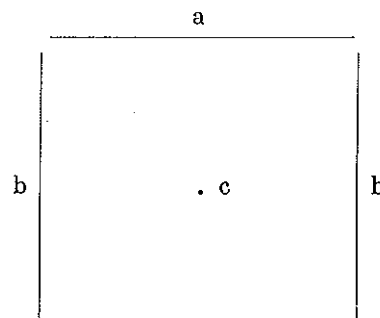


Fig. 1. — Le réfectoire.

- a. Table de l'abbé, des portiers, des hôtes (84, 1).
- bb. Tables des prévôts et des frères.
- c. Siège du lecteur (24, 13).

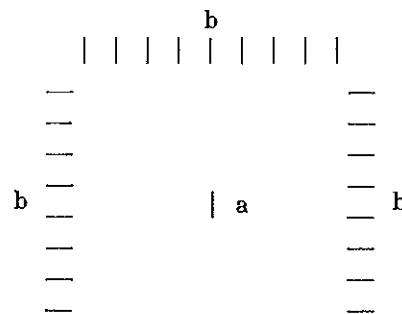


Fig. 2. — Le dortoir.

- a. Lit de l'abbé (29, 3).
- bbb. Lits des prévôts et des frères.

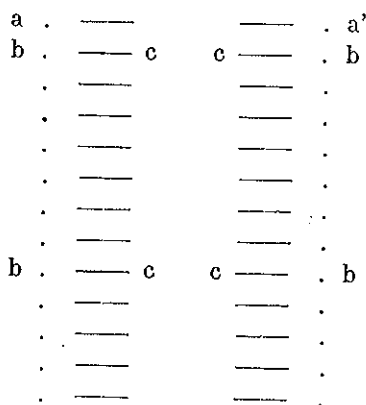


Fig. 3. — Le chœur.

- a. Place de l'abbé.  
 a'. Place du second (93, 64).  
 bb. Places des prévôts et des frères (22, 9).  
 c. Nattes pour l'oraison (19, 25 ; 69, 10).

### 3. Les divisions du temps

Les variations de l'horaire au cours de l'année ne sont pas nombreuses. Une division très simple préside à la fois au régime des veilles, des jeûnes et du travail. L'année est coupée en deux : l'hiver va de l'équinoxe d'hiver (entendez : d'automne) jusqu'à Pâques : l'été commence à Pâques et s'achève à l'équinoxe (24 septembre). On trouve des traces d'un système plus ancien, où l'équinoxe de printemps correspondait à celle d'automne, comme date du changement de saison<sup>1</sup>. Ce système primitif et plus cohérent a été adapté, pour des raisons obviées, au cycle pascal qui régit l'année liturgique.

1. *RM* 33, 28. Ce vestige a été effacé dans 33, 10 et 35.

L'office divin n'est affecté par cette division qu'aux heures nocturnes et très légèrement aux vêpres<sup>1</sup>. Le nombre des antiennes dites aux nocturnes passe de 9 en été à 13 en hiver. De plus, l'horaire de la fin de la nuit est différent : en hiver, les nocturnes sont entièrement récitées avant le chant du coq ou début de la quatrième veille (environ 3 h. du matin), et les matines, chantées au point du jour, en sont séparées par un temps libre. En été, au contraire, on ne dit les nocturnes qu'après le chant du coq, et l'on enchaîne les matines. Un temps de sommeil sépare ensuite les matines de prime.

Le régime des jeûnes est en principe uniforme toute l'année, du moins pour les adultes bien portants et demeurant en communauté<sup>2</sup>. Pour ces cas normaux, Noël et Pâques sont les seules dates marquantes en ce qui concerne l'horaire des repas. Cependant, la division de l'année en deux saisons, hiver et été, joue en fait un rôle considérable. En effet, c'est d'après cette division que varie le régime de deux catégories de religieux : les enfants<sup>3</sup> et les voyageurs<sup>4</sup>.

Comme l'office divin et le régime des jeûnes, l'horaire de la journée de travail dépend de la saison. En hiver, le temps de la *lectio* se situe entre prime et tierce ; en été, il est reporté entre none et vêpres<sup>5</sup>. La *lectio* prend place ainsi, suivant la saison, soit au début de la journée, soit à la fin. Le reste du jour est occupé par le travail manuel. L'été entraîne une autre modification de l'horaire : on fait une sieste à sexte, quelle que soit l'heure du repas<sup>6</sup>.

1. *RM* 34, 12-13 ; 36, 10 ; 50, 62 et 70 : les vêpres sont particulièrement avancées en été.

2. *RM* 28, 1-8. De même pour les adultes malades qui devancent de trois heures le temps du repas (28, 13-18).

3. *RM* 28, 19-25.

4. *RM* 28, 27-36.

5. *RM* 50, 9-17 et 62-64.

6. *RM* 50, 56-60. Cf. 29, 1.

Tel est, dans sa grande simplicité, le cycle annuel organisé par notre règle. Pour le comprendre, il faut avoir présent à l'esprit un fait capital : l'heure, dans l'antiquité, n'est pas un laps de temps uniforme, mais une quantité qui varie continuellement. Le jour et la nuit sont divisés chacun en douze heures. A l'équinoxe, le jour et la nuit étant égaux, l'heure de jour et l'heure de nuit le sont aussi. Mais passée cette date, l'écart entre jour et nuit, donc entre heure diurne et heure nocturne, ne cesse de croître. Au solstice, où cet écart est maximum, l'heure de jour (80 minutes) est le double de l'heure de nuit (40 minutes) ou vice versa. Il s'ensuit que la journée de travail est plus longue et plus fatigante en été, tandis que la nuit y est plus brève et moins reposante. Ce fait explique à la fois la mitigation du jeûne et celle des veilles pendant cette période. Quant à la *lectio*, le Maître justifie lui-même ses variations saisonnières par des considérations de chaleur et de fraîcheur<sup>1</sup>.

Le rythme semestriel de l'année monastique est donc fondé sur des motifs pratiques. Étant donné que l'horaire n'est pas artificiel, mais solaire, il s'agit de parer au déséquilibre que provoquerait l'inégale durée du jour suivant les saisons. Cependant cette alternance saisonnière entre en composition avec un autre rythme, d'origine et de signification religieuse : celui de la préparation à Pâques et de la célébration de cette fête. Comme Pâques n'est guère éloigné de l'équinoxe de printemps, on a fait coïncider avec la grande fête chrétienne le passage de l'hiver à l'été. Le cycle pascal, avec son satellite de Noël, n'exerce d'ailleurs son influence que sur l'horaire des repas et sur le chant de l'alleluia<sup>2</sup>. Il ne touche pas à l'office nocturne

1. *RM* 50, 9 et 40.

2. Sur le chant de l'alleluia, voir plus loin l'étude sur l'*office divin*. Notons ici que l'usage des Églises est, selon le Maître, de faire cesser l'alleluia à la Pentecôte (28, 44-46). Cette limitation de l'alleluia

et à la journée de travail, sauf en carême par l'adjonction d'« oraisons pures » entre les heures de l'office.

Pâques est donc la fête où se rencontrent les deux systèmes. Elle marque à la fois le changement de saison et le changement de temps liturgique. Pour apprécier pleinement la cohésion de cet ensemble, il faut remarquer en outre que le cycle de Noël se relie à celui de Pâques. Le jour de l'Épiphanie est tout ensemble la clôture du temps de Noël et l'ouverture de la préparation à Pâques. Dès le lendemain de la fête commence la *centesima Paschae*, avec la déposition de l'alleluia. Ainsi l'année entière, dans son double rythme culturel et saisonnier, gravite autour de la fête pascale.

Quant à la semaine, son pôle est le dimanche, avec la grande vigile de toute la nuit, la célébration eucharistique, le repas à sexte et le souper, le chant de l'alleluia comme à Pâques. Les autres jours ont chacun leur physionomie propre. Le jeudi jouit des mêmes privilèges que le dimanche en matière de jeûne, sauf durant le carême. Il rappelle en effet l'Ascension du Seigneur, de même que le dimanche commémore sa Résurrection. On invoque à ce sujet l'autorité « romaine » du pape Silvestre<sup>1</sup>. Trois fêtes ont

au temps pascal est attestée à Rome au début du VI<sup>e</sup> siècle par JEAN DIACRE, *Ep. ad Senarium* 13, *PL* 59, 406, tandis que d'autres Églises, selon le même auteur, le chantent toute l'année. C'est le pape GRÉGOIRE I qui a étendu le chant de l'alleluia à d'autres périodes dans la liturgie romaine (*Ep.* 9, 12, *PL* 77, 956). Il se peut que nous ayons dans cette indication du Maître un indice de localisation et de datation. Cf. J. FROGER, « L'alleluia dans l'usage romain et la réforme de S. Grégoire », dans *Ephemerides Liturgicae* 62 (1948), p. 6-48. On notera d'ailleurs que l'Afrique, au témoignage d'ISIDORE DE SÉVILLE (*De eccl. off.*, I, 13, 3, *PL* 83, 750-751) réservait également l'alleluia au temps pascal, à la différence de l'Espagne.

1. *RM* 28, 43 citant les *Actus S. Silvestri*, récit qui appartient au légendier romain. La dispense de jeûne du jeudi est aussi attestée en Gaule aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Voir la *Vita S. Genouefae* (*BHL* 3335), *AS Jan.* I, p. 139, c. 4, et FORTUNAT, *Vita S. Radegundis* 23, *PL* 88, 507 a.

au contraire le privilège d'un jeûne plus rigoureux, soit pour la communauté entière au temps de la sexagésime<sup>1</sup>, soit pour les enfants et les voyageurs en différentes périodes<sup>2</sup>. Ces trois jours de pénitence sont le mercredi, le vendredi et le samedi. Les deux premiers appartiennent à l'usage de l'Église universelle. En revanche, le jeûne du samedi est une coutume particulière à certaines Églises. Au VI<sup>e</sup> siècle, Rome se signale par cette coutume<sup>3</sup>. Il se peut que la *RM* trahisse sur ce point son origine romaine, ou du moins italienne<sup>4</sup>.

Enfin, la journée (*dies*) peut s'entendre soit du temps où le soleil est au-dessus de l'horizon (34, 5-11), soit de celui où il fait jour tant soit peu (34, 1-3)<sup>5</sup>. Entendu comme durée légale de vingt-quatre heures comprenant un jour et une nuit, le jour commence au « chant du coq » (53, 47). Si le Maître entend par là un temps de la quatrième veille<sup>6</sup>,

1. *RM* 28, 9-12.

2. *RM* 28, 19-36 et 61, 6-19.

3. JEAN DIACRE, *Ep. ad Senarium*, 13, *PL* 59, 406 b.

4. Les moniales d'Arles jeûnent le lundi, non le samedi. Voir CÉSAIRE, *Reg. Virg.* 67.

5. Voir nos remarques sur le ch. 34 dans le paragraphe *Genèse de la rédaction*, p. 186-187. — La durée de 24 heures, dont nous parlons dans ce qui suit, n'est pas expressément appelée *dies* par le Maître.

6. Ainsi l'entend PLINE, *Hist. Nat.* X, 21. Voir G. HUMBERT, art. *Dies* dans DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des Antiq.*, t. II, p. 170, n. 67. On notera cependant que les Romains sont loin de donner toujours à l'expression cette valeur précise (G. HUMBERT, *ibid.*, n. 57-65). D'après *RM* 49, 2 (*usque dum secundo fuerit gallus auditus*), on serait tenté de croire que le chant du coq n'est pas pour le Maître une division mathématique de la nuit, mais un signal auditif réellement donné par ce volatile. On rejoindrait ainsi le sens que paraît donner ARNOBE LE JEUNE, *In ps. 120*, *PL* 53, 531 c : *tertia (custodia, uigilia) pullorum cantus transit*, le chant du coq se situe au cours de la troisième veille, non au début de la quatrième. (Noter au passage *pullorum cantus* chez cet Africain vivant en Italie : pourquoi, dès lors, voir dans cette expression un indice de provenance gauloise ? Cf. CORBETT, *The Latin*, p. 240). — Quoi qu'il en soit, le rôle du chant du coq comme point de départ de la journée est confirmé par

il s'écarte de l'usage profane qui fait commencer le *dies ciuilis* à minuit<sup>1</sup>.

Telles étant les divisions du temps naturel, on doit préciser en outre les limites des différents temps liturgiques. Le carême commence six semaines avant Pâques. Chaque semaine comporte six jours de jeûne. On obtient ainsi un total de 34 jours, car le carême proprement dit s'achève le Jeudi Saint<sup>2</sup>. Or le Maître tient à atteindre le chiffre de 40 jours de jeûne. Pour y parvenir, il prescrit de jeûner trois fois par semaine à partir de la sexagésime<sup>3</sup>. Cette anticipation du jeûne quadragésimal paraît situer notre texte près de Rome ou en Provence dans la première moitié du VI<sup>e</sup>

les rubriques qui font commencer *a benedictionibus dictis* la dispense de genuflexion et le chant de l'alleluia aux jours de fête, ainsi que par la rubrique *usque ad futuros nocturnos* pour la fin de ces signes de joie. Il se peut que cette dernière rubrique soit volontairement ambiguë (nocturnes compris ou non-compris, suivant qu'ils se disent avant ou après le chant du coq).

1. PLINE, *Hist. Nat.*, II, 78, cité par G. HUMBERT, *l.c.*, p. 168, n. 3. D'après *RM* 33, 4-6, il semblerait que le *pullorum cantus* équivalait aux yeux du Maître à minuit, heure symétrique de la *sexta hora* du jour. Mais ici encore *pullus* (33, 3) oriente plutôt vers un signal auditif donné par le coq. D'ailleurs un office nocturne avant minuit en hiver serait peu vraisemblable. La solution de la difficulté réside sans doute dans le fait que le chant du coq, placé au cours de la 3<sup>e</sup> veille (voir note précédente), est pratiquement considéré comme le signal du milieu de la nuit et du début de la journée légale. Cette façon de concevoir le *gallorum cantus* comme l'équivalent de minuit semble partagée par CASSIEN, *Conl.* 21, 25 (jeûner jusqu'au chant du coq, c'est jeûner une demi-journée) et *Ordo Romanus* XV, 9-10 (ANDRIEU, III, 97, 2-7), où les manuscrits hésitent entre *media nocte* et *adpropinquante gallorum cantu* (cf. *ibid.*, 69, ANDRIEU, III, 110, 9 : *medium noctis tempore*). Le texte d'Arnoobe cité à la note précédente pourrait d'ailleurs s'entendre en ce sens que le *p. c.* est le *début* de la troisième veille, bien que le sens proposé plus haut paraisse plus naturel (*transit*).

2. *RM* 53, 26-33.

3. *RM* 28, 9-12. Cette anticipation donne six jours de jeûne supplémentaires.



siècle<sup>1</sup>. D'autre part, l'abstinence s'intensifie avec la *tricesima* et la *uicesima*<sup>2</sup>. Quant au temps pascal, il s'étend du samedi avant Pâques au samedi avant la Pentecôte. A son sujet, le Maître note un usage ecclésiastique qui se situerait bien, lui aussi, dans la région romaine au début du vi<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>.

La préparation à Noël, calquée sur celle de Pâques, comprend 8 jours de pénitence<sup>4</sup>. Quant aux jours entre Noël et l'Épiphanie, on les célèbre à l'instar du temps pascal<sup>5</sup>.

1. Voir J. FROGER, « Les anticipations du jeûne quadragesimal », dans *Mélanges de science religieuse* 3 (1946), p. 207-234. CÉSAIRE D'ARLES parle de *ante duas hebdomadas ante quadragesimam* (*Reg. Mon.* 22) et de *anteriorem hebdomadam quadragesimae* (*Reg. Virg.* 67). Le IV<sup>e</sup> concile d'Orléans (541) réprovoque l'un et l'autre sous le nom de *sexagesima* et de *quingagesima* (can. 2, BRUNS, p. 202), en visant la région provençale. Pour l'Italie, voir l'Épistolier de Victor de Capoue (541-554), reproduit par H. LECLERCQ, art. *Lectionnaire*, dans *DACL*, VIII-2, 2277. A Rome même, la sexagésime est attestée par les plus anciens Évangélistes, vers le milieu du vi<sup>e</sup> siècle. Voir TH. KLAUSER, *Das römische Capitulare Evangeliorum*, Münster 1935, p. 19 (n<sup>o</sup> 52). Déjà la septuagésime elle-même, au moins comme solennité liturgique, y existait au temps de Grégoire I. Voir en outre *Introd.*, p. 229, n. 1.

2. *RM* 53, 3-4. Voir C. CALLEWAERT, « Les origines de la mi-carême », dans *Sacris Erudiri*, Steenbrugge, 1940, p. 591-599. La *uicesima* ou mi-carême est bien connue des plus anciens documents mozarabes. On la trouve aussi dans le *Lectionnaire* d'Aniane. A Rome, elle est attestée par le *Comes* de Würzburg, de même que la *tricesima*. Voir aussi l'*Ordo Romanus* XV, 81 (ANDRIEU, III, 115, 1).

3. Voir plus haut, p. 38, n. 2.

4. *RM* 45, 4-7. Cette pratique rappelle l'usage priscillianiste condamné par le concile de Saragosse (380), can. 4 (BRUNS, p. 13), bien que le jeûne ne soit pas expressément signalé par ce concile et que la période de pénitence s'étende jusqu'à l'Épiphanie. De son côté, l'Espagnol BACHIARIUS, aux environs de 400, recommande trois semaines de jeûne et de prière comprenant les fêtes de Noël et de l'Épiphanie (*PLS* I, 1042-1043). Il semble donc que ce « carême de Noël » prescrit par le Maître soit une observance d'origine espagnole. Toute trace de signification hérétique a d'ailleurs disparu dans notre règle. Rapprocher de ces huit jours avant Noël les sept jours avant l'Épiphanie prescrits par Césaire (voir note suivante).

5. *RM* 45, 2-3. Cette célébration est nettement contraire à l'obser-

#### 4. L'observance

Dans le cadre spatial et temporel que nous venons d'esquisser, la communauté du Maître mène une existence qui nous est connue dans les moindres détails. Il ne s'agit pas ici d'en faire un tableau pittoresque, mais d'indiquer les grandes lignes de l'observance et de les situer dans l'histoire des institutions monastiques.

La journée est occupée aux trois quarts par le travail manuel. Celui-ci doit être conforme aux exigences du recueillement et du jeûne, ce qui fait exclure le travail des champs (ch. 86). Seuls sont pratiqués les métiers artisanaux et le jardinage. Il y faut ajouter les sorties pour affaires ou commissions. Le Maître tient à imposer une certaine tenue monastique à ces expéditions hors clôture, ce qui donne lieu à de minutieux règlements : quantité de nourriture, heure des repas, manière de dire l'office divin, cérémonial des visites et des rencontres, temps réservé à la *lectio*, rien n'est laissé au hasard.

La *lectio*, qui occupe le premier ou le dernier quart de la journée<sup>1</sup>, est un exercice communautaire. On se réunit par dizaines et l'on écoute un lecteur, chacun à tour de

vance pénitentielle attestée en Espagne à la fin du iv<sup>e</sup> siècle (voir note précédente). Elle s'oppose également aux prescriptions de CÉSAIRE D'ARLES : jeûner trois fois par semaine à partir de Noël (*Reg. mon.* 22) ; jeûner sept jours avant l'Épiphanie (*Reg. Virg.* 67). En revanche, la même dispense de jeûne est accordée par le II<sup>e</sup> concile de Tours (567), can. 17 (BRUNS, p. 229).

1. La position normale de la *lectio* est au début de la journée. Cf. CÉSAIRE, *Reg. mon.* 14 et *Reg. virg.* 19-20 ; cf. *Reg. virg.* 69. Le motif est bien indiqué par PÉLAGE, *Ep. ad Demetriadem*, 23, *PL* 30, 37 b : on doit consacrer à la lecture la meilleure part de la journée, c'est-à-dire les trois premières heures. Même motivation dans l'*Ep. II ad virginem* attribuée à CÉSAIRE (*PL* 67, 1132 c). Les règles gauloises des ve-vi<sup>e</sup> siècles placent toutes la lecture au début de la journée comme Césaire. Voir les textes analysés par G. HOLZHEER, « Die Regula Ferioli », dans *Studia Anselmiana* 42, Rome, 1957, p. 227-228. En revanche, l'*Ordo monasterii* augustinien prescrit la

rôle faisant la lecture dans l'unique *codex*. En même temps, un des *litterati* apprend à lire aux enfants et aux analphabètes, et ceux qui ne savent pas encore le psautier s'exercent à le réciter. Tout cela constitue l'*opus spirituale*. Le Maître y attache une telle importance qu'il n'en dispense personne, pas même les voyageurs. La lecture peut même tenir lieu de travail manuel, en cas d'indisposition physique ou de jeûne surrogatoire.

D'ailleurs, l'activité intellectuelle ne se limite pas à ces trois heures quotidiennes. Tout au long de la journée de travail manuel, les frères sont invités à ruminer les psaumes et l'Écriture<sup>1</sup>. Cette « méditation » est un exercice oral, qui se fait à mi-voix. On peut aussi poser des questions d'intérêt spirituel, sauf en présence de l'abbé. Surtout, le travail manuel s'accompagne d'une lecture, dès que les travailleurs forment un groupe un peu important. Ainsi la journée entière baigne dans le recueillement et l'attention à la parole de Dieu.

En plus des heures prescrites, les frères disposent de temps libres qu'ils peuvent consacrer à l'étude. Telles sont les dernières heures de la nuit, après les nocturnes en hiver, et la journée entière du dimanche.

En matière de jeûne, le Maître se montre fidèle à l'antique principe du repas unique à l'heure de none<sup>2</sup>. Comme les

lecture de sexte à none (ch. 3, dans *Rev. Bénéd.* 42 [1930], p. 319). Il se peut que le Maître ait emprunté à deux traditions différentes l'une et l'autre observance, la *lectio* du matin et celle de l'après-midi, en les répartissant suivant les saisons et en donnant à cette répartition une signification pratique de son cru.

1. Sauf à la sortie de l'oratoire, après l'office (ch. 68). La « méditation » est une pratique constante et universelle dans le monachisme.

2. JÉRÔME, *Ep.* 22, 35. Les Égyptiens que décrit Cassien observent également un jeûne uniforme toute l'année, sans variations saisonnières (*Conl.* 21, 29-30). D'autre part, ils se dispensent du jeûne non seulement le dimanche, mais aussi le samedi (*Insl.* 3, 10-12). À cet égard, le Maître n'innove pas en accordant deux jours de dispense par semaine. Il remplace seulement le samedi, jour de jeûne à Rome, par le jeudi.

premières générations monastiques, il ne connaît d'autre variation que le jeûne plus strict du carême et la relâche du temps pascal. Cependant, nous l'avons vu, il établit autour de Noël des temps de pénitence et de rémission analogues à ceux du cycle de Pâques. De plus, il excepte de la loi du jeûne le jeudi, sauf en carême. Compte tenu de ces nouveautés, c'est bien le système primitif du jeûne uniforme tous les jours de l'année qui survit dans la *RM*, à la différence des systèmes plus récents où l'on distingue entre les saisons<sup>1</sup>.

Le maintien du jeûne aux fêtes d'été ne pouvait manquer de paraître onéreux. On perçoit un écho de certaines plaintes dans les considérations qui ouvrent le chapitre 28. En outre, les aménagements prévus pour les enfants et les voyageurs sont comme des pierres d'attente pour une mitigation plus générale. De fait, aussi bien chez les législateurs arlésiens que chez saint Benoît, le jeûne d'été se réduit à deux ou trois fêtes par semaine, adoucissement qui n'est encore concédé, dans la *RM*, qu'à des catégories spéciales.

L'abstinence, en revanche, n'est pas aussi rigoureuse qu'on pourrait s'y attendre<sup>2</sup>. On sert de la viande le Jeudi Saint, et chacun peut opter pour un menu à la viande pendant le temps pascal et celui de Noël. Au reste, si l'on met à part les pénitences du carême, le régime alimentaire de la communauté est assez libéral<sup>3</sup>. On boit du vin au repas en toute saison, et l'on passe au réfectoire dans la soirée pour un tour de boisson, dès que l'après-déjeuner est un peu long.

1. Voir les règles de Césaire et d'Aurélien.

2. *RM* 53, 26-33 ; cf. 45, 3. Comparer CÉSaire, *Reg. mon.* 24 : *pultos et carnes nunquam sani accipiant*, qui donne le ton de tout le monachisme ancien.

3. La *RB* indique un menu presque identique, mais prend une attitude restrictive à l'égard du deuxième plat et du vin. Il n'y a pas de trace de ces réserves chez le Maître.

Le régime des punitions est sensiblement plus complexe que chez Cassien. Celui-ci prévoyait seulement l'excommunication ou les coups, suivant la gravité de la faute<sup>1</sup>. Le Maître prescrit d'abord une série d'avertissements privés<sup>2</sup>. Ensuite, il distingue deux sortes d'excommunication, là où Cassien n'en connaissait qu'une. Quant aux coups, on ne les administre aux adultes qu'assez rarement et comme à regret<sup>3</sup>. Le Maître préfère, pour les fautes courantes, des prolongations du jeûne et des retranchements sur le pain ou le vin.

En matière de veilles, le Maître conserve une observance primitive : la grande vigile de la nuit du dimanche (ch. 49). Si ce trait est plutôt archaïque<sup>4</sup>, il n'en est pas moins en situation dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, où les évêques d'Arles prescrivent encore deux grandes vigiles hebdomadaires. Au reste, le régime des veilles est fort modéré aux six autres nuits de la semaine, surtout si on compare les nocturnes du Maître à ceux de l'*ordo lirinensis*. En tout temps il est permis de dormir pendant les dernières heures de la nuit, coutume qui se maintiendra dans certains monastères romains en plein VIII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. En été, la communauté entière se livre à ce deuxième temps de sommeil, et une sieste à l'heure de sexte vient compenser la brièveté de la nuit. Cette méridienne paraît être une innovation.

1. *Insl.* 4, 16.

2. Ces prescriptions, d'origine évangélique, manquent chez Cassien, mais figurent chez Pachôme, Basile, Augustin et tous les législateurs postérieurs.

3. Faute énorme (14, 87) ; refus de satisfaire (13, 69-72). Césaire y va plus rondement : on reçoit la fêrule pour un simple retard à l'office (*Reg. mon.* II). Quant à Colomban, les coups sont pour lui monnaie courante. A cet égard, il y a opposition radicale entre la *RM* et le monachisme colombanien.

4. La grande vigile disparaîtra dans la *RB* et dans l'office romain. Déjà il n'en est pas fait mention dans l'*Ordo monasterii* augustinien.

5. Voir *Ordo romanus* XVIII, 19 (ANDRIEU, III, 207, 19). C'est l'usage contre lequel s'insurgeait CASSIEN, *Insl.* 3, 5.

par rapport aux observances des premières générations. Ni Jérôme, ni Cassien, ni aucun de leurs contemporains n'en fait mention.

Le cycle des heures de l'office comprend prime. Cette heure est entièrement assimilée à tierce, sexte et none, sans que rien suggère son origine récente. On sait pourtant que prime n'apparaît pas explicitement en Occident avant Césaire d'Arles et ne devient à Arles un office quotidien que chez Aurélien. Cassiodore lui-même n'en fait pas mention<sup>1</sup>. Ces données paraissent interdire de donner à l'*ordo* du Maître une date antérieure aux premières décades du VI<sup>e</sup> siècle. L'*ordo* dont dépend saint Benoît semble aussi avoir connu prime, tant le nom de l'heure que sa conformité aux autres petites heures.

L'horaire de l'office présente un caractère remarquable : la simplicité. Les heures solaires sont strictement observées, sans ces retards et ces anticipations qui donnent à l'horaire de saint Benoît une physionomie si compliquée. Le seul accommodement de ce genre auquel le Maître consente est d'avancer un peu les vêpres, surtout en été<sup>2</sup>. Cette fidélité à l'horaire primitif est une marque d'ancienneté.

Dans son ensemble, cette observance ne semble pas particulièrement rude, en comparaison des autres règles de l'antiquité. Un réel souci de discrétion l'inspire. Cependant deux traits saillants distinguent notre législateur. Le premier est son penchant à la méfiance envers toutes les formes de dispense. Avec une sévérité impitoyable, il cherche à dépister tous les faux prétextes de maladie. Office, travail, abstinence et jeûne, tous les points de l'observance doivent être jalousement maintenus par l'abbé. Celui-ci doit se montrer soupçonneux à l'égard de ceux

1. *Com. ps.* 118, 164, *PL* 70, 895 c.

2. *RM* 34, 12-13.

qui demandent à être exemptés de quelqu'un de ces points<sup>1</sup>.

En second lieu, le Maître fait preuve d'une extrême minutie. Pas un détail qui soit laissé de côté, pas une éventualité qui ne soit envisagée, pas une situation qui ne fasse l'objet d'un règlement précis. Le résultat le plus amusant de cette tendance est l'extraordinaire chapitre 61, où l'heure du repas pris hors clôture est déterminée en fonction de trois variables : la qualité de celui qui invite, l'instance de l'invitation et le jour de la semaine, ce qui donne lieu à une dizaine de solutions différentes ! Notre auteur trahit souvent ce penchant de juriste et de casuiste. Son vocabulaire même indique une formation juridique et une tendance à tout envisager sous cet angle<sup>2</sup>. Rien sans doute n'a autant desservi son influence que la minutieuse précision de ses règles. Une législation aussi rigide et aussi détaillée ne pouvait guère s'étendre hors de l'étroite clôture pour laquelle elle avait été conçue. Mais nous aurions mauvaise grâce à nous en plaindre, puisque c'est justement cette abondance de détails précis qui fait de la *RM* un document incomparable pour l'historien.

1. Voir *RM* 69 ; 28, 17 ; 53, 5. Même défiance à l'égard des hôtes (ch. 78-79) et des postulants (ch. 87-91).

2. On s'en rendra compte en étudiant par exemple les emplois de *debitus, iuste, iniuste, digne, dignus, indigne*.

## CHAPITRE II

### LITURGIE

#### 1. L'office divin

La section liturgique de la *RM* est rédigée avec le même souci d'ordre et de clarté qui caractérise la règle entière. Elle comprend deux parties, suivies de quelques appendices (ch. 45-49). La première partie traite du nombre des psaumes (ch. 33-38), la seconde, de leur mode d'exécution (ch. 39-44). Les deux parties sont exactement symétriques, c'est-à-dire qu'elles parcourent l'une et l'autre toutes les heures de l'office, en suivant le même ordre<sup>1</sup>. Chacune d'elles est régie par une loi de structure qu'on retrouve constamment : loi des « 24 impositions » pour la première partie, loi des « deux tiers » pour la seconde.

#### I. Loi des 24 impositions (ch. 33-38).

Chaque psaume étant suivi d'une oraison et d'un *gloria*, qui comportent une génuflexion<sup>2</sup>, il s'agit d'obtenir un

1. Exception faite des chapitres sur les nocturnes (ch. 33 et 44), qui se situent l'un au début de la première partie, l'autre à la fin de la seconde. Mais il se peut que le ch. 33 ne soit plus à sa place primitive. Voir plus bas, p. 183-187.

2. Voir 33, 32 et 43-45. Il est difficile de préciser dans quel ordre se succèdent les éléments qui terminent le psaume : *gloria*, oraison, conclusion (*conplere*, cf. 52, 1-4 ; 55, 8 ; 56, 8, etc.). On pourrait admettre la séquence : psaume + *gloria* + oraison. Ainsi l'entend

total de 24 génuflexions le jour et autant la nuit. On donne le nom générique d'*impositio* à tout récitatif (antienne, répons ou cantique) qui s'achève par une génuflexion et entre ainsi dans le calcul des 24 génuflexions. Le tableau suivant indique la répartition des 24 impositions. Aussi bien ici que plus bas, nous plaçons entre crochets les indications conjecturales.

Nuit		Jour
Hiver	Été	
Nocturnes : [13] <sup>1</sup> antiennes 3 répons 16 imp.	9 antiennes 3 répons 12 imp.	Petites Heures: 3 ant. 1 rép. 16 imp.
Matines : 6 antiennes 1 répons 1 Évangile (cantique) 8 impositions		Lucernaire : 6 ant. 1 rép. 1 Év. 8 imp.

V. JANERAS, « Notulae liturgicae in *RM* », dans *Studia Monastica* 2 (1960), p. 359-364 (voir p. 362). En revanche, O. HEIMING propose l'ordre inverse : psaume + oraison + gloria, la conclusion de l'oraison coïncidant peut-être avec le gloria (« Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolombanus », dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* 7 [1961-1962], p. 89-156. Voir p. 94). Cette seconde interprétation nous paraît solidement fondée. Cf. 33, 43-44. La génuflexion se rapporte certainement à l'oraison, pour laquelle on doit normalement se prosterner (48, 11-12, etc.). Peut-être le gloria est-il dit aussi à genoux.

1. Ce chiffre fait défaut dans 33, 29. Nous le restituons d'après le total des impositions. Voir notre étude « Lacunes et erreurs dans la section liturgique de la *RM* » dans *Rev. Bénéd.* 70 (1960), p. 410-413. Nous rejetons donc le chiffre 12, indiqué par A dans 44, 2, aussi bien que le chiffre 11 fourni par P dans le même passage (voir les notes suivantes). Si surprenant que soit le chiffre 13, il est confirmé par l'absence de notation symbolique dans 33, 29. Le chiffre 12 n'eût pas manqué de provoquer un rapprochement avec les douze apôtres. Cf. 33, 30 et 40.

On le voit, le système nocturne est déficient en été. La brièveté des nuits en cette saison oblige à réduire à 9 le nombre des antiennes. Faute de pouvoir atteindre le total de 24 impositions nocturnes, évoquant les 24 vieillards de l'Apocalypse, on se console en songeant que les 12 impositions des nocturnes rappellent le nombre des apôtres (33, 40), tandis que les 16 impositions d'hiver sont conformes à celui des prophètes (33, 30).

Une autre anomalie se produit dans le système diurne. L'heure de complies, qui fait partie du septénaire des offices de jour (34, 2 ; 42, 3-4), reste en dehors du calcul des impositions.

Si l'on met à part ces singularités, le cycle entier frappe par son harmonie. Les petites heures (prime, tierce, sexte, none), qui s'échelonnent au cours de la journée, correspondent à l'unique office de nuit, les nocturnes, tandis que le lucernaire, office de la fin du jour, fait pendant aux matines, office de la fin de la nuit.

## II. Loi des deux tiers (ch. 39-44).

Dans cette partie, on indique ce qui doit être dit avec ou sans alleluia. Les antiennes, qui forment la grande masse des impositions, se répartissent à chaque heure en deux groupes, le premier sans alleluia, le second avec alleluia. Il y a deux antiennes sans alleluia pour une avec alleluia. C'est ce que nous appelons la loi des deux tiers. Voici le détail de cette répartition :

Matines :

4 ant. sans alleluia ; 2 ant. avec alleluia

Petites Heures :

2 ant. sans alleluia ; 1 ant. avec alleluia

Lucernaire :

4 ant. sans alleluia ; 2 ant. avec alleluia

Complies :

2 ant. sans alleluia ; 1 ant. avec alleluia

Nocturnes

hiver : [9]<sup>1</sup> ant. sans alleluia ; [4 ant. avec alleluia]<sup>2</sup>

été : 6 ant. sans alleluia ; 3 ant. avec alleluia.

On le voit, cette loi structurelle se heurte à la précédente quand il s'agit des nocturnes d'hiver. Ceux-ci en effet doivent compter 13 antiennes, afin d'arriver au total

1. Nous corrigeons le chiffre fautif donné par 44, 2 (voir note précédente), en tenant compte de l'existence, certaine à nos yeux, d'un groupe d'antiennes avec alleluia (voir note suivante). On peut hésiter ici entre les chiffres 8 et 9. Nous avons donné les raisons de notre préférence pour 9 dans l'article *Lacunes et erreurs*, cité plus haut. En tout cas, il ne peut être question d'adopter le chiffre 12, indiqué par A. Cela obligerait à compter le *uersus apertionis* (44, 1) dans les 16 impositions (44, 3). Or l'intention de l'auteur n'est certainement pas de ranger ce verset parmi les impositions, comme le montre le passage parallèle (44, 6-7). D'ailleurs, aucun verset ne figure jamais dans le total des impositions, celui-ci étant toujours calculé *extra uersum et lectiones* (33, 30 et 36 ; 36, 2 ; 36, 4 et 7 ; 39, 3 ; cette rubrique ne vise précisément que le verset qui précède ou suit les leçons, à la fin de chaque heure, mais elle serait au moins équivoque, dans le cas des nocturnes — 33, 30 et 33, 36, — si le *uersus apertionis* faisait exception). Pour être mis au nombre des 24 impositions, le verset devrait comporter une *genuflexion*, ce que rien ne suggère. Seuls quelques versets prononcés dans des cérémonies en dehors de l'office, portent la mention *cum gloria*, qui autoriserait peut-être à imaginer une *genuflexion*. Voir notre étude sur le rituel.

2. Cette mention manque entièrement dans 44, 2. Nous la rétablissons d'après 44, 7 et en vertu de la loi générale qui s'observe sans exception dans cette série de chapitres. Sa disparition dans le subarchétype de PA s'explique aisément (saut du même au même). Noter aussi la rubrique *currente semper psalterio*, qu'on retrouve dans 44, 7, et qui constituerait une anomalie sans exemple si elle portait réellement sur un répons, comme le prétend le texte de nos deux manuscrits. Voir l'article *Lacunes et erreurs*, déjà cité. Quant au chiffre 4, que nous proposons, il est sujet à discussion, tout comme le chiffre 9 proposé à la note précédente. On pourrait lire 8 antiennes sans alleluia et 5 avec alleluia, le total restant 13.

de 16 impositions. Mais 13 n'est pas divisible en nombres entiers selon les deux tiers. Force est donc de calculer ceux-ci de façon approchée. Cette bizarrerie a sans doute contribué à embrouiller les copistes, jusqu'au jour où un « saut du même au même » fit disparaître jusqu'à la mention des *anlifanae cum alleluia*.

Compte tenu de cette anomalie, on reconnaît partout la même structure ternaire. Les antiennes sont groupées par trois ou par multiples de trois, et ces groupes sont divisés selon les deux tiers. Le Maître n'est pas le seul à bâtir de la sorte. On retrouve semblable structure dans la plupart des anciens *ordines* monastiques : psaumes assemblés en groupes de trois, qu'on divise en deux parties, deux psaumes d'un côté, un psaume de l'autre. On honore ainsi la Trinité (groupes de trois), tout en mettant de la variété (division en deux parties). Mais cette structure fondamentale donne lieu à des applications différentes suivant chaque *ordo*. On peut en effet recourir à plusieurs principes de variété. Tantôt l'on fera alterner antiennes et répons, soit deux antiennes pour un répons<sup>1</sup>, soit deux répons pour une antienne<sup>2</sup>. Tantôt l'alternance jouera sur l'alleluia : à deux psaumes sans alleluia succédera un psaume avec alleluia<sup>3</sup>. Ce dernier système, préconisé par

1. Proportion observée à tous les offices dans l'*Ordo monasterii* augustinien, édité par D. DE BRUYNE dans *Rev. Bénéd.* 42 (1930), p. 318-319. Même proportion à la fin de la *missa* d'après CÉSaire D'ARLES, *Reg. mon.* 21, et AURÉLIE N D'ARLES, *Reg. mon.*, PL 68, 394 d.

2. Ainsi S. COLOMBAN aux *chorae* nocturnes, où une antienne succède à deux *psalliti* (répons? directs?). Voir *Reg. mon.* 7 dans G. S. M. WALKER, *S. Columbani opera*, Dublin 1957, p. 130, l. 3-4.

3. AURÉLIE N D'ARLES, *Reg. mon.*, PL 68, 393 b, explicitant une donnée de Césaire. En Égypte, selon CASSIEN, *Inst.* 2, 5, 5, seul le douzième et dernier psaume des vêpres et des nocturnes comportait l'alleluia. Chez les Arlésiens, au contraire, quatre psaumes sur douze (3-6-9-12) sont alleluiatiques. Césaire et Aurélien n'indiquent cette façon de faire que pour les offices de Pâques. Il n'est pas sûr qu'elle soit chez eux aussi générale que dans la *RM*.

Césaire et Aurélien d'Arles pour l'heure de tierce à Pâques, est celui que nous retrouvons chez le Maître. Celui-ci cependant divise ainsi le groupe des *antifanae*, alors que les Arlésiens font porter la division sur le bloc des *psalmi* qui se disent au début de l'heure, avant les antiennes.

La présence ou l'absence de l'alleluia ne constitue pas seulement un élément de variété au sein de la psalmodie antiphonée. Le Maître étend cette loi d'alternance aux deux autres types d'impositions : les répons et les cantiques. Ici pourtant la loi des deux tiers ne joue plus, ce qui ne saurait surprendre, puisque répons et cantiques ne sont pas groupés, comme les antiennes, en blocs ternaires. Il n'y a d'ordinaire qu'un répons à chaque heure : il n'est pas question de le dire avec alleluia, sauf au temps pascal, au temps de Noël et les dimanches et fêtes<sup>1</sup>. Aux nocturnes cependant, outre le répons d'introduction qui obéit à la rubrique précédente, on dit deux répons, le premier sans alleluia, le second avec alleluia, chacun à la suite du groupe d'antiennes correspondant. Quant aux cantiques de l'Évangile (*euangelia*) qui terminent les matines et le lucernaire, l'abbé doit les dire sans alleluia, sauf le dimanche<sup>2</sup>.

Ces dispositions sur l'alleluia aux répons et aux cantiques nous ont mis en présence de quelques rubriques particulières pour les jours de fête. Il convient de noter que ces rubriques concernent aussi les antiennes. Au temps pascal et au temps de Noël, jour et nuit, le dimanche et à la fête du patron de l'oratoire à partir des *benedictiones* de matines, ce sont toutes les antiennes et tous les répons qui reçoivent l'alleluia<sup>3</sup>.

1. *RM* 45. La rubrique semble jouer seulement pour la fête du patron de l'oratoire (45, 18), non pour une fête de saint quelconque (39, 5-7; 45, 16).

2. *RM* 39, 2 et 41, 3.

3. Il est probable que l'*euangelia* de matines-lucernaire est compris dans cette loi générale pour les jours de fête, bien que seul le dimanche soit visé dans 39, 2 et 41, 3.

L'Épiphanie amène un changement de régime dans cette discipline de l'alleluia. D'abord cette fête marque la fin du temps de Noël, assimilé en tout au temps pascal. On cesse donc, dès le lendemain de la fête, de chanter l'alleluia à toutes les antiennes et à tous les répons, comme on le faisait depuis Noël<sup>1</sup>. Mais on ne revient pas pour autant au régime normal. Deux rubriques précisent que l'on ne doit plus dire avec alleluia l'Évangile des matines du dimanche<sup>2</sup> ni le troisième psaume des petites heures<sup>3</sup>. Ces rubriques valent-elles seulement pour les cas particuliers dont elles traitent, ou bien ont-elles une portée générale, de sorte qu'on devrait les étendre à toute la discipline de l'alleluia? Cette dernière interprétation serait assez conforme à la règle générale énoncée ailleurs par le Maître : c'est à l'Épiphanie que les monastères abandonnent l'alleluia dans la psalmodie, non à la Pentecôte comme le font les églises<sup>4</sup>. Qu'elle soit partielle ou totale, la cessation de l'alleluia à l'Épiphanie est en tout cas en rapport avec la préparation à Pâques : au lendemain

1. *RM* 45, 2-3 et 8-11.

2. *RM* 39, 2. Il est probable que cette rubrique concerne aussi le lucernaire (41, 3).

3. *RM* 40, 2.

4. *RM* 28, 47. Le temps après la Pentecôte serait donc, dans les monastères, une sorte d'extension du temps pascal. L'alleluia pascal s'y prolongerait, mais dans une mesure réduite : non plus à toutes les impositions (sauf le dimanche), mais seulement au dernier tiers des antiennes. Remarquer que la cessation de l'alleluia à l'Évangile des matines du dimanche à partir de l'Épiphanie (39, 2) n'aurait guère de sens si l'alleluia était maintenu partout ailleurs ce même jour. Il semble donc que le Maître veuille dire : à partir de l'Épiphanie, on ne chante plus du tout l'alleluia, pas même le dimanche (39, 2) ni *a fortiori* les jours ordinaires (40, 2). L'Épiphanie amènerait ainsi l'exclusion totale de l'alleluia, sa « fermeture » (28, 45-47), de même que le samedi de Pâques amène sa réapparition, son « ouverture » (28, 44). — Interprétation différente chez C. GINDELE, « Das Alleluia im Ordo Officii der Regula Magistri », dans *Rev. Bénéd.* 70 (1960), p. 504-525.

de l'Épiphanie commence la *centesima Paschae*<sup>1</sup>. Ainsi l'Épiphanie ne clôture pas seulement le temps de Noël ; elle inaugure en outre un temps d'austérité particulière qui ira en s'intensifiant jusqu'à Pâques. Dans son premier rôle, la fête met fin à l'alleluia généralisé ; en vertu du second, elle entraîne une réduction de l'usage de l'alleluia, tel qu'il se pratique de la Pentecôte au 17 décembre, peut-être même sa suppression totale.

A travers ces deux parties, que nous venons d'analyser, le traité de l'office divin dévoile progressivement la structure de chacune des heures canoniales. Quelques schémas en donneront une idée.

#### I. NOCTURNES :

- { Verset d'ouverture (trois fois)
- { Répons d'exhortation (Ps. 94)
- { Antiennes sans alleluia : [9] en hiver  
6 en été
- { Répons sans alleluia
- { Antiennes avec alleluia : [4 en hiver]  
3 en été
- { Répons avec alleluia
- { Leçon de l'Apôtre
- { Leçon de l'Évangile
- { Verset
- { *Rogus Dei*<sup>2</sup>

#### II. MATINES ET LUCERNAIRE :

- { Quatre antiennes sans alleluia
- { Deux antiennes avec alleluia

1. *RM* 45, 11.

2. Il s'agit probablement d'une oraison silencieuse. Voir note sur 33, 30.

Répons

Verset

- { Leçon de l'Apôtre
- { Évangile (cantique)

*Rogus Dei*

#### III. PRIME, TIERCE, SEXTE, NONE :

- { Deux antiennes sans alleluia
- { Une antienne avec alleluia

Répons

- { Leçon de l'Apôtre
- { Leçon de l'Évangile

Verset

*Rogus Dei*

#### IV. COMPLIES :

- { Deux antiennes sans alleluia
- { Une antienne avec alleluia

Répons

- { Leçon de l'Apôtre
- { Leçon de l'Évangile

*Rogus Dei*

Verset de fermeture

Comme on le voit au premier coup d'œil, les heures de l'office sont toutes bâties sur le même type : éléments identiques se succédant dans le même ordre. Deux exceptions sont à relever, toutefois. D'abord les nocturnes comportent une introduction, comprenant un verset et un répons, avant le bloc des antiennes. Ensuite, la place du verset est variable suivant les heures :



1. Après les leçons (nocturnes et petites heures)<sup>1</sup>.
2. Avant les leçons (matines et lucernaire)<sup>2</sup>.
3. Après le *rogus* (complies).

Cette dernière position s'explique par le caractère particulier de l'heure : le verset de complies « ferme » la bouche aux frères, de même que celui des nocturnes l'« ouvre ». Il doit donc terminer l'office. Quant à la position particulière du verset aux matines et au lucernaire, elle est peut-être en rapport avec le rôle spécial de l'Évangile à ces heures, sans qu'on puisse préciser cette relation<sup>3</sup>.

Peut-on déterminer *quels* psaumes sont à dire à chaque heure ? Une rubrique sans cesse répétée répond sommairement à cette question : *currente semper psalterio*, il faut suivre l'ordre du psautier. Le Maître ne connaît donc pas d'affectation précise des psaumes — tel psaume à telle heure pour tel jour —, ni de lecture du psautier en un temps donné, une semaine par exemple, comme c'est le cas dans la *RB* et dans l'office romain. Il se contente de prescrire la récitation des psaumes à la suite, c'est-à-dire probablement en reprenant à chaque heure le psautier, là où l'on s'est arrêté à la fin de l'heure précédente. Cependant ce principe souffre trois restrictions :

1. La rubrique affecte toujours les antiennes, jamais les répons<sup>4</sup>. Selon toute apparence, ces derniers ne lui obéissent pas. Il est donc vraisemblable que les répons sont des psaumes fixes, spécialement assignés à chaque heure. En tout cas, il en est bien ainsi pour les répons

1. On a remarqué plus haut que les nocturnes et les petites heures se correspondent symétriquement dans le calcul des 24 impositions. On retrouve ici la même symétrie.

2. Heures symétriques, elles aussi, dans le calcul des impositions.

3. L'office bénédictin et l'office romain ont également le verset de matines-vêpres avant le cantique de l'Évangile, bien qu'après le capitule.

4. Exception tout apparente dans 44, 2 (saut du même au même). Voir plus haut, p. 52, n. 2.

d'exhortation, au début des nocturnes, qui n'est autre que le *Ps.* 94, ainsi que le Maître nous l'apprend lui-même (32, 14).

2. La rubrique fait également défaut pour les antiennes de complies et de matines. En ce qui concerne complies, nous ignorons quels psaumes sont récités, mais l'usage d'affecter à cette heure des psaumes spéciaux, en rapport avec la nuit et le sommeil, se retrouve presque partout dans les anciens *ordines* monastiques<sup>1</sup>. Quant aux matines, le Maître indique lui-même le contenu des antiennes : d'une part le *Ps.* 50 et les *Laudes*<sup>2</sup>, probablement aux deux extrémités de la psalmodie antiphonée, comme c'est le cas au rite bénédictin, et d'autre part des cantiques (39, 4). L'un de ceux-ci est précisé : aux dimanches et fêtes on récite les *Benedictiones*<sup>3</sup> (39, 5).

3. La rubrique paraît viser spécialement les antiennes *cum alleluia*. Dans la première partie du traité, où la règle de l'alleluia n'est pas encore dévoilée, la mention *currente semper psalterio* porte sur tout le bloc des antiennes<sup>4</sup>. Mais dans la seconde partie, elle porte uniquement sur les antiennes avec alleluia<sup>5</sup>. Or c'est un principe ancien, déjà énoncé par Cassien<sup>6</sup>, que seuls les psaumes alleluiatiques, c'est-à-dire ceux qui renferment l'alleluia dans leur

1. Peut-être déjà chez CASSIEN, *Inst.* 4, 19, 2 : *psalmos quos quieturi ex more decantant*.

2. Sans doute les *Ps.* 148-150. Cf. CASSIEN, *Inst.* 3, 6 et Césaire-Aurélien.

3. *Dan.* 3, 52-56 et 57-90. C'est le deuxième des trois cantiques de matines à Pâques chez Césaire-Aurélien. On le retrouve au dimanche dans l'office romain et bénédictin. Le Maître en fait le point de départ de la dispense de génuflexion et de la généralisation de l'alleluia. Doit-on en conclure qu'il se place au début de l'office plutôt qu'à la fin ?

4. *RM* 33, 29 et 36 ; 35, 2 ; 36, 1. Cf. 46, 1 (règle générale).

5. *RM* 40, 2 : 41, 2 ; 44, 2 (compte tenu de notre reconstruction ; voir plus haut, p. 52, n. 2 et p. 58, n. 4) ; 44, 7.

6. *Inst.* 2, 11, 3.

titre, peuvent être dits avec alleluia. Il semble que ce soit contre ce principe qu'est dirigée la rubrique du Maître : au lieu de choisir un psaume alleluiatique, on poursuivra selon l'ordre du psautier sans tenir compte de la présence ou de l'absence de l'alleluia dans le titre du psaume. Peut-être notre auteur n'a-t-il jamais eu en vue autre chose que cette indifférence à l'égard des titres psalmiques.

Comment apprécier l'ensemble de cette législation liturgique? D'un point de vue formel, elle frappe par la clarté et l'ordre qui y règnent. Rien de commun entre cet *ordo* limpide et l'amas de rubriques lacuneuses et embrouillées que sont les *ordines* des deux évêques d'Arles. Quant au fond, l'office de la *RM* se distingue par deux notes : longueur modérée et prédominance de l'antiphonie.

L'office du Maître est bref. Les deux leçons qu'on récite à chaque heure sont probablement assez courtes, à la différence de celles des vigiles<sup>1</sup>. Quant aux psaumes, leur nombre est très modéré : trois antiennes aux petites heures, six aux matines et aux vêpres, neuf ou treize aux nocturnes ; un répons aux heures du jour, trois à l'office de nuit<sup>2</sup>.

1. *RM* 44, 9. On trouve déjà deux leçons dans l'office égyptien décrit par CASSIEN, *Inst.* 2, 4-6. Mais le Maître généralise cette indication qui ne valait que pour les offices égyptiens de vêpres-nocturnes. De plus ces leçons n'avaient en Égypte qu'un caractère facultatif ; pour le Maître, elles sont obligatoires. Enfin, l'Égypte récitait une leçon de l'Ancien Testament et une du Nouveau, sauf au temps pascal et le dimanche, où elles étaient prises toutes deux dans le Nouveau. C'est ce dernier système qui est adopté par le Maître et étendu à l'année entière.

2. Nous admettons que, dans le langage du Maître, *antifana* = *psalmus cum antifana*, c'est-à-dire que chaque antienne correspond à un seul psaume. Une autre interprétation a été soutenue par C. GINDELE dans une série d'articles, en particulier « Die Struktur der Nocturnen in der lateinischen Mönchsregeln vor und um St. Benedikt » dans *Rev. Bénéd.* 64 (1954), p. 9-27, et « Die römische und monastische Ueberlieferung im Ordo Officii der RB » dans *Studia Anselmiana* 42, Rome 1957, p. 171-222. Selon cet auteur, chaque

En gros ces chiffres correspondent à la mesure égyptienne et orientale recommandée par Cassien. On peut également les comparer à ceux de l'*Ordo monasterii* augustinien et surtout à ceux de l'office romain. En revanche, ils forment un contraste net avec les quantités beaucoup plus élevées qu'on trouve dans toute la tradition liturgique des Gaules, depuis les contemporains de Cassien, que celui-ci ne se prive pas de critiquer, jusqu'au concile de Tours de 567 et à l'office irlandais, en passant par l'*ordo* lérinien des deux évêques d'Arles, Césaire et Aurélien.

Cette impression de sobriété se confirme quand on prête attention aux procédés d'abrègement prévus par le Maître. En cas d'urgence, les frères sont autorisés à « conterner » les psaumes, autrement dit, à en réunir trois sous une seule oraison<sup>1</sup>. Si l'urgence est plus pressante, on peut même se contenter de réciter la première section de chaque psaume, avec un seul gloria<sup>2</sup>. Ces façons d'abrèger s'appliquent aux psaumes groupés, donc aux antiennes. Mais les répons sont également susceptibles d'abrègement. Si on les dit intégralement, en principe, aux grandes heures (nocturnes, matines, vêpres), on les réduit systématiquement à deux sections suivies du gloria à toutes les petites heures<sup>3</sup>. Le motif de cet abrègement est explicite :

antienne correspond à trois psaumes, ce qui grossit énormément l'office du Maître. Nous avons critiqué cette interprétation dans l'article « Le sens d'antifana et la longueur de l'office dans la *RM* », dans *Rev. Bénéd.* 71 (1961), p. 119-124. La même fin de non-recevoir a été opposée à C. GINDELE par V. JANERAS, « Notulae liturgicae in *RM* », dans *Studia monastica* 2 (1960), p. 359-364, et par O. HEIMING, « Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus », dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* 7 (1961-1962), p. 89-156.

1. *RM* 33, 46-51 et 55, 5-8.

2. *RM* 33, 52-54 et 56, 11-13. Voir l'article *Le sens d'antifana*, cité p. 60, note 2.

3. *RM* 46, 8-10. Qu'en est-il des complies? En tout cas, la raison invoquée pour l'abrègement aux petites heures (travail pressant) ne peut valoir pour cet office du coucher.

les petites heures doivent être courtes, afin que l'on soit plus vite rendu au travail. Enfin, une mesure réduite est prescrite pour les nocturnes en voyage, à cause de la fatigue (59, 1-3). Toutes ces dispositions allègent un office qui, mises à part les vigiles du dimanche, est déjà de soi assez succinct.

Le second caractère de l'office du Maître est la prédominance de l'antiphonie sur les autres formes de psalmodie. Ce sont les antiennes qui constituent la grande masse des psaumes à chaque heure. Alors que l'on compte toujours au minimum trois antiennes de suite, les répons sont des unités isolées. Même aux nocturnes, où l'on dit trois répons, ceux-ci sont séparés les uns des autres par des groupes d'antiennes. Prise dans son ensemble, la psalmodie responsoriale ne représente que le quart ou le cinquième de l'antiphonie. Encore subit-elle un abrègement habituel aux petites heures, comme on vient de le voir. Quant aux psaumes « directs », ils paraissent exclus de l'office choral. On ne les signale que dans deux cas : au réfectoire, les jours ordinaires (43, 3), et à l'office récité hors du chœur, en cas d'urgence (55, 8).

La prépondérance de l'antiphonie est un nouveau trait qui oppose l'office du Maître à celui d'Arles-Lérins. Il faut y ajouter l'absence complète d'hymnes dans la *RM*, alors que celles-ci figurent à toutes les heures chez Césaire et Aurélien<sup>1</sup>. Enfin le Maître ignore la distinction entre lucernaire et *duodecima*, qui sont pour lui un seul et même office, non deux heures différentes comme à Arles. Si l'on se souvient du contraste que nous avons relevé entre la brièveté de la psalmodie du Maître et la longueur de celle de Césaire-Aurélien, on aura un ensemble d'indices nettement défavorables à tout essai d'appareillement entre les

1. Toutefois le soin avec lequel les deux évêques notent l'incipit de chaque hymne pourrait être l'indice d'une innovation. Il n'est pas sûr que l'ordo de Lérins comportât ces hymnes.

deux *ordos*. Un des seuls traits de convergence qui méritent d'être relevés est la séquence : 2 psaumes sans alleluia + 1 psaume avec alleluia, compte tenu des différences notées plus haut<sup>1</sup>. Mais on pourrait instituer d'autres rapprochements, peut-être plus significatifs, entre l'office du Maître et certains *ordines* anciens. Ainsi l'antiphonie prédomine déjà, quoique moins sensiblement, dans l'*Ordo monasterii* augustinien, dont les quantités ne s'éloignent guère, on l'a dit, de celles du Maître. D'autre part, on ne peut manquer d'être frappé de l'analogie de structure que présentent les petites heures chez Isidore de Séville : trois psaumes (Isidore ne parle pas d'antiennes), un répons, deux leçons, une conclusion (où cependant figure l'hymne)<sup>2</sup>. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter à fond des anciens offices monastiques et de la place que tient parmi eux celui du Maître. Contentons-nous de signaler une piste capitale pour cette recherche : l'office romain, tel qu'il est déjà attesté au début du vi<sup>e</sup> siècle par l'office bénédictin, qui paraît bien en dériver. A maintes reprises, on l'a vu, c'est avec l'ordo romain et celui de S. Benoît que l'ordo du Maître présente les traits de parenté les plus nets.

## 2. L'Eucharistie

Chaque jour, la communauté du Maître reçoit l'Eucharistie sous les deux espèces. La communion a lieu à la fin de l'heure qui précède le repas, c'est-à-dire à none en règle générale. On reçoit ainsi le sacrement juste avant d'aller au réfectoire. La communion met fin au jeûne et l'alimentation divine inaugure la nutrition corporelle.

Nous ne connaissons pas dans le détail le cérémonial de ce rite capital. Tout ce que nous entrevoyons, à propos de la communion des hebdomadiers (ch. 21), est le lavement des mains préalable — on reçoit en effet le pain consacré

1. Voir p. 53, n. 3, et p. 54.

2. *Reg. mon.* 7.

dans la main —, le baiser de paix, l'attitude de la communauté « debout devant l'abbé », comme elle l'est à d'autres moments au réfectoire<sup>1</sup>, l'ordre observé pour la communion : d'abord l'abbé, puis les hebdomadiers, enfin chaque dizaine, prévôts en tête. Il semble que ce soit l'abbé qui, quoique laïc, distribue les saintes espèces. Cette façon de faire n'a rien de choquant à une époque où les fidèles se communient encore à domicile en semaine avec le pain reçu à la messe dominicale.

La communion est un rite communautaire. S'en abstenir est jugé comme un acte d'orgueil et provoque une sanction (ch. 22). Seul le frère qui a sur la conscience une pollution nocturne doit s'abstenir pendant deux jours, après avoir confessé sa faute à l'abbé (ch. 80).

La réception de l'Eucharistie est normalement associée au repas. Elle n'implique pas d'ordinaire la célébration de la messe. De celle-ci il n'est question que pour les dimanches<sup>2</sup>, la fête du patron de l'oratoire<sup>3</sup> et la bénédiction abbatiale<sup>4</sup>. On est d'ailleurs mal renseigné sur le ministre de cette célébration. La communauté ne comptant pas de prêtre, il semble que l'on fasse appel au clergé diocésain, — la chose est certaine pour la bénédiction abbatiale, — et sans doute tout particulièrement aux prêtres reçus au monastère en qualité d'hôtes permanents (ch. 83). Une réserve eucharistique, constituée ainsi chaque dimanche, permet de communier tout le long de la semaine<sup>5</sup>.

1. *RM* 23, 4 et 27, 13.

2. *RM* 45, 14-15 et 75, 5 (*missas ecclesiae*).

3. *RM* 45, 17 (*processionem missae... agenda... a sacerdote*).

4. *RM* 93, 8 (*missae altaris*). C'est le nouvel abbé qui fait l'offrande.

5. Cette réserve se trouve entièrement consommée le Vendredi Saint, de façon à être renouvelée le Samedi (53, 56-57). Nous ne suivons donc pas J. E. VILANOVA, *Regula Pauli et Stephani*, Montserrat 1959 (*Scripta et Documenta* 11), p. 158-160, qui verrait plutôt dans la communion quotidienne de *RM* une communion *intra missam*. L'argument invoqué est sans force, puisque la communion est explicitement précédée d'une heure de l'office (80, 1).

### 3. Le rituel

Le rituel du Maître s'étale en ordre dispersé sur toute la longueur de sa règle<sup>1</sup>. Il est d'une richesse et d'une précision que ne surpasse, à notre connaissance, aucun document liturgique de l'antiquité avant les premiers *Ordines Romani*<sup>2</sup>. Esprit porté au détail concret et à la minutie, le Maître a développé ces tendances innées de la façon la plus heureuse pour nous dans le domaine de la description des cérémonies et des observances. On n'en dirait pas autant des développements de casuistique, qui sont un autre aspect assez ingrat du même tour d'esprit.

Comment classer cette multitude de cérémonies décrites dans la *RM*? De par leur structure, ces rites peuvent se répartir en deux grandes catégories : les *oraisons* et les *bénédictions*.

1) **Oraisons.** Avant toute analyse, il sera bon de mettre sous les yeux du lecteur la description d'un de ces rites. Le texte que nous citons est l'oraison pour la sortie des semainiers de la cuisine, le samedi soir au réfectoire (*RM* 25, 3-7) :

<sup>3</sup>Deinde sedenti abbati uel uniuersae congregationi simul dicant eudomararii : « Iubele, domini, et orate pro nobis, quia ministerio humilitatis expleuimus septimanam ». <sup>4</sup>Statim omnes surgentes cum abbate, fixis in terra genibus, orent pro ipsis cum ipsis communiter. <sup>5</sup>Et cum surrexerint, dicant eudomararii hunc uersum : *uideant qui nos oderunt et confundantur, quoniam tu Domine adiuuasti nos et consolatus es nos.* <sup>6</sup>Deinde complenti abbati pacem tradant, simul et praepositis suis uel omni congregationi.

Ce rite, on le voit, comporte essentiellement une oraison faite en commun. Les autres éléments s'ordonnent tous autour de celui-là. Avant l'oraison se place la demande

1. Nous reproduisons ici, avec de légères modifications, une étude parue dans la *Revue Bénédictine* 71 (1961), p. 235-252.

2. A cet égard la *RM* peut se comparer à la *Tradition Apostolique* d'HIPPOLYTE ou à l'*Itinerarium Egeriae*.

motivée faite par les intéressés à l'abbé et à la communauté : « *Iubele, domini...* » A la fin de l'oraison silencieuse, on dit un verset : « *Videant qui nos oderunt...* » (*Ps.* 85, 17) et l'abbé prononce une formule de conclusion, suivie du baiser de paix. Celui-ci, nous le verrons, constitue le remerciement des semainiers pour l'oraison qu'on a bien voulu faire à leur demande et en leur faveur.

Nous pouvons donc dresser le schéma suivant :

1. Demande d'oraison.
2. Oraison, terminée par un verset et une conclusion.
3. Baiser de paix.

Ce schéma se retrouve chaque fois que le Maître décrit ce que l'on peut appeler un rite d'entrée ou de sortie, marquant le début d'une action ou sa fin. Ces rites sont nombreux. Pour commencer par ceux qui s'apparentent le plus étroitement à la sortie des semainiers, relevons l'entrée de ceux-ci (19, 1-8), l'entrée du lecteur (24, 6-12)<sup>1</sup>. On célèbre pareillement le départ en voyage et le retour (66 et 67), l'arrivée et le départ lors d'une visite faite à un monastère (57, 19-24) ou à une église (57, 25-27), la rencontre d'autres religieux et les adieux au cours d'un voyage (71 et 67), l'arrivée des hôtes au monastère (65)<sup>2</sup>, la réception des eulogies sacerdotales (76). A ces rites relatifs aux voyages et au monde extérieur, il faut ajouter ceux qui sanctifient le travail : oraison avant et après le travail manuel (50, 47-50), avant et après le travail spirituel ou « méditation » (50, 65-69). Il faut également joindre à

1. Il n'y a pas de cérémonie prévue pour la sortie du lecteur, sans doute à raison de la moindre importance de ce service. D'autres semainiers tels que les *uigigalli* (ch. 31) et les hôteliers (ch. 79) n'ont de cérémonie ni pour l'entrée ni pour la sortie, pour la même raison apparemment. De même encore les officiers permanents inférieurs aux prévôts : cellérier (ch. 16), gardien du mobilier (ch. 17), portiers (ch. 95).

2. Le départ des hôtes n'est pas indiqué, mais cf. 20, 13-14 et 88, 13-14 (départ du postulant).

cette sorte d'oraisons les prières avant et après les repas (23 et 38, cf. 73), au lavement des pieds qui précède le coucher (30, 4-7 ; cf. 30, 26) et au réveil de l'abbé (32, 4-5). Notons enfin le rite de la communion des semainiers (21), qui s'apparente à celui de la visite des églises, et l'oraison pour le frère tenté (15, 19-27 ; cf. 15, 54).

Tous les rites que nous venons d'énumérer présentent le trait commun et fondamental de l'oraison silencieuse. Il ne faudrait pourtant pas croire que le schéma indiqué plus haut se retrouve partout uniformément. En fait, on observe de nombreuses variantes de détail, qui ne sont pas toutes imputables à une description lacuneuse ou à des retouches postérieures. Visiblement, le Maître a voulu adapter à des circonstances diverses un type de cérémonie qui reste foncièrement le même ; dans la plupart des cas, les variantes se justifient par des raisons évidentes. Ainsi, lorsque l'intéressé se trouve seul, il n'y aura ni demande de prière ni baiser de paix (à qui le donnerait-il ?) ; quand on rencontre des moines étrangers hors du monastère, aucun verset n'est prévu pour la fin de l'oraison, puisque ces étrangers ne sont pas censés connaître les usages liturgiques propres au monastère du Maître ; quand on visite une église en passant et sans s'y arrêter, les deux oraisons, pour l'entrée et pour la sortie, se trouvent réunies sous une seule conclusion et avec un seul verset, etc. Dans un instant, lorsque nous étudierons un à un les éléments de ce type de rite, nous signalerons les principales variantes ainsi que la raison, certaine ou probable, qu'on peut souvent leur reconnaître.

Avant d'entrer dans cette analyse de détail, il nous faut signaler encore plusieurs rites qui se distinguent par leur apparence compliquée, bien que les éléments qu'ils mettent en œuvre et l'acte qu'ils solennisent les apparentent foncièrement à la catégorie des oraisons. Il s'agit d'abord de cette entrée dans la vie monastique qu'est la profession (89, 3), puis de l'entrée en charge ou « ordination » de

l'abbé<sup>1</sup> (93, 6-42), enfin de cette rentrée en communauté qu'est la réconciliation de l'excommunié (14, 1-73). De ces trois rites d'entrée, les deux derniers possèdent une contrepartie, un rite de sortie qui leur correspond : l'ordination du nouvel abbé s'accompagne de l'absolution de son prédécesseur (93, 39-42) et la réconciliation fait suite à une cérémonie où l'excommunication a été fulminée (13, 1-41). Au contraire, la profession n'a pour pendant aucun rite marquant la fin de la vie monastique, autrement dit la mort. L'absence de tout rite funéraire est une caractéristique curieuse de ce rituel si complet.

Du point de vue de la structure, ces trois grandes cérémonies ont pour noyau essentiel une oraison, comme les rites énumérés précédemment. La chose est très claire en ce qui concerne l'ordination abbatiale : c'est l'oraison de l'évêque (93, 29-34) qui en est le rite constitutif, comme l'affirme le Maître par les paroles qu'il met dans la bouche de l'ancien abbé (93, 26) et par des assertions répétées dans la suite du même chapitre (93, 56; etc.). Il est également clair que la réconciliation de l'excommunié se fait essentiellement par une oraison (14, 31-33) : c'est de cette prière de tous et surtout de l'abbé que le pénitent espère son absolution (14, 17; cf. 14, 25-26). Pour la profession, l'importance constitutive de l'oraison est moins fortement marquée, l'engagement dialogué entre le profès et l'abbé passant au premier plan; toutefois l'oraison ouvre et ferme la cérémonie (89, 5 et 26).

Ayant achevé l'inventaire de ces rites d'« oraison », il nous faut maintenant examiner de plus près chacun des éléments dont ils sont formés.

1. Le terme d'*ordinatio* n'est d'ailleurs pas réservé à l'abbé. On le retrouve à propos des prévôts (11, 15), du cellérier (16, 62), des hebdomadiers (18, 10 et 13). — Une cérémonie est prévue pour l'*ordinatio* des prévôts (11, 15-19), mais la description en est lacuneuse. Seule est indiquée la tradition de la *uirga*, insigne de cette fonction.

A) *La demande d'oraison*. Elle n'a lieu, cela va sans dire, que dans les cas où le sujet du rite est distinct de ceux qui prient pour lui. Elle consiste principalement en une formule, très sobre en général, par laquelle l'intéressé lui-même<sup>1</sup>, ou à son défaut le supérieur<sup>2</sup>, sollicitent la prière de la communauté et en font connaître le motif<sup>3</sup>. Ces sortes d'invitations à la prière sont bien connues de la liturgie romaine, qui en a gardé plusieurs exemples, notamment dans les cérémonies d'ordination et dans la fonction du Vendredi Saint. Outre la formule de demande, le Maître indique parfois un geste qui la souligne : l'intéressé donne le branle en se prosternant le premier la face contre terre, comme le fera à sa suite la communauté<sup>4</sup>; de la demande d'oraison on passe ainsi à l'oraison elle-même. Parfois le geste est plus réduit, quoique non moins expressif et suppliant : l'intéressé « fléchit la nuque à la hauteur des genoux » de celui qu'il supplie<sup>5</sup>.

B) *L'oraison*. Pour celle-ci, nous venons de le voir, on se prosterne par terre de tout son long. Dans deux cas (24, 10 et 25, 5), la rubrique porte seulement *fixis in terra genibus*, ce qui doit peut-être s'entendre d'un simple agenouillement; la raison de cette variante serait que la cérémonie se fait dans ces deux cas au réfectoire, où la place fait sans doute défaut pour la prosternation normale. En tout cas, l'oraison comporte au minimum l'agenouillement<sup>6</sup> et dans la généralité des cas la prosternation complète. Il en va de même pour les oraisons faites à l'office

1. *RM* 24, 9; 25, 4; 89, 4; 93, 41-42. Cf. 14, 5-6; 20, 11 et 14.

2. *RM* 14, 25-26; 15, 20-25; 19, 2-3; 93, 26. Cf. 20, 3.

3. Dans *RM* 89, 4 (profession), le motif n'est pas dévoilé. Il ne le sera qu'après l'oraison, au cours de l'engagement dialogué.

4. Bien indiqué dans *RM* 19, 4 et 93, 32-33.

5. *RM* 89, 3.

6. Il faut peut-être excepter l'*oralio humilitatis Deo incurvata* de 57, 25-27, qui semble se faire de la façon décrite en 56, 3-7 (inclination de tête). Cf. cependant 33, 37 (*genua Deo incurvare*).

après chaque psaume, ainsi que nous l'apprennent plusieurs textes<sup>1</sup>.

L'oraison se fait en silence. La seule exception — et elle n'est qu'apparente — est celle de la réconciliation de l'excommunié. Celui-ci doit proférer au cours de chacune des oraisons de l'office un assez long discours (14, 3-19), et il formulera une prière plus longue encore pendant l'oraison de réconciliation (14, 34-66). Mais cette particularité démontre clairement le caractère silencieux de l'oraison : si l'excommunié peut se faire entendre, c'est précisément parce que, une fois le psaume achevé, la communauté fait oraison en silence, de même qu'elle reste en silence pendant l'oraison de réconciliation.

Le même épisode peut nous aider à répondre à une question délicate : combien de temps durait cette oraison silencieuse ? Certes, la durée en était variable et dépendait en définitive de la volonté du supérieur. Le Maître lui-même suggère parfois ces variations de longueur : tantôt l'oraison est *modica*<sup>2</sup>, tantôt elle doit être *diutissima*<sup>3</sup>. Mais entre ces limites extrêmes il existait sans doute une durée moyenne, celle qui est supposée toutes les fois que l'auteur ne précise rien. Peut-on se faire une idée de cette durée ? Nous venons de voir que l'excommunié devait débiter une supplication après chaque psaume de l'office, pendant l'intervalle de l'oraison silencieuse qui suit le psaume (14, 1 et 20) ; or ce texte comporte une quinzaine de versets et sa récitation demande environ 100 secondes, soit une minute 1/2. Ce temps représente sans doute la durée normale d'une oraison de l'office et probablement aussi celle d'une oraison du rituel, durée considérable si l'on

1. Prostration (cas normal) : *RM* 48, 11-12. Agenouillement (geste réduit) : *RM* 56, 1 et 8.

2. *RM* 21, 4 et 7 ; 57, 27. De même à l'office en voyage, *RM* 56, 3 et 13.

3. *RM* 15, 26 ; 89, 5.

songe qu'une « minute de silence » observée par un groupe nous semble aujourd'hui interminable. Quant à l'oraison que le Maître qualifie de *diutissima*, la mesure en est sans doute donnée par le texte prescrit pour l'oraison de réconciliation (14, 34-66) : deux fois plus long que le précédent, ce discours ne peut guère être prononcé en moins de trois minutes.

C) *Le verset*. La place du verset à la fin de l'oraison, immédiatement avant la conclusion, est attestée par un ensemble de textes clairs, parmi lesquels se trouve celui que nous avons cité<sup>1</sup>. A lire d'autres descriptions, on a l'impression que le verset prend place au milieu de l'oraison silencieuse, qu'il interrompt ; il serait ainsi séparé de la conclusion par la deuxième partie de l'oraison. Ce sont là pourtant, croyons-nous, des cas exceptionnels, relevant d'une circonstance particulière<sup>2</sup> ; parfois aussi une rédaction ambiguë produit cette impression, quoique le texte puisse s'entendre d'un verset placé immédiatement avant la conclusion<sup>3</sup>.

Ainsi placé devant la conclusion, que signifie le verset ? Une rubrique isolée (66, 1 et 5-6) nous fournit à cet égard

1. *RM* 21, 7 ; 24, 12 ; 25, 6-7 ; 32, 4-5 ; 65, 9 ; 88, 13 (cependant ce dernier texte ne mentionne pas la conclusion).

2. Dans *RM* 57, 25-27, la séquence : oraison - verset - oraison - conclusion, s'explique par le fait que deux oraisons, l'une pour l'entrée, l'autre pour la sortie, se trouvent réunies (cf. 21, 7). La même raison vaut sans doute pour *RM* 93, 29-34, où d'ailleurs la demande d'oraison est renouvelée après le verset, avant la seconde oraison (voir *infra*, p. 78, n. 1).

3. C'est le cas de *RM* 19, 6, où la mention du verset est suivie de mots suivants : *postquam uero oratum pro eis ab omnibus fuerit, surgentes supradicti duo fratres osculentur genua abbati, etc.* En réalité cette mention de l'oraison n'est sans doute qu'un rappel de l'oraison qui a précédé le verset (19, 4). Comparer 21, 4 et 7, qui présente une répétition analogue. On pourrait aussi l'entendre de la conclusion de l'oraison, prononcée par l'abbé après le verset et avant la paix ; cette conclusion existe certainement ici, bien que le texte n'en parle pas (cf. note suivante).

une indication précieuse : *pelant pro se orari dicentes hunc uersum*. D'après ce texte, il semble que le verset équivaille à une demande de prière. C'est, si l'on veut, une seconde demande d'oraison. La première demande a provoqué l'oraison silencieuse ; à son tour le verset va provoquer la conclusion. C'est donc un renouvellement de la demande d'oraison, en vue de la conclusion que prononcera le supérieur. On s'explique par là que le verset soit dit, au moins dans sa première partie, par le bénéficiaire du rite. C'est à celui-ci qu'il appartient de solliciter la formule de conclusion, de même que c'est lui qui, en règle générale, a fait la demande d'oraison.

Venant à la fin de l'oraison, le verset doit être dit debout. On se relève donc après la prosternation de l'oraison. La position debout est certaine en ce qui concerne la communauté et l'abbé. Quant à l'intéressé, à celui pour qui l'on prie, certaines descriptions donnent à penser qu'il reste peut-être prosterné pour dire le verset et ne se relève qu'après la conclusion, pour le baiser de paix<sup>1</sup>.

Le Maître cite expressément quatorze versets différents, dont certains sont répétés en plusieurs circonstances. En voici la liste. Nous donnons d'abord la référence à la *RM*, puis la référence scripturaire du verset et son *incipit*, enfin les rubriques particulières dont quelques-uns sont affectés :

- 1) *RM* 14, 28 : *Ps.* 105, 1 Confitemini (*subsequatur... congregatio respondens*).
- 2) — 14, 70 : *Ps.* 118, 176 Erravi (*respondentibus secum cunctis*).
- 3) — 19, 5 : *Ps.* 16, 8 Custodi nos.

1. Ainsi s'expliquerait, dans 19, 5-6, la double rubrique : *postquam leuauerint se omnes... surgentes supradicti duo fratres*, avant et après le verset. Voir note précédente. — Quand l'intéressé est seul à accomplir le rite, il se lève pour dire le verset : *RM* 57, 26, et *passim*.

- 4) — 24, 11 : *Ps.* 50, 17 Domine labia mea (*respondentibus secum cunctis*)<sup>1</sup>.
- 5) — 25, 6 : *Ps.* 85, 17 Videant qui nos.
- 6) — 30, 6 : *Ps.* 118, 4-5 Tu mandasti (*secum omnibus respondentibus*).
- 7) — 30, 12 : *Ps.* 140, 3 Pone Domine custodiam<sup>2</sup>.
- 8) — 45, 14 : *Ps.* 149, 5 Exultabunt sancti<sup>3</sup>.
- 9) — 57, 20 : *Ps.* 131, 7 Introibimus<sup>4</sup>.
- 10) — 57, 21 : *Ps.* 24, 4-5 Vias tuas<sup>5</sup>.
- 11) — 57, 22 : *Ps.* 16, 5 Perfice gressus meos<sup>6</sup>.
- 12) — 65, 9 : *Ps.* 47, 10 Suscipimus (*cum gloria*)<sup>7</sup>.
- 13) — 89, 24 : *Ps.* 118, 116 Suscipe me Domine (*responsorium*).
- 14) — 89, 25 : *Ps.* 67, 29 Confirma hoc Deus<sup>8</sup>.

Deux fois seulement le Maître mentionne un verset sans dire de quel texte il s'agit : *lente eis uersu dicto*, note-t-il à la communion des servants (21, 7) ; de même pour les versets avant et après les repas (23, 1 et 46 ; etc.). Quant aux cas où une oraison est prescrite sans qu'on mentionne un verset, la suppression de celui-ci peut être

1. Répété dans 30, 14 et 21 (*dicat sibi lente*) ; 32, 4 (*lente*) et 12 (*tertio dicant*). Dans ce dernier passage, il s'agit du *uersus apertionis* des nocturnes ; cf. 32, 10 : *omnes post inchoationem abbatis una uoce simul pelant* ; 44, 1 : *ab abbate dici uersum apertionis* ; 32, 13 : *tertio dici ab omnibus*. Le rapprochement de ces textes montre bien comment un verset alterné entre l'abbé et la communauté peut être attribué soit à l'abbé, soit à la communauté, suivant les besoins du contexte.

2. Comme le verset des nocturnes (cf. note précédente) ce verset appartient à l'office (fin des complies) plutôt qu'au rituel. Nous le citons ici à cause de sa relation avec le verset d'ouverture des nocturnes.

3. Encore un verset de l'office, le seul que nous connaissions avec ceux qui ont été signalés dans les deux notes précédentes. Mais on le trouve aussi au rituel pour la visite des églises (57, 26) avec la rubrique *lente dicentes*.

4. Répété dans 66, 6 (*cum gloria*).

5. Répété dans 66, 2 (*cum gloria*).

6. Répété dans 66, 3 (*cum gloria*).

7. Répété dans 76, 3 (*cum gloria*).

8. Répété dans 93, 31 (*dicat retro... congregatio... una cum ipso ; cum gloria uel cantilena*).



due soit au fait que les étrangers avec lesquels on prie ignorent les usages du monastère (ch. 63 et 71), soit à un souci de brièveté, lorsqu'il s'agit de circonstances mineures ou de rites très fréquents (50, 65-69 et 66, 7). Cependant ces raisons ne peuvent justifier l'absence du verset dans le cas de la prière pour le frère tenté, où l'oraison doit être *diuissima* (15, 26). Ici nous devons avouer que la cause de cette absence nous échappe. S'agirait-il d'une lacune rédactionnelle ?

On se heurte à plusieurs autres énigmes quand on essaie de rendre compte des rubriques particulières à certains versets. Pourquoi le *gloria* est-il prescrit à tous les versets du chapitre 66, alors que les mêmes versets sont indiqués sans mention du *gloria* au chapitre 57 ? Pourquoi la rubrique *cum gloria* apparaît-elle à propos du verset qui suit le repas (38, 2), alors que le verset qui précède le repas n'est pas affecté de cette mention (38, 1) et que tous les autres passages concernant les prières du réfectoire passent sous silence ce *gloria* du verset de la fin du repas ? La même question se pose au sujet du verset *Confirma hoc Deus* qui est dit *cum gloria uel cantilena* à la bénédiction abbatiale (93, 31) et sans rubrique particulière à la profession (89, 25). Devant ces anomalies, on peut se demander si la mention du *gloria* n'a pas été ajoutée après coup et sans grand esprit de suite<sup>1</sup>, le rédacteur l'ayant insérée ici et omise ailleurs un peu au hasard. Il se pourrait aussi que le Maître entende qu'on dise le *gloria* après tous les versets, sans qu'il ait jugé nécessaire de l'indiquer chaque fois.

La longueur du verset est sujette aussi à des variations qu'on s'explique mal. Le verset *Vias tuas Domine* (Ps. 24, 4) est allongé de quelques mots empruntés au verset suivant dans *RM* 57, 21, tandis que *RM* 66, 2 ne donne

1. A part 38, 2, toutes les mentions du *gloria* apparaissent à la fin de la règle, après le chapitre 65.

pas cette ajoute. Le verset *Confirma hoc Deus*, dans les deux passages où il figure (89 et 93), est réduit à un demi-verset. Faut-il suppléer le deuxième hémistiche ? De même le verset *Erraui* (Ps. 118, 176) est amputé de ses derniers mots dans *RM* 14, 70. Cette fois, pourtant, l'explication saute aux yeux : comment l'excommunié prononcerait-il avec le psalmiste : *quia mandata tua non sum oblitus* ? On devine aussi pourquoi le Maître fait réciter deux versets au lieu d'un au lavement des pieds (*RM* 30, 6-7) : parfaitement approprié à la circonstance, le verset *Tu mandasti* (Ps. 118, 4) est un peu court pour être commodément « répondu » par tous ; aussi lui ajoute-t-on le verset suivant.

Ces quelques variantes ne doivent pas d'ailleurs nous dissimuler le fait essentiel : tous ces versets sont tirés des psaumes. Le psautier est le grand livre de prière qui alimente à la fois l'office divin et le rituel. A peu d'exceptions près, que nous venons de signaler, le verset durituel a exactement l'étendue d'un verset psalmique. Les seules libertés que se permette le Maître sont d'ajouter une fois *Domine*<sup>1</sup> ou encore de mettre le texte au pluriel<sup>2</sup>.

Une dernière difficulté, analogue à celle du *gloria* : pourquoi le Maître note-t-il de temps à autre *respondentibus secum cunctis* et omet-il ailleurs cette rubrique ? Sans doute est-il normal que cette indication soit omise quand le ou les intéressés sont seuls et prient pour eux-mêmes. Mais on ne voit pas pourquoi elle fait défaut à l'entrée et à la sortie des semainiers (19 et 25), quand elle figure à l'entrée du lecteur et au lavement des pieds (24 et 30). Nous serions enclins à penser qu'elle est supposée chaque fois que la communauté ou un groupe de frères est présent à la cérémonie : le verset se dit alors en deux parties, comme aujourd'hui nos versets de l'office, les intéressés prononçant le premier hémistiche, et la communauté « répondant »

1. Ps. 118, 116 (*Domine* manque dans tous les Psautiers anciens).

2. Ps. 16, 8 et 85, 17.

par le second. Cette manière de faire est expressément indiquée à propos de la réconciliation de l'excommunié (14, 27-30) :

<sup>28</sup>Praepositi eius introducunt eum in oratorio, dicentes ambo hunc uersum : *Confitemini Domino quoniam bonum est*, <sup>29</sup> et subsequatur cetera congregatio respondens : *Quoniam in saeculum misericordia eius*<sup>1</sup>.

Sans doute cette description, unique chez le Maître, est-elle accompagnée d'un commentaire qui souligne le caractère insolite de la cérémonie. Mais il semble que ce commentaire vise seulement à expliquer pourquoi les prévôts et l'excommunié restent à l'extérieur de l'oratoire, tandis que la communauté et l'abbé répondent de l'intérieur :

<sup>30</sup>Vt cum praepositi foris paenitenti per hunc uersum confessionem ingerunt, intus de oratorio per os respondentium fratrum mox pius Deus misericordiam repromittat.

C'est cette particularité qui appelle une explication ; quant à la façon de dire le verset en deux parties, il n'y a pas de raison de penser que le présent passage s'écarte de la façon suggérée ailleurs par la rubrique *respondentibus secum cunctis*. C'est donc en ce sens qu'il faut entendre la dite rubrique, en ce sens aussi qu'il faut comprendre le terme de *responsorium* appliqué à deux reprises au verset *Suscipe me Domine* de la profession (89, 24 et 25). Celui-ci est dit ainsi :

Profès : V/ *Suscipe me Domine secundum uerbum tuum et uiuam.*

Tous : R/ *Et ne confundas me ab expectatione mea.*

Le cas du *Suscipe* nous conduit d'ailleurs à une constatation ultime sur laquelle nous achèverons cette longue

1. Voir aussi les textes concernant le *uersus apertionis*, cités plus haut p. 73, n. 1. L'*inchoatio abbatis* (32, 10) paraît désigner la première partie du verset dite par l'abbé, la communauté répondant par la seconde.

étude des versets du Maître. Nous sommes ici en présence d'un verset qui paraît détaché de l'oraison. Au lieu de se placer à la fin d'une oraison silencieuse, le *Suscipe* vient après la déclaration du profès accompagnant la déposition de la *donatio rerum* sur l'autel (89, 17-23), ou si l'on préfère, — car cette remise de la *donatio* sur l'autel n'a pas toujours lieu — à la suite de l'engagement dialogué entre le profès et l'abbé (89, 6-16) ; d'autre part, le *Suscipe* n'est pas suivi de la formule de conclusion de l'oraison, mais d'un second verset, le *Confirma hoc Deus*, qui est dit par l'abbé. Ce n'est qu'ensuite que le Maître indique le baiser de paix et une conclusion<sup>1</sup>. Le verset *Suscipe* est donc récité en dehors d'une oraison. Il apparaît plutôt, avec le verset *Confirma*, comme le prolongement du dialogue entre le profès et l'abbé (89, 6-16) : ce dialogue s'est terminé sur une monition de l'abbé (89, 11-16), il reprend avec le verset *Suscipe*, dit par le profès, et le *Confirma* dit par l'abbé. Le dialogue se poursuit donc, mais sous une forme nouvelle, celle d'une prière psalmodiée :

Profès : V/ *Suscipe me Domine secundum uerbum tuum et uiuam.*

Tous : R/ *Et ne confundas me ab expectatione mea.*

Abbé : V/ *Confirma hoc Deus quod operatus es in nobis.*

Cette réplique donnée par l'abbé au profès par le verset *Confirma* prend tout son sens lorsqu'on la rapproche d'un épisode de la *Passio Sancti Iuliani*, texte qui était familier au Maître et qu'il a cité plusieurs fois dans sa règle<sup>2</sup>. Quand

1. *Data... pace compleat abbas* (89, 26). Remarquer l'ordre insolite ; partout ailleurs la paix vient après la conclusion. La raison de ce déplacement nous échappe. Peut-être s'agit-il d'une simple négligence grammaticale : l'ablatif absolu, dans la *RAM*, ne paraît pas retenir toujours très fermement la nuance temporelle d'antériorité.

2. Voir « Une nouvelle édition de la Règle bénédictine », dans *RAM* 36 (1960), p. 217-219.

la jeune épouse Basilisse a voué à Dieu sa virginité, Julien *procidens in orationem pauimento adherebat, clamans et dicens: Confirma hoc Deus quod operaris in nobis*<sup>1</sup>. L'analogie des situations est frappante : vœu de virginité de Basilisse et engagement définitif du profès ; l'abbé, comme Julien, ratifie l'oblation en priant Dieu de « confirmer ce qu'il a opéré ».

La profession n'est pas la seule cérémonie où des versets figurent ainsi en dehors de leur cadre naturel qui est l'oraison. On retrouve le *Confirma* dans cette position indépendante à la bénédiction abbatiale (93, 31), où il accompagne la déposition de la règle sur l'autel par le nouvel abbé. On notera cependant dans ce cas la présence d'une oraison immédiatement avant et immédiatement après, de sorte qu'on se rapproche ici du cas normal<sup>2</sup>. De leur côté, les deux versets de la réconciliation de l'excommunié (14, 28 et 70) se disent l'un avant l'oraison, l'autre après celle-ci<sup>3</sup>. Ces légères variantes, propres aux grandes cérémonies que sont la profession, la bénédiction abbatiale et la réconciliation, n'entament pas sérieusement le principe général : le verset est lié à l'oraison et il se place normalement à la fin de celle-ci, juste avant la conclusion.

1. P. SALMON, *Le Lectionnaire de Luxeuil*, Paris 1944, p. 32 (*Passio*, n° 6, folio 37). — On notera dans la *Passio* la variante *operaris* qui se retrouve chez le Maître à la bénédiction abbatiale (93, 31). — Ici le *Confirma* tient lieu en quelque sorte de la conclusion prononcée par l'abbé après le verset, bien que la suite du texte mentionne une conclusion après la paix (voir plus haut, p. 77, n. 1). D'après la *Passio*, il semble que seul le premier hémistiche du verset soit récité ; quand l'abbé l'a dit, la communauté ne répond pas en disant le second hémistiche. Ceci répond à la question que nous nous posions plus haut à propos de la longueur de ce verset.

2. Il s'agit d'une oraison pour l'entrée à l'oratoire, suivie d'une oraison pour la sortie. Cf. 21, 4-7 et 57, 25-27 (*supra*, p. 71, n. 2).

3. La conclusion fait défaut dans ce cas, probablement parce que l'oraison, au lieu d'être silencieuse, a été remplie par une supplication à haute voix ; celle-ci rend inutile la formule terminale.

D) *La conclusion*. Celle-ci est prononcée par le plus digne, que ce soit l'abbé ou l'évêque ou le prêtre, ou encore l'hôte qu'on veut honorer. Quand un ou plusieurs frères accomplissent le rite en l'absence du supérieur, le Maître a soin de noter qu'ils doivent cependant faire la conclusion accoutumée ; c'est ce que signifie la rubrique *complentes sibi*<sup>1</sup>.

Normalement, la conclusion doit être prononcée à haute et intelligible voix, en sorte que tous l'entendent<sup>2</sup>. Cependant, si le rite a un certain caractère privé ou secret, dû par exemple au silence nocturne ou à la proximité des séculiers, il est prescrit de conclure à voix basse, *lente*<sup>3</sup>.

Il nous est impossible de dire ce qu'étaient au juste ces formules de conclusion, car le Maître ne nous en a pas transmis une seule. Cette carence est elle-même de nature à nous faire réfléchir. Si la *RM* est dépourvue de « conclusions », alors qu'elle abonde en « demandes d'oraison » et qu'elle indique même quelques « bénédictions », n'est-ce pas l'indice que les conclusions sont encore laissées à la libre improvisation du président ? Aussi bien après l'oraison qui suit chaque psaume de l'office qu'après l'oraison qui constitue chaque rite monastique, c'est, semble-t-il, au supérieur qu'il revient de « rassembler » la prière de tous en une formule de son invention<sup>4</sup>. Rien ne suggère d'ailleurs l'existence d'un recueil de conclusions analogues à celles des sacramentaires romains ou aux collectes psalmiques éditées par Dom Brou. Si l'on veut se faire une idée du style des conclusions de la *RM*, on est réduit à examiner ce qui s'en approche sans doute le plus : la longue oraison que le Maître met dans la bouche

1. *RM* 30, 26 ; 32, 4 ; 57, 27. Cf. 56, 8 : *complentes uicibus sibi*.

2. Cf. 52, 4.

3. *RM* 30, 26 ; 32, 5. Même prescription pour le verset 21, 7 ; 30, 25 ; 32, 4 ; 57, 26 — et pour l'office entier dans 16, 50 ; 55, 17 ; 57, 18.

4. Cf. *orationes colligere* (83, 5) qui semble synonyme de *complere*.

du pénitent (14, 34-66). Mais à vrai dire il y a loin de cette *oralio diutissima* aux formules probablement fort brèves qui concluent les oraisons silencieuses.

L'attitude du président et de la communauté pendant la conclusion est la station debout. On se relève donc, si l'on ne l'a déjà fait pour dire le verset. Seuls les intéressés, ceux pour qui l'on prie, restent peut-être prosternés, ainsi qu'il a été dit plus haut<sup>1</sup>. La station debout s'accompagne-t-elle de l'extension des mains? Aucun texte ne l'indique, à notre connaissance, mais l'omission de ce geste classique serait surprenante.

E) *Le baiser de paix*. La paix n'est donnée qu'après l'oraison. Cet ordre s'explique, dans le cas de la rencontre des étrangers, par des raisons de prudence surnaturelle : l'oraison mettra en fuite le diable, si c'est lui qui se cache sous l'apparence de l'étranger (71, 5-8). A cette explication traditionnelle<sup>2</sup>, le Maître en joint une seconde qui nous intéresse ici davantage : Dieu premier servi ; d'abord Dieu, ensuite les hommes ; d'abord l'oraison, ensuite la paix (71, 9-11).

Cette seconde motivation nous met sur la voie d'un principe plus général, qui rend compte probablement de la présence de la paix à la fin de chaque oraison du rituel : si l'on s'embrasse ainsi après avoir prié, c'est pour signifier la charité fraternelle qui vient de susciter la prière fraternelle ; plus précisément, il s'agit pour les bénéficiaires du rite de remercier la communauté qui a bien voulu répondre à leur demande et prier pour eux. La paix répond ainsi à la demande d'oraison initiale. Comme pour la demande, ce sont les intéressés, les bénéficiaires du rite, qui y jouent le rôle actif. De là vient une particularité qui nous surprend au premier abord : c'est l'inférieur qui *donne* la paix au supérieur, le bénéficiaire du rite qui *donne* la paix à l'abbé

1. Voir p. 72, n. 1.

2. Cf. *Historia Monachorum* 1, PL 21, 404 a.

et à ses prévôts, puis à tous ses frères<sup>1</sup>. La signification de la paix comme remerciement pour l'oraison apparaît assez clairement dans ce détail. Quand d'aventure, dans les « grandes cérémonies », la paix est détachée de l'oraison, c'est au contraire l'abbé et la communauté qui donnent la paix au bénéficiaire du rite, parce que le baiser de paix n'a plus alors son sens de remerciement pour l'oraison<sup>2</sup>.

Le premier personnage qui a droit à cette marque de gratitude, c'est le supérieur, celui qui vient de prononcer la conclusion. Aussi le texte que nous commentons (25, 7) précise-t-il : *conplenti abbati pacem tradant*. Souvent le Maître décrit avec plus de détails ce baiser donné à l'abbé. Le bénéficiaire du rite, qui est sans doute resté seul prosterné pendant le verset et la conclusion, se relève alors, baise d'abord les genoux de l'abbé, puis se relève complètement pour l'embrasser :

surgentes supradicti duo fratres osculentur genua abbati (19, 6).  
conplenti abbati genua osculetur (50, 67).  
uadat... incuruato per humilitatem capite ... eius ad genua, et  
post hoc erigatur ei ad pacem (65, 6-7).  
osculetur genua sacerdotis et erigatur ei ad pacem (93, 34).  
osculata genua eius, ei porrigatur ad pacem (93, 39).

Ce baiser des genoux est une marque d'humble respect accordée au supérieur avant la familiarité du baiser de paix. Il est à rapprocher du baiser de la main du supérieur (14, 75 ; 23, 5 et 9-14 ; 89, 30 ; 93, 28). Il se rapproche encore davantage d'un geste que nous allons bientôt

1. Ainsi dans les chapitres 19, 21 et 25 (semainiers) ; 24 (lecteur) ; 88 (voyageur en partance). L'expression *omnibus in pace acceptis*, en parlant de l'abbé (21, 1) est ambiguë ; elle paraît toutefois signifier que l'abbé, qui est ici l'acteur du rite (distribution de la communion), donne la paix aux frères. Ambiguës également les expressions *erigatur ei ad pacem* (65, 7 et 93, 34), *ei porrigatur ad pacem* (93, 39), *sibi pacem dent* (71, 2).

2. Voir 89, 26 et 93, 12. Alors la paix signifie plutôt l'acceptation du nouveau profès ou du nouvel abbé par la communauté.

rencontrer : l'inclination de la tête à la hauteur des genoux du supérieur.

F) *Les gestes*. Le texte du chapitre 25, que nous avons reproduit et commenté, s'arrête au baiser de paix. Mais cette oraison pour la sortie des semainiers comporte un dernier rite qu'il faut signaler : les semainiers ont apporté avant la cérémonie le petit plat confectionné avec les miettes qu'ils ont recueillies à la fin de chaque repas ; le baiser de paix achevé, on procède à la distribution solennelle de ce gâteau. L'oraison est donc encadrée par l'offrande et la distribution d'un objet béni. Ces gestes que Brockie jugeait puérils<sup>1</sup>, ne sont pas dénués de sens : les miettes ramassées chaque jour à la fin du repas symbolisent assez bien le soin apporté au service pendant toute la semaine. En tout cas, nous devons noter ce rite qui souligne et étouffe l'oraison.

On en trouve d'autres exemples : déposition d'un objet sur l'autel, que ce soit la *donatio* du profès ou la règle confiée au nouvel abbé ; tradition par l'ancien au nouveau de cette même règle, ainsi que de divers objets symboliques, au cours de la bénédiction abbatiale ; tradition de la verge pour l'investiture des doyens (11, 15-19). La « consignation » du nouveau profès ou du pénitent entre les mains de ses prévôts est encore un de ces gestes qui accompagnent parfois les rites d'oraisons (89, 28 et 14, 71-73). Dans quelques cas, le geste est éclairé par une formule explicative<sup>2</sup>.

Nous avons maintenant passé en revue les divers éléments des rites d'oraison. Il reste à dire un mot des bénédiction.

2) **Bénédictions**. Celles-ci forment un type de rite caractérisé par sa brièveté. L'oraison silencieuse, qui

1. *Observatio critica*, PL 88, 943-944.

2. RM 14, 72-73 ; 89, 18-23 ; 93, 25-23.

constituait le noyau du type précédent, est supprimée ; avec elle disparaissent le verset et la paix. Il reste seulement une demande, elle-même réduite ordinairement à un simple mot : *Benedicite*<sup>1</sup> ou *Benedic*<sup>2</sup>, et une réponse consistant en une formule de bénédiction, parfois accompagnée d'un signe de croix<sup>3</sup>. Cette formule, analogue à la conclusion d'une oraison, est sans doute fort courte. Cédant à un de ses scrupules de juriste, le Maître nous a par bonheur conservé une formule de bénédiction des aliments : *Benedic Domine quidquid ex hinc accepturi sumus*<sup>4</sup>. Ailleurs nous apprenons que la bénédiction peut se réduire à un simple mot : *Deus!* répondant au *Benedicite*<sup>5</sup>.

Les attitudes sont également très sobres : pour la demande de bénédiction, une simple inclination de tête<sup>6</sup> ; pour la formule de bénédiction, le supérieur est normalement debout<sup>7</sup>. C'est l'attitude prescrite, nous l'avons vu, pour la conclusion de l'oraison.

Les bénédiction sont donc en quelque sorte des oraisons en miniature, réduites à une demande et à une conclusion. La brièveté du rite correspond à sa fréquence. En fait les bénédiction sont nombreuses. Citons les principales. On demande la bénédiction au supérieur toutes les fois qu'on veut parler (RM 9) ; avant de s'asseoir dans la chaire du lecteur (24, 13) ; avant de prendre place sur le siège

1. RM 1, 51 ; 19, 8 ; 23, 29 ; 65, 3 ; 95, 20.

2. RM 27, 8 (isolé). La demande de bénédiction, sous l'une ou l'autre de ces deux formes, est elle-même appelée parfois *benedictio*. Cf. 9, 3-4 ; 9, 11 et 18, etc. Ce terme est donc ambigu.

3. RM 23, 18.

4. RM 23, 18. Cette formule est peut-être incomplète, car la clause n'obéit pas au *cursus* rythmique, auquel le Maître ne manque presque jamais dans les textes liturgiques. Seuls les premiers mots importaient pour le propos de l'auteur.

5. RM 13, 46.

6. RM 9, 3 et 5, etc.

7. RM 27, 16 : *antequam sedeat*. Cependant dans 23, 2-3 (bénédition du pain), il semble que l'abbé reste assis.

abbatial (93, 37) ; avant de faire quoi que ce soit à la cuisine (19, 8). Mais c'est surtout au cours des repas que les bénédictions abondent : elles se répètent avant chaque plat, avant chaque service de boisson ; celle-ci n'est pas seulement bénite globalement avant la distribution, mais il faut en outre que chaque convive, à chaque table, demande la bénédiction de son prévôt avant de boire ; les servants ne peuvent même goûter la mixture sans une bénédiction spéciale (*RM* 23).

Quelle appréciation d'ensemble peut-on porter sur ce rituel du Maître ? Au premier abord, il paraît surabondant et quelque peu étouffant. A le considérer de plus près, on constate que cette impression tient plus à la minutie de la description qu'à la quantité et à l'ampleur réelles des rites. C'est parce qu'il prend la peine de noter chaque détail, comme le ferait un cérémonial ou un coutumier, que le Maître produit sur son lecteur cet effet de surcharge rituelle. Au même niveau littéraire, n'importe quel cérémonial, y compris ceux du *xx<sup>e</sup>* siècle, donne la même impression. Il faut donc dépasser les apparences et tenter d'évaluer les dimensions et le poids réels de cet ensemble de rites.

Les rites d'oraison sont au nombre de vingt environ, quelques-uns quotidiens, plusieurs hebdomadaires, la plupart sans périodicité déterminée. Certains d'entre eux ne se cumulent pas, mais s'exécutent en des circonstances diverses : ainsi, quand un frère est envoyé en voyage, il accomplira ce jour-là les rites d'entrée et de sortie, mais il ne fera pas les oraisons avant et après le travail prescrites pour ceux qui restent au monastère.

Assez limitées en nombre, les oraisons sont surtout des rites simples et brefs. On y prononce peu de mots : en règle générale, les seules formules sont celles de la demande et de la conclusion. Au cœur du rite se trouve l'oraison silencieuse, dont la durée se mesure à la gravité de la

circonstance. Cette prière intime, sans paroles, confère au rite un certain caractère d'intériorité qui s'effacera malheureusement dans la suite, lorsque « l'horreur du vide » conduira les liturgistes à meubler ce silence de *Paler* et de versets.

Les rites d'oraison se distinguent en outre par leur homogénéité. La même structure se retrouve partout, adaptée d'ailleurs avec souplesse à la variété des circonstances. Même les trois « grandes cérémonies » (réconciliation, profession, bénédiction abbatiale) se ramènent en définitive à ce schéma unique, dont elles se contentent de répéter ou de combiner de façon originale certains éléments. La plus longue de toutes, la bénédiction abbatiale, reste une cérémonie étonnamment rapide, qui ne dure peut-être pas plus d'un quart d'heure. Son style est celui des ordinations antiques, dont la simplicité contraste si fortement avec la prolifération de rites et de formules du pontifical romain germanique et du pontifical romain encore en usage aujourd'hui.

Homogène en lui-même, le rituel du Maître l'est encore par rapport à l'office divin. Les éléments dont il est fait : demande, oraison, verset, conclusion, se retrouvent à l'office. L'oraison silencieuse, avec sa conclusion orale, suit chaque psaume de l'office comme elle constitue chaque fonction du rituel. La demande de prière se fait également au début de toute oraison de l'office, en faveur des malades, des absents, des hôtes qui viennent de partir<sup>1</sup>. Quant au verset, il fait partie intégrante de toutes les heures de l'office. Certains versets — *Domine labia* et *Exultabunt sancti* — sont même utilisés à la fois à l'office et au rituel, ainsi que nous l'avons noté. D'ailleurs le seul fait que tous

1. *RM* 20 et 57. Quand les voyageurs rentrent au cours d'un office, ils introduisent la demande de prière pour leur retour au début de l'oraison qui suit le psaume. Dans ce cas, l'oraison prescrite par le rituel se confond avec celle de l'office (*RM* 67).

les versets du rituel sont tirés des psaumes suffirait à établir une profonde continuité entre celui-ci et l'office divin. Si la psalmodie proprement dite ne se rencontre au rituel qu'avant et après les repas, le verset peut être considéré comme un fragment de psalmodie. Cet emprunt au psautier achève de relier le rituel à la prière des heures : comme celle-ci, il est constitué de psalmodie et d'oraison. Ainsi les deux grandes formes de la prière monastique, celle qui sanctifie les heures et celle qui sanctifie les actions, s'avèrent foncièrement analogues.

Les bénédictions elles-mêmes ne sont pas absolument propres au rituel. On les retrouve à l'office, où avant chaque psaume on doit demander la bénédiction du supérieur<sup>1</sup>.

Tel qu'il se présente dans la *Regula Magistri*, le rituel monastique nous semble une des tentatives les plus remarquables qui aient été faites pour mettre en pratique le précepte apostolique : *omne quodcumque facitis in uerbo aut in opere, omnia in nomine Domini Iesu Christi*<sup>2</sup>. Tel ou tel aspect de ce rituel, qui peut nous paraître trop pesant, est à juger à la lumière des conditions de vie concrètes dans le monastère du Maître : ainsi le baiser de paix, répété après chaque oraison, ne devait pas être bien long dans une communauté qui ne comptait que deux décanies, soit vingt-cinq moines. Tel autre s'explique par les mœurs antiques : ainsi les bénédictions multipliées au cours du repas ne font qu'épouser l'ordonnance et le cérémonial profanes en usage pour les repas dans le monde romain.

1. *RM* 56, 2. Cf. 22, 13 et 14 ; 46, 1 et 2.

2. *Col.* 3, 17.

## CHAPITRE III

### DOCTRINE

#### 1. L'idéal spirituel

La doctrine ascétique du Maître repose sur une anthropologie et une sotériologie. Cet ensemble d'idées sur la nature humaine, la rédemption par le Christ et la montée vers la perfection, n'a rien d'original si on le replace dans son contexte historique. Le Maître ne fait que s'approprier une pensée commune à toute l'antiquité chrétienne. Cependant une esquisse de cette doctrine ne sera pas inutile ici, d'abord parce que certains thèmes, trop peu familiers aujourd'hui, demandent à être mis en lumière, et ensuite parce que l'on verra se dessiner un aspect de l'auteur et de l'œuvre : la *RM* suppose une assez large culture et une certaine réflexion personnelle en ce domaine.

Suivant la conception courante depuis saint Paul (*I Thess.* 5, 23), le Maître se représente l'homme comme un composé de trois principes : *corps, âme et esprit*<sup>1</sup>. L'élément inférieur sera très souvent appelé « chair », avec la valeur péjorative qui s'attache à ce terme dans le vocabulaire paulinien : la chair, c'est l'appétit corporel dérégulé, qui est en opposition à la loi de Dieu et où règne le péché. L'esprit,

1. *Thp* 28 ; 1, 80 ; 81, 18-19. Sur cette anthropologie, voir dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, les notations de H. CROUZEL à propos d'Origène (p. 26-27) et nos propres références à Cassien (p. 227).

au contraire, est la tendance noble et saine par laquelle l'homme aime Dieu et adhère à sa volonté. Entre ces deux aspirations rivales, l'âme est le principe de liberté qui obéit alternativement à l'une ou à l'autre. Cette oscillation de l'âme entre la chair et l'esprit est tout le drame de la vie humaine, de la vie chrétienne, de la vie monastique.

De ce choix dépend en effet le salut. Le corps n'est que terre et poussière, l'âme seule lui donne forme humaine et consistance<sup>1</sup>. Toute la vie de l'homme a son principe dans l'âme. C'est elle qui sent, qui meut, qui agit. Rien de ce qui s'opère par le corps n'échappe à son contrôle et à sa responsabilité<sup>2</sup>. Dès lors, c'est la vie humaine intégrale qui se trouve placée dans le champ du libre arbitre et soumise au jugement de Dieu. Chaque action humaine, de la plus grande à la plus infime, engage un choix de l'âme pour ou contre l'esprit, c'est-à-dire pour ou contre Dieu. Quand vient la mort, le corps abandonné retombe en poussière, mais l'âme emporte le fardeau entier de ses œuvres terrestres, bonnes ou mauvaises, qui la marquent pour l'éternité.

Les biens matériels, qui ne peuvent suivre l'âme après la mort, sont donc sans importance<sup>3</sup>. La seule chose qui demeure, c'est cette âme elle-même et le compte qu'elle devra rendre de toutes ses actions. La vision du jugement, d'où dépend le bonheur éternel ou la géhenne, est ce qui détermine l'homme à la conversion, autrement dit à l'entrée au monastère<sup>4</sup>. C'est elle aussi qui détermine toute la structure de la communauté monastique et l'ascèse imposée à chacun des membres de celle-ci. Le monastère n'est pas autre chose qu'une école où l'on apprend à servir Dieu, un atelier où l'on exécute ses commandements, une

1. *RM* 8, 11-17.

2. Cf. 8, 24 ; 14, 82-83.

3. *RM* 86, 9-10.

4. *Pr* 6 et 17-21 ; *Ths* 2-4 et 42.

armée en campagne contre la chair<sup>1</sup>. Tout y est calculé en vue d'accomplir la volonté divine et d'éliminer entièrement le péché de chaque existence individuelle. Il s'agit d'offrir au regard présent de Dieu et à son jugement futur des âmes sans reproche, des vies immaculées.

Rien d'original, répétons-le, dans ces perspectives. Alors comme aujourd'hui, les notions de salut éternel, de loi divine, de péché, de jugement, formaient le cadre mental de toute existence chrétienne. Ce qui est singulier, c'est l'intensité avec laquelle ces notions sont ici « réalisées », au sens newmanien du mot. Au monastère du Maître, la conscience individuelle et collective est véritablement hantée par de telles pensées. La règle propose à tout instant le thème de la lutte contre le péché. Va-t-on à l'oratoire pour célébrer une petite heure ? Le motif avoué de la célébration sera de rendre grâces à Dieu pour ces trois heures passées sans péché<sup>2</sup>. Organise-t-on un emploi du temps ? Le premier but assigné au travail est d'occuper l'esprit, de façon à chasser les mauvaises pensées<sup>3</sup>. Fait-on une prière avant tout travail ? Il s'agit d'implorer l'aide divine, afin de ne commettre aucun péché et de ne déplaire au Seigneur à aucun moment<sup>4</sup>.

Ce qui donne à cette hantise toute son acuité, c'est que l'on a conscience de ne pas lutter seulement contre la chair et le sang, mais contre la puissance maléfique du diable, acharné à perdre les hommes. Dans le monde, Satan règne paisiblement sur une humanité qui lui appartient. Au monastère, au contraire, il se déchaîne contre des hommes

1. *Ths* 45 (école) ; 2, 52 (atelier) ; 1, 5 (armée).

2. *RM* 50, 16-17 et *passim*.

3. *RM* 50, 3-5 et 37-38. Même finalité pour le silence (50, 24), pour la lecture au cours du travail (50, 29), pour les conversations édifiantes (50, 45-46) : il s'agit toujours d'éviter le péché, plus précisément ici le péché de la langue.

4. *RM* 50, 47-49. La prière après le travail a pour but de remercier pour l'aide divine ainsi accordée (50, 50).



qui prétendent lui résister<sup>1</sup>. Entrer au service de Dieu, c'est donc entrer en lutte ouverte avec le diable. On le rencontrera à tous les tournants de la vie monastique : dans la psalmodie, où il suscite au chanteur des flots d'humeurs gênantes<sup>2</sup>, dans l'oraison, où il provoque les mêmes embarras corporels et en outre des imaginations inconvenantes<sup>3</sup>, au service de la cuisine, où il tente par la *gula*<sup>4</sup>, hors clôture, où il profite de l'isolement du frère en voyage pour l'attirer à de mauvaises actions<sup>5</sup>. Par-dessus tout, l'action du diable a pour objet d'entraîner postulants et religieux à l'apostasie, au retour dans le monde<sup>6</sup>. Ces menées multifformes et incessantes ne sont pas seulement une menace pour chaque individu. Elles font peser le plus lourd des soucis sur l'abbé et ses prévôts, obligés à une surveillance continue<sup>7</sup>. La vie de la communauté est tout entière dominée par cette préoccupation de la lutte contre la chair, contre le péché, contre le diable.

En face de ces terribles ennemis, les frères ne sont pas livrés à leurs propres forces, heureusement pour eux. Dieu n'est pas seulement l'arbitre du combat ; il y intervient puissamment, car il est bon et sauveur<sup>8</sup>. Sa grâce est même l'agent principal, universel, de tout le bien qui s'opère au monastère en dépit du diable<sup>9</sup>. Le signe de la

1. *RM* 90, 69-70. L'idée semble venir de FAUSTE DE RIEZ, *Hom.* 8, *PL* 50, 852 d - 853 a.

2. *RM* 47, 24.

3. *RM* 48, 6 et 11.

4. *RM* 21, 8 ; cf. 19, 8.

5. *RM* 15, 48-54.

6. *RM* 87, 8 ; 90, 85 ; 91, 36.

7. *RM* 11, 2-14 ; 11, 28-30 ; 93, 21-24.

8. Voir en particulier tout le *Thema*, où retentit la *pia vox* du Christ (Th 11) ; on célèbre aussi la *pietas* du Père (Thp 43) ; le Seigneur est vraiment le « Bon » Dieu (Ths 38, cf. 14, 13 ; 14, 61 et 64 ; 15, 42-43).

9. *RM* 2, 51. Ce rôle de la grâce est fortement souligné : voir Thp 76-80 ; Ths 25-28 ; 1, 5 ; 1, 79 et 92 ; 3, 46-47 ; 9, 48 ; 14, 49-56 ;

croix met en déroute les mauvaises pensées<sup>1</sup>, les tentations<sup>2</sup>, les traverses physiques<sup>3</sup>, tandis que la bénédiction paralyse le diable maudit<sup>4</sup>. Dans les cas graves, le recours à la prière s'impose et il est souverain, qu'il s'agisse d'oraison individuelle ou de prière commune<sup>5</sup>. Les promesses du Christ au sujet de l'efficacité de la prière sont l'objet d'une foi inébranlable<sup>6</sup>. Le dogme de sa passion rédemptrice

14, 61-62 et 65-66 ; 23, 56 ; 53, 10 et 14 ; 53, 28 ; 90, 56. Il y a peut-être dans certains de ces textes des réminiscences d'écrits antipélagiens, encore que la nécessité de la grâce soit un lieu commun de toute la littérature ascétique, tant en Orient (qu'on songe à Grégoire de Nysse et au Pseudo-Macaire I) qu'en Occident (notamment chez Cassien). Quant au semipélagianisme, il n'y en a pas trace, pas plus d'ailleurs que de la doctrine adverse. C'est à tort qu'on a voulu annexer le Maître soit au camp augustinien (M. CAPPUYNS, « L'auteur de la *Regula Magistri* : Cassiodore », dans *RTAM* 15 [1948], p. 209-268, spécialement p. 230-234), soit au semipélagianisme (F. MASAI dans *Édition diplomatique, Prolegomènes*, p. 62, n. 5). En réalité, il n'y a chez le Maître aucune pointe théologique, ni dans un sens ni dans l'autre. On peut lui appliquer les conclusions très prudentes auxquelles est arrivé C. VAGACCINI en étudiant saint Benoît (« La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana », dans *Studia Benedictina*, Rome 1947 [*Studia Anselmiana* 18-19], p. 17-84). L'une et l'autre règle use d'une terminologie antique, commune, qui reste au ras de l'Écriture, si l'on ose dire. Tout ce que l'on peut accorder est que cette terminologie n'est pas exclusive d'une interprétation semipélagienne, notre auteur ne manifestant aucun souci de prévenir l'erreur. Mais Augustin lui-même ne se donne pas toujours la peine d'exclure formellement une telle interprétation, même dans ses sermons tardifs, et CÉSAIRE D'ARLES (*Serm.* 212, 2, Morin, 797, 25) recopie sans sourciller des formules semipélagiennes de Fauste ! Les textes les plus « inquiétants » du Maître sont Ths 35 et surtout 1, 76-80 et 14, 57-59, où sont utilisés *Zach.* 1, 3 et *Lc.* 11, 9. Replacés dans leur contexte, ils ne trahissent aucune intention doctrinale.

1. *RM* 8, 27 ; 15, 53-54.

2. *RM* 15, 25.

3. *RM* 47, 24.

4. *RM* 19, 8.

5. Prière individuelle : 15, 54 ; prière commune 15, 19-27.

6. *RM* 1, 79 ; 14, 57-58 ; 15, 41. Cf. 3, 77.

donne l'assurance de la victoire<sup>1</sup>. Le Christ est vraiment le roc contre lequel vient se briser tout effort du mal<sup>2</sup>.

Cette confiance en Dieu n'empêche pas que l'on fasse jouer toutes les ressources de la pression sociale pour soutenir la vertu chancelante des individus. Le monastère est à la lettre une école, où des hommes de tout âge sont traités comme on ose à peine aujourd'hui traiter les enfants. Non seulement l'abbé dispense l'enseignement par sa parole et son exemple, mais il veille à l'exécution de ses consignes, soit par lui-même, soit par l'entremise des prévôts. La présence continuelle de ceux-ci à leurs hommes est une des idées fixes de notre auteur. Il y revient sans cesse<sup>3</sup>. Les prévôts ont pour mission de ne laisser passer aucun manquement et ils sont armés de petits sermons tout faits, appropriés à chaque délit. En cas de résistance, le coupable est déféré à l'abbé, frappé d'excommunication, obligé à une pénitence humiliante après de rudes privations. Le refus de satisfaire entraîne l'expulsion au bout de trois jours. Des délits minimes, une négligence, un simple retard, peuvent déclencher cette procédure pénale<sup>4</sup>.

Au reste, la crainte des sanctions n'est pas le seul ressort qui soit mis en jeu. On spéculait encore sur la honte<sup>5</sup>. Surtout le Maître semble avoir fondé de grands espoirs sur l'émulation en vue de parvenir à l'abbatiat. Il institue entre tous les frères un concours de vertu, arbitré par l'abbé, dont la première place sera la récompense<sup>6</sup>. Cette trouvaille

1. Thp 7.

2. Ths 24 ; 3, 56.

3. *RM* 11, 22 ; 11, 28 et 35 ; 11, 40 et 108 ; 11, 121-122 ; 18, 5-8 ; 24, 2 ; 50, 36-38 ; 84, 3-4. En vertu du même principe, l'abbé doit surveiller le dortoir entier (29, 4 et 44, 19), les hôteliers doivent sans cesse surveiller les hôtes (79, 5-21), le frère malade doit être surveillé par son voisin à l'oratoire (69, 11).

4. Voir 19, 13 (mais s'agit-il d'une véritable excommunication ? Cf. 17, 8 où le mot n'est pas prononcé) ; 73, 3-4 et 7.

5. *RM* 23, 56 ; 53, 9-10 et 33.

6. Voir le ch. 92 tout entier.

pédagogique, dont notre auteur semble très fier, nous apparaît aujourd'hui comme une aberration. Malgré quelques circonstances atténuantes, il y a lieu de penser que ses contemporains ne l'ont guère jugée autrement<sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit de cette invention bizarre, il faut reconnaître que le thème éducatif qui remplit la *RM* est bien dans la note de tout le cénobitisme ancien. Le *coenobium* était aux yeux de nos pères une institution éducative aux méthodes simples et vigoureuses. Il faut se rendre à cette évidence, si désagréable qu'elle puisse être à nos sensibilités modernes. Si la *RM* nous déconcerte à cet égard plus qu'aucune autre règle, ce n'est pas qu'elle accentue de façon anormale l'aspect pédagogique de dressage, mais simplement que sa rédaction beaucoup plus ample, plus détaillée et plus méthodique que celle d'aucun autre document donne à ces réalités un relief bien plus accusé. L'élément disciplinaire n'est pas hypertrophié, il est seulement décrit avec une précision inégalée. On aurait donc tort de se récrier devant le caractère puéril ou tyrannique de certains procédés, comme s'il ne pouvait s'agir que d'originalités odieuses dues à la manie pédagogique de notre auteur. Si la règle de saint Benoît était trois fois plus longue, elle nous révélerait aussi maint détail que nous sommes heureux d'ignorer...

Cependant la discipline collective est impuissante à éliminer complètement le péché. Il faut encore que l'individu fournisse un effort personnel. Cet élément d'ascèse individuelle apparaît surtout dans la première partie de la règle (ch. 3-10). Après les listes de bonnes œuvres, de vertus et de vices des ch. 3-5, trois amples traités décrivent les vertus maîtresses : obéissance, taciturnité, humilité. L'obéissance n'est pas seulement l'attitude fondamentale du disciple qui remet sa volonté entre les mains d'un « docteur », pour que celui-ci fasse régner la volonté de

1. Voir *La communauté et l'abbé*, p. 356-358.

Dieu dans sa vie ; elle est aussi imitation du Christ, participation à sa passion, équivalence du martyr<sup>1</sup>. On atteint ici un des rares sommets où l'on sente passer quelque chose comme un souffle mystique. D'ailleurs, l'obéissance n'est agréée de Dieu que si elle procède du fond du cœur, si elle exécute l'ordre donné de bon gré et sans murmure intérieur<sup>2</sup>. Elle est donc beaucoup plus qu'une simple discipline extérieure.

Le contraire de l'obéissance est la « volonté propre ». On entend par là tout ensemble l'opposition au vouloir divin et au vouloir du supérieur, étant donné que le disciple ne saurait connaître la volonté de Dieu sinon par le truchement de son « docteur ». Volonté propre signifie donc volonté pécheresse. Un autre expression synonyme, souvent accouplée à la volonté propre, est le « désir de la chair ». Elle ramène notre attention sur la trichotomie chair-âme-esprit<sup>3</sup>.

Si l'obéissance remédie à la volonté propre, c'est-à-dire à la racine même de tout péché, il n'en est pas moins nécessaire de surveiller spécialement certains secteurs dangereux, où le péché s'insinue plus facilement. Le Maître prend pour guide, dans la description de l'agir humain, un schéma pittoresque : l'âme est logée dans le cœur, siège des pensées ; par les yeux elle regarde au dehors et invite les objets de ses convoitises ; par la langue elle met au monde ce qui a été conçu dans le cœur. Mais si le cœur, les yeux et la langue servent d'organes à l'activité pécheresse, l'âme dispose d'un pouvoir de contrôle sur ces organes, dont elle doit bien user. Le Maître indique donc successivement comment l'on maîtrise la pensée mauvaise, le regard impur, la parole pécheresse, en s'étendant plus

1. Voir 7, 59 (*uelut in martyrio*) et 90, 12-59. — Sur ces deux aspects de l'obéissance, voir *La communauté et l'abbé*, p. 266-268.

2. *RM* 7, 67-74.

3. D'ailleurs « toute volonté propre est charnelle et provient du corps » (90, 51 ; cf. 13, 15).

longuement sur cette dernière, à cause de son retentissement social. Le développement considérable qui est ainsi donné à la « taciturnité » (cette vertu est même la seule mentionnée dans les titres des ch. 8 et 9) ne doit pas nous faire perdre de vue l'ensemble du programme ascétique, dont elle n'est qu'un élément. La taciturnité se situe dans un vaste plan de lutte contre le péché, qui comporte également l'exercice intérieur du souvenir de Dieu et la modestie des regards.

Ce plan d'ascèse sera encore élargi au chapitre 10. Dans un cadre d'« indices d'humilité » qu'il a emprunté à Cassien et transformé, selon son habitude, en une pittoresque « échelle du ciel », notre auteur réunit toute la matière des deux traités de l'obéissance et de la taciturnité. Dès le premier degré, on assiste à cet amalgame : à la liste des secteurs à surveiller (pensées, langue, mains, pieds) provenant du traité de la taciturnité, s'ajoutent la volonté propre et les désirs de la chair, qui évoquent la doctrine de l'obéissance. Celle-ci se développe ensuite dans les degrés 2-4, tandis que la doctrine de la taciturnité remplit les degrés 9-11. Le douzième degré, entièrement original par rapport à Cassien, est lui-même une reprise des prescriptions sur la modestie des regards. Quant à l'humilité, qui donne son nom au chapitre, elle n'occupe dans cette synthèse qu'une place assez restreinte (degrés 5-7). L'ensemble des douze degrés se présente comme une ascension depuis la crainte de Dieu jusqu'à la charité parfaite qui chasse la crainte. Quand ce sommet est atteint, l'âme acquiert une sorte de facilité à faire le bien. La vertu lui est une seconde nature, « l'amour des bonnes habitudes » règne en elle et rend inutiles les motivations inférieures. A ces notations empruntées à Cassien, le Maître ajoute une remarque précieuse : c'est le Seigneur qui réalise dans son ouvrier cet état merveilleux, c'est l'Esprit-Saint qui purifie ainsi le frère humble de ses vices et de ses

péchés<sup>1</sup>. Ici, pour la seconde fois, se fait sentir une touche quasi mystique.

On le voit, le grand exposé de doctrine spirituelle qui remplit les ch. 7-10 n'est pas fait de trois traités indépendants, simplement juxtaposés. S'il est question successivement d'obéissance, de taciturnité et d'humilité, ces vertus sont toutes trois étudiées d'un même point de vue : celui de la *lutte contre le péché*. La dernière phrase du ch. 10, que nous citons à l'instant, donne exactement la tonique de tout le morceau : *mundum a peccatis et uitiis*, c'est de la purification de tout l'homme qu'on a traité d'un bout à l'autre. L'obéissance coupe court à la volonté propre et au désir charnel ; la garde du cœur, la modestie des regards, la taciturnité, arrêtent le péché sur les points les plus vulnérables du composé humain ; l'humilité achève l'œuvre, à la fois en embrassant les autres vertus et en fournissant un remède spécifique au vice capital de l'orgueil. Si le Maître n'a pas jugé utile d'étudier spécialement d'autres domaines, tels que les péchés des mains et des pieds (vol et homicide)<sup>2</sup>, la *gula* ou l'appétit sexuel, c'est que l'observance monastique, qui sera décrite dans la seconde partie de la règle, est par elle-même un frein suffisant contre les

1. *RM* 10, 91. — Sur cette finale du chapitre de l'humilité, voir P. Deseille, « A propos de l'épilogue du ch. VII de la Règle », dans *Collectanea Ord. Cisl. Ref.* 21 (1959), p. 289-301, notamment le tableau comparatif, p. 290, n. 5. On notera que cette dernière phrase du Maître ne vient pas de Cassien. Elle rappelle Grégoire de Nysse, *De Instituto christiano*, Jaeger, p. 84, 16-86, 1, comme l'a noté A. Kemmer dans *Orientalia christiana periodica*, 21 (1955), p. 466, qui se demande si notre auteur ne connaît pas une version latine du *De Instituto christiano* dont l'existence reste hypothétique. Si suggestifs que soient ces rapprochements, ils n'impliquent pas nécessairement, à notre avis, une dépendance littéraire, pas plus que ceux que nous avons nous-même signalés entre le Maître et Grégoire de Nysse dans *La communauté et l'Abbé*, p. 105-107, 113-114, 117-119.

2. *RM* 8, 24-25 ; 10, 12 ; 10, 23-29.

délits de cette nature. Seuls les grands traits de l'ascèse personnelle devaient être fixés dans les premiers chapitres. Mais ne nous y trompons pas : il ne s'agit pas pour le Maître de recommander trois vertus dominantes, sans rapports précis entre elles : son propos est de mettre en place un dispositif complet et méthodique de défense contre le péché.

Fuir le péché pour éviter la géhenne, accomplir la volonté de Dieu pour obtenir la gloire éternelle : tel est donc, sous ses deux aspects, négatif et positif, le concept fondamental qui confère son unité à tout ce traité spirituel. Il pourra d'ailleurs sembler que l'accent est mis le plus souvent sur le moment négatif. N'est-ce pas surtout d'éviter le péché qu'il s'agit ? Sans nier cette prédominance du *Declina a malo* sur le *Fac bonum*, qui s'explique en partie par le caractère élémentaire de cette ascèse, destinée à de nouveaux convertis, il faut noter que du moins dans la présentation des fins dernières, la perspective du ciel est plus nettement tracée que celle de l'enfer. Grand lecteur de la *Visio Pauli*, le Maître aurait pu emprunter à cette apocalypse ses visions d'épouvante aussi bien que ses tableaux paradisiaques. Or c'est un fait que, si le paradis est longuement évoqué à trois reprises dans la *RM*<sup>1</sup>, l'enfer n'y est jamais décrit<sup>2</sup>.

Outre cette espérance positive dans l'ordre eschatologique, le disciple a devant lui une carrière où il doit normalement progresser ici-bas. La *RM* n'organise pas seulement la répression du péché ; elle guide le frère dans une ascension vers l'idéal spirituel. On a déjà vu l'itinéraire du ch. 10, de la crainte à la charité. Malheureusement, entre ces deux extrêmes, il n'est guère possible de reconnaître des étapes successives dans les « degrés » du Maître, non plus que dans les « indices » de Cassien, en dépit de

1. *RM* 3, 84-94 ; 10, 94-117 ; 90, 16-27.

2. Sauf une rapide allusion au feu éternel dans 90, 14-15.

quelques semblants de progression<sup>1</sup>. Essayons plutôt de recueillir dans la règle entière les indications au sujet du progrès spirituel des frères.

Le premier pas dans l'ascèse monastique est le renoncement au monde. Le plan qu'a choisi notre auteur ne lui permettait pas d'en parler à sa place naturelle, dès le début de la règle. C'est seulement à la fin de l'ouvrage, quand il traite de l'admission des postulants, que le Maître en parle *ex professo*. Le dépouillement absolu est exigé : tout l'avoir du postulant, présent ou à venir, doit être abandonné. Plusieurs solutions sont admises : distributions aux pauvres, offrande au monastère, legs aux parents, mais par aucun biais le nouveau venu ne pourra garder quoi que ce soit à sa disposition personnelle, soit au monastère, soit dans le monde<sup>2</sup>. Le but est clair : il s'agit d'abord de brûler ses vaisseaux, d'ôter toute pensée de retour dans le monde et d'assurer ainsi la persévérance du sujet<sup>3</sup>. Ensuite, on veut que le nouveau frère n'ait pas le moindre objet sur lequel il puisse exercer sa volonté propre : la pauvreté conditionne l'obéissance<sup>4</sup>. Enfin le renoncement à la propriété signifie qu'on se détourne de tout souci charnel : désormais, le frère a remis son existence matérielle, aussi bien que sa conduite spirituelle, à l'abbé ; de son corps, il ne se souciera plus. Laissant au monastère le soin d'y penser pour lui, il ne songera dorénavant qu'au salut de son âme<sup>5</sup>.

1. Tels que 10, 45-49 : *postquam... non solum... sed et*, au passage du 2<sup>e</sup> au 3<sup>e</sup> degré ; 10, 52 : *in ipsa obedientia* (4<sup>e</sup> degré) ; 10, 68 : *non solum sua lingua... sed etiam intimo cordis... affectu* (7<sup>e</sup> degré) ; 10, 82 : *non solo corde sed etiam ipso corpore* (12<sup>e</sup> degré). Il y a donc parfois progrès d'un degré à l'autre, mais seulement à l'intérieur de certains groupes de degrés : obéissance (2-4), humilité (5-7), silence et attitude extérieure (8-12). D'un groupe à l'autre, en revanche, on ne constate aucune progression.

2. Voir les chapitres 87 et 91.

3. *RM* 87, 8-12 et 15 ; 87, 45 ; 91, 11 et 34-41. Cf. 90, 92-93.

4. *RM* 87, 17-18. Cf. 81, 15-17 ; 82, 18-19 et 29-31.

5. *RM* 89, 21-22 ; 91, 58 ; cf. 82, 1-17 et 23-25 ; 7, 34-35 et 53.

Se dépouiller ainsi de tout son avoir, c'est accomplir la parole du Christ : « Va, vends tout et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi<sup>1</sup>. » Mais une fois qu'on a « tout vendu », il reste à remplir la seconde partie du programme, en « suivant le Christ ». Ce deuxième pas de l'ascèse monastique est le renoncement à la volonté propre, l'obéissance. C'est en effet de l'obéissance que notre auteur entend cette autre parole du Christ : « Qui veut être mon disciple, qu'il se renonce et me suive<sup>2</sup> ! »

Comme le dépouillement, l'obéissance doit être absolue. Rien n'est épargné pour faire comprendre au nouveau-venu l'étendue de ses exigences. On ne lui cache pas qu'il s'agit d'une sorte de martyre. Il n'est pas aisé d'entrevoir les épreuves concrètes que vise l'auteur, quand il parle des « choses dures et variées commandées par l'abbé » et des « mortifications variées de nos volontés<sup>3</sup> ». Sans doute faut-il songer d'abord aux mortifications imposées par la règle, dont l'abbé est le gardien. Parmi celles-ci, il semble que l'on considère comme spécialement coûteuses la désappropriation<sup>4</sup> et la clôture<sup>5</sup>, celle-ci interdisant toute visite aux parents. En plus de ces points d'observance commune, le sujet devra obéir aux ordres particuliers que lui donnera l'abbé. Dans ce domaine, les seuls points de friction que signale la règle sont les commissions à l'extérieur, — occupation fatigante, que les artisans qualifiés regardaient d'ailleurs comme peu digne d'eux<sup>6</sup>, — et les pratiques

1. *Lc.* 18, 22, cité par *RM* 87, 13-15 et 91, 18 et 44.

2. *RM* 90, 10 citant *Ml.* 16, 24 contaminé avec *Lc.* 14, 26. Voir aussi *RM* 7, 52, où l'application du texte évangélique à l'obéissance n'est pas moins explicite, et 3, 10. Dans ces trois passages, le Maître omet les mots *tollat crucem suam*, auxquels il ne fait allusion nulle part ailleurs.

3. *RM* 90, 31-32.

4. *RM* 90, 63. Cf. 2, 48-50 ; 16, 58-61 et les chapitres 81-82.

5. *RM* 90, 65-66.

6. *RM* 57, 14-16, où l'on va jusqu'à faire appel au grand texte de *Lc.* 10, 16. Cf. 50, 72-74.

d'ascèse surérogatoires accomplies sans permission<sup>1</sup>. Il en existait sans doute bien d'autres.

L'obéissance ne souffre aucune restriction de la part du sujet. Aucune liberté de jugement n'est laissée à celui-ci, le cas d'un conflit entre l'ordre donné et la loi divine n'étant jamais envisagé. On n'admet pas davantage que l'exécution matérielle de l'ordre reçu puisse s'accompagner de réserves intimes et de réticences. Il faut obéir de tout son cœur. S'il y a des limites à l'obéissance, c'est uniquement du fait de certaines concessions octroyées par la règle elle-même. C'est ainsi que les frères peuvent choisir leurs occupations le dimanche<sup>2</sup> et dans l'intervalle qui sépare les nocturnes des matines en hiver<sup>3</sup>. Ils ont également à décider en partie de leur régime alimentaire, soit en carême, soit dans le reste de l'année<sup>4</sup>. Une marge est ainsi laissée à la spontanéité. De plus, la règle accorde une certaine latitude dans l'exercice même de l'obéissance. Tandis que les « parfaits » obéissent au premier son, on reconnaît aux « imparfaits » le droit de n'obtempérer qu'au second commandement. Des concessions analogues sont faites en matière de silence<sup>5</sup>.

Cette classification des frères, les uns « parfaits », les autres « imparfaits », peut nous sembler sommaire, et bien naïve la casuistique qui leur est appliquée. De telles distinctions montrent du moins chez l'auteur un réel souci d'adapter sa pédagogie à la diversité des grâces et des caractères, conformément aux directives qu'il donne à l'abbé<sup>6</sup>. Le Maître ne place pas d'emblée tout son monde sous le même niveau. Il sait que la conversion est chose progressive et il ménage prudemment des étapes sur la

1. RM 84. Cf. 22, 5-8.

2. RM 85.

3. RM 44, 12-19.

4. RM 53, 11-15, 26-33 et 38-41. Cf. 27, 47-51.

5. RM 7, 1-21 et 9, 41-50.

6. RM 2, 11-12 et 23-25.

voie de la perfection. On pourra bien exiger en principe du novice une observance « parfaite » et « irréprochable » pendant son année de probation<sup>1</sup>. Mais en fait, la perfection ne se rencontre que dans un petit nombre de religieux ; ceux-ci, par l'exemple qu'ils donnent, ne doivent pas décourager les faibles, mais les inciter au progrès<sup>2</sup>.

L'obéissance à la règle et à l'abbé implique globalement tous les renoncements de la vie monastique. Mais une fois que l'on a consenti ce sacrifice radical, le seul qui soit évoqué dans l'acte de la profession<sup>3</sup>, il faut se préparer à lutter contre chacune des tendances mauvaises qui habitent l'homme pécheur. Ce combat contre les « vices et les péchés<sup>4</sup> » est la substance même de la vie monastique, nous l'avons déjà vu. Le frère devra faire la guerre en particulier à l'orgueil, à la loquacité, au rire et à la plaisanterie, à laisser-aller dans l'attitude extérieure, à la *gula* ou appétit, à la pollution nocturne et aux imaginations qui l'occasionnent, à la honte qui empêche les aveux, au sommeil lui-même... Qu'on nous pardonne cette énumération incohérente : le Maître lui-même n'est guère plus ordonné. S'il a tenté de coordonner certains aspects de l'ascèse dans les ch. 7-10, c'est à l'aide de schèmes pittoresques (l'âme logée dans le corps ; l'échelle du ciel) plutôt que d'un système conceptuel vraiment profond et cohérent. D'ailleurs ces chapitres de synthèse laissent de côté quantité de tendances (appétit de nourriture et de sommeil, sexualité, etc.), dont l'éducation n'est décrite qu'occasionnellement dans la suite de la règle. Il ne faut pas davantage chercher l'ordre ni l'exhaustivité dans les listes de bonnes œuvres, de vices et de vertus des ch. 3-5 et 92. L'auteur

1. RM 90, 78 (*perfecte*) et 79 (*inculpabiliter*).

2. RM 7, 10.

3. RM 89, 8 (*per disciplinam regulae*) et 11-16 (*mihi...obaudire*).

4. RM 1, 5 (*vitia carnis et cogitationum*) ; 9, 41 (*peccato*) ; 10, 12 (*peccatis et vitiis*) ; 10, 70 (*vitiis et peccatis*).

se contente de mettre bout à bout les énumérations de l'Écriture, de saint Paul en particulier, complétées par quelques réminiscences de lecture. On est frappé de constater l'absence de la théorie des huit vices principaux, qui sert de cadre à l'exposé de Cassien dans ses *Institutions*. Quand on sait tout ce que le Maître doit à Cassien, rien ne montre mieux que cette carence à quel point notre auteur s'intéresse peu aux systèmes<sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit de ce manque de spéculation, le fait qui nous importe ici est l'intense effort ascétique que la règle réclame de chaque frère, pour qu'il se corrige de tous ses défauts. Cet effort tend vers un but : faire des hommes *spirituels*. L'idéal du « frère spirituel » est ce qui confère une certaine unité à ce programme d'ascèse si peu systématique.

Pour comprendre tout ce que l'auteur met dans le mot *spiritalis*, qui lui est si cher, il faut se rappeler la conception trichotomiste de l'homme que nous évoquions au point de départ de cette étude : l'homme est chair, âme, esprit. Toute l'aventure religieuse de l'homme, disions-nous, consiste dans l'oscillation de l'âme entre la chair et l'esprit, et dans son option pour l'une ou l'autre de ces tendances adverses. L'homme spirituel est celui qui a fait triompher en lui l'esprit<sup>2</sup>.

1. Rien de plus naturel, d'ailleurs, de la part de l'auteur d'une règle monastique, document tout pratique. Comparée à ses semblables, la *RM* frappe plutôt par l'importance relative qu'elle accorde aux considérations théoriques. Peu de règles en ont autant. On peut d'ailleurs se demander si le Maître n'a pas connu Cassien à travers quelque épitomé, tel que celui qu'avait composé Euchère de Lyon (GENNADE, *De uiris illustr.* 63, *PL* 58, 1096). Cet abrégé aurait laissé de côté ou estompé la théorie des huit vices. Cf. G. HOLZHEIM, *Regula Ferioli*, Einsiedeln 1961, p. 103, n. 7. — Outre l'absence des huit vices, on notera celle des quatre vertus cardinales, pourtant si chères à un Ambroise ou à un Julien Pomère.

2. On hésite ici à mettre la majuscule au mot « esprit ». Dans la *RM* comme dans l'Écriture, le terme n'est pas univoque. Parfois

La première fois qu'apparaît cette notion dans la règle, c'est à l'intérieur d'une citation de saint Paul<sup>1</sup> : « Vous qui êtes des spirituels », écrit l'Apôtre aux Galates, en les exhortant à la mansuétude. C'est à ce texte que le Maître songe ensuite, quand il établit la loi du jeûne quotidien : « Nous qui sommes des spirituels, rougissons de fuir le jeûne<sup>2</sup>. » Ici, le terme s'applique à toute la communauté monastique. Par profession, les moines sont tous des spirituels, au moins en principe. On peut donc les désigner globalement par ce mot, en contraste avec les séculiers, qui sont en principe « charnels ». Cette acception générique se retrouve à plusieurs reprises dans la *RM* : les « frères spirituels » sont simplement les religieux, par opposition aux laïcs, qu'il s'agisse de frères du monastère (56, 1 et 15), de moines du dehors (57, 20 et 23 ; 61, 5 et 12) ou des uns et des autres (63, 1)<sup>3</sup>. Ce n'est pas d'ailleurs une

il désigne l'Esprit-Saint, personne divine habitant dans l'âme du juste (Thp 17 ; Ths 7 ; 2, 3 ; 3, 1 ; 10, 26 et 91 ; 33, 21 ; 42, 4). Ailleurs il s'agit plutôt d'un principe du composé humain (Thp 28 ; 1, 5 ; 1, 80 ; 11, 98 ; 27, 47 ; 28, 18 ; 32, 15 ; 44, 18 ; 53, 40 ; 80, 12 ; 81, 20), généralement opposé à la « chair » ou au « corps ». Mais ce principe supérieur de l'être humain est justement celui par lequel l'homme adhère à Dieu et à son Esprit, de sorte qu'il ne se distingue qu'imparfaitement de la personne divine. L'esprit de l'homme est l'allié de Dieu, d'où l'équivalence souvent établie entre la « cause de l'esprit » et la « cause de Dieu » (1, 80 ; 11, 98 ; 27, 47-48). Il faut mettre à part le curieux texte (13, 15) où l'esprit de l'homme témoigne contre son âme au jour du jugement. Cette sorte de dédoublement fait songer à certains passages de la *Visio Pauli*, qui est à l'origine de ces représentations (voir note *in loco*). — Enfin quelques citations scripturaires donnent à *spiritus* un sens particulier : *Gal.* 6, 1 (*in spiritu mansuetudinis*) dans *RM* 15, 21 ; *I Jn* 4, 1 (*omni spiritui*) dans *RM* 90, 71 ; *I Cor.* 14, 15 (*psallam spiritu, psallam et mente; orabo simul et mente et spiritu*) dans *RM* 47, 19 et 48, 14.

1. *RM* 15, 21 citant *Gal.* 6, 1.

2. *RM* 28, 3.

3. Cf. aussi 78, 9, à propos des hôtes. Dans tous ces cas, *spiritalis* ne fait que renforcer *frater*, chacun de ces mots pouvant à lui seul désigner le moine. Sans doute *spiritalis frater* s'oppose-t-il implici-

simple étiquette sociale. On reste conscient de la signification profonde du terme et de ses exigences. Nous l'avons déjà noté à propos du jeûne. On le constate encore, lorsque le Maître prêche à ses « spirituels » le désintéressement pécunier<sup>1</sup> et l'abstention à l'égard des affaires du monde<sup>2</sup>, ou quand il donne la définition suivante, à propos de l'abnégation en matière de vêtement : *ideo spiritualis homo Dei est, non carnalis* (81, 20).

Mais à côté de ce sens générique, *spiritalis* a une acception plus restreinte. Au lieu de l'appliquer, comme précédemment, à tout moine, en tant qu'il appartient par profession à une catégorie sociale déterminée, on le réserve à ceux des moines qui se montrent vraiment dignes de ce nom. Cette acception limitée apparaît déjà au sujet des hôtes, moines ou prêtres : « s'ils sont spirituels » (à nouveau une allusion à *Gal.* 6, 1), ils se mettront au travail pour gagner leur vie, comme le veut saint Paul<sup>3</sup>. Pareillement, *spiritalis* au sens restreint s'applique plusieurs fois à des membres de la communauté qui se distinguent par leurs sentiments délicats et leur ferveur. C'est ainsi qu'après une pollution nocturne, le frère, « s'il est vraiment spirituel » (qu'on remarque le retour de cette phrase), ne rougira pas de confesser sa faute (80, 4). C'est encore *quasi spiritualis*, comme un vrai spirituel, que tel ou tel renonce volontairement au sommeil après les nocturnes : celui-là « aime l'esprit plus que la chair<sup>4</sup> ».

tement à *frater carnalis*. Cf. 13, 71 (*necessarios corporales*); Thp 2 (*pater terrenus et mater carnalis*); Thp 3 (*carnales parentes*). L'épithète souligne ainsi le caractère religieux de cette « fraternité », qui ne repose pas sur les liens du sang.

1. *RM* 85, 3 (*spirituales a saecularibus actorum distantia separari*).

2. *RM* 86, 8 (*spirituales conuersi... non implicant se negotiis saecularibus*). Cf. 79, 4 : *cum putantur hospites spirituales, subito...fures inueniantur*. Ici encore la valeur du terme paraît être sentie.

3. *RM* 78, 25 et 83, 13. Pour 79, 4, voir note précédente.

4. *RM* 44, 17-18. Comparer les retranchements volontaires sur la nourriture (27, 47-51), à propos desquels revient la même formule :

La qualité de « spirituel » ne se reconnaît pas seulement à ces retranchements sur le sommeil ou la nourriture. Elle apparaît aussi dans certains mouvements de douleur spontanée, provoqués par des événements qui semblent séparer de Dieu. Quand par exemple un frère, à la suite d'un retard, est condamné à manger sans bénédiction, alors, « s'il est spirituel, il souffrira de prendre son repas sans Dieu » (23, 48). Le « frère spirituel » s'attriste de même, et jusqu'au « désespoir », quand il trouve l'office achevé après avoir couru pour s'y rendre (55, 13).

Il est clair que pour le Maître, le but de l'ascèse monastique est de former des « spirituels » de ce type. Non seulement des spirituels par profession, en vertu de l'observance commune, mais des spirituels par le cœur, par la réalité intime de la vertu. Pour cela, l'éducation de la liberté est indispensable, au-delà du dressage. On songe ici aux notations du Maître sur la « pureté du cœur », terme de l'effort ascétique, ou plutôt don de l'Esprit-Saint à ceux qui ont peiné dans l'ascèse. Au sommet de l'échelle de l'humilité, quand le cénobite débouche sur la charité parfaite, l'Esprit-Saint le purifie de ses vices et de ses péchés<sup>1</sup>. Cet état est comparable à celui de l'ermite authentique, de celui qui, à force de s'aguerrir au sein de la communauté, s'est rendu capable de combattre seul, « avec Dieu et l'esprit », contre les vices de la chair et des pensées<sup>2</sup>. Le Maître envisage une telle « pureté de cœur » non seulement comme la condition de l'entrée au ciel (10, 122), mais encore comme le fait d'un petit nombre de religieux qu'il a sous les yeux dès à présent. Ce sont les

*spiritum plus agnoscitur amare quam carnem*. Voir aussi 53, 7-10 et 11-18 (les « abstinents » du carême); 53, 27-33 (les « abstinents » du temps pascal). — Inversement, celui qui se montre paresseux au lever, est comme une abeille qui « se prive du fruit du miel en esprit et fabrique seulement la cire du corps » (32, 15).

1. *RM* 10, 91.

2. *RM* 1, 5.



« parfaits », les « purs de cœur », ceux qui sont « purifiés du péché<sup>1</sup> ». Aux autres, il ne cesse de rappeler qu'ils ont à « purifier la racine du cœur », s'ils veulent que leur être et leur activité soient sans souillure<sup>2</sup>. Dès l'entrée au monastère, on invite le postulant à « rendre pur l'intime de son cœur », avant de revêtir l'habit monastique<sup>3</sup>.

Cet idéal spirituel est si cher au Maître qu'il en fait constamment une règle de vie pour les siens. C'est la loi de la primauté du spirituel. Si fermement que soit maintenue l'obligation du travail des mains, il ne faut pas que celui-ci empêche les prévôts d'exercer leur surveillance sur les frères. En effet, il y va de la « cause de Dieu » ou « cause de l'esprit », à savoir la répression des vices. A celle-ci on ne doit pas préférer les « profits de la chair », c'est-à-dire le fruit du travail manuel. Et de citer le texte évangélique : *quaerite regnum Dei*<sup>4</sup>. La même idée reparait à propos du travail en carême. Le frère qui s'impose un jeûne volontaire doit être exempté du travail commun<sup>5</sup>. C'est que le jeûne est un « travail spirituel<sup>6</sup> » et, comme tel, doit être préféré au travail des mains. D'ailleurs les jeûneurs ne resteront pas oisifs, mais ils feront la lecture à ceux qui travaillent ; cette lecture est elle-même un « travail en esprit<sup>7</sup> », supérieur au travail manuel.

Plus généralement, la primauté du spirituel oblige à sacrifier le travail des champs, incompatible avec le recueillement, l'indifférence aux choses terrestres et le jeûne

1. *RM* 9, 41 : *puris corde et mundis a peccato*. Cf. 9, 47 : *ex toto mundi uelut angeli*.

2. *RM* 14, 84 et 15, 1 (*purgari*).

3. *RM* 90, 75 (*mundare*).

4. *RM* 11, 94-106.

5. *RM* 53, 38-41.

6. *RM* 53, 12 (*pro anima sua spiritaliter laborare*).

7. *RM* 53, 40 (*in spiritu legendo laborent*). La lecture est appelée de même *opus spiritale* dans 50, 16. Dans 24, 4, elle est appelée *esca diuina* et opposée à la nourriture corporelle.

monastique (ch. 86). A maintes reprises, le Maître met encore en garde contre les « affaires séculières<sup>1</sup> », le « souci du lendemain<sup>2</sup> », les « embarras du siècle<sup>3</sup> », toutes préoccupations dont les habitants du monastère doivent être entièrement exempts, pour ne penser qu'à leur âme et aux choses d'en haut. On ira jusqu'à vendre à des prix inférieurs à ceux du marché, pour affirmer bien haut le désintéressement qui sied à des « spirituels<sup>4</sup> ».

## 2. Théologie de la vie monastique

L'une des qualités les plus appréciables de la *RM* est la netteté avec laquelle la vie monastique y est pensée et située dans l'Église. Par « vie monastique », nous entendons évidemment le cénobitisme, puisque l'éremitisme n'est mentionné par le Maître que dans un bref paragraphe d'introduction, dont on ne saurait d'ailleurs méconnaître l'importance<sup>5</sup>.

Cet effort de réflexion transparait dans l'organisation même de la règle. On le verra en étudiant le plan de celle-ci. Tout y est ordonné avec méthode d'après une conception d'ensemble du monastère et de son gouvernement. Ce qu'il faut souligner ici, c'est comment la vie monastique ainsi réglée se situe dans l'histoire du salut et dans l'Église.

Le Prologue, tout d'abord, est une présentation de la règle. On y affirme avec force l'autorité de ce document et de son auteur. Celui-ci se présente sans ambages comme le porte-parole de Dieu. D'autre part, la doctrine qu'il va développer n'est rien d'autre que la « voie étroite », c'est-à-

1. *II Tim.* 2, 4, cité dans *RM* 82, 18 ; 86, 8 ; 91, 11.

2. *Mt.* 6, 25-34, cité dans *RM* 11, 101-106 ; 16, 12-25 ; 82, 12-15.

3. *Visio Pauli* 10 et 40, cité dans *RM* 86, 7 et 91, 29.

4. *RM* 85, 1-7.

5. *RM* 1, 3-5. Cf. 1, 11-12. Voir le commentaire de ces textes dans *La communauté et l'abbé*, p. 61-67.

dire le pur Évangile. L'évocation des fins dernières achève de poser l'œuvre et le législateur : il y va de rien moins que du salut éternel ou de l'enfer !

La même ampleur caractérise la seconde introduction, celle du *Thema*. Cette fois, il s'agit de présenter la *schola dominici servitii*, le monastère. On n'y parvient qu'après avoir évoqué la faute originelle, la vie pécheresse dans le monde et la régénération baptismale. C'est comme une suite du baptême que l'on envisage l'abandon du siècle, l'entrée au monastère. Le sacrement nous a fait déposer le fardeau du péché : comment ensuite le reprendrions-nous sur nos épaules ? La voix du Christ appelant à « prendre son joug » et à « trouver le repos » avait attiré à la fontaine baptismale le pécheur harassé : maintenant, la même voix l'invite à quitter les « chemins du monde ».

Le commentaire du *Pater* et celui des psaumes ne font que répercuter cet appel à tous les échos de l'Écriture. Peu importe que ces textes soient peut-être des morceaux empruntés à quelque catéchèse baptismale. Quelle qu'en soit l'origine, leur présence dans la règle atteste un propos très remarquable de mettre la vie monastique en rapport avec les données fondamentales de toute vie chrétienne, après l'avoir placée dans le prolongement du baptême. Ces deux commentaires abondent en effet en formules larges et profondes, qui décrivent dans toutes ses dimensions l'histoire chrétienne du salut<sup>1</sup>. En même temps quiconque est familiarisé avec la règle découvre dans ces pages l'annonce de plusieurs thèmes que le Maître développe avec insistance dans les parties les plus franchement « monastiques » de son œuvre<sup>2</sup>. Le *Thema* ne se présente

1. En particulier Thp 1-11 ; Ths 2-4.

2. Comparer Thp 34-40 et 7, 51-52 ; 10, 43-49 ; 90, 10-12 et 48-54 (obéissance à l'imitation du Christ) ; on remarquera l'importance démesurée qui est prise par le commentaire de la troisième demande du *Pater* : visiblement, le Maître songe à amorcer la condamnation de la volonté propre, thème central dans la règle entière. Comparer

donc pas comme une exhortation vague et générale, valable pour tout chrétien, que l'auteur aurait artificiellement préfixée à une législation destinée à des moines. Même si une source non monastique de ce genre a été utilisée, elle a subi un tel travail de refonte qu'elle présente désormais une solide continuité avec le reste de la *regula*. C'est une véritable introduction à son œuvre que le Maître nous donne ici. Il s'agit d'enraciner l'ascèse monastique dans l'Écriture, de mettre le lecteur en présence des grandes vérités chrétiennes qui, « réalisées » avec intensité, deviendront les idées-forces de la vie du cloître : le Christ est père et seigneur ; le Christ nous appelle ; le Christ nous jugera ; sa volonté doit être accomplie et notre volonté propre sacrifiée ; sa providence pourvoit à nos besoins ; sa grâce nous fait triompher du diable ; il faut souffrir avec lui pour partager sa gloire.

Cette invitation à la vie monastique nous conduit à la *schola dominici servitii* (Ths 45). D'emblée le Maître donne la définition précise du monastère et indique sa place exacte par rapport à l'Église. Ailleurs, en effet, il nous apprend que les « maisons divines » sont de deux sortes :

aussi Thp 55-56 (Providence) et 3, 49 ; 11, 99-106 ; 16, 1-26 ; 23, 2 ; 82, 16-18. La belle formule « chrétienne » de Thp 11 a son écho dans le passage nettement « monastique » de Ths 46. Le thème de la paternité du Christ est commun à Thp 9-11, 21-22 (le *Pater* tout entier est adressé au Christ) et à 2, 2-3. La trichotomie corps-âme-esprit se présente de la même façon dans Thp 28 et 1, 80 ; 81, 18-19. La théorie du corps « de terre », dressé comme une *machina*, se retrouve à la fois dans Thp 52 et 77 et dans 8, 1-5 et 12-16. Même analogie entre le *Thema* et la règle entière du point de vue de la doctrine de la grâce. Comparer Thp 76-80 ; Ths 25-28 et 1, 5 ; 1, 79 et 92, etc. (voir ci-dessus *L'idéal spirituel*, p. 90, n. 9). — L'analogie ne se limite pas aux thèmes ; on la constate même au plan du vocabulaire courant. Ainsi le *Thema* a les mots caractéristiques : *digne* (Thp 13) ; *iuste* (Thp 60) ; *uidete fratres* et *rationes nostras* (Thp 20) ; *discussa* (Thp 30) ; *per formam faciendi in se et demonstrat nobis dicens* (Thp 34), etc. Noter cependant une particularité significative (*iterum* pour *item*), étudiée p. 132, n. 1, et p. 220, n. 5.

églises et monastères (11, 8), églises du Christ et écoles du Christ (1, 83). Ces deux sortes d'institutions sont rigoureusement parallèles. Elles se définissent les unes comme les autres par la hiérarchie qui les gouverne au nom de Dieu : d'une part les évêques, prêtres, diacres et clercs, d'autre part les abbés et les prévôts (11, 9-10). Les deux hiérarchies, bien que distinctes, ont en commun leur origine divine, le mandat du Christ qui les a instituées et qui les assiste. A vrai dire, elles ne forment qu'un seul ordre hiérarchique, celui des « docteurs » (1, 82-83), dépositaire solidairement des promesses que le Christ a faites à ses apôtres<sup>1</sup> et à ses disciples<sup>2</sup>.

Pour comprendre cette théorie de l'abbé-docteur, qui est la clé de la définition du monastère comme *schola Christi*, il faut prêter attention à l'interprétation de *I Cor.* 12, 28 et *Eph.* 4, 11, sur laquelle elle repose. Selon le texte reçu, S. Paul énumère, en termes presque identiques, une série d'offices exercés *simultanément* au sein de l'Église, corps du Christ : *primum apostolos, secundo prophetas, tertio doctores*. L'ordre d'énumération (*primum, secundo, tertio*) est un ordre de dignité décroissante. Mais le Maître lit un texte différent. Il intervertit les deux premiers termes de la liste : *primum prophetarum, apostolorum secundum, doctorum tertium*<sup>3</sup>. Par suite, il entend l'ordre d'énumération en un sens chronologique, de sorte que les offices de prophètes, d'apôtres et de docteurs sont exercés *successivement* au cours de l'histoire du peuple de Dieu. Les prophètes ont accompli leur ministère sous l'Ancien Testament. Les apôtres ont rempli le leur sous le Nouveau

1. *Ioh.* 21, 17 cité par *RM* 1, 85 ; *Mt.* 28, 20 cité par *RM* 1, 86-88.

2. *Lc.* 10, 16 cité par *RM* 1, 89, et 11, 11.

3. *RM* 1, 82 ; cf. 14, 14 (*post prophetas et apostolos*) et *Thp* 46 (*per prophetas et apostolos*). Même intervention dans la citation de *I Cor.* 12, 28 par JÉRÔME, *In Zach.* 1, *PL* 25, 1438 b, comme a bien voulu me le signaler Dom B. Fischer. Voir aussi la note sur 14, 14.

Testament, au temps du Christ. Quant aux docteurs, ils sont en exercice depuis la disparition des apôtres, auxquels ils ont légitimement succédé. Ce sont l'évêque et l'abbé, chacun dans son domaine propre (église ou « école »), assisté de ses collaborateurs respectifs (prêtres, diacres, clercs, ou prévôts). « Docteur » signifie donc simplement successeur des apôtres<sup>1</sup>. En donnant ce titre à l'abbé, le Maître équilibre celui-ci au pasteur suprême de l'Église, à l'évêque, de même qu'il assimile le monastère (ou « école du Christ ») à une église.

Cette assimilation pose de toute évidence un problème théologique assez délicat en apparence : de quel droit l'abbé est-il ainsi placé sur le même pied que l'évêque ? Peut-on légitimement lui appliquer les promesses faites par le Christ aux apôtres et à leurs successeurs ? Pour sentir la portée de ces questions, il est nécessaire de se souvenir que l'abbé, selon la *RM*, est un laïc (83, 9). Ce n'est donc pas au titre d'un ordre sacré, prêtre ou diaconat, qu'il peut revendiquer la qualité de « docteur ». Celle-ci doit lui appartenir en vertu même de sa fonction d'abbé.

On pourra lire ailleurs l'étude que nous avons naguère consacrée à ce problème<sup>2</sup>. Aujourd'hui plus que jamais, la pensée du Maître nous semble rigoureusement orthodoxe et traditionnelle. On s'en aperçoit sans peine, si l'on prend garde au rôle que joue l'évêque dans l'« ordination » abbatiale<sup>3</sup>. Il est clair qu'aux yeux du Maître, deux actes de cette longue cérémonie ont une importance décisive :

1. Il en est de même de *pastor* (1, 84), qui est associé à *doctor* (cf. *Eph.* 4, 11) dans 11, 12 et 14, 14. Évêques et abbés réalisent ensemble la prophétie d'« Isaïe » (lisez : *Jer.* 3, 15) : « Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur » (1, 85 et 11, 12).

2. Voir *La communauté et l'abbé*, p. 132-138 et 176-186.

3. Nous avons déjà signalé ce rôle dans *La communauté et l'abbé*, p. 137, n. 2 ; p. 182, n. 3 et p. 360-361, mais sans en dégager toute la signification théologique, qui nous paraît, aujourd'hui plus qu'alors, d'une importance capitale.

d'abord l'inscription du nouvel élu au diptyque, inscription qui est réservée à la main de l'évêque<sup>1</sup> ; ensuite les oraisons adressées à Dieu par l'évêque en faveur de l'ordinand<sup>2</sup>. C'est à ces deux rites essentiels qu'on se réfère, quand on évoque la cérémonie et ses effets dans la suite du chapitre<sup>3</sup>. Le premier devra être révoqué par l'acte contraire : l'effacement du nom au diptyque par une main sacerdotale<sup>4</sup>, si l'on veut un jour destituer le nouvel abbé. Quant au second, son importance est affirmée dans une formule très significative du rituel d'ordination lui-même : « Que le grand-prêtre, par ses oraisons, *lie* dans les actes du ciel ce que tu as reçu sur la terre<sup>5</sup>. » Cette allusion au pouvoir de « lier » et de « délier » (*Ml.* 18, 18) ne laisse aucun doute sur la portée de la prière épiscopale : elle est, peut-on dire, le rite constitutif de l'ordination. D'ailleurs, la présence du pontife et de son clergé est également requise pour valider les autres rites qui environnent celui-là. On la note soigneusement à chaque pas de la cérémonie<sup>6</sup>. Il s'agit donc bien d'une ordination « en présence de l'évêque<sup>7</sup> », mieux encore, d'une *ordinatio sacerdotalis*, d'une ordination dont le ministre est l'évêque<sup>8</sup>.

C'est, croyons-nous, à cette cérémonie de bénédiction abbatiale que le Maître se réfère implicitement, lorsqu'il profère, au début de sa règle, ses solennelles déclarations concernant le pouvoir des abbés. Si l'abbé est un « docteur », un authentique représentant du Christ jouissant de la même autorité qu'un évêque, c'est qu'il a été dûment investi de sa charge par l'évêque lui-même. Sans doute

1. *RM* 93, 7.

2. *RM* 93, 29 et 32-33.

3. *RM* 93, 56.

4. *RM* 93, 78. *Quiuis sacerdos* semble désigner un simple prêtre.

5. *RM* 93, 26.

6. *RM* 93, 6 ; 93, 11 ; 93, 13-14.

7. *RM* 93, 46.

8. *RM* 93, 59 ; cf. 93, 62 (*istum...sacerdos ordinavit*).

les trois grands textes sur l'autorité abbatiale<sup>1</sup> ne font-ils aucune allusion explicite à la cérémonie d'ordination, qui n'est décrite que tout à la fin de la règle. On voit mal, de la sorte, le rapport qui unit la théorie de l'abbatiate à son fondement rituel. Mais il s'agit d'un simple effet d'optique, conséquence inévitable du plan adopté<sup>2</sup>. Quant à la réalité profonde, il n'est pas douteux que le Maître établit entre la charge d'abbé et l'ordination abbatiale la même relation fondamentale qu'il a mise explicitement entre l'« ordination » des prévôts, des hebdomadiers, ou du lecteur, et les fonctions respectives de ces officiers. C'est en effet une habitude constante de son esprit, nous l'avons vu en étudiant le rituel, que de placer à l'origine d'une fonction, comme au début de toute action, un rite d'oraison qui la recommande à Dieu et la fonde spirituellement. D'ordinaire, la description de ce rite vient *en tête* du traité consacré à l'office correspondant, ainsi qu'il est naturel. Une nécessité particulière a fait manquer à cet usage dans le cas de l'abbé, mais nous sommes certainement fondés à rétablir l'ordre mentalement et à voir dans l'ordination abbatiale la clé de la théorie de l'abbé-docteur. De même que les prévôts tiennent leur pouvoir de l'abbé qui les a « ordonnés<sup>3</sup> », de même l'abbé a reçu le sien de l'évêque, au cours de l'ordination.

Si tel est, pour le Maître, le fondement de l'autorité abbatiale, il n'est pas nécessaire de chercher la justification de celle-ci dans quelque charisme directement imparti par l'Esprit-Saint à l'abbé<sup>4</sup>. C'est bien plutôt à l'instar du

1. *RM* 1, 82-92 ; 11, 5-14 ; 14, 13-15.

2. Comparer un fait analogue que nous avons relevé en étudiant l'*idéal spirituel* : la *nuditas*, ou dépouillement des biens, ne donne lieu à des développements qu'à partir du ch. 87, bien qu'elle constitue le premier pas dans l'ascèse.

3. *RM* 11, 15.

4. Comme nous l'avons fait dans *La communauté et l'abbé*, p. 136-138. Voir aussi B. HEGGLIN. *Der benediktinische Abt*, St. Ottilien 1961, p. 34, qui s'appuie sur B. Steidle.

sacre épiscopal, donc par mode d'ordination et en vertu d'un rite quasi sacramentel, que notre auteur conçoit l'investiture de l'abbé. Ce rite est sans doute le signe sensible qui permet à tous de reconnaître l'authentique « docteur<sup>1</sup> », et à celui-ci d'exiger de tous l'obéissance due à un représentant du Christ. Le ton oraculaire du Prologue s'explique dès lors sans peine : l'auteur, qui doit être un abbé régulièrement « ordonné », a conscience de parler au nom de Dieu.

Les grands textes sur l'abbatit se situent donc en dehors de toute polémique contre l'autorité sacerdotale, voire de toute revendication vis-à-vis de celle-ci<sup>2</sup>. Le parallèle avec le sacerdoce n'est tracé que pour éveiller la foi des moines dans la mission divine de leur abbé. Ce parallèle ne signifie donc pas que la hiérarchie monastique est indépendante de la hiérarchie ecclésiastique. Au contraire, c'est de celle-ci qu'elle tire tout son pouvoir. Si l'abbé est bien, au titre de docteur, un légitime successeur des apôtres, c'est parce qu'il se rattache à l'unique succession apostolique par l'ordination que lui a conférée l'évêque. Il n'y a pas de succession apostolique à l'intérieur du monastère, même si c'est l'ancien abbé qui désigne son successeur<sup>3</sup>. Ainsi

1. Rien de plus significatif à cet égard que *RM* 7, 37. Les *maiores* ou *doctores* qui font des remontrances aux sarabaites, sont clairement des personnages officiels, reconnaissables d'après un critère visible qui doit être leur « ordination » régulière.

2. Ce n'est qu'au ch. 83 qu'on perçoit une préoccupation défensive en face des empiètements de l'autorité cléricale. Cette réaction est d'ailleurs courante dans le cénobitisme antique. Voir *La communauté et l'abbé*, p. 327-347.

3. Voir les ch. 92-93. C'est aussi l'ancien abbé qui destitue le nouveau, si celui-ci vient à démériter (93, 78). Dans ces deux circonstances, le contrôle épiscopal (examen du candidat ; ratification du choix ou de la dégradation) n'est pas formellement indiqué, mais on doit le supposer : comment l'évêque n'aurait-il pas son mot à dire ? Son rôle se réduirait-il à celui d'officiant liturgique ? Peut-on se passer de son assentiment ? Voir *La communauté et l'abbé*,

l'abbatit est greffé sur la hiérarchie ecclésiastique, tout comme le monastère est enté sur l'église séculière<sup>4</sup>. Qu'il s'agisse de l'autorité de ses chefs ou de l'existence surnaturelle de ses membres, la communauté monastique dépend entièrement de l'unique *mater ecclesia*<sup>5</sup>.

C'est dire que l'assimilation du monastère à une église restera toujours dans le domaine de l'analogie. Le monastère est « comme une église<sup>6</sup> », mais il *n'est pas* une église à proprement parler. Son vrai nom est plutôt *schola Christi*, l'école du Christ<sup>4</sup>. Le Maître n'ignore sans doute pas que cette expression ou son équivalent peut désigner l'église elle-même, comme on le voit dans maint écrit patristique<sup>5</sup>. Il sait aussi que Cassien aime à définir le *coenobium* comme une *schola*, entendant par là l'école qui prépare aux exercices sublimes et solitaires de l'ermitage<sup>6</sup>. Sa terminologie s'écarte pourtant de ces précédents. Pour lui, le monastère est école, non pas en tant que préparation à l'éremitisme, ni en tant qu'église au sens propre du terme, mais précisément parce qu'il constitue une communauté *sui generis*, semblable à l'église mais distincte de celle-ci<sup>7</sup>. Déjà les

p. 360. D'après le ch. 94, l'évêque intervient en outre indirectement dans l'élection elle-même, au cas où l'ancien abbé meurt subitement.

1. Voir nos réflexions, à propos de Cassien, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 223-225.

2. *Thp* 2.

3. *RM* 53, 64 (il s'agit du seul aspect extérieur).

4. *RM* 1, 83. On trouve aussi *schola eius* (= *Domini*) dans 90, 12 et 46 ; *schola dominici seruitii* (*Ths* 45) ; *schola Dei* (92, 26) ; *schola diuina* (92, 29) ; *schola sancta* (87, 9) ; *schola monasterii* (90, 29 et 55 ; 92, 64).

5. Voir B. STEIDLE, « *Dominici schola seruitii* », dans *Benediktinische Monatschrift* 28 (1952), p. 396-406. Le parallèle le plus frappant est sans doute celui d'AUGUSTIN, *Serm.* 177, 2, où l'église est appelée *schola Christi* par opposition aux écoles des philosophes. Voir aussi le sermon d'AUGUSTIN, *De disciplina christiana*, *PL* 40, 669.

6. CASSIEN, *Conl.* 3, 1, 2 ; 18, 16, 15 ; 19, 2, 4 ; 19, 11, 1.

7. *RM* 1, 83.

expressions *schola*, *schola monasterii* et même *schola Christi* apparaissent couramment chez des écrivains antérieurs comme synonymes de *monasterium*<sup>1</sup>. Aucun de ces textes, cependant, ne fait de *schola* le nom propre du monastère en tant que celui-ci se distingue de l'église, comme nous le voyons faire ici par le Maître<sup>2</sup>.

Le monastère est donc une quasi-église. Cela veut dire qu'il doit ressembler à l'*ecclesia*, soit dans son aspect extérieur de maison de prière<sup>3</sup>, soit dans ses usages liturgiques<sup>4</sup>, soit dans sa structure hiérarchique, ainsi que nous venons de le voir. Mais cela veut dire aussi qu'il doit différer de l'église séculière par un « service de Dieu particulier », aussi bien dans la liturgie<sup>5</sup> que dans la façon de se vêtir<sup>6</sup>. Explicite dans quelques cas, ce rapprochement est sans doute présent à l'esprit de l'auteur en maint autre, sous son double aspect de ressemblance et de dissemblance<sup>7</sup>.

Puisque le monastère est pensé par comparaison avec l'église, on pourrait s'attendre à voir le Maître évoquer

1. FAUSTE DE RIEZ, *Hom. ad monachos* 4 (Ps.-EUSÈBE 38), *PL* 50, 841 d, où *hanc scholam* désigne Lérins; *Hom. de S. Massimo*, dans *Bibliotheca Veterum Patrum*, Lyon 1677, t. VI, p. 655 d (*schola Christi* pour désigner à nouveau Lérins); *Ep. 7 ad Ruricium*, *PL* 58, 858 b (*schola monasterii*). On retrouve *schola Christi* appliqué à un monastère dans la *Passio S. Eugeniae*, 15, Mombritius II, p. 395, 28, écrit bien connu du Maître.

2. Le couple *ecclesiae-monasteria* était assez familier à un CÉSaire D'ARLES. Voir *Serm.* 136, 1 (Morin, 536, 3) : *psalmus ille, qui per omnem mundum dicitur et in ecclesiis et in monasteriis*, et cf. *Serm.* 1 (Morin, 18, 5) : *de sacerdotibus uel abbatibus*.

3. *RM* 53, 64.

4. *RM* 46, 6-7. Ce texte établit en outre un nouveau parallèle entre la hiérarchie ecclésiastique (clerc mineur et diacre) et la hiérarchie monastique (prévôts et abbé).

5. *RM* 28, 46-47.

6. *RM* 81, 6.

7. Voir les rapprochements suggérés, à propos de *RB*, par P. SCHMITZ, art. *Règle Bénédicte*, dans *Dictionn. de droit canonique*, II, 299, et dans *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, t. I, Maredsous 1942, p. 18-19.

l'église modèle, l'église primitive de Jérusalem décrite aux chapitres 2 et 4 des *Actes des Apôtres*. Il n'en est rien, et le fait est d'autant plus remarquable que la référence à l'église des apôtres est courante dans la littérature cénobitique<sup>1</sup>. Cette carence doit attirer notre attention sur deux caractères très marqués de la conception cénobitique du Maître. D'abord notre auteur ne s'intéresse presque pas aux rapports des frères entre eux. La seule chose qui importe à ses yeux est le rapport « vertical » qui unit les frères à leurs supérieurs, prévôts et surtout abbé<sup>2</sup>. En ce sens, le monastère est essentiellement pour lui une école, un lieu où des disciples reçoivent l'enseignement de maîtres qualifiés. Les relations « horizontales » qui unissent entre eux ces disciples sont à peine esquissées. On ne leur attribue, semble-t-il, aucun rôle appréciable dans la formation des âmes.

Un second caractère, corrélatif de celui-là, est le manque d'intérêt du Maître pour la communauté en tant que telle. C'est à peine si quelques notations relèvent l'aspect communautaire de la désappropriation<sup>3</sup> ou de la prière<sup>4</sup>.

1. Voir par exemple, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 67-71 (Pachôme); p. 202-212 (Augustin); p. 215 (Cassien). On pourrait ajouter BASILE, *Grandes Règles* 5-7. — Les seules allusions que le Maître fasse aux premiers chapitres des *Actes* sont *Ths* 46 (*in huius doctrina...perseuerantes*); 20, 5 (la prière pour Pierre); 82, 20 (Ananie et Saphire). Elles ne concernent pas la vie de charité des premiers chrétiens dans la communauté des biens et l'union des cœurs (*Act.* 4,32).

2. Voir *La communauté et l'abbé*, p. 74-75 et 492-496. Très significatif à cet égard est l'usage que fait le Maître de la grande métaphore paulinienne du *corps* et des *membres*. La seule idée qu'il retienne est le rapport de la *tête* (l'abbé) aux membres (les frères). Voir 2, 29 et 47. Des relations qui unissent les membres en un seul corps, il n'est pas question dans la *RM*.

3. *RM* 91, 53-54. C'est ici qu'on attendrait une référence à *Act.* 4, 32 ! Voir aussi 2, 48-50 et 16, 58-61 (*res monasterii omnium est et nullius est*).

4. *RM* 15, 20-25 (prière « unanime » pour le frère tenté);

D'ordinaire, c'est dans une perspective d'ascèse purement individuelle que sont envisagées ces réalités, tout comme les autres valeurs de la vie cénobitique : obéissance, taciturnité, humilité, veilles, abstinence<sup>1</sup>, travail, chasteté... Le monastère n'est donc guère conçu comme société de charité, dans la communauté des biens et l'union des cœurs, à l'instar de l'église primitive et à l'image de la Trinité. Ce qu'il est surtout, c'est une école, une institution où des individus sont réunis passagèrement en vue de leur éducation (mais cf. note Ths 45), sans qu'il y ait lieu ou même possibilité d'approfondir beaucoup leurs rapports. Une école est avant tout orientée vers l'avenir de chaque élève ; tous ensemble, les élèves ne forment qu'un rassemblement occasionnel, provisoire et quelque peu artificiel. On dirait de même que le monastère est surtout tourné vers l'au-delà personnel de chaque moine. Il s'agit d'éduquer chacun des membres en vue de la vie éternelle, plutôt que de les rassembler tous en une communauté qui vaudrait par elle-même en reflétant celle du ciel.

Cette présentation verticale et individualiste du *coenobium* peut nous décevoir par sa pauvreté. Elle offre pourtant un intérêt : celui de dégager dans toute sa pureté la relation du moine à l'abbé, qui est historiquement la génératrice d'un certain type de cénobitisme dérivant de la paternité spirituelle du désert. La *RM* est bien dans la ligne de

16,51-52 et le ch. 20 tout entier (prière pour les absents). Ces deux derniers passages expriment de façon remarquable, probablement en dépendance de Julien Pomère, la solidarité de tous, présents et absents, dans la prière comme dans le travail. Mais la portée en est limitée à la seule *oraison*, qui n'est qu'une partie de l'office, et il ne s'en dégage aucun enseignement concernant le caractère public et communautaire de la louange divine en général.

1. Abstinence et travail ont bien une portée altruiste (27, 47-51 ; 50, 7), mais au bénéfice des pauvres, c'est-à-dire de personnes étrangères à la communauté. C'est dans cette direction que s'oriente d'ordinaire la pensée du Maître quand il songe au devoir de la charité. Voir *La communauté et l'abbé*, p. 492-496.

l'évolution qui, près de deux siècles plus tôt, faisait de quelques solitaires d'Égypte les premiers pères de communautés semi-anachorétiques ou cénobitiques. L'abbé reste pour elle, comme pour ces premières communautés de moines, la raison d'être du rassemblement des frères. Ce que ceux-ci sont venus chercher au monastère, c'est la direction sûre, infaillible, de l'homme de Dieu. Celui-ci doit leur enseigner la volonté de Dieu. Bien plus, il doit l'accomplir en eux, l'obéissance de tous faisant de lui, pour ainsi dire, l'unique volonté agissante dans le monastère. Grâce à ce transfert de liberté et de responsabilité<sup>1</sup>, chacun est en droit d'espérer que sa conduite sera tout entière approuvée par Dieu et couronnée de la vie éternelle. Aller à Dieu par l'abbé est donc le souci primordial, presque exclusif, de tous ceux qui entrent en communauté.

Mais si ce relief donné à la fonction abbatiale est un trait fondamental qui rapproche le monastère du Maître des fondations d'un Apollonius<sup>2</sup> ou d'un Pachôme, on ne saurait méconnaître deux caractères particuliers qui distinguent la *RM*. D'abord l'abbatiate ne s'y présente plus comme un charisme directement départi à quelque solitaire rayonnant de sainteté. A ce mode d'investiture charismatique, qui fut celui des premiers cénobiarques égyptiens ou occidentaux<sup>3</sup>, s'est substitué dans notre règle l'ordination de l'abbé par l'évêque. Sans doute est-ce en raison de la perfection acquise que l'ancien abbé porte son choix sur l'élu et le présente à l'évêque pour l'ordination. Mais le mérite et l'aptitude ne suffisent pas. La reconnaissance de l'autorité ecclésiastique est requise pour

1. *RM* 2, 6 et 33-36 ; 7, 54-56 ; voir *La communauté et l'abbé*, p. 88-89 ; 99-100 ; 231-233 ; 250-251.

2. *Historia monachorum* 7, *PL* 21, 411 b. Il s'agit de semi-anachorètes.

3. Qu'on songe aux deux fondateurs du Jura, Romain et Lupicin, ou à saint Benoît.

constituer le nouveau père spirituel dans sa fonction de représentant du Christ et de docteur<sup>1</sup>.

Un second trait distinctif de la *RM* est le rôle que joue la *regula*, à côté et même au-dessus de l'abbé, comme organe de la volonté divine. Dès le Prologue nous en sommes avertis, et la célèbre définition des cénobites l'énonce en toute clarté : *militans sub regula uel abbate* (1, 2). L'autorité de la règle est souveraine dans le monastère du Maître. Son observation est le critère d'après lequel on choisit l'abbé<sup>2</sup>. C'est elle qui est au centre de la cérémonie d'ordination<sup>3</sup>. C'est sur elle que l'abbé sera jugé<sup>4</sup>. Pareillement, c'est son observation que promet le novice dans la formule de profession<sup>5</sup> et que ne cessent de lui enjoindre les prévôts dans chacune de leurs monitions<sup>6</sup>. La règle est vraiment pour tous la « loi de Dieu » (93, 15). Telle est son importance qu'on la lit au réfectoire continuellement.

On est donc loin, dans la *RM*, de la souveraine liberté avec laquelle les Pères du désert régissaient, au nom de l'Esprit, les disciples qui se confiaient à eux. L'autorité abbatiale est liée par un document écrit qui lui trace —

1. Dans la *Vita S. Eugendi* 8 (MABILLON, *Acta sanctorum OSB*, t. I, p. 555), au début du VI<sup>e</sup> siècle, on voit des évêques s'assembler *orationis causa* autour d'un abbé nouvellement élu. De son côté, l'empereur Justinien réserve à l'évêque l'approbation de l'élu et son installation (*Cod. Iust.* 1, 3, 47, *anno* 530). Après avoir remis à l'évêque l'élection elle-même (*Nov.* 5, 9, *anno* 535), l'empereur l'a rendue aux moines, mais en réservant encore à l'évêque l'installation de l'élu (*Nov.* 123, 34, *anno* 546).

2. *RM* 92, 8 ; 94, 7 et 10.

3. *RM* 93, 12-19 et 24-30. Cf. 83, 7 : c'est en vertu de la règle que l'abbé est seul maître de son troupeau.

4. *RM* 93, 18-19.

5. *RM* 89, 8.

6. *RM* 11, 42 ; 11, 50. Les allusions à des préceptes de la règle abondent dans les monitions voisines.

avec quelle minutie ! — toute la conduite à tenir. Bien restreinte nous apparaît la marge d'interprétation laissée à l'abbé par ce règlement presque tyrannique<sup>1</sup>. Même dans le domaine de l'enseignement, la règle prétend bien fournir à la communauté un programme complet, ne laissant apparemment au supérieur que le soin d'administrer des exhortations particulières aux frères tentés<sup>2</sup>. Le rôle de l'abbé n'est donc pas d'inventer, mais de répéter la doctrine de la règle et de veiller à son application, avec l'aide des prévôts.

D'où vient l'autorité de la règle ? En dehors de l'Écriture, le Maître ne se réfère que rarement à des documents normatifs<sup>3</sup>. Il donne plutôt son œuvre comme une « dictée » du Seigneur<sup>4</sup>. Le législateur est un inspiré. En dernière analyse, cette conviction découle sans doute de la conscience qu'il a d'être lui-même un abbé régulièrement ordonné, donc un véritable docteur.

Cependant rien n'indique que la faculté de composer une règle, ou même de modifier celle qui existe, se transmette

1. L'abbé est juge en matière d'excommunication (13, 50 et 64), de pardon (14, 22) et de châtement (13, 70 ; 57, 15). Il peut octroyer un supplément de nourriture ou de boisson (26, 11-13 ; 27, 44-46 et 52-54 ; 60, 1-4 ; cf. 53, 30). Mais c'est seulement dans le domaine administratif (gestion du temporel, ordonnance des travaux) que la règle lui laisse les mains libres (2, 41-50 ; 19, 9 ; 50, 18). Voir aussi 24, 21 (lectures).

2. *RM* 15, 28-29 et 35. Cf. 93, 22. L'abbé instruit aussi les novices (ch. 87-90). Remarquons que la règle ne prévoit pas de conférences faites par l'abbé à la communauté. Seules sont indiquées des gloses explicatives sur la règle lue au réfectoire (24, 19 et 34-37). L'absence de conférences régulières est un trait curieux, qui contraste avec leur fréquence et leur importance dans la congrégation pachômienne.

3. *Instituta Patrum* (34, 2) ; *a Patribus* (90, 92) ; *regulae nostrae a Patribus...statutum consilium* (91, 48). Voir aussi l'interdiction portée par le pape Silvestre (28, 43).

4. Voir plus bas, *Unité d'auteur : la « regula »*, p. 194.



aux abbés successifs. C'est donc que notre auteur se reconnaît le pouvoir législatif à un titre spécial, par exemple en qualité de fondateur<sup>1</sup>.

### CONCLUSION : RÉALITÉ OU FICTION ?

Remarquable entre toutes par son ampleur, sa précision, son souffle et son organisation méthodique, la législation que nous venons d'étudier est-elle écrite pour une communauté réellement existante ? Certains indices peuvent en faire douter. L'auteur ne semble assuré ni de l'effectif minimum de deux dizaines de moines, que suppose toute la règle (11, 20), ni de la disposition des locaux (16, 49 ; cf. 79, 1 ; 95, 1). Il laisse en blanc le nom du « territoire » auquel appartient le monastère (87, 36 ; 93, 6 ; 94, 6), et même celui du saint patron de l'oratoire (45, 17)<sup>2</sup>.

Aurions-nous donc à faire à un jeu d'imagination sans portée pratique ? Rien n'est moins vraisemblable. De toute évidence, l'auteur est un abbé parfaitement informé des choses monastiques et soucieux d'efficacité. Son œuvre suppose une longue expérience des institutions et des hommes. On n'invente pas de toutes pièces une observance, un *ordo* et un rituel aussi précis, et l'on ne met pas sur pied un dispositif juridique comme celui de la désappropriation du postulant (ch. 87) sans avoir expérimenté les divers inconvénients auxquels on prétend remédier. D'autres parties de l'œuvre comportent peut-être une plus large part d'imagination, voire d'utopie<sup>3</sup>. Il reste que

1. Voir *La communauté et l'abbé*, p. 511-515. La familiarité de l'auteur avec les institutions ecclésiastiques pourrait indiquer aussi une formation cléricale.

2. Comparer la mention explicite de Ferréol comme patron dans la *Regula Ferioli* 38. D'ailleurs le Maître nomme volontiers ses saints préférés, Eugénie par exemple.

3. En particulier le traité de la succession abbatiale (ch. 92-94).

cette législation ne peut être regardée dans son ensemble comme un pur jeu de l'esprit.

Ce double aspect, déterminé et indéterminé, de la *RM* tient peut-être à une situation et à un propos qu'on pourrait se représenter ainsi : l'auteur est l'abbé d'un petit monastère qui fonctionne à peu près comme le décrit la règle, mais il écrit pour d'autres communautés, dont certaines sont peut-être encore à fonder. Cette destination lui permet de mettre à profit une riche expérience, mais en systématisant celle-ci suivant les exigences d'un esprit extrêmement soucieux de logique. Quelques spécifications concrètes devaient rester incertaines ou « en blanc » dans une œuvre de ce genre.

DEUXIÈME PARTIE  
DONNÉES LITTÉRAIRES

CHAPITRE PREMIER  
HISTOIRE DU TEXTE

1. Manuscrits complets

La Règle du Maître ne nous est parvenue sous forme suivie que dans trois manuscrits :

*P* Paris, Bibl. Nat., lat. 12205. Fol. 64<sup>v</sup>-157<sup>r</sup>.

*A* Munich, Staatsbibl., lat. 28118. Fol. 141<sup>v</sup>-184<sup>v</sup> bis.

*K* Cologne, Arch., W. F. 231. Fol. 121<sup>v</sup>-178<sup>v</sup>.

Le troisième de ces manuscrits (*K*) est une copie du second (*A*). De ce fait, le seul intérêt qu'il présente est de suppléer ce dernier pour un certain nombre de feuillets perdus<sup>1</sup>. Ainsi complété par *K*, *A* offre un texte de même étendue que *P*, sauf quelques lignes au ch. 53 qui ne se lisent que dans *P*<sup>2</sup>.

L'âge de ces manuscrits met entre eux de grandes différences. *P* peut être daté de la fin du VI<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> ou du

1. Il s'agit des sections 11, 3 - 12, 2 et 14, 83 - 17, 22.

2. Voir 53, 26-33. Le passage est certainement authentique, comme l'a bien vu T. PAYR, « Der Magistertext », dans *Studia Anselmiana* 44 (1959), p. 20, à la suite de J. Froger.

3. Ainsi E. A. Lowe, *Codices Latini antiquiores*, V, Oxford 1950, n. 633. Lowe avait pensé précédemment au VII<sup>e</sup> siècle.

début du VII<sup>e</sup><sup>1</sup>, tandis que *A* est un exemplaire contemporain du *Codex Regularum* constitué par Benoît d'Aniane au début du IX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, et *K* une copie de *A* exécutée en 1466. Ces dates suggèrent d'elles-mêmes l'importance primordiale de *P*. Seul en effet ce manuscrit livre un texte non encore retouché par les scribes carolingiens, dont on connaît les tendances normalisatrices. Aussi *P* servira-t-il de base à cette édition. Le texte de *A* est d'ailleurs très voisin de celui de *P*, non sans présenter quelques leçons originales qui permettent d'affirmer qu'il ne dépend pas de ce dernier<sup>3</sup>.

## 2. Extraits et citations

Outre ces manuscrits complets, Le Par. lat. 12634 certains documents non moins anciens ont recueilli des extraits de la *RM*. Il s'agit avant tout de la règle-centon transcrite dans le manuscrit :

*E* Paris, Bibl. Nat., lat. 12634. Fol. 9r-77v.

L'intérêt de cette première série d'extraits tient avant tout au fait que *E* est très proche de *P*, non seulement par la région d'où il provient, mais aussi par sa date très

1. Ainsi F. MASAI, *La Règle du Maître, Édition diplomatique*, Bruxelles 1953, p. 59-60. Celui-ci n'exclut pas, d'ailleurs, la fin du VI<sup>e</sup> siècle. « Aux environs de l'an 600 » est son dernier mot. Quant au lieu d'origine de *P*, Masai désigne Vivarium comme « pratiquement certain » (*ibid.*, p. 66). Cependant l'origine vivarienne pourrait être seulement médiate, d'après A. MUNDÓ, « La nouvelle édition critique de la *RB* », dans *Rev. Bénéd.* 71 (1961), p. 388, n. 2, qui admet la possibilité d'une copie romaine.

2. D'où son sigle *A* (*Ananiensis*). Sur l'histoire de ce ms., voir R. HANSLIK, *Benedicti Regula*, Vienne 1960 (*CSEL* 75), p. xxxi-xxxiii, et A. MUNDÓ, *loc. cit.*, p. 386, n. 4.

3. Voir T. PAYR, *loc. cit.*, p. 19. *A* et *P* dépendent donc d'un archétype commun, dont ils sont peut-être séparés par des copies intermédiaires (PAYR, *ibid.*, n. 65, et F. MASAI, *loc. cit.*, p. 122, n. 1).

ancienne<sup>1</sup>. Cependant l'ensemble des fragments ainsi conservés ne représente guère qu'un sixième du texte complet. Voici le relevé des sections de *RM* qui figurent dans *E* :

<i>RM</i>	<i>E</i>
Ths 40-46.....	fol. 45 <sup>r</sup> -45 <sup>v</sup>
1, T-15 ; 72-92.....	42 <sup>r</sup> -45 <sup>r</sup>
2, T-10 ; 23-25 ; 32-34 ; 37-40 ; 51.....	39 <sup>v</sup> -41 <sup>r</sup>
5, T-11.....	27 <sup>v</sup> -28 <sup>r</sup>
7, T-15 ; 20-74.....	28 <sup>r</sup> -33 <sup>r</sup>
10, T-14 ; 16 ; 18-38 ; 40-45 ; 48-122.....	45 <sup>v</sup> -53 <sup>v</sup>
12, T-7.....	69 <sup>v</sup>
13, T-1 ; 3-5 ; 8-59 ; 63-65 ; 68-75.....	69 <sup>v</sup> -73 <sup>r</sup>
16, T ; 11-14 ; 25-37.....	20 <sup>r</sup> -21 <sup>r</sup>
17, 1-8.....	22 <sup>r</sup>
30, T ; 8-30.....	36 <sup>r</sup> -37 <sup>v</sup>
47, T-22 ; 24.....	38 <sup>r</sup> -39 <sup>v</sup>
54, T-5.....	33 <sup>r</sup> -33 <sup>v</sup>
55, T-6 ; 8-11 ; 13-18.....	33 <sup>v</sup> -34 <sup>v</sup>
73, T-20.....	34 <sup>v</sup> -36 <sup>r</sup>
74, T-4.....	38 <sup>r</sup>

Ce tableau fait apparaître dans *E* de nombreuses omissions. Seuls sont copiés intégralement les ch. 5, 12, 54, 73, 74. La reproduction est encore à peu près complète pour les ch. 7, 10, 47, 55. Les autres chapitres sont transcrits de façon très lacuneuse. On peut se demander si c'est *E* qui abrège ou *PA* qui ajoute. La première hypothèse est vraisemblable *a priori*, puisque *E* est un florilège, dont

1. Date : autour de 600, selon une première estimation de Lowe suivie par A. GENESTOUT, « Le plus ancien témoin de la *RM*, le Par. Lat. 12634 », dans *Scriptorium* I (1946-47), p. 139. E. LOWE, *C. L. A.*, V, n. 646, indiquait le VII<sup>e</sup> siècle, mais F. MASAI, *Ed. diplom.*, p. 59, se prononce pour la fin du VI<sup>e</sup>. Quant à la patrie d'origine du ms., il faudrait la chercher en Italie méridionale comme pour *P*, mais plutôt dans la région de Capoue qu'à Vivarium (MASAI, p. 63-64), sans exclure Rome (MUNDÓ, p. 388, n. 1).

la tendance naturelle est de faire un choix, donc d'abrégé<sup>1</sup>. En outre, notre tableau fait voir que *E* ne donne pas les textes de *RM* dans l'ordre où les présentent les manuscrits complets. L'insertion de ces extraits dans la règle-centon, au milieu de morceaux empruntés à Augustin, Basile, Pachôme, Novatus, Cassien, Jérôme et à la « Règle des quatre Pères », mériterait une étude approfondie. Contentons-nous ici de noter l'ordre où les chapitres du Maître se succèdent dans *E*. Nous passons à la ligne chaque fois qu'un extrait est séparé du précédent par un texte étranger à la *RM*; dans le cas contraire, nous indiquons les chapitres à la suite :

16 (cellérier).

17 (outils).

5 (vices); 7 (obéissance); 54 (obéissance au signal de l'office); 55 (distance qui dispense de se rendre à l'office); 73 (retards à l'office); 30 (silence après complies); 74 (répression des fantaisies); 47 (tenue dans la psalmodie); 2 (l'abbé).

1 (espèces de moines); Ths (établissement de l'école du Seigneur); 10 (humilité).

12 (excommunication); 13 (*id.*).

Cet ordre des extraits de *E* reflète-t-il l'ordonnance du manuscrit où ils ont été copiés? Certaines séquences intéressantes pourraient le faire croire<sup>2</sup>. Mais à considérer l'ensemble du florilège, il paraît plus vraisemblable que son rédacteur a traité la suite des matières de *RM* avec la même liberté dont il a usé à l'égard des œuvres de Basile et de Cassien. On ne peut donc se fier à *E* pour reconstituer un plan primitif de *RM*, différent de celui que présentent les manuscrits complets.

1. On relève des lacunes semblables dans les textes des autres auteurs copiés par *E*. Ainsi au fol. 62<sup>v</sup>, une phrase entière de Cassien est omise (*Inst.* 4, 40, PETSCHENIG, p. 76, 12-15).

2. Notamment les séquences 55+73 et 1+Ths.

La même prudence s'impose à l'égard des variantes textuelles de *E* par rapport à *PA*. Pour 35 additions de *E*, on relève 110 omissions. Notre florilège donne donc habituellement un texte plus court, ce qui est en harmonie avec la tendance à abrégé que nous avons reconnue plus haut. Quant aux substitutions, leur nombre est aussi élevé que celui des additions et des omissions réunies<sup>1</sup>.

Ici encore il convient de se demander où se trouve le texte authentique. Dans bien des cas il est difficile de se prononcer, notamment lorsque les deux recensions citent des *testimonia* scripturaires différents ou des leçons diverses du même texte. Cependant plusieurs faits indiquent que *E* n'est pas fidèle dans ses transcriptions. Le plus significatif est le traitement qu'il fait subir au mot *praepositus*. Si l'on considère les passages copiés par *E* où ce mot devait figurer d'après les mss complets, voici le tableau qu'on obtient :

<i>PA</i>	<i>E</i>
73, 3 praepositus suis	decano suo
73, 7 suis... praepositis	suis... praeposito hoc est decano
30,30 ab eo ab abbate praesente aut a praepositis	ab eo qui praeeest
12, 1 praepositus suis	<i>om.</i>
12, 3 a praepositis	a praepositis
13, 1 a praepositis	a praepositis
13, 5 suis praepositis	suis praepositis
13,44 praeposito suo	praeposito suo
13,51 praeposito suo	praeposito

Ce tableau prend toute sa signification si l'on remarque que les textes y sont rangés dans l'ordre même où ils

1. Voir nos relevés à la fin du t. III. Ces relevés sont faits par rapport au texte critique, mais dans la plupart des cas ce dernier suit *PA*, de sorte qu'on peut utiliser nos listes de variantes pour comparer *E* à *PA*, au moins pour une première approximation.

figurent dans *E*. Ainsi donc, l'auteur du florilège a d'abord reculé devant un emploi de *praepositus* qui ne correspondait sans doute pas à la terminologie de sa propre maison<sup>1</sup>. Chez lui, il n'y a qu'un officier subalterne pour chaque groupe et cet officier se nomme *decanus* (73, 3). La substitution est d'autant plus évidente que ce dernier mot ne figure jamais dans la *RM* et que *E* va lui-même se rallier à *praepositus* (73, 7). Pour la première fois, il mettra encore le mot au singulier, non sans laisser subsister une trace involontaire du pluriel (*suis*). D'ailleurs la glose explicative *hoc est decano* montre clairement son embarras. Ensuite, il prend un parti différent : supprimer le mot gênant (30, 30 ; 12, 1). Enfin, de guerre lasse, il se résout à admettre *praepositus*, soit au singulier, comme il l'avait déjà fait, soit même au pluriel. La capitulation serait complète sans l'omission de *suo* (13, 51), où se marque peut-être une dernière velléité de résistance<sup>2</sup>.

A la lumière de cet exemple révélateur, on peut interpréter comme des altérations systématiques d'autres ensembles de faits. C'est ainsi que, par quatre fois, *E* supprime l'« accusation » d'un coupable, non seulement quand il s'agit d'une procédure disciplinaire<sup>3</sup>, mais aussi, chose étrange, dans une scène fictive où l'abbé est censé « accuser » un de ses moines au jugement dernier<sup>4</sup>. Il semble que l'auteur du florilège ne puisse supporter ce verbe *accusare*, encore que dans le dernier cas il laisse subsister un discours de l'abbé qui est bien une accusation.

1. *Praepositus* pouvait désigner pour lui le lieutenant de l'abbé, conformément à une terminologie plus récente qu'on trouve notamment chez saint Benoît. Cf. *La communauté et l'abbé*, p. 289-290 et p. 388-404.

2. Si le *praepositus* est, au monastère de *E*, le lieutenant de l'abbé pour la communauté entière (cf. note précédente), le possessif *suo*, qui implique le régime décanal, n'a plus guère de sens.

3. Cf. 13, 6-7 ; 17, 7 ; 30, 29.

4. Cf. 13, 19.

Inversement, *E* ne manque pas une occasion de rendre plus rigoureuse la règle du silence après complies<sup>1</sup>.

A côté de ces corrections en série, on relève des modifications isolées qui indiquent un état des institutions différent de celui de la *RM*. La satisfaction se fait non pas *ad genua*, mais *ad uestigia* (73, 18), ce dont le Maître ne parle jamais. L'*antifana* se nomme *psalmus* (73, 8). Il n'y a qu'un portier et on évite de l'appeler *ostiarius* (30, 27). Ce n'est plus l'abbé qui frappe le signal de l'office (55, 1), mais sans doute un sonneur attitré comme chez saint Benoît. L'abbé est aussi dispensé de secouer la tête en signe de menace quand un frère arrive en retard (73, 1). L'abstinence volontaire n'est pas interdite (74, 1). Les gloria ne tiennent plus lieu d'oraisons (55, 6). En revanche il semble que prime n'existe pas encore (73, 6).

Plusieurs des faits que nous venons de relever concernent autant le vocabulaire que les institutions. Voici quelques autres particularités de vocabulaire qui ne déposent pas en faveur de l'authenticité de *E*. *Tacere* est remplacé dans *E* par *silere* (30, 14), alors que ce mot est étranger à la langue du Maître<sup>2</sup>. De même *superbia cordis* est remplacé par *durilia cordis* (13, 68), en dépit du contexte qui suggère bien *superbia*<sup>3</sup>. D'ailleurs *durilia* serait lui aussi un hapax chez le Maître<sup>4</sup>. *E* substitue *labore* à *laboris opere* (13, 44),

1. Il faut une nécessité majeure pour parler (30, 17) ; point de conversation avec les hôtes qui arrivent (30, 25) ; la parole est ajoutée aux fautes à punir (30, 28).

2. On le trouve seulement en 8, 31, dans une citation du *Ps.* 38, 3. Il est à remarquer que la même citation est modifiée en 9, 36 : au lieu de *silui*, le Maître écrit *tacui*, qu'on ne trouve dans aucune version. Cette modification confirme que *silere* n'appartient pas au vocabulaire de *RM*. On notera d'ailleurs que *E* atteste *tacerem* en 1, 13.

3. Voir 13, 73 : *propter superbiam suam* (attesté par *E*).

4. Le Maître n'emploie que *duricors* (50, 76) et *durus corde* (2, 12), tous deux en un sens plutôt intellectuel que moral. Il semble que *E* cède ici à une réminiscence : *durilia cordis* se trouve dans *Eccli.* 16, 11 ; *Ml.* 19, 8 ; *Mc.* 10, 5 et 16, 14.

malgré l'extrême fréquence de cette périphrase dans *RM*, où elle revient quelque vingt fois. Le verbe rare et expressif *stricari* est corrigé en *exterminari* (16, 30) et *custodiri* (16, 31), qui ont une allure plus classique. Enfin *E* éprouve le besoin de rompre la monotone succession des *item* en écrivant deux fois *iterum* (10, 31 ; 10, 34), non sans laisser subsister un peu plus loin une série de *item* qui n'est pas moins longue<sup>1</sup>. Ailleurs notre florilège préfère encore *iterum* à *item*<sup>2</sup>.

Tout cela n'est pas fait pour donner confiance dans *E*. L'auteur de cette règle-centon paraît avoir usé de toutes les libertés que lui octroyait le caractère relativement personnel de son ouvrage. Il ne se regarde pas comme un copiste, mais comme un auteur qui remploie les textes à sa guise<sup>3</sup>. Toutefois ces remaniements ne sont pas si importants que le témoignage de *E* en devienne négligeable. Non seulement *E* permet parfois de dirimer un conflit entre les deux mss complets, mais il est des cas où il conserve la bonne leçon à l'encontre de ces derniers<sup>4</sup>. On

1. Voir 10, 48-86 (huit cas !). D'ailleurs *E* a enregistré les trois *item* de 7, 6 et 7, 61-65. On remarquera que le Maître n'emploie jamais *iterum* dans ces chapitres pour enchaîner les citations, alors que cette conjonction revient habituellement dans le *Thema*, où *item* est exceptionnel. Un tel contraste suggère qu'une source est sous-jacente au *Thema*. D'autre part, il est à noter que *RB* s'accorde à écrire *item* tout au long du chapitre de l'humilité, comme le font *P* et *A*.

2. Voir 16, 37 et 47, 4-5. Ici encore *P* et *A* sont soutenus par les mss *SW*.

3. L'indépendance de l'auteur de *E* a été soulignée à juste titre par A. GENESTOUT, *loc. cit.* (voir p. 127, n. 1), p. 136.

4. L'accord de *E* avec *A* contre *P* est habituellement décisif, en particulier en 1, 83 (*regerentur*) ; 13, 9 (*collidie*) ; 13, 43 (*Dei*). D'autre part, *E* a seul le texte authentique en 7, 14. Dans ce cas, l'omission commune à *P* et à *A* est un fait décisif qui nous incline à modifier le *stemma* proposé par R. HANSLIK, *Benedicti Regula*, p. LXXV.

peut même se demander quelquefois si le texte court de *E* ne représente pas un état primitif<sup>1</sup>. Mais quand même on réussirait à s'en convaincre, il resterait que les extraits de *E* sont trop fragmentaires pour qu'on puisse tenter une reconstitution de cet état premier. *E* peut suggérer au critique des hypothèses plus ou moins solides. A l'éditeur il n'offre aucune base pour l'établissement d'un texte substantiellement différent de celui des manuscrits complets.

**Manuscrits  
de Saint-Gall  
et de Würzburg**

La seconde série d'extraits que nous avons à présenter n'offre aucune ressemblance avec le florilège de *E*.

Il s'agit cette fois de deux petits chapitres consécutifs sur la psalmodie et la prière (*RM* 47-48), qui figurent dans un groupe de mss des homélies de Césaire d'Arles :

*W*<sup>1</sup> Würzburg, M. p. th. o. I. Fol. 2<sup>v</sup>-4<sup>r</sup> (s. VIII-IX).

*W*<sup>2</sup> Würzburg, M. p. th. f. 24. Fol. 44<sup>v</sup>-46<sup>r</sup> (s. IX).

*S*<sup>1</sup> S. Gall, Cod. 194. Fol. 212-215 (s. VIII).

*S*<sup>2</sup> S. Gall, Cod. 193. Fol. 145-150 (s. VIII ex. siue IX in.)

J. Hofmann, qui a édité ces deux chapitres<sup>2</sup>, pense qu'en les insérant à côté de certaines œuvres de Césaire, on a voulu compléter celles-ci sur un point qui n'y était pas suffisamment développé. Il n'est pas sûr pour autant qu'on ait attribué les chapitres en question à Césaire lui-même.

1. En particulier dans 1, 16-72 ; 10, 119-120 ; 17, 8 ; 47, 22-24.

2. « Regula Magistri XLVII und XLVIII in St. Galler und Würzburger Caesarius-Handschriften », dans *Rev. Bénéd.* 61 (1951), p. 141-166. Nous reproduisons plus loin le *stemma* de ces mss, tel que l'a établi Hofmann (voir p. 272). L'existence de ces extraits du Maître avait déjà été signalée par A. GENESTOUT, « La *RM* n'était-elle pas digne d'être utilisée par S. Benoît », dans *SMGBO* 61 (1947), p. 85, n. 15, mais celui-ci indiquait à la place de *S*<sup>1</sup> le ms. *Cologne 35* (Darmst., 2031).

Le texte de *SW* se distingue de celui de *PAE* par une série de variantes. Cependant, il concorde avec *PA* contre *E* dans les trois cas où celui-ci présente une variante importante<sup>1</sup>, tandis qu'il s'accorde parfois avec *E* contre *PA* sur des leçons de détail<sup>2</sup>.

Nous avons déjà rencontré le *Codex regularum* de Benoît d'Aniane (*A*). Le réformateur carolingien n'a pas seulement transcrit intégralement la *RM* dans cet ouvrage. Auparavant, il avait déjà inséré de nombreux et longs extraits du Maître dans sa *Concordia regularum*. En voici le relevé<sup>3</sup> :

<i>RM</i>	<i>Conc.</i>	<i>RM</i>	<i>Conc.</i>
Pr 1-27	2, 2	15, 1-56	15, 8
1, T-92	3, 2	16, 1-66	40, 10
4, T-10	7, 20	17, 1-22	41, 11
5, T-11	7, 21	18, 1-13	44, 7
6, T-2	7, 22	19, 1-27	44, 8
7, T-74	8, 7	23, 46-50	52, 14
8, 26-37	9, 8	51-56	44, 9
9, T-51	9, 9	24, 1-40	47, 13
11, 1-108	28, 2	26, 1-14	48, 9
109-123	29, 3	27, 1-54	49, 5
12, 1-6	37, 11	28, 1-12	50, 8
13, 1-53	32, 6	13-18	45, 26
54-59	34, 7	19-26	46, 2
60-75	33, 4	27-47	72, 23
14, 1-78	32, 7	29, 1-6	29, 4
	{ 39, 5	30, 11-30	51, 7
79-87	{ 75, 5	33, 1-54	23, 6

1. Voir 47, 2 (citation omise par *E*) ; 47, 11 (citation ajoutée) ; 47, 22-24 (longue omission).

2. Voir 47, 8 : *hoc* (cf. note critique) ; 47, 12 (*nostri*).

3. Références à *S. Benedicti Anianensis Concordia regularum*, ed. H. MÉNARD, Paris 1644, reproduit dans *PL* 103, 713-1380. Nous citons le chapitre et le paragraphe de la *Concordia*.

<i>RM</i>	<i>Conc.</i>	<i>RM</i>	<i>Conc.</i>
34, 1-13	24, 2	68, 1-6	59, 5
47, 1-24	25, 17	69, 1-27	45, 27
48, 1-14	26, 4	72, 1-8	60, 10
53, 1-25	} 56, 4	73, 1-20	52, 13
34-36		79, 1-34	60, 11
38-65		81, 1-33	62, 28
54, 1-5	52, 12	82, 1-31	42, 21
56, 1-21	57, 4	83, 1-22	67, 2
57, 1-27	72, 24	84, 1-4	63, 2
59, 1-9	72, 25	85, 1-11	64, 4
	10-11	87, 1-75	65, 26
60, 1-4	72, 26	88, 1-14	65, 27
61, 1-23	58, 3	89, 1-35	65, 28
63, 1-5	72, 27	90, 1-95	65, 29
64, 1-4	38, 4	91, 1-70	66, 6
66, 1-7	72, 28	93, 4-90	4, 4
67, 1-5	72, 29	95, 1-24	71, 3

Nous avons collationné deux manuscrits de la *Concordia*, ceux mêmes qui sont à la base de l'édition de Ménard :

*F* Orléans, Bibl., 233 (203). Fol. 1-418. (s. ix in.)<sup>1</sup>.

*V* Vendôme, Bibl., 60. Fol. 1-109 (s. xi).

Le texte de *V* ne dépend pas de celui de *F*<sup>2</sup>. A son tour, la *Concordia* doit être considérée comme indépendante du *Codex*. Ce point a déjà été reconnu par ceux qui ont étudié le texte de *RB* dans les deux ouvrages : utilisant encore un texte « interpolé », la *Concordia* a dû être rédigée

1. Datation d'après A. MUNDÓ, *loc. cit.* (voir p. 126, n. 1), p. 388, n. 6. Le ms. provient de Fleury, d'où son sigle.

2. Voir dans notre apparat les cas suivants, où *V* conserve une leçon plus primitive que *F* : 1, 13 *aliquid om. F* ; 9, 10 *apertam... clausuram F* ; 11, 31 *dicente : ita sibi add. F* ; 11, 32 *ita om. F* ; 11, 35 *se om. F*. Nous avons relevé des cas analogues tout au long de la règle. Cependant ils restent relativement rares. *F* est habituellement meilleur que *V*.

avant le *Codex*, qui fournit le texte « pur »<sup>1</sup>. De notre côté, en ce qui concerne la *RM*, nous avons relevé dans la *Concordia* un certain nombre de leçons meilleures, qui ne permettent pas de supposer que ses extraits proviennent du *Codex*<sup>2</sup>. Au reste, ces cas sont rares. Étroitement apparenté à celui du *Codex*, le texte de la *Concordia* n'en diffère habituellement que par des leçons moins bonnes. Tout donne à penser que Benoît d'Aniane s'est servi du même manuscrit de la *RM* pour ses deux recueils. La transcription de la *Concordia*, antérieure à celle du *Codex*, est aussi beaucoup moins soignée.

Après des extraits de Benoît d'Aniane, ceux de Smaragde dans son commentaire de *RB* sont de peu

d'étendue<sup>3</sup>. En outre, selon toutes apparences, Smaragde a emprunté ses citations à la *Concordia* de son maître et ami Benoît d'Aniane. C'est ce dont on se convaincra sans peine en examinant le relevé que voici :

<i>RM</i>	<i>Smar.</i>	<i>RM</i>	<i>Smar.</i>
11, 41-44	21, 842 c	11, 63-64	21, 842 d
57	—	66-70	—

1. Voir à ce sujet R. HANSLIK, *loc. cit.* (voir p. 126, n. 2), p. xxxii, et A. MUNDÓ, p. 386, n. 4 : la *Concordia* daterait de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle (après 787) et le *Codex* des premières années du IX<sup>e</sup>. Il est vrai que SMARAGDE, *Vita S. Benedicti Anianensis* 53 (PL 103, 380 bc), place le *Codex* avant la *Concordia*, mais il s'agit d'un ordre de nomenclature qui ne prétend pas être un ordre chronologique. Voir cependant une remarque de H. Plenkers, relevée par T. PAYR, *loc. cit.* (voir p. 125, n. 2), p. 18, n. 62.

2. Par « leçons meilleures », nous entendons des leçons primitives, plus proches de *PE*. Voir les relevés que nous donnons plus loin, p. 240-243.

3. SMARAGDE, *Commentaria in regulam S. Benedicti*, PL 102, 689-932. Nous citons le chapitre de Smaragde et la colonne de Migne.

<i>RM</i>	<i>Smar.</i>	<i>RM</i>	<i>Smar.</i>
11, 72	21, 843 a	53, 19	49, 888 b
91-92	—	24-25	—
111-119	22, 844 d	54, 1-5	43, 880 a
121	22, 845 b	56, 1-2	50, 889 b
13, 45-49	25, 851 c	57, 14-16	67, 925 d
54-59	26, 852 b	64, 1	29, 857 c
60-61	24, 848 c	3-4	—
62-63	44, 882 c	69, 1-3	36, 870 b
66-73	24, 848 c	17-19	—
14, 79-81	70, 927 d	27	—
87	30, 858 b	73, 8-12	43, 881 b
16, 62-66	31, 859 b	15	—
17, 1-5	32, 864 a	79, 1-2	53, 893 a
19, 19	35, 867 b	82, 20-22	33, 865 a
22-23	—	26-27	33, 865 b
24, 18-19	38, 873 b	83, 1	60, 908 b
26, 1	39, 873 c	3-8	—
2-3	39, 873 d	10-11	60, 908 c
14	39, 874 c	14-21	—
28, 6-8	41, 877 d	85, 1-6	57, 898 b
17	36, 870 b	87, 35-37	58, 903 d
19-26	37, 871 a	89, 17-20	58, 902 d
30, 12-15	42, 878 b	24-26	58, 903 b
33, 8-9	8, 829 d	90, 29-30	58, 900 c
15	—	46-47	58, 900 b
19-21	—	79-80	58, 904 a
47, 1-2	19, 839 c	83-86	58, 904 c
5-10	—	91, 1-2	59, 905 d
14-17	19, 840 a	5-7	59, 906 a
48, 1-4	20, 840 b	35-42	—
10-13	—	49-52	59, 906 b
53, 12-15	49, 888 c	55-58	59, 906 c



<i>RM</i>	<i>Smar.</i>	<i>RM</i>	<i>Smar.</i>
91, 61-62	59, 906 c	95, 22	66, 923 d
95, 1-3	66, 923 c	24	—
17-18	66, 923 d		

Si l'on compare ce tableau à celui des extraits de la *Concordia* que nous venons de dresser, on constate que Smaragde ne cite aucun texte du Maître qui ne se trouve déjà chez Benoît d'Aniane. Rien de plus naturel, d'ailleurs, pour un commentateur de la *RB*, que de se servir de cet instrument de choix qu'est la *Concordia*<sup>1</sup>. Il y a donc tout lieu de penser que l'abbé de S. Mihiel n'est pas un témoin indépendant du texte de *RM*. Au reste, Smaragde utilise ses sources avec beaucoup de liberté. Les citations que nous venons de relever ne sont parfois guère plus que des réminiscences. De tout cela il résulte que le commentaire de Smaragde peut être négligé pour l'établissement du texte du Maître.

On peut en dire autant d'un fragment de *RM* qui a passé sous divers noms dans les grandes collections canoniques de Burchard de Worms, Yves de Chartres et Gratien<sup>2</sup>. En outre, Ménard signale la présence d'un extrait un peu plus étendu (*RM* 13, 60-73?) dans le

**Les canonistes  
médiévaux**

1. Comme la *Concordia*, Smaragde désigne d'ordinaire l'auteur de *RM* par le nom de *magister*, qui entre dans une série de locutions : *quidam monachorum magister*, *quidam magister*, *alius magister*, etc. On trouve aussi *alius monachorum pater*, *alii patres*. Souvent Smaragde insère une citation sans l'avouer. Il lui arrive aussi de joindre un texte du Maître à une citation de Cassien ou d'Augustin, sans avertir du changement d'auteur.

2. BURCHARD, *Decretorum* XI, 32 (*PL* 140, 866 c); YVES, *Decretum* XIV, 96 (*PL* 161, 851 b); GRATIEN, *Decretum* II, XI, III, 18 et 28 (*PL* 187, 846 a et 852 b). Tous trois citent *RM* 13, 54, sans doute d'après la *Concordia* 34, 7, ou SMARAGDE 26, 852 b. Burchard et Yves l'attribuent à Isidore de Séville, Gratien à Isidore dans le premier cas, et au « VIII<sup>e</sup> Concile » dans le second. Voir l'*Addendum*, p. 454.

*Libellus CXIV Sententiarum de rectoribus ecclesiae*, recueil que nous n'avons pu identifier<sup>1</sup>. Ces diverses citations proviennent vraisemblablement de la *Concordia* ou de Smaragde.

En revanche, ce n'est pas de Benoît d'Aniane que proviennent, semble-t-il, trois citations du Maître incluses dans les *Praecepta ex constitutionibus Patrum*. Cette règle italienne anonyme, publiée par D. Amelli dans les *Annales O.S.B.* 20 (1912), p. 169-193, peut dater du début du IX<sup>e</sup> s. ou sinon du X<sup>e</sup>. Elle utilise très librement quelques passages de *RM* concernant la récitation des versets *Domine labia mea aperies* et *Pone Domine custodiam* :

*Praecepta*, ch. 2 = *RM* 30, 12 ; 30, 14-16 (cf. 32, 10-11).  
— ch. 8 = *RM* 30, 20-22 (cf. 32, 12-13 ; *RB* 9, 1 et 38, 3).  
— ch. 10 = *RM* 24, 11 (cf. 24, 15 ; *RB* 38, 3).

Le plus remarquable est l'appellation donnée à la *RM* dans chaque cas : *Regula Patrum* (ch. 2); *auctoritas cuiusdam sancti Patris* (ch. 8), *auctoritas cuiusdam Patris* (ch. 10). La *RM* fait ainsi figure d'œuvre anonyme. Le titre de *Regula Patrum* correspond à l'*Explicit* de nos mss *P* et *A*, comme on le verra plus loin.

1. Voir les notes de MÉNARD sur *Concordia* 33, 4 (*PL* 103, 1014-1016) et sa Préface (*ibid.*, 706 a). Ces notes feraient croire que le *Libellus* donne un texte plus proche de *P* que celui de la *Concordia*, auquel cas ni celle-ci ni Smaragde ne serait la source du *Libellus*. Cependant un contrôle personnel nous a montré que les remarques de Ménard reposaient, en ce qui concerne la *Concordia* et *P*, sur des lectures erronées ou incomplètes. Reste la leçon *ab eo* (sans *maiori*) signalée à la note *o* (*RM* 13, 61). Mais le signalement de Ménard est trop peu clair et ses indications trop sujettes à caution pour que cet indice suffise à écarter l'hypothèse d'une dépendance du *Libellus* par rapport à la *Concordia* ou à Smaragde. Celui-ci, il est vrai, omet 13, 64-65, mais rien, dans les notes de Ménard, n'indique que ces versets figurent dans le *Libellus*.

Quant au contenu de ces citations, il est à noter que la récitation des versets de « fermeture » et d'« ouverture » des lèvres est également prescrite par l'*Ordo Qualiter* et l'*Ordo Rom.* XVIII. Il s'agit d'un usage fidèlement gardé dans les milieux monastiques italiens du haut Moyen Age.

### Trithème

Enfin *RM* 82, 26-27 est cité par Jean Trithème, abbé de Spanheim, dans son traité *De proprietate monachorum* (Mayence 1495), c. 5, fol. B 4. Ce texte est assez difficile à trouver pour que nous le reproduisions ici intégralement :

*Vigilius quoque diaconus et abbas in LXXXIII capitulo sue regule sic loquitur. Si quid peculiare apud aliquem fuerit: grandi eum abbas et diuturna excommunicatione condemnet: ut illius exemplo deterriti omnes: nullus hoc audeat imitari.*

L'attribution de ce fragment de *RM* à « Vigile » n'a pas manqué d'attirer l'attention<sup>1</sup>. Qu'un certain diacre Vigile ait composé une règle, c'est ce que l'on sait par Gennade<sup>2</sup>. L'identification de cette règle avec la *Regula Orientalis*, quoique assez courante depuis le xvii<sup>e</sup> siècle,

1. Voir A. LAMBERT, « Autour de la *RM* », dans *Rev. Mabillon* 32 (1942), p. 34-36 ; F. VANDENBROUCKE, « Sur les sources de la *RB* et de la *RM* », dans *Rev. Bénéd.* 62 (1952), p. 244-245 ; F. MASAI, « Cassiodore peut-il être l'auteur de la *RM* ? », dans *Scriptorium* 2 (1948), p. 295.

2. *De uiris inl.* 51 (*PL* 58, 1088 a) : *Vigilius diaconus composuit ex traditione Patrum monachorum regulam, quae in coenobio ad profectum fratrum in conuentu legitur, breuiato et aperto sermone totius monasticae professionis in se tenentem disciplinam.* On a fait remarquer avec raison que la « brièveté » de cette règle est un trait qui ne peut guère convenir à la *RM*, puisque celle-ci dépasse en longueur toutes celles qui nous sont parvenues. L'expression de Gennade ne peut s'entendre non plus en ce sens que le Maître aurait résumé Cassien, car la *RM* ne se présente nullement comme un abrégé des *Institutions* et des *Conférences*.

est une conjecture sans fondement<sup>1</sup>. Qu'en est-il de son identification avec *RM*, proposée par Trithème ?

Remarquons d'abord que Trithème cite *RM* vers la fin d'une longue série d'extraits tirés de règles monastiques anciennes, exactement au numéro 24 d'une série de 27 citations. Cette position en finale fait songer à celle qu'occupe *RM* dans le *Codex regularum* de Benoît d'Aniane. Examinons donc le florilège de Trithème pour voir s'il présente d'autres analogies avec le *Codex*. Le tableau suivant présente en regard la série des règles citées par Trithème et le numéro d'ordre de ces mêmes règles dans le ms. A<sup>2</sup> :

Trithème	<i>Codex</i> (A)
<i>Reg. Benedicti</i> 33.....	1
<i>Reg. Basilii</i> 29-30.....	6
<i>Admonitio Basilii</i> 9.....	—
<i>Hieronymus in norma uirginum</i> (?).....	—
<i>Reg. Augustini</i> 5.....	7
<i>Reg. Pauli et Stephani</i> 19.....	8
— — — 28.....	8
<i>Reg. IV Patrum</i> 7.....	2
<i>Reg. Patrum II</i> , 1.....	2
<i>Reg. Macarii</i> 24.....	3
<i>Reg. Pachomii</i> 81.....	4
<i>Liber Orsiesii</i> 21-22.....	5
<i>Reg. Columbani mon.</i> 4.....	9
<i>Reg. Columbani coen.</i> 2.....	9
— — — 15.....	9
<i>Reg. Isidori</i> 3.....	10

1. A. MUNDÓ, *loc. cit.*, p. 96, n. 1, l'a rappelé récemment. Ménard ignore encore cette identification (*PL* 103, 705-707). C'est, semble-t-il, L. Holste ou son éditeur qui en est responsable (cf. les *testimonia*, *ibid.*, 475-476).

2. Cf. H. PLENKERS, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten Mönchsregeln*, Munich, 1906, p. 5-6.

<i>Reg. Fructuosi</i> I, 4.....	11
— — I, 8.....	11
<i>Reg. Ferioli</i> 10.....	12
<i>Reg. Aureliani mon.</i> 25.....	13
<i>Reg. Cassiani (Inst. 4, 13)</i> .....	15
<i>Reg. Tarnatensis</i> 14.....	16
<i>Reg. Orientalis</i> 30-31.....	17
<i>Reg. Magistri</i> 82.....	19
<i>Reg. Caesarii uirg.</i> 17.....	20
<i>Reg. Aureliani uirg.</i> 3.....	21
<i>Reg. Waldeberti</i> 17.....	22

On le voit, Trithème suit constamment une marche parallèle à celle du *Codex*. La seule entorse consiste à placer en tête du florilège, juste après la *RB*, le groupe Basile-Augustin - *Regula Pauli et Stephani*, qui forme la séquence 6-7-8 chez Benoît d'Aniane. Ce déplacement s'explique sans doute par l'antiquité et l'autorité des deux premiers Pères, la *Regula Pauli et Stephani* étant elle-même qualifiée d'*antiquissima*. Outre cette interversion, Trithème insère l'*Admonitio* de Basile et un texte attribué à Jérôme. Le reste de la série est strictement conforme à l'ordonnance du *Codex*.

Un tel parallélisme ne saurait être fortuit. On peut donc tenir pour assuré que Trithème puise ses citations dans un *Codex regularum* qui n'est autre que celui de Benoît d'Aniane<sup>1</sup>. Dès lors, l'attribution de *RM* 82 au diacre Vigile ne peut être qu'une invention de l'abbé de Spanheim : en fait, c'est sous le titre de *Regula Magistri* qu'il a trouvé chez Benoît le texte en question.

Un détail significatif vient corroborer cette conclusion. Selon Trithème, c'est en son chapitre LXXXIII que le prétendu Vigile s'exprime de la sorte<sup>2</sup>. Or ce chiffre

1. Noter que Trithème donne le nom de *Factum* à la *Reg. Patrum* II. Or c'est le titre qu'elle porte dans *A*.

2. Le chiffre donné par Trithème est bien LXXXIII, et non

LXXXIII est précisément celui qui figure dans la table des chapitres de la *RM*, aussi bien dans *K* que dans *A*, par suite d'une erreur de numérotation qui affecte dans ces mss tout l'ensemble des *Capitula*. Il n'est donc pas douteux que Trithème ait eu sous les yeux *A* ou *K* ou un ms. apparenté.

Une précision ultérieure peut être déduite de la ponctuation. Trithème place dans sa citation à trois reprises une ponctuation forte (:). Or la même ponctuation se retrouve les deux premières fois dans *K*. Sans doute les deux points sont-ils un signe courant au xv<sup>e</sup> siècle, mais leur répétition à si court intervalle n'est pas d'usage dans les autres citations de Trithème, et il est en tout cas significatif que notre auteur les dispose exactement aux mêmes places que *K*. D'ailleurs la chronologie et la géographie rendent vraisemblable l'utilisation par Trithème de notre manuscrit de Cologne ou d'une de ses copies<sup>1</sup>.

Mais si l'abbé de Spanheim reproduit plus ou moins librement le *Codex* de Benoît d'Aniane, pourquoi attribue-t-il cette péripécie du Maître au diacre Vigile? Sans doute entend-il renforcer l'autorité de la citation en la tirant de l'anonymat : un auteur dont on décline le

XXXIII comme l'écrivit MÉNARD (*PL* 103, 713 c et 1067 b). Celui-ci reproduit le chiffre erroné donné par une édition plus récente de Trithème (Valenciennes, *sumptibus Ioh. Veruliet*, MDCVIII).

1. Le début de la citation de Trithème (*Si quid*) s'apparente au texte de Benoît d'Aniane (*Si quod*) plus qu'à *P* (*Quod*). *Quid* reproduit une leçon de Smaragde, si toutefois le texte imprimé de celui-ci mérite confiance. Mais Trithème a pu faire lui-même cette correction facile à partir de *quod*. Les autres variantes de Trithème s'expliquent assez naturellement par des corrections, d'autant que les citations voisines sont traitées avec la même liberté. *Exemplo* se lit déjà dans *F* après correction (*exemplum PAVF<sup>ac</sup>*). Cependant on ne peut se dissimuler que *delerritii omnes* donne une impression d'authenticité : ce nominatif absolu ne convient-il pas mieux à la langue du Maître qu'à celle de Trithème? Il y a là un point à éclaircir.

nom et les titres fait plus d'impression qu'un *magister* inconnu. Or le texte de Gennade signalant Vigile et sa règle est bien connu de Trithème, puisqu'il le cite dans son *De scriptoribus ecclesiasticis* (Bâle 1494)<sup>1</sup> :

Vigilius dyaconus et monachus : vir in scripturis sanctis studiosus et eruditus : monasticae disciplinae custos et rector : fertur ad aedificationem monachorum quaedam eudisse opuscula : quae ad nostram memoriam venire et locorum et temporum distantia prohibuit. Dicit autem presbyter Gennadius scripsisse illum valde utilem regulam :

De conuersatione monachorum : li. i.

De caeteris non loquitur.

Claruit sub Honorio et theodosio principibus. Anno. CCCCXX.

Ce passage du *De scriptoribus* ne nous montre pas seulement où Trithème est allé chercher le nom de Vigile. Il contient en outre un aveu décisif : dans un ouvrage postérieur au *De proprietate*, l'auteur déclare que les œuvres de Vigile, sa règle comprise, ne lui sont connues que par oui-dire (*fertur... dicit... loquitur*). Autant dire que l'abbé de Spanheim, dans son *De proprietate*, s'est permis d'attribuer arbitrairement à Vigile le texte anonyme que

1. Bien que je ne connaisse pas d'édition du *De proprietate* antérieure à celle de Mayence 1495, cet ouvrage est certainement plus ancien que le *De scriptoribus* (1494), puisque ce dernier le cite dans sa notice consacrée à Trithème (fol. ccxv de l'éd. de Paris ; texte identique dans l'éd. originale). Cependant Trithème déclare dans cette même notice que la rédaction du *De scriptoribus* s'est étalée sur sept ans. On ne peut donc rien affirmer sur la date de la rédaction de la notice sur Vigile. Il reste que l'ouvrage n'a été publié qu'après le *De proprietate*. — Nous citons ci-après le texte de l'édition de Paris 1512, fol. xxxviii<sup>v</sup>. L'édition originale porte par erreur *perhibuit* au lieu de *prohibuit* (fol. xxvii<sup>v</sup>). On admirera la facilité avec laquelle Trithème développe les maigres données de Gennade (cité *supra*, p. 140, n. 2). Le titre *De conuersatione monachorum* est fantaisiste. Comparer la notice sur Jean de Biclair (fol. lv<sup>v</sup>), où Trithème intitule *Exhortatorium ad monachos* ce qu'Isidore appelait simplement *regulam* (*De uiris illustribus* 44, PL 83, 1105).

lui fournissait Benoît d'Aniane. Sans parler des libertés que Trithème a coutume de prendre avec les faits de l'histoire littéraire (il suffit à cet égard de feuilleter son *De scriptoribus ecclesiasticis* ou son *De uiris illustribus Ordinis S. Benedicti*), on trouvera plusieurs autres attributions fantaisistes dans le même florilège du *De proprietate monachorum*<sup>1</sup>.

### 3. Auteur et titre

Nous venons de rencontrer le problème de l'auteur de *RM*. Il faut avouer que la tradition manuscrite nous laisse à cet égard dans l'ignorance la plus complète. Non seulement la *RM* se présente comme un ouvrage anonyme, mais il n'est même pas possible de se faire une idée ferme de son titre. *P* et *A* s'accordent à ne pas lui donner d'*Incipit* et à la clore par la formule : *Explicit regula sanctorum Patrum*. Cet *Explicit* correspond dans *P* au fait que la *RM* suit immédiatement et sans interruption la « Règle des quatre Pères », qui commence par *Incipit regula sanctorum Patrum*<sup>2</sup>.

Dans *A*, en revanche, la *RM* fait suite non à la « Règle des quatre Pères », mais à la *Regula cuiusdam Patris*. Cependant il est fort possible que cette séquence nouvelle soit le fait de Benoît d'Aniane. Celui-ci avait déjà inséré la « Règle des quatre Pères » parmi les premières règles

1. Trithème attribue à Jean, évêque de Gerunda (= Jean de Biclair, cf. note précédente), un petit texte qui n'est autre que *Regula Macarii* 24 (PL 103, 450 b). Un peu plus haut, il cite sous le nom de Pachôme un passage de la *Regula IV Patrum* 7 (PL 103, 438 a). Plus bas, il confond la *Regula Pachomii* hiéronymienne avec la « règle de l'ange ».

2. Fol. 61<sup>r</sup>. L'*Incipit* ajoute les noms de ces Pères : *Serapionis, Machari, Paunuthi et alii Machari*. Le tout est reproduit dans la table du ms. (fol. 2<sup>v</sup>).

de son *Codex*<sup>1</sup>. Il aura sans doute jugé inopportun de la transcrire une seconde fois avant la *RM*. On peut donc tenir pour vraisemblable que l'œuvre du Maître était immédiatement précédée de la *Regula sanctorum Patrum* dans le modèle de Benoît d'Aniane, tout comme dans celui de P. Ainsi nos mss complets témoignent-ils tous deux, plus ou moins nettement, d'une étroite association de la *RM* à cette « Règle des quatre Pères »<sup>2</sup>.

Le problème de l'auteur et du titre n'en est pas résolu pour autant. Avec raison, D. Froger a souligné l'hétérogénéité des deux règles ainsi conjointes et insisté sur l'impossibilité de les attribuer à un même auteur<sup>3</sup>. Leur association sous un titre unique est un arrangement artificiel. Il n'est pas impossible d'ailleurs que l'auteur de la *RM* ait lui-même opéré cette fusion<sup>4</sup>. Mais que le

1. Fol. 19<sup>v</sup>. L'incipit est différent et ne comporte pas les mots *Regula sanctorum Patrum* (PL 103, 435), quoiqu'on lise à la fin *Explicit regula patrum abbatum XXXVIII* (ces mots *regula patrum* seraient un ajout, d'après A. MUNDÓ, « Les anciens synodes abbaticaux et les Regulae SS. Patrum », dans *Studia Anselmiana* 44, Rome 1959, p. 117). Quant au texte, il diffère aussi notablement de celui de P. Ce dernier, qu'on retrouve dans E, représente une recension italienne postérieure, tandis que A conserve un état plus primitif, où l'on reconnaît mieux la forme originelle de ces actes d'un synode d'abbés provençaux. Il est à noter que, dans cette recension plus ancienne, la « Règle des quatre Pères » n'est pas suivie de *RM*.

2. Quant à E, on ne peut tirer aucune conclusion du fait qu'un extrait de la *Reg. IV Patrum* y est cité aussitôt avant le premier extrait de la *RM* (fol. 20). Ici comme ailleurs dans E, c'est la similitude des sujets qui entraîne cette séquence.

3. « La *RM* et les sources du monachisme bénédictin », dans *RAM* 30 (1954), p. 281-283. Ceci est corroboré par l'étude de A. Mundó citée ci-dessus (n. 1).

4. La phrase terminale de la *Reg. IV Patrum* dans P (fol. 64<sup>v</sup>, *Ed. diplom.*, p. 132, 227-234) est un ajout qui ressemble aux premiers mots du Prologue de *RM*. On a voulu ménager par là une transition de la première règle à la seconde. C'est peut-être dans le même dessein d'unification que P insère, à la différence des autres témoins,

responsable soit le « Maître » en personne ou quelque éditeur, le résultat est pour nous le même : la *RM* nous apparaît démunie de son titre propre et de toute indication d'auteur. C'est à la critique interne qu'il faut s'adresser, si l'on veut se faire une opinion au moins conjecturale au sujet du titre qu'elle a pu porter à l'origine<sup>1</sup>.

Quant au titre de *Regula magistri* qui se lit dans les en-têtes de la *Concordia*<sup>2</sup>, il ne s'agit probablement que d'une appellation commode forgée par Benoît d'Aniane pour des raisons pratiques. Bien que ce nom ne puisse être tenu pour un titre authentique, il a l'avantage d'évoquer la présentation originale de la *RM* sous forme de questions et de réponses, et par là l'un des caractères les plus profonds de cette œuvre éminemment pédagogique. Aussi croyons-nous qu'on ne peut trouver un titre meilleur pour la règle anonyme que nous publions.

Une fois constaté l'anonymat qui recouvre l'auteur de notre règle, on pourrait être tenté de le dissiper par quelque conjecture fondée sur la localisation et la datation de l'ouvrage. Si, comme nous espérons le montrer, la *RM* est née non loin de Rome dans le premier quart du vi<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, on peut songer à plusieurs abbés qui ont vécu à cette époque et dans cette région<sup>4</sup>. Cependant aucune de

la mention *Responsio* à partir du troisième discours (*Ed. diplom.*, p. 128, 102 et 129, 153). Cependant ces modifications pourraient aussi bien être le fait d'un éditeur soucieux d'harmoniser les deux textes. Si l'auteur de *RM* s'était attelé lui-même à cette tâche, le supérieur porterait-il encore dans la *Reg. IV Patrum* le nom de *praepositus*, qui désigne dans *RM* des officiers subalternes?

1. Sans doute l'appelait-on simplement *regula monasterii*. Cf. *Introd.*, p. 195, n. 1.

2. On le trouve aussi comme titre courant dans les marges supérieures du *Codex regularum*, à partir du fol. 143<sup>v</sup>. Aux pages précédentes, on lit : *Regula per interrogationem discipuli et responsionem magistri facta* (fol. 142<sup>v</sup>-143<sup>v</sup>).

3. Voir *Introd.*, p. 221-233.

4. Ainsi Eugippe, abbé napolitain et auteur d'une règle monastique,

ces hypothèses ne reposerait sur des fondements sérieux<sup>1</sup>. Les patrologues ont trop souvent cédé au désir d'attribuer des œuvres anonymes à quelque personnage connu. Il en est résulté beaucoup de confusion, de vaines discussions et de temps perdu. Mieux vaut ici avouer notre ignorance et rester sur notre faim. L'homme qui a composé notre règle doit rester pour nous provisoirement ce « Maître » anonyme qu'il a peut-être lui-même voulu demeurer pour ceux qui le liraient hors de son propre cloître.

#### 4. Diffusion

L'union de la *RM* à la *Regula IV Patrum* a fait naître l'hypothèse que notre règle pourrait être visée par certains textes anciens qui signalent ici ou là l'observation d'une *Regula sanctorum Patrum*. On a même pensé que le titre de *Regula Macarii* a pu désigner l'œuvre du Maître, étant donné que celle-ci fait suite, dans *P*, au discours du dernier des quatre Pères, qui porte le nom de Macaire<sup>2</sup>. « Règle de Macaire » et « Règle des Pères » seraient ainsi deux noms sous lesquels la *RM* aurait circulé dans l'antiquité et se cacherait à nos yeux quand nous lisons les documents de cette époque. Il suffirait de relever tous les textes qui mentionnent ces deux règles pour faire l'histoire de la diffusion de la *RM* au Moyen Age.

d'après ISIDORE, *De uiris illustribus* 26, ou Aequitius qui gouverna plusieurs monastères de Valérie, au dire de GRÉGOIRE, *Dial.* I, 4.

1. Eugippe était un augustinien convaincu, ce qui s'accorde mal avec l'imprécision du Maître au sujet des rapports de la grâce et de l'effort humain. D'Aequitius, GRÉGOIRE ne nous dit pas qu'il composa une règle. D'ailleurs la scène où l'on voit cet abbé travailler aux champs avec ses moines (*Dial.* I, 4) n'est guère compatible avec *RM* 86.

2. Voir F. MASAI, « La *RM* à Moutiers-Saint-Jean », dans *A Cluny. Travaux du Congrès*, Dijon 1950, p. 192-202, ainsi que G. PENCO, « Sulla diffusione della *RM* », dans *Benedictina* 10 (1956), p. 181-198 ; *S. Benedicti Regula*, Florence 1958, p. CIV-CVIII.

Nous aurions peine, avouons-le, à faire nôtre cette méthode d'enquête et ses résultats. Si l'on peut admettre, sur la foi des mss, que la *RM* a circulé sous le titre de *Regula Patrum*, ce n'est que par une induction assez hasardeuse qu'on lui attribue celui de *Regula Macarii*<sup>1</sup>. De plus, l'un et l'autre titre a été porté à coup sûr par d'autres règles : le premier par la « Règle des quatre Pères » et les deux petites « Règles des Pères », le second par la *Regula Macarii* (*PL* 103, 447-452) et peut-être aussi par la « Règle des quatre Pères », dont l'auteur principal semble être celui qui prend la parole à deux reprises sous le nom de Macaire<sup>2</sup>. Dès lors, toutes les fois qu'on rencontre la mention d'une *Regula sanctorum Patrum* ou d'une *Regula Macarii*, il y a lieu de se demander s'il s'agit de la *RM* ou d'une quelconque des diverses règles que nous venons de signaler. Dans le cas de Moutiers-Saint-Jean, qui a été étudié par M. Masai, les indices en faveur de la *RM* sont peu probants. Il faut en dire autant de ceux que relève D. Penco pour affirmer que *RM* fut pratiquée dans divers monastères de Gaule et d'Italie du Nord. Quant aux rapprochements littéraires ou institutionnels qu'on a signalés entre le Maître, d'une part, et de l'autre Isidore de Séville, Ferréol d'Uzès, Cassiodore, Luculentius, l'auteur de la *Vita S. Eugendi* ou l'évêque de Naples Jean le Médiocre, il n'en est pas un qui implique nécessairement l'influence de *RM* sur ces écrivains.

Il faut donc renoncer à cette méthode trop facile qui ferait de notre règle un des textes les plus répandus dans tout l'Occident aux premiers siècles du Moyen Age. La réalité, telle qu'on peut l'entrevoir, a été beaucoup plus modeste. D'après la provenance de nos deux mss les plus

1. Rien ne prouve que personne ait songé à appeler ainsi la *RM* avant le Mauriste anonyme qui consigna ses remarques sur un feuillet de garde de *P* (cf. F. MASAI, *Édition diplomatique*, p. 34-35).

2. Sur ces diverses règles, voir A. MUNDÓ, *Les anciens synodes abbaciaux* (cité p. 146, n. 1).

anciens, c'est dans le sud de l'Italie, et singulièrement à Vivarium, que la *RM* a d'abord été connue. Au reste, la pauvreté de la tradition manuscrite semble l'indice d'une diffusion assez restreinte. Toutefois la présence d'extraits du Maître dans des mss de Césaire (*SW*) suggère que la *RM* a peut-être franchi les limites de l'Italie un bon siècle avant que Benoît d'Aniane l'ait recueillie dans ses propres œuvres. Au IX<sup>e</sup> siècle, le catalogue de Lorsch et les *Praecepta ex constitutionibus Patrum* sont les deux seuls jalons certains que nous possédions<sup>1</sup>. Quant aux points de contact de notre règle avec les *Ordines Romani* XVIII-XIX et l'*Ordo Qualiter*<sup>2</sup>, on hésite à affirmer qu'ils indiquent une dépendance de ces *Ordines* par rapport à la *RM*. Si frappantes que soient ces rencontres, elles peuvent s'expliquer par la continuité d'une tradition monastique locale. Elles apportent donc un appoint très précieux pour la localisation de la *RM*, mais elles ne prouvent pas qu'on lisait celle-ci au VIII<sup>e</sup> siècle dans les monastères d'Italie centrale et méridionale.

En définitive, saint Benoît est à peu près le seul témoin assuré de l'influence exercée par le Maître. Après lui, la *RM* a presque épuisé son rôle historique. En reprenant à son compte le meilleur de l'œuvre du Maître, il en a tout à la fois perpétué l'enseignement et rendu la diffusion superflue. Les chapitres doctrinaux de *RM* sembleront faire double emploi avec ceux de *RB*. Ses règlements trop minutieux deviendront inapplicables hors du cadre étroit pour lequel ils ont été conçus. Sa longueur même en rendra la transcription onéreuse. Si la *RM* a été conservée et lue dans les siècles qui séparent Benoît de Nursie de

1. Voir G. BECKER, *Catalogi Bibliothecarum antiqui*, Bonn 1885, p. 20. La *RM* était connue à Lorsch sous le nom de *Regula Magistri*, comme dans l'œuvre de Benoît d'Aniane. Au contraire, les *Praecepta* la désignent comme *Regula Patrum* (cf. *supra*, p. 139).

2. Voir *Introd.*, p. 230, n. 2-4.

Benoît d'Aniane, ce n'est pas, semble-t-il, qu'on l'ait mise en application systématique ici ou là, mais plutôt que le traditionalisme foncier des moines et leur respect inné pour tout héritage des Pères lui ont valu d'être classée parmi les nombreux monuments du passé qu'un abbé se devait de garder sous la main et de consulter occasionnellement pour mieux rester dans la ligne des anciens<sup>1</sup>.

### 5. Éditions modernes

La *RM* est entrée partiellement dans la littérature imprimée en 1638, quand Dom Hugues Ménard, religieux de Saint-Maur, fit paraître à Paris la *Concordia Regularum* de Benoît d'Aniane<sup>2</sup>. Cette édition est basée sur le ms. de Fleury (*F*), mais Ménard a aussi utilisé celui de Vendôme (*V*). Outre ces deux mss de la *Concordia*, il disposait encore d'un texte intégral de *RM* qu'il cite sous le nom de *Codex Corbeiensis* et qui n'est autre que notre *Par. lat. 12205 (P)*. C'est ainsi que bon nombre de leçons de *P* se sont introduites dans cette édition de la *Concordia*, le plus souvent en note, parfois même dans le texte. L'annotation

1. Sur la portée des règles monastiques à cette époque de la *Regula mixta*, voir *La communauté et l'abbé*, p. 17, n. 3 ; K. HALLINGER, « Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt », dans *Studia Anselmiana* 42, Rome 1957, p. 259-266 ; A. MUNDÓ, « Il Monachesimo nella penisola iberica fino al sec. VII », dans *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spolète 1957, p. 93-101. — On peut se demander cependant si le Maître n'a pas prévu l'application de sa règle dans d'autres monastères que le sien. Certaines remarques sur la disposition des bâtiments (16, 49) ou sur le nombre des frères (11, 20) pourraient s'entendre ainsi. Ces phrases hypothétiques sont d'ailleurs susceptibles d'une autre interprétation : l'auteur avouerait par là qu'il n'écrivait pour aucune communauté réellement existante. Voir ci-dessus, p. 122-123.

2. Sur cette édition et celles que nous citons dans la suite, voir les références de la *Bibliographie*, p. 15. La *Concordia* de Ménard est reproduite dans *PL* 103, 713-1380.

copieuse de Ménard constitue d'ailleurs un commentaire d'un grand intérêt et, malgré certaines insuffisances critiques, reste utile aujourd'hui encore.

Après la *Concordia*, ce fut le *Codex Regularum* qui vit le jour à Rome en 1661, par les soins et après la mort de Lucas Holste. Celui-ci s'est servi d'une copie exécutée sur le ms. de Cologne (*K*) quelque vingt ans plus tôt. En outre, il a mis à profit l'édition de la *Concordia* due à H. Ménard et les notes de celui-ci. C'est donc un texte composite qu'édite Holste, conforme en général au *Codex* (*AK*), mais portant des traces de la *Concordia* et même de *P*. Rééditée à Paris en 1663, puis à Augsbourg en 1759 avec des observations nouvelles par Dom Marianus Brockie, l'édition de Holste a passé sous cette dernière forme dans la Patrologie de Migne, t. 88, 943-1012.

D'une édition à l'autre, il est curieux de noter l'évolution du jugement des éditeurs sur notre règle. Certes, Ménard tout le premier ne doutait pas que le Maître n'eût copié S. Benoît. Cependant il admirait dans la *RM* « beaucoup de simplicité, de ferveur et de zèle pour l'observance régulière ». Au contraire, Brockie ne cache pas son dédain pour cette œuvre, qu'il juge non seulement barbare de style, mais empreinte de puérilité. Ce jugement défavorable semble s'être répandu sous l'influence de Mabillon, qui se montrait déjà réservé dans ses *Annales*<sup>1</sup>. Il explique pour une part la levée de boucliers qui accueillit la thèse nouvelle de l'antériorité du Maître par rapport à S. Benoît.

Quand celle-ci eut fait naître les premières controverses sur les rapports des deux règles<sup>2</sup>, il devint évident qu'on

1. *Annales Ordinis S. Benedicti*, t. I, Lucques 1739, p. 578.

2. Sur l'histoire de cette controverse, voir G. PENCO, « Origine e sviluppi della questione della *RM* », dans *Studia Anselmiana* 38, Rome 1956, p. 283-306; du même, *S. Benedicti Regula*, Florence 1958, p. XIX-XXXI. Rappelons seulement que le signal en fut donné par M. ALAMO, « La règle de S. Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître », dans *RHE* 34 (1938), p. 739-755, qui fit état le premier de la thèse nouvelle conçue par Dom A. Genestout.

ne pouvait se contenter d'étudier la *RM* d'après Holste. Il fallait un texte plus authentique. C'est ce que procurèrent Dom H. Vanderhoven et F. Masai en publiant l'édition diplomatique des deux manuscrits de Paris, *P* et *E* (Bruxelles-Paris 1953). En donnant sous le texte de *P*, en apparat, les variantes de *A* et de *E*, cette édition mettait déjà à la disposition des chercheurs presque tout le matériel paléographique existant. Il ne resterait plus qu'à mettre en œuvre ces matériaux pour établir, si possible, un texte critique<sup>1</sup>.

1. Une édition critique est en préparation pour le *Corpus Christianorum* de Steenbrugge (J. Froger) et une autre pour le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* de Vienne (T. Payr). Voir les articles cités plus haut, p. 146, n. 3 et p. 125, n. 2.



## CHAPITRE II

### ASPECTS DE L'ŒUVRE

#### 1. Titres et divisions

**Incipit et  
Explicit** Un des faits qui ont donné à penser que la *RM* était un agrégat de morceaux hétérogènes, est le nombre élevé d'*Incipit* et d'*Explicit* qu'elle renferme. En effet, outre l'*Explicit regula sanctorum Patrum* par quoi elle se termine, on trouve des *Incipit* et des *Explicit* au début et à la fin des morceaux suivants : *Capitula*, Prologue, *Thema*, *Regula quadragesimalis* ou *quadragesimae* (ch. 51-53). De plus un *Incipit* se lit en tête du ch. 1, sans *Explicit* correspondant, et les dernières lignes du ch. 10 présentent successivement un *Explicit* et un *Incipit*. Il est possible que l'*Incipit de... actus et vita monachorum in coenobiis* (1, T) trouve un écho dans l'*Explicit actus militiae cordis* qui termine le ch. 10, comme le suggère le mot *actus* répété ici et là. En revanche, l'*Incipit ordo monasterii* (11, T) ne rencontre aucun *Explicit* correspondant dans le reste de la règle.

Cette abondance d'*Incipit* et d'*Explicit* se retrouve dans la petite *Regula IV Patrum* qui précède la *RM* dans le manuscrit *P*. Les discours des quatre Pères sont ponctués de ces rubriques, soit en tout trois *Explicit* et trois *Incipit*, qui doublent curieusement la formule *Macharius dixit* ouvrant chaque discours. Or une autre recension de la *Regula IV Patrum*, plus ancienne semble-t-il, n'a pas ces *Incipit* et ces *Explicit* en plein milieu du texte<sup>1</sup>. On peut

1. PL 103, 435-442.

donc se demander s'il n'existe pas une relation entre les deux séries de faits, un même rédacteur ayant peut-être réuni les deux règles et imposé à l'une et à l'autre cet appareil de rubriques analogues<sup>1</sup>.

Les *Incipit* des chapitres 1 et 51, qui sont pratiquement incorporés aux titres de ces chapitres, ne figurent pourtant pas dans les *Capitula*, pas plus qu'aucune autre mention de ce genre. Rien ne permet cependant de mettre en doute l'authenticité de ces mentions, à l'exception de l'*Explicit Thema*.

#### Chapitres et titres

Le vocabulaire du Maître est au rebours du nôtre. *Titulus* est le terme dont il use pour désigner un chapitre, tandis que *capitulum* lui sert à parler des titres<sup>2</sup>. En ce sens de « chapitre », *titulus* figure cinq fois au cours de la règle, dans des renvois en arrière (73, 5 et 80, 4), des annonces de ce qui va suivre (23, 37 ; 79, 27), ou pour désigner le chapitre en cours (53, 13). Le mot *pagina* est moins précis. On le trouve trois fois avec le même sens que le français « page ».

Pour étudier les titres des chapitres, on dispose à la fois des titres inscrits dans le texte et de la table des *Capitula*. Ces derniers sont parfois plus courts que les titres du texte (ch. 1, 3, 5, 15, 64), parfois plus longs (ch. 40, 51, 52, 62, 78), mais en général de même longueur et de même teneur, à de minimes variantes près. Ces variantes sont elles-mêmes souvent d'excellente qualité, si bien qu'on ne serait pas surpris que l'auteur lui-même ait rédigé cette table<sup>3</sup>. La seule difficulté sérieuse que

1. Voir p. 145-146. On notera que le ms. *E* n'a pas l'*Explicit* à la fin du ch. 10, pas plus que l'*Expl. Thema* et l'*Incipit de generibus* (1, T). Il est donc possible que ce ms. remonte à un modèle où ces *Inc.* et *Expl.* faisaient défaut. Quant au ms. *A*, il les a tous sauf l'*Expl. Thema regulae*.

2. Ce mot ne se rencontre d'ailleurs que dans l'*Incipit* et l'*Explicit* des *Capitula*.

3. Voir pour le sens les ajoutés de Cap 51 et 52, et pour la langue *reconsignandum* (Cap 61) et *resuscipi* (Cap 64).

présentent les *Capitula* est l'interversion des chapitres 37-38 et 42-43, qui relève manifestement d'un parti pris.

Quant à la forme qu'ils revêtent, on peut distinguer trois types de titres : un premier type, purement nominal (*De generibus*), se retrouve quarante et une fois : un second, utilisant le verbe à l'infinitif, est représenté par sept cas<sup>1</sup> ; le troisième, rédigé sous forme interrogative, se rencontre quarante-sept fois, avec de multiples variations<sup>2</sup>. Au total, on le voit, la forme interrogative, seule compatible en principe avec la fiction de l'*Interrogatio*, n'est observée que dans un titre sur deux (47 sur 95).

La plupart du temps, le titre est indépendant de ce qui le suit, n'étant pas supposé par les premiers mots du chapitre qu'il introduit. Cependant, à deux reprises au moins (4, 1 et 62, 1), la phrase qui suit répond à l'interrogation du titre ou suppose celle-ci connue<sup>3</sup>. A côté de ces cas privilégiés, où le titre fait corps avec le développement suivant, il existe en beaucoup plus grand nombre des titres qu'on peut appeler secondaires ou factices. Ceux-ci interrompent artificiellement un développement continu, en séparant la fin d'un chapitre de sa suite normale au début du chapitre suivant. La charnière entre les deux

1. Type *Neminem debere*: ch. 30, 54, 68, 74, 78, 82, 90. Nous rangeons ici 82, T, où l'infinitif est remplacé par l'indicatif (*Non debent*), car Cap 82 porte : *Non debere*.

2. Le verbe est tantôt au subjonctif (*Qualis debeat*: 22 fois, ou *si debeat*: 3 fois), tantôt à l'indicatif (*Quae est*: 21 fois, ou *si debeat*: 1 fois). Ces chiffres sont établis d'après les *Capitula*. Les titres du texte mettent à l'indicatif trois subjonctifs (ch. 19, 20 et 62), tandis que Cap 63, à l'indicatif, semble être au subjonctif dans 63, T. — De plus, à côté d'adjectifs interrogatifs (*Qualis, Quae*), on trouve les formules interrogatives *Quomodo, Quo ordine, De quot, Quotiens*. Parfois le titre est complexe, commençant par *De* + abl. et continuant par une interrogation (Type *De oboedientia qualis debeat esse*: 6 fois).

3. Cependant une autre interprétation est possible dans le cas de 4, T. Voir 4, 1 et la note. On devrait alors ranger 4, T parmi les titres factices.

morceaux ainsi disjoints se trouve tantôt en fin de chapitre<sup>1</sup>, tantôt au début<sup>2</sup>. Particulièrement nets sont les huit cas où une conjonction de coordination est restée au début du chapitre comme un témoin de l'unité brisée. C'est ainsi que l'on trouve *nam* dans 21, 1, *namque* dans 26, 1 et 35, 1, *uero* dans la première ligne des ch. 6, 71, 77 et 79, *ideoque* dans 93, 1. Dans ces cas, tout se passe comme si une rédaction d'un seul tenant avait été fragmentée après coup en plusieurs chapitres par l'insertion d'un titre. Il existe même dans 81, 25 une sorte de titre avorté ou de sous-titre, qui est resté inséré dans le texte sans que l'on se soit résolu finalement à en faire un titre distinct : *De calciariis uero*<sup>3</sup>.

**Interrogations et réponses** Nos manuscrits sont loin d'être d'accord entre eux et conséquents avec eux-mêmes en ce qui concerne les rubriques d'interrogation et de réponse. Ils varient d'abord à chaque instant quant à la forme donnée aux abréviations de ces formules. Plus rares, mais aussi plus graves, sont les variations concernant la teneur même de la formule. Le ms. *P* indique à cinq reprises *discipulorum* en toutes lettres (ch. 20, 27, 33, 38 et 52), et deux autres fois l'abréviation employée ne laisse aucun doute sur cette leçon (ch. 94 et 95). On serait donc en droit de développer partout de cette façon les abréviations, en lisant uniformément le génitif pluriel, si une fois en passant le titre ne portait *discipuli* en toutes lettres (ch. 48). Inversement le ms. *A* porte quarante-deux fois *discipuli* ou une abréviation

1. Ainsi de 2, 51-52 (annonçant les ch. 3, 4 et 6) ; 12, 7 ; 13, 75 ; 18, 12.

2. Ainsi de 12, 1 et 88, 1. Cf. aussi 32, 1, moins net (32, T peut faire allusion à 31, T ou à 31, 12).

3. Ici cependant le titre paraît être un résidu de brouillon plutôt qu'un ajouté postérieur. D'ailleurs la conjonction *uero* indique moins un titre qu'un début de phrase. — Autre cas de sous-titre dans 8, 27 : *Cogitatio*.

du singulier, mais on lit deux fois *discipulorum* (ch. 30 et 94), et la seconde fois il s'agit justement d'un des très rares titres où le génitif pluriel est clairement indiqué dans *P*. En somme, sauf un ou deux cas isolés dans chaque manuscrit, *P* tient pour le pluriel et *A* pour le singulier. Il va sans dire que nous donnerons la préférence au pluriel, non sans garder le singulier au ch. 48, puisque les deux manuscrits s'accordent pour une fois à l'attester.

Quant à la *responsio*, c'est par erreur que *K* et les éditeurs ont écrit *respondet*. En fait, *A* ne connaît pas cette forme au présent, tandis qu'il écrit à sept reprises *respondit* en toutes lettres (ch. 4, 7, 11, 13, 14, 29, 36). De son côté, *P* porte une fois *respondit* (ch. 13).

Un problème plus embarrassant est celui que posent les nombreuses omissions de ces formules dans l'un et l'autre manuscrit. L'*interrogatio* est omise 48 fois dans *P* et 22 fois dans *A*, tandis que la *responsio* fait défaut respectivement 36 et 15 fois. Ces lacunes sont très inégalement réparties sur l'ensemble de la règle. Si l'on prend pour point de repère le passage d'un copiste à l'autre au milieu du ms. *P* (ch. 53), le nombre des omissions est de 15 pour les interrogations et de 3 pour les réponses dans la première partie (ch. 1-53), tandis qu'il s'élève à 33 interrogations et autant de réponses dans la seconde (ch. 54-95). Dans *A*, la disproportion entre les deux parties est encore plus accusée, les chiffres étant 4 et 1 dans la première partie, 17 et 15 dans la seconde.

Quelle peut être la signification de ces lacunes ? Les constatations précédentes nous obligent à écarter d'emblée une première explication qui se présente à l'esprit quand on considère le seul manuscrit *P*. Celui-ci, nous l'avons dit, a beaucoup plus d'omissions dans sa seconde partie que dans la première : dès lors, ne serait-ce pas au copiste de la seconde partie qu'incomberait la responsabilité de cette fréquence plus élevée ? Puisque le manuscrit *A*, de son côté, présente un phénomène analogue, tout en ne

dépendant pas de *P*, cette hypothèse doit être abandonnée.

Ici, il faut prendre acte d'un autre fait important. Les deux manuscrits, quand on dresse le tableau comparé de leurs omissions respectives, s'avèrent d'accord jusque dans le détail. Très souvent, ils omettent *ensemble* l'*Interrogatio* ou la *Responsio*. Dans un bon nombre de cas, *P* est seul à omettre, comme le faisaient prévoir les chiffres globaux que nous avons donnés plus haut. *Jamais*, en revanche, *A* n'omet sans que *P* se joigne à lui. Il existe donc un fonds d'omissions commun aux deux manuscrits, auquel s'ajoute la série propre à *P*, mais *il n'existe pas de série propre à A*. Ceci permet d'affirmer que l'archétype des deux manuscrits contenait le fonds d'omissions commun aux deux manuscrits. Quant à la série propre à *P*, elle pourrait avoir pris naissance entre l'archétype et *P* par un processus de déperdition, mais on ne peut écarter *a priori* l'hypothèse inverse : cette série d'omissions aurait déjà existé dans l'archétype, et c'est entre celui-ci et *A* qu'elle aurait disparu par un processus de restitution.

Un autre facteur dont il faut tenir compte est la forme du titre de chaque chapitre, interrogative ou non. Il est à prévoir, en effet, que l'absence de la forme interrogative favorisera l'omission de l'*Interrogatio* et de la *Responsio*, celles-ci n'ayant de sens que quand le titre se présente comme une question.

Dans le tableau qui suit, le lecteur trouvera dans la première colonne le numéro du chapitre, dans la seconde la forme du titre : interrogative (?) ou non interrogative (+), dans la troisième et la quatrième un signe indiquant la présence de l'*Interrogatio* et de la *Responsio* : un point si elle n'est présente que dans *A* (ou dans *K*), deux si elle est présente dans *A* et *P*.

Ch.	T.	Int.	Resp.	Ch.	T.	Int.	Resp.
1	+			35	+		
2	?	..	..	36	+	..	..
3	?	..	..	37	+		..
4	?	..	..	38	+	..	..
5	?	..	..	39	?		..
6	?	..	..	40	?	..	..
7	?	..	..	41	?	..	..
8	?	..	..	42	?	..	..
9	?		..	43	?		..
10	?	..	..	44	?		..
11	+		..	45	?		..
12	+	..	..	46	+	..	
13	?	..	..	47	+	..	..
14	?		..	48	+	..	..
15	+		..	49	+	..	..
16	?		..	50	+	..	..
17	+	..	..	51	+	..	..
18	+		..	52	+	..	..
19	?		..	53	+	..	..
20	?	..	..	54	+		
21	?	..	..	55	?	..	..
22	?	..	..	56	?	..	
23	?		..	57	?	..	..
24	+	..	..	58	?	..	..
25	+	..	..	59	?		
26	+	..	..	60	+		
27	+	..	..	61	?		
28	+	..	..	62	?		
29	+	..	..	63	?		
30	+	..	..	64	?		
31	+	..	..	65	?		
32	?	..	..	66	+	..	
33	+	..	..	67	+		
34	+	..	..	68	+		

Ch.	T.	Int.	Resp.	Ch.	T.	Int.	Resp.
69	+			83	?	.	.
70	+			84	?		
71	?	.	.	85	?		.
72	+			86	+		
73	+			87	?	.	.
74	+			88	?		
75	+			89	?	.	.
76	?	.	.	90	+	.	.
77	+			91	?	.	.
78	+			92	+	..	.
79	+			93	+	.	..
80	?	.	.	94	?	..	.
81	+			95	+	..	..
82	+	.	.				

Ce tableau doit être complété par les données suivantes, que fournissent les autres témoins de *RM*. Le ms. *E* n'a jamais l'*Interrogatio*, mais il indique onze fois la *Responsio* : ch. 1, 5, 7, 10, 12, 13, 30, 54, 55, 73, 74. S'il l'omet dans le cas des ch. 16 et 17, il est possible que cette omission soit due à des circonstances particulières : au ch. 16, une fois le titre écrit, le compilateur a inséré un morceau tiré de la *Règle des Quatre Pères*, pour ne reprendre le texte de *RM* 16 qu'au fol. 20<sup>v</sup>, ligne 6, omettant ainsi tout le début du chapitre ; au ch. 17, le titre fait défaut, le texte du Maître faisant suite immédiatement à un groupe de questions de Basile. Ainsi donc, notre manuscrit semble attester la *Responsio* chaque fois qu'il insère un titre de *RM* dans des conditions normales. Malheureusement l'abréviation *Rsp*, dont il se contente d'ordinaire, se retrouve en tête de tous les extraits insérés, qu'ils soient tirés de *RM*, de Basile, ou de tout autre auteur, même quand le texte reproduit ne comporte nullement, de soi, cette mention. Il s'agit donc d'un parti pris du compilateur et l'on ne saurait tirer argument de ces *Rsp* pour suppléer

la mention manquante dans *P* et *A* (ch. 1, 54, 73, 74). Deux cas cependant méritent une attention spéciale : aux ch. 5 et 7, le compilateur écrit *Rsp Dns*. Il y a là sans doute une attestation valable de la formule caractéristique du Maître. On notera qu'il s'agit de deux chapitres pour lesquels nous possédons le témoignage concordant de *P* et de *A*.

Les mss de Saint-Gall et de Würzburg n'ont ni *Int.* ni *Resp.* aux chapitres 47 et 48, qui sont pourtant tous deux munis de ces mentions dans *P* et *A*. Quant à la *Concordia*, elle ne note le titre des chapitres de *RM* que pour les ch. 1, 4-7 et 9. Dans ces six cas, elle suit *P* et *A*.

Revenons maintenant à notre tableau comparatif de *P* et de *A*, et cherchons à expliquer les lacunes que l'on constate dans ces manuscrits.

Pour la première partie (ch. 1-53), où les lacunes sont rares, on peut relever quelques causes probables. Le ch. 1 a un titre non interrogatif, d'ailleurs précédé d'un *Incipit*. Il est possible que l'insertion de cette mention, qui manque dans *E*, ait amené la disparition de l'*Int.-Resp.* Les mêmes causes (titre positif et *Incip.*) ont pu jouer dans le cas du ch. 11, où d'ailleurs la *Resp.* a subsisté. Dans le cas du ch. 9, on ne peut s'empêcher de remarquer que le titre parle justement de « faire des interrogations » ; cette circonstance n'est peut-être pas sans rapport avec la chute de l'*Interrogatio*. Le titre du ch. 14 est de ceux que nous avons reconnus « factices<sup>1</sup> ». Celui du ch. 18 est non interrogatif<sup>2</sup>.

Quant aux omissions propres à *P* dans cette partie, il est à remarquer que ce sont toutes des *Int.*, sauf dans les ch. 35 et 46. Or l'*Int.*, dans ce manuscrit, prend place

1. Cf. *huius paenitentiae modum* à la fin du ch. 13. Cependant le ch. 12 est annoncé de façon similaire à la fin de 11, ce qui ne l'empêche pas d'avoir l'*Interrogatio*.

2. Cependant il en est de même de 17, T, qui présente l'*Interrogatio*.

avant le numéro du chapitre, au bout de la dernière ligne du chapitre précédent<sup>1</sup>. Il suffit donc que cette ligne soit entièrement occupée par les derniers mots du texte, pour que le copiste ne trouve plus de place où loger l'*Interrogatio*. De fait, dans tous les cas où l'*Intl.* est omise par *P* seul dans cette partie, on constate que la dernière ligne du chapitre précédent est entièrement remplie par le texte. Il est vraisemblable que ce fait explique les omissions particulières à *P*, d'autant que ce manuscrit abrège plus ou moins la formule suivant la place dont il dispose au bout de la ligne, montrant par là qu'il est prêt, au besoin, à la sacrifier entièrement si l'espace fait défaut<sup>2</sup>.

La même explication vaut pour la *Resp.* du ch. 46. Quant au ch. 35, qui n'a dans *P* ni *Intl.* ni *Resp.*, l'explication par manque de place n'est valable que pour l'*Intl.*, tandis qu'un espace suffisant subsiste au bout du titre pour la *Resp.*<sup>3</sup>; celle-ci pourrait donc avoir été omise déjà par le modèle de *P*. Il est difficile de ne pas mettre cette lacune en rapport avec le fait que 35, T est un titre « factice »<sup>4</sup>. Mais il s'agit peut-être d'un simple oubli du copiste, comme tendrait à le faire croire la « main antique » qui a rajouté la mention en onciales plus petites<sup>5</sup>.

La deuxième partie (ch. 54-95) nous met en présence d'un fait nouveau : une longue série de chapitres pour

1. La seule exception est 4, T, où l'*Intl.* se trouve après le numéro, au début de la ligne et en rubrique. — De son côté, la *Resp.* se trouve au début de la ligne dans 5, T et 13, T.

2. Il en est de même pour la *Resp.* Voir par exemple 7, T, où *mag.* fait défaut.

3. Dans l'édition diplomatique, l'apparat de *P* indique que l'*Intl.* et la *Resp.* ont été ajoutés dans la marge. Cela n'est vrai, en fait, que de l'*Intl.*

4. Cf. *namque* dans 35, 1. Cependant les ch. 6, 21, 26, qui ont aussi une conjonction initiale et donc un titre « factice », n'en sont pas moins pourvus d'*Intl.* et de *Resp.*

5. La même main a ajouté en marge l'*Intl.* des ch. 35 et 45.

lesquels l'*Intl.* et la *Resp.* font défaut dans *A* comme dans *P*<sup>1</sup>. Cette série est presque continue du ch. 67 au ch. 88 ; seuls l'interrompent quelques cas isolés où *A* maintient *Intl.* et *Resp.*<sup>2</sup>, ainsi que la *Resp.* du ch. 79, attestée par les deux manuscrits<sup>3</sup>. Les interruptions propres à *A* semblent être plusieurs fois corrélatives à la forme interrogative du titre : comment expliquer autrement que *A* maintienne *Intl.* et *Resp.* aux ch. 71, 76 et 80, alors que ces titres sont justement les seuls qui fassent exception, par leur forme interrogative, à la série non interrogative qui va du ch. 67 au ch. 82 ? A partir du ch. 82, la relation entre les deux faits ne présente pas la même régularité. Si elle existe bien pour les cas que nous venons de signaler, il reste à l'interpréter correctement. On pourrait sans doute admettre que *A* supplée les mentions manquantes quand la forme interrogative du titre l'y invite. Mais il se peut aussi que le subarchétype de *PA* ait renfermé les mentions que nous lisons seulement dans *A*. La situation, dans ce subarchétype, aurait résulté du parti pris d'un scribe de ne conserver *Intl.* et *Resp.* que dans les cas où la forme interrogative du titre justifiait ces mentions. Telle est du moins l'explication la plus obvie pour les ch. 67-82. Ailleurs la déperdition a pu être provoquée par des considérations de place analogues à celles que nous avons vu jouer dans la première partie de *P*.

Quant à la série d'omissions propres à *P* dans cette seconde partie<sup>4</sup>, elle s'étend immédiatement avant et après la série d'omissions communes aux deux manuscrits et forme une suite continue avec celle-ci. La forme du titre ne paraît pas avoir influé sur ces omissions de *P*. Chose

1. Ch. 67-70 ; 72-75 ; 77-78 ; 81 ; 84 ; 86 ; 88.

2. Ch. 71, 76, 80, 82, 83, 87. Au ch. 71, la *Resp.* est ajoutée par le correcteur, comme déjà au ch. 61. Le ch. 85 a seulement la *Resp.*

3. Et il s'agit justement d'un titre non interrogatif et « factice » 1

4. Ch. 59-65 ; 82-83 ; 89-91.

nouvelle par rapport à la première partie, on ne peut non plus en rendre compte, dans bien des cas, par le manque de place, car nombre de lignes sont inachevées<sup>1</sup>. On a plutôt l'impression d'omissions systématiques, dont la raison échappe. Il faut en tout cas relever le cas du ch. 66, où une *Int.* se présente, attestée de son côté par *A*, fait unique dans la longue série des ch. 59-91. Or ce chapitre est le premier d'un groupe qui a certainement été inséré après coup entre les ch. 65 et 71<sup>2</sup>. Le fait vaut d'être noté, encore qu'il soit difficile d'en tirer une conclusion ferme. Tout au plus peut-on se demander si l'absence d'*Int.* et de *Resp.* dans les ch. 67-70 n'est pas en relation avec leur insertion postérieure entre 65 et 71.

Au total, on le voit, les lacunes de *P* et de *A* paraissent corrélatives à un ensemble de circonstances variées : manque de place au bout des lignes, forme non interrogative des titres, insertion d'*Incipit* et d'*Explicit*<sup>3</sup>, ou de chapitres additionnels<sup>4</sup>, ou encore de titres factices. Tout cela a dû jouer à divers moments de la tradition du texte, sans qu'il soit possible de désigner ceux-ci avec précision. Si l'on suppose que le manuscrit original portait partout *Int.* et *Resp.* et qu'un processus de déperdition, plus avancé dans *P* que dans *A*, explique toutes les omissions de ces

1. Tel est en particulier le cas des ch. 60, 61, 68, 70, 74, 76, 88, 90 pour l'*Int.*; des ch. 62, 64, 69, 75, 76, 85, 86, 88, 89, 94 pour la *Resp.*

2. Cf. *uero* dans 71, 1, qui relie ce chapitre au ch. 65. Le ch. 71, à son tour, possède *Int.* et *Resp.*, au moins dans *A*.

3. Aux cas des ch. 1 et 11, déjà signalés, il faut sans doute joindre celui du ch. 54, où l'*Expl. Regula quadragesima* a peut-être chassé l'*Int.* et par suite la *Resp.*

4. Dans le cas du ch. 54, étudié à la note précédente, l'insertion des ch. 51-53 pourrait avoir produit le résultat que nous avons attribué à l'insertion de l'*Expl.* — Dans le cas des ch. 67-70, ce seraient ces chapitres additionnels eux-mêmes qui, peut-être en raison de leur titre non interrogatif, n'auraient pas reçu d'*Int.* ni de *Resp.*

manuscripts, on se croira fondé à suppléer partout les mentions manquantes, comme l'a fait L. Holste<sup>1</sup>. On ne peut se dissimuler cependant qu'une autre hypothèse reste vraisemblable : l'auteur, pour des raisons qui nous échappent en partie, n'aurait pas inscrit partout les formules d'interrogation et de réponse<sup>2</sup>; il y aurait donc un fonds d'omissions qui remonterait à la rédaction elle-même. Discerner ces lacunes primitives de celles dont la responsabilité appartient aux copistes est une tâche hasardeuse, impossible même. On ne peut davantage décider si c'est *P* ou *A* qui s'écarte de l'état primitif, lorsque ces mss divergent. Est-ce *P* qui aggrave la situation en multipliant les omissions, ou *A* qui cherche à l'améliorer en rétablissant des mentions manquantes? Rien ne permet d'exclure *a priori* l'une ou l'autre de ces hypothèses.

Si ce problème est théoriquement insoluble<sup>3</sup>, il est en revanche un fait patent qu'il importe de souligner pour finir : la parenté que l'*Interrogatio-Responsio* établit entre la *RM* et la *Regula Basilii*. Celle-ci, on le sait, se présente déjà sous la forme de questions et de réponses<sup>4</sup>. Il est

1. L. HOLSTE les omet cependant dans le seul cas du ch. 1. On notera d'ailleurs qu'il a peut-être trouvé ces mentions suppléées dans la copie de *K* dont il s'est servi. En effet, *K* lui-même en comporte déjà un plus grand nombre que *A* (voir par exemple les ch. 14, 67, 79).

2. Ceci est surtout plausible pour les cas d'omissions communes à *P* et à *A*, et à un moindre degré pour ceux où *P* seul omet à la fois l'*Int.* et la *Resp.* Le fait se produit principalement dans la longue section des ch. 67-86 (*PA*) et 59-91 (*P* seul). On notera que cette partie de la règle se présente en même temps comme une collection d'appendices greffés les uns sur les autres, ainsi que nous le montrerons plus loin. N'y a-t-il pas corrélation entre les deux phénomènes?

3. Nous indiquons plus bas (*Règles de présentation*) la solution pratique que nous avons adoptée. — Je tiens à remercier ici D. Vanderhoven pour les utiles suggestions par lesquelles il m'a aidé à me diriger dans cette question délicate.

4. Voir *PL* 103, col. 488-554. Dans cette présentation, qui est

vraisemblable que le Maître s'est inspiré de ce modèle en donnant le même tour à sa propre œuvre. Cependant plusieurs traits distinguent sa présentation de celle de Basile. D'abord il écrit *discipulorum* et non *fratrum*<sup>1</sup>. Corrélativement, il ajoute dans la *Responsio* la mention du *magister* qu'il est lui-même. Surtout il y introduit le Seigneur, qui est censé rendre une sorte d'oracle par la bouche du Maître<sup>2</sup>. Enfin, alors que chez Basile le titre introduit par l'*Interrogatio* se présente toujours comme une question ou une supplique, la *RM* manque fréquemment à cette convention en donnant au titre un tour non interrogatif. Ce fait va souvent de pair, on l'a vu, avec l'omission de l'*Int.* et la *Resp.*, alors que chez Basile ces mentions ne font jamais défaut<sup>3</sup>. Il s'expliquerait assez bien si l'on supposait que l'auteur n'a pas d'abord songé à présenter

celle de Benoît d'Aniane et de son éditeur, L. Holste, on lit : *Prima interrogatio fratrum... Responsio* la première fois ; ensuite *Interrogatio II, III* etc... *Responsio*. L'édition princeps (Venise 1500) porte seulement *Interrogatio* la première fois, comme les suivantes. Selon J. GRIBOMONT, « Rufin annonce : *Interrogatio (fratrum)* et *Responsio*, comme l'ensemble des manuscrits grecs » (*Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953, p. 240). Si l'on pouvait tenir pour assuré que *fratrum* se lisait dans la *Regula Basilii* connue du Maître, ce pluriel appuierait, dans la *RM*, la leçon de *P (discipulorum)* contre celle de *A (discipuli)*. Au reste, les titres de Basile posent toujours la question au pluriel.

1. Cette variante correspond assez bien à la différence des situations. Comme l'a montré D. Gribomont, Basile, surtout à l'époque où naît le *Petit Asceticon*, est le conseiller des fraternités plus que leur supérieur.

2. Cette fiction est parfaitement en harmonie avec des affirmations expresses et répétées de la règle. Voir Pr 2. 5. 16 ; 10, 125 ; 13, 65 ; 22, 12. Aussi y a-t-il tout lieu de croire qu'elle remonte à l'auteur lui-même.

3. On relève seulement des divergences entre les éditions quant à la division des questions. L'édition princeps n'en compte que 95 (munies d'ailleurs de titres supplémentaires qui sont inauthentiques, cf. GRIBOMONT, *op. cit.*, p. 106), tandis que Holste en donne 203.

sa règle sous forme de questions, mais a introduit cette présentation alors que ses titres étaient déjà rédigés, en partie au moins<sup>4</sup>.

## 2. Plan et composition

L'un des caractères les plus frappants de la *RM*, quand on la compare avec ses semblables, est l'ordre qui y règne et l'effort méthodique d'organisation qu'on perçoit dans l'agencement de ses parties.

Le *Prologue* présente la règle comme la parole de Dieu et le code de la

voie étroite. Puis le *Thema* présente le monastère comme l'école du service de Dieu, en partant de la condition de l'homme pécheur et du baptême, à travers un long commentaire du Pater (*Thp*) et des Psaumes 33 et 14 (*Ths*). Le chapitre I fournit une dernière introduction en présentant les cénobites qui vivent au monastère, sous une règle et un abbé, par contraste avec les autres espèces de moines ; cette fois, c'est l'abbé, maître de l'école monastique, « docteur » accrédité par Dieu, qui est proposé à la foi des disciples.

Aussitôt l'abbé présenté, on lui trace un directoire de sa fonction (ch. 2), avec un appendice sur l'aspect administratif de celle-ci, pour lequel il doit s'entourer du conseil des frères. Grand ouvrier de l'art spirituel qui s'exerce au monastère, il reçoit son programme de travail : œuvres

1. Rien ne permet pourtant de mettre en doute l'authenticité des *Int.-Resp.* Nous avons déjà dit que le tour oraculaire de ces formules correspond exactement à une tendance prononcée de l'auteur. De plus, il aime animer son style par des interrogations : *quid?* *quomodo?* *quare?* Parfois même la répétition de celles-ci engendre une sorte de petit dialogue à l'intérieur du chapitre (Cf. 2, 19). On trouvera au ch. 61 un dialogue entre le frère et l'abbé, qui sert de canevas à l'exposé, et dans 8, 23-24 une autre leçon inculquée sous forme dialoguée. Avec de telles habitudes, l'auteur était prédisposé à présenter ses titres sous forme de questions et de réponses.



à faire exécuter, vertus servant d'outils, vices à éliminer, enfin l'atelier où s'accomplit l'ouvrage (ch. 3-6). Après ces rapides énumérations, trois amples traités vont exposer en détail comment les disciples doivent pratiquer les vertus majeures de leur ascèse : obéissance (ch. 7), silence (ch. 8-9), humilité (ch. 10). Ce dernier traité récapitule les deux premiers et synthétise toute la doctrine dans une « échelle » qui conduit de la crainte de Dieu à la charité parfaite et enfin au bonheur éternel.

On atteint ainsi le terme de la première partie de la règle, celle qui traite des « actes de justice », nous dirions : de la vie spirituelle. Avec le ch. 11 s'ouvre la seconde partie ou *ordo monasterii*, qui régleme la vie quotidienne et l'organisation du monastère. En tête de cette seconde partie, l'auteur a placé les prévôts, exactement comme il avait placé l'abbé en tête de la première partie. Comme l'abbé, les prévôts sont d'abord présentés aux frères, puis reçoivent des instructions pour l'exercice de leur charge : répétiteurs et surveillants, à raison de deux prévôts pour dix frères, ils prolongent l'action éducative de l'abbé et veilleront à l'observation des règles de silence et de tenue tracées dans la première partie. Ce directoire des prévôts se termine, comme celui de l'abbé, par un appendice pratique, sur le dortoir (ch. 11).

Les ch. 12-14 traitent ensuite des sanctions disciplinaires dont on frappe ceux qui ne se montrent pas dociles à leurs prévôts. Ceux-ci continuent à jouer leur rôle d'intermédiaires entre les frères et l'abbé, soit en dénonçant le coupable, soit en prenant part à la cérémonie de réconciliation, après l'excommunication et la pénitence. Ce sont eux aussi qui portent à l'abbé les aveux des frères tentés, qu'on s'efforcera de guérir par des avis appropriés et par la prière commune (ch. 15).

Avec le chapitre 16, on passe dans le domaine des choses matérielles. C'est d'abord le directoire du cellérier, puis celui du gardien des outils (ch. 17). Après ces deux officiers

permanents viennent les semainiers de la cuisine, dont on décrit successivement le roulement (ch. 18), l'entrée en fonction et le service (ch. 19), la commémoration dans les prières de l'office (ch. 20), la communion (ch. 21), et enfin, après une parenthèse sur la communion de la communauté (ch. 22), le service au réfectoire pendant le repas (ch. 23). Un autre semainier intervient ici : le lecteur du réfectoire (ch. 24), après quoi l'on indique la cérémonie de clôture par laquelle s'achève le service hebdomadaire des cuisiniers (ch. 25). Trois chapitres sur la ration alimentaire, la boisson et l'horaire des repas terminent cette section (ch. 26-28).

Après l'alimentation, le sommeil. On traite de la sieste et du dortoir (ch. 29), du coucher et du silence après complies (ch. 30). Une nouvelle paire de semainiers est désignée pour assurer le réveil, dont on décrit le cérémonial (ch. 31-32). Mais si la communauté se réveille ainsi en pleine nuit, c'est pour célébrer aussitôt l'office nocturne. Aussi passe-t-on très naturellement de la question du sommeil à celle de l'office divin, qui occupera les chapitres 33-49.

Cette section sur la prière est partagée en deux parties, l'une qui règle l'horaire et l'ordonnance des différentes heures, de nuit d'abord et de jour ensuite (ch. 33-38), l'autre qui reprend cette ordonnance en spécifiant quand on doit dire les psaumes avec alleluia et sans alleluia (ch. 39-45). La section s'achève par un règlement sur l'ordre dans lequel se succèdent ceux qui récitent les psaumes et les leçons (ch. 46), et par des recommandations sur l'attitude à observer dans la psalmodie et dans l'oraison (ch. 47-48). Enfin l'on signale le cas particulier des vigiles du dimanche (ch. 49).

Ayant ainsi réglé la célébration de l'office divin, l'auteur se préoccupe des intervalles qui séparent les heures de la prière. Ce temps, dans la journée, doit être rempli par le travail manuel et la lecture, suivant un horaire qui varie selon la saison (ch. 50). En carême, les intervalles entre

les heures de l'office reçoivent en outre des « oraisons sans psaumes » à effectuer par tous. Cette prescription introduit la « Règle du carême », dont les trois chapitres étudient successivement les « oraisons sans psaumes » à faire de jour et de nuit, et les restrictions alimentaires de ce temps de pénitence (ch. 51-53). Cette parenthèse fermée, l'on revient au travail et à ses rapports avec l'office : rapidité avec laquelle on doit répondre au signal de la prière (ch. 54), distance qui dispense les travailleurs de se rendre à l'oratoire (ch. 55).

Parmi les tâches qu'exige la vie matérielle du monastère, il faut ranger à part les voyages et les courses hors clôture. Les frères qu'on y envoie ont besoin de directives particulières qui leur tiennent lieu des règles observées en clôture. On adapte donc à leur usage les principales observances déjà décrites, en commençant par l'office de jour (ch. 56), dont la célébration réduite rappelle ce qui vient d'être édicté pour les travailleurs, puis en réglant la lecture (ch. 57), l'office nocturne (ch. 58), les repas (ch. 59-62). Cependant la question alimentaire débouche sur celle des rapports avec les compagnons de route. D'où un chapitre sur les adieux qu'on doit faire à ceux-ci (ch. 63). Par association d'idées on pense ici aux apostats : combien de fois devra-t-on les réadmettre en communauté, s'ils sollicitent leur pardon ? (ch. 64). Une autre série d'associations d'idées fait penser à la réception des étrangers (ch. 65), aux prières pour le départ et le retour (ch. 66-67), à la sortie de l'oratoire (ch. 68), aux visites et aux rencontres hors clôture (ch. 71), aux repas des voyageurs reçus au monastère (ch. 72).

Les deux chapitres sur les malades qui s'intercalent ici (ch. 69-70), n'ont apparemment aucun rapport avec le contexte. A les examiner de plus près, on remarque cependant que le ch. 69 traite la question des malades du point de vue de leur assistance à l'office et de leur participation au travail. Ces deux préoccupations se rattachent au

traité du travail (ch. 50) et à celui de l'assistance des travailleurs à l'office (ch. 54-55). Le refus de travailler des faux malades est aussi à rapprocher des résistances de ceux qu'on envoie faire des courses à l'extérieur (ch. 57). Ce chapitre reste donc dans la mouvance des chapitres sur le travail. Quant au ch. 70, on peut y voir une note destinée à corriger la sévérité du précédent en invitant à la charité envers les malades authentiques. Le mot et l'idée de charité sont d'ailleurs à l'ordre du jour dans cette partie de la règle qui s'occupe des rapports avec les étrangers.

Comme le traité des malades, le chapitre 73 (sur les retards à l'office) se rattache à la question de la présence à l'office (ch. 55, auquel on renvoie explicitement). Traitant aussi des retards au réfectoire, il est suivi assez logiquement de mesures prises contre ceux qui refusent de prendre part au repas commun (ch. 74). Un tel caprice est condamné comme une manifestation de la volonté propre, ce qui évoque par contraste le seul jour de la semaine où il est loisible aux frères de faire ce qui leur plaît : le dimanche (ch. 75). La réglementation du repos dominical apporte d'ailleurs un complément indispensable à l'horaire du travail fixé au ch. 50.

A partir du ch. 76, on entre décidément dans la question des hôtes. Complétant ce que le ch. 65 avait prescrit pour la réception des frères, le ch. 76 indique comment on doit accueillir les eulogies sacerdotales, et le ch. 77 quelles marques de respect il faut accorder aux clercs invités à un repas. Vient ensuite la loi du travail obligatoire imposé aux hôtes au bout de deux jours (ch. 78), suivie d'un règlement pour l'hôtellerie et les hôteliers (ch. 79). Le premier de ces deux chapitres ressemble fort au traité des malades (ch. 69) et comme lui se rattache à la question du travail. Quant au second, il annonce le traité des vêtements et celui de l'incorporation des nouveaux frères, qui suivront bientôt.

Le chapitre 80 est un bloc erratique qu'il faut renoncer

à mettre en rapport avec les traités environnants. Nous tenterons d'expliquer sa venue à cet endroit quand nous étudierons la genèse de la règle.

De prime abord, les deux chapitres suivants (sur les vêtements et sur la propriété) n'ont rien à voir non plus avec ce qui les entoure. Cependant nous venons de noter que la question des vêtements s'est présentée à la fin du traité des hôtes (ch. 79) : le travail de ceux-ci leur donne droit à être nourris, mais non vêtus, car le vêtement est réservé aux religieux stabilisés. Le ch. 81 vient ici assez naturellement décrire cette garde-robe. D'autre part on y voit affleurer le souci de bannir toute propriété, qui va s'affirmer à loisir au ch. 82. Cette question de la propriété devait être traitée ici, car le renoncement à toute possession sera la première condition que l'on mettra à l'admission des novices.

Malgré les apparences, le législateur ne s'est donc pas égaré loin de la question des hôtes qui l'occupe dans ces pages. Elle reprend en tout cas le devant de la scène aux chapitres 83 (hospitalité offerte aux prêtres) et 84 (la table de l'abbé). Au contraire, les chapitres 85-86 semblent nous ramener une dernière fois à la législation sur le travail. Mais le petit traité de la vente des objets manufacturés (ch. 85) laisse aussi percer la préoccupation de la propriété (cf. ch. 81-82 et la prochaine section sur les novices), ainsi que la volonté de créer un climat de détachement et de désintéressement dans le travail lui-même, ce qui sera le thème du traité des fermes du monastère (ch. 86). Déjà retentit dans ces pages l'appel à tout quitter, à mépriser le monde, que l'on va faire entendre aux postulants.

Les derniers chapitres de la règle traitent en effet du renouvellement de la communauté, soit dans ses membres (ch. 87-91), soit dans sa tête (ch. 92-94). Ils forment de longs traités continus qui rappellent, pour le fond comme pour la forme, la première partie de la règle. La réception des novices et la succession abbatiale sont l'occasion de

méditer à nouveau les grands thèmes de spiritualité qui doivent être l'alpha et l'oméga de la vie cénobitique. Enfin le chapitre des portiers vient clore à la fois le monastère et la règle.

**Vue d'ensemble** L'analyse précédente a mis en évidence les fils qui relient les chapitres successifs en une trame presque ininterrompue. Essayons maintenant de prendre une vue d'ensemble des principaux groupements. Remarquons d'abord que l'auteur fait défiler devant nous une procession d'officiers et rattache à chacun de ceux-ci un groupe de chapitres :

*L'abbé* (2).....Traité de la vie spirituelle (3-10).  
*Les prévôts* (11) .....Excommunication, pénitence (12-15).  
*Cellérier, gardien, hebdomadiers* (16-18)<sup>1</sup>....Repas (19-28).  
*Veilleurs* (31).....Sommeil, réveil (29-32) ; office (33-49).

Cette galerie va du plus important au moins important, du spirituel (abbé, prévôts) au temporel (officiers suivants), des charges permanentes (les quatre premières) aux emplois assurés par roulement hebdomadaire (cuisiniers, lecteur, veilleurs, auxquels s'ajouteront les hôteliers, ch. 79), bien que les titulaires permanents de la porterie n'apparaissent qu'au ch. 95, pour une raison obvie.

Un autre fil conducteur bien apparent est la description de la journée monastique. L'office des hebdomadiers de la cuisine amène à décrire d'abord le repas, précédé de la communion (22-23) ; suivent la sieste de midi et le coucher (29-30) ; de là on passe au réveil et à l'office nocturne (32-33), puis à toute la série des offices de jour et de nuit (34-49) ; le travail et la lecture viennent meubler les intervalles entre les heures du jour (50-55), les sorties hors clôture étant une des formes du travail (56-71).

Cependant, on l'a vu, il est une vingtaine de chapitres

1. Au cours de la description du repas apparaît un autre hebdomadier : le lecteur (ch. 24).

(64-86) dont l'ordonnance assez indécise accuse une sorte de va-et-vient entre plusieurs centres d'intérêt plus ou moins connexes.

La question du travail (50-55) se prolonge dans celle des sorties (56-71), mais celle-ci n'est pas achevée que l'on traite déjà de la réception des apostats et des visiteurs (64-65), tandis que le chapitre des malades (69) semble revenir à la section sur le travail... Mais un tableau fera mieux saisir ces inconséquences et celles qui suivent<sup>1</sup> :

Office	Travail	Sorties	Hôtes	Postulants
33-49	50 (51-53) 54-55			
		56-63 (64)		
			(64) 65	
		66-67 (68)		
	69 (70) <sup>2</sup>			
		71		
	73 (74) 75		72	
	(78)		76-79 (81-82) 83-84	
85-86				
				87-91

1. Nous mettons entre parenthèses les chapitres qui ne se rattachent au thème de la section que par simple association d'idées.

2. On pourrait aussi bien verser (70) dans l'une des deux colonnes

On notera que le ch. 71 commence par *cum uero*, ce qui suggère la continuation d'un développement déjà commencé et précédant immédiatement. Or la question traitée ne se rencontre pas dans le chapitre précédent, mais plus haut, dans le chapitre 57 (entrée dans les monastères) et le chapitre 63 (rencontre de frères spirituels en voyage). Il y a donc lieu de penser que les ch. 64-70 se sont intercalés entre 63 et 71, qui se suivaient sans doute dans la première rédaction. Ce fait et d'autres semblables, que nous signalerons plus loin, semblent indiquer que l'auteur a glissé à plusieurs reprises des chapitres isolés ou des groupes entiers entre des chapitres primitivement unis.

Mais l'impression de flottement qui en résulte ne doit pas faire perdre de vue que les questions qui s'enchevêtrent ainsi sont étroitement connexes : les sorties sont une des espèces du travail, les rencontres hors clôture donnent lieu aux mêmes cérémonies que la réception des hôtes, les hôtes sont astreints au travail et exclus de la jouissance des vêtements que portent les moines, à moins qu'ils ne demandent leur admission définitive et se transforment en postulants... Cette partie de la règle est donc moins désordonnée qu'il ne paraît. Il ne s'agit d'ailleurs que d'une minime fraction de la règle, malgré le nombre élevé des chapitres qui s'y pressent, car ceux-ci sont presque tous extrêmement courts. On dirait une série de notes rapides, insérées par couches successives suivant des associations d'idées plus ou moins précises<sup>1</sup>. D'autres auraient placé ces sortes d'appendices au bout de leur

suivantes, où il a sa place en raison du thème commun de la *caritas*. Alors 69 figurerait à côté de lui entre parenthèses, comme une mise en garde préalable contre les faux malades. Ce classement aurait l'avantage de mettre en relief la séquence 55-73.

1. Ce caractère particulier est peut-être à mettre en rapport avec l'absence habituelle d'*Interrogatio* et de *Responsio* à partir du ch. 59 dans *P* et du ch. 67 dans *A*.

œuvre. Le Maître a préféré les accumuler dans cette zone médiane, avant d'achever la règle par d'imposants traités méthodiques qui rétablissent l'impression d'ordre donnée par l'ensemble de l'ouvrage.

### 3. Genèse de la rédaction

Une fois constaté l'ordre qui règne dans la *RM* telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui dans les deux manuscrits complets, on peut se demander si cet ordre correspond aux intentions primitives du rédacteur, ou si au contraire quelques indices ne suggèrent pas un projet initial qui aurait subi au cours de la rédaction certains changements.

Le premier fait qui s'impose à l'attention est le grand nombre de renvois en arrière et d'annonces de ce qui va suivre qu'on trouve parsemés dans tout l'ouvrage. Ces indications sont-elles en accord avec la succession des chapitres que nous connaissons? Si les renvois se réfèrent effectivement à des passages antérieurs et les annonces à des passages ultérieurs, ces références seront autant de confirmations de l'ordre actuel. De fait, c'est une réponse affirmative qui doit être donnée à la question posée : toutes les références concordent avec la suite des matières présentée par les manuscrits complets.

Voyons d'abord les renvois en arrière. On en dressera facilement la liste en parcourant dans la Concordance les articles *supra*, *superius*, *supradictus*, *superior*, *ut diximus*, *ut constitutum est*<sup>1</sup>. Il y a d'abord une trentaine de renvois à un passage précédent du même chapitre. Mais on relève aussi une quinzaine de renvois à un chapitre antérieur :

1. Nous ne considérons donc ici que les renvois *explicites*. Les références implicites ne manquent pas non plus : ainsi 7, 22 renvoie à Pr 10 (les deux voies) ; 32, 1 à 31 ; 50, 1 aux ch. 33-49, etc.

11, 1 renvoie à 3-10	80, 4 renvoie à 15, 16
12, 1 — 11	81, 11 — 17, 1
18, 1 — 11, 4	88, 1 — 87
27, 37 — 26, 1-10	91, 1 — 87-90
27, 43 — 26, 11-13	94, 2 — 92, 33
46, 1 — 44, 7	94, 11 — 93, 6
48, 7 — 47, 21	95, 14 — 84, 1
73, 5 — 55, 2	

Parmi ces retours en arrière, il en est plusieurs qui réfèrent à un chapitre appartenant visiblement à la même section de la règle. Ils ne font que confirmer le caractère méthodique des suites de chapitres qui constituent l'*ordo officii*, le traité de la réception des postulants ou celui de la succession abbatiale. D'autres mentions ont plus de prix, parce qu'elles attestent un rapport de succession entre des parties distinctes et contiguës de la règle. Nous apprenons par là que l'*ordo excommunicationis* (ch. 12-15) a bien été pensé comme une suite au traité des prévôts, l'*ordo conuiuii* (ch. 18-28) comme une autre suite au même traité, celui-ci faisant suite au traité de spiritualité des ch. 3-10<sup>1</sup>. Enfin plusieurs mentions renvoient à des parties plus ou moins éloignées, comme celles qu'on lit aux ch. 73, 80, 81, 95. Nous serons bientôt amenés à nous demander si ces retours en arrière par-dessus de longues étendues de texte ne trahissent pas parfois un ordre primitif où les chapitres ainsi rapprochés se faisaient suite. Mais il faut en tout cas constater que la situation actuelle ne dément pas ces « comme nous l'avons dit plus haut » : jamais un renvoi en arrière ne vise un passage qui se trouve de fait en avant.

1. *In his omnibus supradictis* (12, 1) se comprendrait peut-être mieux si on le lisait aussitôt après la dernière monition des prévôts aux délinquants (11, 90). Faut-il en inférer que la finale du traité des prévôts (11, 91-123), surtout l'appendice sur le dortoir (11, 109-120), est un ajout au texte primitif ?

Passons aux annonces. Beaucoup plus rares, elles sont également en harmonie avec la position actuelle des chapitres :

2, 51-52	annonce les ch.	3, 4 et 6	( <i>huius</i> ).
12, 7	—	—	13 ( <i>talem</i> ).
13, 65	—	—	14 ( <i>sequens pagina</i> ).
13, 75	—	—	14 ( <i>huius</i> ).
18, 13	—	—	19 ( <i>talis</i> ).
22, 12	—	—	92 ( <i>retrodicturi</i> ).
23, 37	—	—	25 ( <i>sequens titulus</i> ).
79, 27	—	—	89 ( <i>sicut posteriori titulo constitutum est</i> ).

De ce relevé nous pouvons déduire que l'*ars sancta* (ch. 3-6) a bien été conçu comme la suite du traité de l'abbé<sup>1</sup>, les ch. 12-13-14 et 18-19 comme des développements continus, artificiellement segmentés par des titres factices, le ch. 25 comme la conclusion du service des hebdomadiers décrit au ch. 23. La première de ces indications établit entre l'*ars sancta* et le directoire abbatial un rapport analogue à celui que nous avons vu mettre précédemment entre l'*ordo excommunicationis* et le directoire des prévôts, tandis que les suivantes soulignent le caractère méthodique de l'*ordo excommunicationis* et de l'*ordo conuiuii*. Mais la référence de 22, 12 est plus intéressante encore. Elle atteste

1. Peut-être 2, 52 (*ars...officina...ferramentis*) annonçait-il seulement les ch. 3 et 6, car ce dernier présente successivement l'*officina* et les *ferramenta*, dans l'ordre même où ils sont annoncés en 2, 52. Dans cette hypothèse, le ch. 4 apparaîtrait soit comme un ajouté, au même titre que le ch. 5 (voir p. 182, n. 1), soit comme une continuation du ch. 6 qui aurait subi un déplacement. De toute façon, la place actuelle du ch. 4 n'est pas parfaitement en accord avec l'ordre d'énumération de 2, 52. Cependant, on aurait tort d'attacher trop d'importance à cet ordre. Il reste très probable que le ch. 4 appartenait à la rédaction primitive et qu'il s'y insérait à la même place qu'aujourd'hui, comme nous le montrerons plus loin.

que l'auteur, en rédigeant l'*ordo conuiuii*, avait l'intention de placer après lui le traité de la succession abbatiale, que celui-ci fût ou non déjà composé à ce moment. Quant à l'annonce de 79, 27, elle ne montre pas seulement que la séquence hôtes-postulants existait dans l'esprit du Maître dès le temps où il rédigeait cette page, mais elle donne aussi à entendre — tel est du moins le sens obvie du parfait *constitutum est* — que le traité des postulants, bien que destiné à venir plus loin (*sequens*), était en fait déjà rédigé<sup>1</sup>.

C'est là le seul cas où le Maître laisse entrevoir lui-même que l'ordre chronologique de la rédaction n'a pas toujours coïncidé avec l'ordre dans lequel les chapitres se suivent au sein de l'œuvre achevée. Mais en même temps ce cas prouve une dernière fois que nos manuscrits complets ne sauraient être pris en défaut par la critique interne : l'ordre des chapitres qu'ils attestent n'est jamais en contradiction avec les références explicites contenues dans le texte, mais concorde parfaitement avec celles-ci. De plus l'auteur s'avère en tout pleinement conséquent avec lui-même : peut-être a-t-il parfois rangé ses traités dans un ordre différent de celui de leur composition, peut-être même a-t-il parfois, comme nous le verrons dans un instant, modifié son plan primitif, mais en tout cas il n'a laissé subsister dans son texte aucune indication contredisant formellement le plan auquel il s'est arrêté en définitive. Sa règle est une œuvre achevée, où tout est conforme à un dessein réfléchi, bien avoué et méthodiquement exécuté.

L'enquête sur la genèse de la rédaction doit donc se contenter d'indices peu apparents, qui ne peuvent suggérer que des hypothèses. Ainsi :

1. Ceci tend à confirmer ce que nous avançons plus haut : malgré la place qu'elle occupe actuellement, la section 56-79 est faite d'une série d'appendices, que l'auteur a rédigés en dernier.

1) D'après 1, 75, la satire des gyrovagues doit être considérée comme un ajouté. Il est d'ailleurs difficile d'indiquer avec précision le début de cette digression. *E* omet 1, 36-72, mais il s'agit peut-être, ici comme ailleurs, d'une omission délibérée.

2) D'après 3, 95, la description du paradis (3, 79-94) apparaît également comme un ajouté (voir en outre les notes sur 3, 84-87).

3) L'annonce de 2, 52 ne dit rien du ch. 5 (*uitia*). Il en est de même en 3, 78. Ce ch. 5 pourrait donc être un ajouté à la rédaction primitive. Celle-ci comportait sans doute l'*ars sancta* (3, 1-78), suivi des *ferramenta spiritalia* (4, 1-10) et de l'*officina* (6, 1-2). Ces trois morceaux, actuellement séparés en autant de chapitres, formaient originellement un développement continu<sup>1</sup>. Les titres qui les séparent aujourd'hui ont dû être insérés au cours des remaniements successifs, lorsqu'on a ajouté la description du paradis (3, 79-95) et le catalogue des vices (5, 1-11)<sup>2</sup>.

4) Certains indices, que nous avons analysés ailleurs<sup>3</sup>, donnent à penser que le traité de l'humilité (*RM* 10) était

1. Comparer 3, 78 et 4, 1. L'interrogatif *Quae?* de 4, 1 se comprend parfaitement après *ferramentis...spiritalibus* de 3, 78. De même, *uero* (6, 1) relie l'*officina* à un contexte antérieur qui peut très bien être 4, 1-10. — Noter d'ailleurs que le ch. 6 fait allusion aux *ferramenta* (voir page 180, note 1), mais point du tout aux *uitia* du ch. 5. C'est là un indice supplémentaire du caractère postérieur de ce ch. 5.

2. Il est manifeste que 6, T est un titre postérieur (cf. 6, 1 : *uero*). Quant aux titres des ch. 4-5, on notera dans *P* la position insolite de l'*Interrogatio* de 4, T et de la *Responsio* de 5, T. Ce sont les seuls cas, avec la *Responsio* de 13, T (titre postérieur, lui aussi, cf. 12, 7), où ces mentions figurent au début de la ligne et non à la fin. De telles anomalies peuvent être des indices de l'insertion postérieure de ces titres.

3. Voir *La communauté et l'abbé*, p. 213-216. Voir aussi (*ibid.*, p. 223-226) les raisons qui donnent à penser que 10, 30-36 (*uoluntates et desideria*) est un ajouté au texte primitif.

destiné à prendre place avant les traités de l'obéissance et de la taciturnité (*RM* 7-9), mais qu'il a été rédigé en fait après ces derniers et placé à leur suite conformément à l'ordre chronologique de sa rédaction<sup>1</sup>.

5) D'après 13, 65 et 13, 74, le morceau intermédiaire (13, 66-73) fait à nouveau figure d'ajouté.

6) Il semble que le ch. 33 n'est pas à la place qui lui était destinée primitivement dans l'*ordo officii*. Celle-ci devait se trouver après le ch. 38. En effet 34, 1 sonne comme un exorde et marquait sans doute originellement le début de la section liturgique<sup>2</sup>. De plus, placé comme

1. D'après PAYR (*Der Magistertext*, p. 76), le ch. 9 serait une addition destinée à compléter par des précisions cérémonielles le ch. 8, de même que 31 est complété par 32, 61 par 62, 54 par 55. Un indice de ce caractère additionnel de 9 serait 9, 51 (= *RB* 6, 8), qui se placerait mieux, à raison de son contenu, à la fin du ch. 8 qu'au bout d'un règlement sur les « interrogations adressées à l'abbé ». A ces remarques de Payr il faut opposer les deux faits suivants : d'abord il est d'autres éléments du ch. 9 qui ne correspondent pas exactement à son titre, comme 9, 43-45, où l'abbé ne joue aucun rôle; d'autre part, 9, 51 s'explique bien après la concession faite aux imparfaits dans 9, 49-50 : il faut marquer en terminant la limite infranchissable, valable en tout temps et pour toutes les catégories de disciples. La critique interne de *RM* ne permet donc pas de déceler le caractère additionnel du ch. 9.

2. Voir F. MASAI, « La *RM* et l'histoire du bréviaire », dans *Miscellanea C. Mohlberg*, t. II, Rome 1949, p. 433-435, et G. PENCO, *S. Benedicti Regula*, Florence 1958, p. 257-261. — On pourrait se demander en outre si *maxime* et *prae omnibus* n'indiquent pas que la section liturgique était elle-même destinée à venir en tête de l'*ordo monasterii*, appelé ici *sanctae ordo militiae*. Dans cette hypothèse, les deux premiers termes de la liste de 11, T (*modus, observatio*) pourraient s'entendre de la section liturgique, qui traite effectivement du *modus psalmodum* (35, T) et de l'*observatio* (34, 1). Si le caractère factice de 35, T (cf. *namque* dans 35, 1) faisait hésiter en ce qui concerne *modus*, ce terme pourrait être rapporté au *modus paenitentiae* dont parle 13, 75, donc à la section pénitentielle (ch. 12-15); alors la place primitive de la section liturgique, indiquée par *observatio*, aurait été après la section pénitentielle et avant l'*ordo conuiuii*. Cette ordonnance se retrouve de fait dans la *Regula qua-*

il l'est actuellement, le ch. 33 détruit la symétrie parfaite qu'on observe par ailleurs entre les deux parties de cette section. Pour être symétrique au ch. 44, qui traite comme lui des nocturnes, il devrait venir à la suite du ch. 38, après les heures du jour et les repas. On pourrait, il est vrai, se demander si ce n'est pas le ch. 44 qui est hors de place, la symétrie réclamant qu'il vienne avant les chapitres traitant des heures du jour, c'est-à-dire avant le ch. 39. Mais si l'on examine l'ordonnance des petits traités liturgiques particuliers pour le carême (ch. 51-52) et les voyages (ch. 56 et 58), on constate que l'auteur a coutume de régler la prière nocturne après la prière diurne. C'est donc bien le ch. 44 qui se trouve à sa place normale, après la description des heures du jour, tandis que le ch. 33 est dans une position insolite.

La même conclusion s'impose quand on examine le cycle des vingt-quatre impositions nocturnes (33, 27-32). En le décrivant, l'auteur semble se référer à une description antérieure<sup>1</sup>. Or il n'a jamais encore été question de ces vingt-quatre impositions. Il est donc probable que la description du cycle nocturne venait primitivement après celle du cycle diurne qui se lit au ch. 36. La contre-épreuve est fournie par cette dernière, qui ne se réfère aucunement à un texte précédent, ce que l'auteur n'eût pas manqué de faire si le chapitre sur les nocturnes avait été déjà écrit<sup>2</sup>. De plus la description du cycle nocturne suppose connue

*dragesimalis*, où les chapitres liturgiques (51-52) précèdent celui qui traite des repas (53), ainsi que dans le traité des voyages (56-58 et 59-62). — On notera cependant que *prae omnibus* a parfois dans *RM* un sens assez vague, plus qualitatif que quantitatif (cf. 4, 4 et 7).

1. Cf. *similiter* dans 33, 32, qui ne peut se référer qu'à 36, 4-5. Le même adverbe est employé pour renvoyer en arrière dans 36, 8 (cf. 36, 4-5) et 38, 2 (cf. 38, 1).

2. Dans 36, 8, le renvoi vise 36, 4-5.

la structure des matines, avec leurs huit impositions<sup>1</sup>. Il faut noter enfin que le système nocturne, avec ses multiples anomalies<sup>2</sup>, donne l'impression d'imiter assez laborieusement un système qui a été conçu avant tout pour les heures du jour. Il était donc naturel de commencer par décrire le système diurne, parfaitement harmonieux, avant de régler celui de la nuit.

Le ch. 33 devait donc se placer originairement après le ch. 38. S'il a été amené à sa place actuelle, c'est sans doute parce que l'auteur a voulu raccorder la section liturgique aux chapitres sur le sommeil et le réveil (ch. 30-32), eux-mêmes rattachés à l'*ordo conuiuii*<sup>3</sup>.

1. Voir 33, 31 et 37. De son côté, la description du cycle diurne (ch. 36) ne se présente que lorsque la structure de toutes les heures qui composent ce cycle a été entièrement exposée.

2. Alors que le cycle diurne est en vigueur toute l'année (ch. 36), le cycle nocturne ne fonctionne qu'en hiver (ch. 33). De plus, ce cycle nocturne d'hiver ne va pas sans bizarreries : le nombre des antiennes doit être fixé à treize, et la division de celles-ci en deux groupes, avec ou sans alleluia, suivant la proportion 1/2, devient si problématique que des perturbations irrémédiables se sont produites dans les manuscrits. Voir « Lacunes et erreurs dans la section liturgique de la *RM* », dans *Revue Bénéd.* 70, 1960, p. 410-413. Enfin le cycle nocturne s'avère moins homogène que le cycle diurne. Alors que toutes les heures qui composent celui-ci ont le *psalterium currens*, le système nocturne combine deux heures dont la première seule (les nocturnes) a le *psalterium currens*, tandis que la seconde (les matines) a des psaumes fixes (39, 4). D'ailleurs les matines, comme les complies, appartiennent aux « sept heures du jour » (34, 1-3 ; cf. 33, 26), encore qu'elles n'entrent pas dans le cycle des vingt-quatre impositions diurnes (ch. 36 ; cf. 34, 4-11). Le système nocturne assemble donc une heure de nuit (les nocturnes) et une heure de jour (les matines).

3. Ceci est de nature à confirmer ce que nous suggérons plus haut (p. 183, n. 2) : l'*ordo officii* n'était pas d'abord destiné à se trouver ici. — Une autre raison a pu contribuer à ce déplacement : les longues considérations sur l'horaire des nocturnes (33, 1-26) faisaient l'effet d'un hors-d'œuvre au milieu de la section liturgique, dont la rédaction est si sobre et si sèche en sa précision. Elles sont mieux à leur place au début de la section. — Remarquons au passage que le ch.



D'autres critiques ont cru pouvoir déceler des contradictions entre les ch. 34-43, qui constitueraient le noyau primitif de cette section, et les chapitres sur les nocturnes (33 et 44). Ceux-ci appartiendraient à une couche de texte plus récente<sup>1</sup>. Outre l'exorde de 34, 1, on allègue principalement le cycle des « sept fois par jour » décrit dans 34, 1-3. Il semble en effet que le « jour » dont il est question ici soit la journée légale de vingt-quatre heures<sup>2</sup>. Dès lors l'intention de l'auteur paraît être de donner la liste intégrale des offices célébrés en vingt-quatre heures, jour et nuit compris. Les matines seraient donc le seul office célébré entre complies et prime, sans que l'on songe à des nocturnes<sup>3</sup>. Les chapitres concernant ceux-ci (33 et 44) auraient été ajoutés pour compléter un *ordo* plus ancien (34-43), qui les ignorait encore<sup>4</sup>.

33 réunit les deux questions de l'horaire et de la quantité, tandis que ces questions font l'objet de deux chapitres distincts (34-35) quand il s'agit des heures du jour. Ceci confirme le caractère « secondaire » ou « factice » de 35, T (cf. 35, 1 : *namque*). De plus, il y a là un indice de l'appartenance du ch. 33 au « noyau primitif » de la section liturgique. Non seulement il suit la même ordonnance que le traité des heures du jour (horaire-quantité), mais il conserve ces matières unies, ce qui était sans doute aussi le cas du traité des heures du jour avant l'insertion de 35, T.

1. Ainsi F. MASAI et G. PENCO (*op. cit.*).

2. En effet, d'après 34, 4-13, matines et complies ne font pas partie des heures du « jour » au sens strict (par opposition à la nuit), celui-ci commençant au lever du soleil (prime) et s'achevant à son coucher (vêpres). Matines et complies ne peuvent donc faire partie des « sept fois par jour » (34, 1-3) que si l'on donne à *dies* un sens plus large.

3. Il en serait de même dans 11, 114-117. Mais il nous semble qu'on ne doit pas trop presser l'interprétation du Ps. 72, 14-15, dont l'auteur se sert dans ce passage. Les *matutini* sont ici la quatrième veille de la nuit, après le chant du coq. Or les nocturnes, en été au moins, se célèbrent à ce moment. On peut moins encore tirer argument de 1, 65.

4. On notera en outre que cette hypothèse sur le caractère additionnel des ch. 33 et 44 rendrait compte assez heureusement de la

Si intéressantes que soient ces observations, elles ne nous semblent pas décisives. L'exorde de 34, 1, on l'a vu, s'explique parfaitement si l'on admet que le ch. 33 venait primitivement après le ch. 38. Quant aux « sept fois par jour », est-il bien sûr que l'expression doive s'entendre de la journée légale ? Dans ce cas, il faudrait admettre que cette première partie du ch. 34 donne à « jour » un sens absolument opposé à celui que lui donne la suite du chapitre, notamment le v. 11, où il est dit que c'est le soleil qui marque le début du jour et sa fin. L'opposition est moins brutale si, dans 34, 1-3, *dies* signifie le jour défini par la lumière, donc sans la nuit, mais au sens large où l'on dit qu'il « fait jour » dès l'aurore et jusqu'aux dernières lueurs du crépuscule<sup>1</sup>. C'est en ce sens que 33, 26 parle des matines comme d'offices *du jour*. L'intention de l'auteur est donc, nous semble-t-il, de donner la liste des offices qu'on célèbre à la lueur du jour, de l'aube à la tombée de la nuit. Les nocturnes ne sont pas ignorés, mais réservés pour le chapitre des offices de nuit, où des textes scripturaires spéciaux servent à les justifier<sup>2</sup>. Notre interprétation est confirmée par le fait que les nocturnes sont mentionnés non seulement dans différents passages disséminés tout le long de la règle, mais même à l'intérieur des chapitres 34-43, qui sont censés représenter le « noyau primitif »<sup>3</sup>.

7) Il est clair que la *Regula quadragesimalis* (ch. 51-53) est un ajout, comme l'indiquent à la fois ses *Incipit-Explicet* et la suite naturelle des chapitres 50 et 54 qu'elle vient interrompre. Son insertion à cet endroit n'est d'ailleurs

position de ces deux chapitres *aux deux bouts* de la section liturgique. Mais celle-ci s'explique mieux encore, on l'a vu, par un déplacement du ch. 33.

1. Matines est ainsi le début du « jour » selon 51, 1, à l'encontre de 52, 6.

2. Voir 33, 1-2.

3. Voir 36, 6-7 et 41, 4 (cf. 45, 12). Il n'est donc pas nécessaire de voir dans ces passages des ajoutés.

nullement l'effet du hasard. C'est la question des intervalles entre les offices du jour (50, 1) qui a fait placer ici le ch. 51. Celui-ci appelait à son tour le ch. 52, qui le complète en ce qui concerne la nuit. Ces deux petits chapitres forment comme un traité liturgique spécial pour le carême, auquel fait suite un traité sur les repas (ch. 53). La même séquence office-repas se retrouvera dans la section sur les voyages<sup>1</sup>. A partir du moment où l'on décidait de grouper les prescriptions particulières pour le carême, on ne pouvait adopter une place et une ordonnance plus appropriées.

8) Nous avons déjà fait remarquer l'allure tourmentée de la suite des matières entre les chapitres 55 et 87. Si l'on examine le tableau que nous en avons dressé, on tiendra pour vraisemblable que le ch. 73 faisait suite primitivement au ch. 55, auquel il renvoie explicitement<sup>2</sup>. La section sur les sorties, elle-même entrelardée de prescriptions pour l'accueil des hôtes, est venue se glisser entre ces deux chapitres<sup>3</sup>. A l'intérieur de la section sur les sorties, il semble que 63 était originairement suivi de 71, comme le suggère le *uero* de coordination dans 71, 1. Les ch. 64-70 seraient donc postérieurs<sup>4</sup>.

1. Comparer les ch. 56-58 et 59-62.

2. Voir 73, 5 : *ut superiori titulo diximus*. S'il est vrai que *superior titulus* ne signifie pas nécessairement le chapitre précédent (PAYR, *Der Magisterlexi*, p. 74, n. 210, contre Vanderhoven), ce sens est néanmoins conforme à l'usage du Maître dans les références analogues. Quant au fait que les deux chapitres se suivent dans *E*, nous pensons qu'il s'agit seulement d'un rapprochement heureux opéré par le compilateur.

3. Bien que nous les ayons rangés dans la section sur le travail, les ch. sur les malades (69-70) ne se plaçaient peut-être pas primitivement entre 55 et 73. Ils peuvent en effet se rattacher génétiquement au thème de la *caritas* (ch. 70), qui court tout le long des sections sur les sorties et sur les hôtes.

4. Le ch. 66 adapte au cérémonial du départ et du retour ce qui a déjà été prescrit dans 57, 19-22 pour les visites aux monastères.

9) On a noté précédemment que le ch. 80 renvoie au ch. 15 (*sicut superiori titulo diximus*) et le ch. 81 au ch. 17 (*iam supra laacuimus*). Bien qu'aucune de ces deux références n'oblige à penser que les chapitres ainsi rapprochés se faisaient suite, la première s'impose particulièrement à l'attention étant donné que le ch. 80, dans sa position actuelle, est un véritable bloc erratique. On a peine à croire que le Maître, avec les habitudes que nous lui connaissons, n'ait pas prévu une place plus appropriée pour ce chapitre au moment de sa rédaction. Il est donc assez plausible de conjecturer qu'il faisait suite au ch. 15 dans le plan primitif. Dans cette hypothèse, on doit se demander quelle raison l'a fait déloger de sa place primitive. Remarquons que l'*ordo excommunicationis* (ch. 12-15) est en quelque sorte l'espace vital des prévôts (ch. 11). Or ceux-ci ne jouent aucun rôle dans la question de la pollution nocturne, qui reste une affaire secrète entre le frère et l'abbé. De plus, le Maître est visiblement guidé, dans cette partie de la règle, par le souci de présenter l'un après l'autre les différents officiers du monastère, suivant un ordre décroissant, comme nous l'avons montré. Dès qu'il termine la section consacrée aux prévôts (ch. 11-15), il passe au cellérier et au gardien des outils, puis aux hebdomadiers (ch. 16-18). Le chapitre de la pollution nocturne interrompait donc cette galerie d'officiers. C'est la raison probable pour laquelle l'auteur l'a retiré de ce contexte.

Une raison analogue a pu persuader à l'auteur de retirer les ch. 81-82, s'il est vrai qu'ils suivaient le ch. 17<sup>1</sup>. Bien

1. *Iam supra* (81, 11) paraît moins net en ce sens que *superiori titulo* (80, 4). Cependant on ne peut s'empêcher de noter que dans *RB* un chapitre sur la propriété (*RB* 33 ; cf. *RM* 82) suit le chapitre sur le gardien des outils (*RB* 32 = *RM* 17). Ce fait est d'autant plus remarquable que *RB* 55 correspond de son côté à *RM* 81-82. Ainsi la *RB* atteste la présence d'un traité de la propriété à la fois à l'endroit où il se trouve actuellement dans *RM* (*RB* 55) et à l'endroit où il paraît s'être trouvé primitivement dans *RM* (*RB* 33).

que le ch. 81 fasse allusion au gardien du mobilier, celui-ci ne joue pas un rôle actif dans l'habillement des frères et dans la lutte contre l'esprit de propriété. On s'expliquerait par là que l'auteur ait renvoyé à une section ultérieure ces deux chapitres, afin de passer plus vite aux hebdomadiers et à l'*ordo conuiuuii*.

Mais pourquoi les ch. 80-82 sont-ils venus se loger à leur place actuelle et non ailleurs? Il est clair que les ch. 81-82 ont été attirés par le contexte de l'accueil des hôtes, des prêtres et des postulants, trois catégories au sujet desquelles se posent de façon inéluctable les questions du vêtement et de la propriété<sup>1</sup>. Quant au ch. 80, il a probablement suivi les ch. 81-82 dans leur déplacement, sans avoir aucun titre intrinsèque à sa nouvelle position<sup>2</sup>. Ainsi, de la séquence primitive : 15 + 80 + 16 + 17 + 81 + 82 + 18, on serait passé à l'ordre que nous connaissons. Le ch. 80, déjà très proche des ch. 81-82 dans l'ordonnance primitive, serait venu se juxtaposer à eux dans le plan définitif<sup>3</sup>.

Au total, on le voit, les indices suggérant des additions ou des déplacements ne sont ni très nombreux ni très frappants. La *RM* est un ouvrage cohérent, soigneusement mis au point, où subsistent peu de vestiges des inévitables tâtonnements de la rédaction.

1. Voir 79, 30-32; 83, 10; 90, 83-87 et 95 (vêtements); ch. 87-91, *passim* (propriété). Cette dernière question apparaît aussi, sous un autre angle, dans les ch. 85-86, sans rapport direct avec les hôtes et les postulants.

2. Il est vrai que *biduo* se retrouve à la fois à propos des hôtes (78, 2) et de la pollution nocturne (80, 7), mais un rapprochement aussi ténu a peu de chances d'avoir joué un rôle dans la juxtaposition de ces textes. Il faut en dire autant de *lectum* (80, 12 et 81, 31-33).

3. Il eût été assez naturel de loger le ch. 80 après le ch. 22 (communio). Mais alors ces considérations sur la pollution nocturne auraient interrompu la séquence communion-repas (ch. 22-23) et alourdi d'une longue parenthèse le traité des hebdomadiers.

#### 4. Unité d'auteur : la « regula »

Une question se présente ici. Est-ce de tâtonnements qu'il faut parler, ce qui suppose un rédacteur unique, ou bien ne sommes-nous pas devant une œuvre composite, assez habilement unifiée, mais assemblant des matériaux d'époques et de provenances diverses? Si la plupart des faits que nous venons d'analyser s'expliquent sans difficulté comme des retouches apportées par l'auteur à sa propre œuvre, il en est quelques-unes que des critiques n'ont pas manqué d'alléguer pour preuves du caractère composite de la *RM*. Il s'agit en particulier de ces chevilles très apparentes par lesquelles on déclare « revenir » au texte ou le poursuivre après un hors-d'œuvre :

1, 75 : *Vnde ergo magnum existimantes primum genus coenobitarum... ad ipsorum regula reuertamur (PAE)*.

3, 95 : *Vnde quo tramite ad talia perueniendum sit, ad textum superioris paginae reuertamur (PA)*.

13, 74 : *Ergo ad superiorem excommunicationum uel satisfactionis sensum, ut coepimus, prosequamur (PA; consequamur E)*.

Comment interpréter ces charnières? Marquent-elles la fin d'une interpolation ou celle d'un excursus? L'écrit auquel on déclare revenir et qu'on prétend poursuivre, est-il l'œuvre d'autrui ou celle du rédacteur responsable?

Dans le cas de 13, 74, la teneur même de la rédaction suggère un auteur unique qui reprend le fil de son discours après une digression : *coepimus* et *prosequamur* ont le même sujet. De plus l'annonce de 13, 65 (*quod... sequens pagina demonstrauit*) peut se comprendre comme l'introduction du passage intercalaire 13, 66-73<sup>1</sup>, que vient

1. Si du moins l'on réfère *quod* à 13, 64, développé dans 14, 1-19. On pourrait aussi le référer à 13, 65, développé dans 14, 22 s. Alors le morceau intercalaire que suppose 13, 65 pourrait être 14, 2-21, et non pas, comme dans la première hypothèse, 13, 66-73.

justement clôturer 13, 74. Donc au début comme à la fin du hors-d'œuvre, on voit assez nettement qu'il s'agit d'une digression imputable à l'auteur lui-même, non d'une interpolation due à une main étrangère<sup>1</sup>.

Les deux « retours » (1, 75 et 3, 95) feraient penser davantage, de prime abord, à des aveux d'interpolation. Le rédacteur de ces sutures ne dit pas qu'il poursuit un thème (*sensum*) déjà amorcé par lui (*ut coepimus*), comme dans 13, 74, mais qu'il revient à la « règle des cénobites » ou au « texte de la page précédente », expressions qui pourraient fort bien s'entendre d'un écrit préexistant composé par un autre. En outre le hors-d'œuvre clôturé par 3, 95 est un centon de la *Visio Pauli* et de la *Passio Sebastiani*, celui auquel met fin 1, 75 est l'énorme satire des gyrovagues, morceau singulièrement disparate, par les dimensions comme par le ton, dans le contexte où il s'insère. Ces corps étrangers font un tout autre effet que les considérations, si bien en situation, de 13, 66-73. On est enclin à penser que leur entrée dans la règle est l'œuvre d'un interpolateur plutôt que de l'auteur lui-même.

Cependant d'autres arguments nous dissuadent de l'entendre ainsi. Il faut remarquer tout d'abord que, pour être de véritables hors-d'œuvre, les deux morceaux incriminés n'en sont pas moins apparentés de très près à divers passages de la règle. En ce qui concerne la satire des gyrovagues, nous espérons le montrer par nos annotations. Quant à la description du paradis de 3, 84-94, elle utilise la *Visio Pauli*, texte maintes fois cité ou exploité dans la règle, et elle a d'exacts parallèles aux ch. 10 et 90, où se trouvent remployés les mêmes passages de la *Visio* et des *Acta Sebastiani*.

En second lieu, on doit noter que la mention de la *regula* dans 1, 75 est tout à fait conforme à une habitude

1. M<sup>lle</sup> PAYR elle-même le laisse entendre (*Der Magistertext*, p. 82, n. 235).

constante de l'auteur. On s'en rendra compte aisément en parcourant la Concordance au mot *regula*. Tout au long de la *RM* on rencontre des expressions telles que *regula prohibet* (11, 42), *regula uetat* (11, 50 et 93, 61), *regula nominauit* (31, 12), *regula compleuit* (78, 5), qui sont autant de façons discrètes de présenter la volonté de l'auteur lui-même. La règle est traitée comme une personne morale : elle « ordonne » (83, 7), elle « refuse » (87, 17), elle « met en demeure » (88, 1). A cet égard elle est assimilable à l'abbé : tout comme celui-ci elle peut donner un ordre (62, 4) ou adresser un avertissement (90, 67). En vertu de la même fiction, on prescrit de « rendre à la règle ce qui lui appartient » (57, 9) et l'on regarde comme inviolable l'heure fixée pour la consommation des provisions de route qu'elle accorde (62, 1).

La règle ainsi personnifiée se confond d'ailleurs avec cette autre personne morale qu'est le monastère, au point que la même maxime peut être indifféremment attribuée à l'un ou à l'autre<sup>1</sup>. Quand l'auteur énonce ainsi une *sententia regulae*, il ne cite certainement pas un écrit distinct qui lui sert de source<sup>2</sup>, mais énonce sous une forme anonyme une maxime qu'il a lui-même frappée. Il cite volontiers sous le nom de *sententiae* des paroles du Seigneur, de l'Apôtre, de Salomon ou de quelque autre sage. Se citer soi-même est toujours embarrassant, et

1. Comparer 2, 48 (*sententia monasterii*) et 16, 61 (*regulae sententia*). Cette dernière expression revient, à propos d'une maxime différente, dans 90, 95.

2. Ceci est clair, de prime abord, dans le cas de 90, 95, car cette *sententia* ne revient nulle part ailleurs dans la *RM*. Dans le cas de 16, 61, on pourrait se demander si le rédacteur ne renvoie pas à 2, 48. Mais de son côté 2, 48 parle de *sententia monasterii*. Les deux expressions ont visiblement la même portée. Puisque dans l'expression *sententia monasterii*, le « monastère » ne constitue pas une source littéraire à laquelle on emprunte la maxime, mais la personne morale qui est censée l'édicter, il n'y a pas de raison d'entendre autrement l'expression *sententia regulae*.

l'on comprend qu'un auteur aussi jaloux de l'anonymat se soit discrètement effacé derrière une personnification de son œuvre, quand il s'agissait de présenter une *sententia* de son propre cru.

La *regula* est donc une sorte de prête-nom. Quand l'auteur emprunte cette manière de pseudonyme (ou son équivalent *monasterium*), il ne vise pas seulement à s'effacer derrière son œuvre. Il confère encore à ses idées l'autorité supérieure attachée à un document dont Dieu lui-même est l'auteur. C'est Dieu en effet qui « dicte la règle<sup>1</sup> », qui « parle par cet écrit » (Pr 5), qui « avertit par cet écrit » (Pr 16), qui « parle par la bouche » de l'auteur (Pr 2), si bien que le rituel de la bénédiction abbatiale ne craint pas d'appeler la règle « la loi de Dieu » (93, 15)<sup>2</sup>. Cette présentation de la règle à la façon d'un écrit inspiré se retrouve encore dans la formule *Respondit Dominus per magistrum* en tête de chaque chapitre.

Se retrancher derrière la *regula*, c'est donc s'abriter sous l'autorité de Dieu qui l'a dictée. En usant de ce tour impersonnel, l'auteur ne veut pas dire qu'il cite l'œuvre d'un autre homme. Il entend seulement mettre sa propre œuvre sous le patronage de Dieu. Il lui arrive d'ailleurs de montrer clairement l'équivalence du tour personnel et du tour impersonnel, du « nous » d'auteur et de la *regula* personnifiée. C'est ainsi que 94, 10, employant l'expression *constituta regulae* qui revient six autres fois dans la *RM*, déclare tout bonnement : *secundum huius regulae constituta ut superius diximus*. On ne peut avouer plus nettement que *regula* est un simple « nom d'auteur ».

On voit dès lors quel sens il faut donner au « retour à la règle » de 1, 75. L'écrit auquel le rédacteur déclare « revenir », ce n'est pas un document émanant d'un autre,

1. Cf. 10, 125 ; 13, 65 ; 22, 11.

2. Parfois aussi le Maître attribue aux « Pères » une prescription de sa règle. Voir 34, 2 ; 90, 92 ; 91, 48.

une source qu'il reproduit et qu'il interpole. C'est tout simplement *son propre écrit*, présenté sous forme anonyme comme partout ailleurs. L'auteur revient à son propos, après une longue digression. La satire des gyrovagues n'était qu'un hors-d'œuvre, il le reconnaît, car c'est une « règle pour cénobites » qu'il veut écrire<sup>1</sup>. Il est possible que cette charnière ait été rédigée et posée dans un second temps de la rédaction, après l'insertion de la satire des gyrovagues, si celle-ci n'appartient pas à la couche la plus ancienne du texte. Mais rien ne permet de penser qu'une cheville de ce genre soit due à un interpolateur. Elle porte tout au contraire la signature de l'auteur principal, de celui qui a l'habitude de se désigner lui-même sous la fiction de la *regula*.

Si telle est l'interprétation correcte de 1, 75, il n'est pas douteux que 3, 95 ne doive s'entendre de la même façon. Les deux charnières sont en effet rédigées presque dans les mêmes termes<sup>2</sup>. Comme plus haut, on « revient » non pas à un document servant de source, après interpolation d'un passage hétérogène, mais au propos originel interrompu par un excursus. Que cet excursus ait été consenti dès la première rédaction, ou qu'il ait été inséré après coup dans un texte déjà rédigé, il n'y a en tout cas aucune raison d'en dénier la paternité à l'auteur principal, à l'unique auteur de la *RM*.

1. L'expression *ipsorum (coenobitarum) regula* est certes un hapax, l'auteur disant d'ordinaire *monasterii regula, haec regula, regula*. Mais *ipsorum (coenobitarum)* était ici nécessaire pour relier au début du chapitre. On trouve d'ailleurs d'autres hapax, tels que *regula ista* (93, 24) et *regula nostra* (91, 48).

2. La seule différence est que l'expression *ad lectum superioris paginae* suggère un peu plus nettement que le hors-d'œuvre de 3, 84-94 a été inséré après coup.

## 5. Langue et style

Variété  
des genres

Rien n'est moins monotone que la *RM*. Des genres et des styles très divers s'y succèdent, au point que l'œuvre a pu paraître bigarrée, voire disparate.

Certes il y a un fond de législation qui couvre la majeure partie de l'ouvrage, surtout à partir du ch. 11, et qui est bien celui qu'on s'attend à trouver dans une *regula*. L'auteur édicte des prescriptions sous une forme personnelle, usant le plus souvent du subjonctif présent<sup>1</sup>, quand ce n'est pas d'une périphrase où entre *debere*, *debent* ou *oportet*. Dans de rares occasions, il énonce aussi sa volonté sous une forme personnelle, en employant le « nous » d'auteur<sup>2</sup>.

Cependant ce style législatif est fréquemment interrompu par des considérations explicatives, introduites par une formule telle que *ideo enim diximus... ut, ideo constituimus... quia, ideo debent... ut, ideo iubentur... ut*<sup>3</sup>. Le législateur veut que l'on sache pourquoi il a ordonné ceci ou cela. Il entend non seulement édicter des règles, mais les justifier. Parfois il ira jusqu'à fournir deux et même trois justifications successives pour la même ordonnance. Ces motivations isolées ou en série sont un des traits les plus caractéristiques de la législation du Maître et de son style. Un tel souci d'expliquer, de justifier, est d'autant plus remarquable que l'auteur se donne par

1. Nous le rendons habituellement en français par le futur.

2. Ainsi *damnamus* (9, 51); (*non*) *permissimus* (9, 51; 27, 43; 28, 24; 50, 45; 61, 9 et 14); *decernimus* (94, 6); *prohibemus* (11, 112; 81, 6); *relaxamus* (7, 13; 9, 48; 50, 43); *respondemus* (94, 4); *volumus* (50, 1).

3. Voir aussi *inde ergo debent...ne* (71, 5); *et merito debet... qui* (73, 10) et les multiples variantes de ces formules.

ailleurs pour l'interprète du Seigneur, qui « parle par sa bouche<sup>1</sup> » et lui « dicte la règle<sup>2</sup> ». S'il se prétend inspiré de Dieu, le législateur n'en est pas pour autant un despote qui exige une obéissance aveugle. La *RM* est à la fois *oraculaire* et *raisonnée*.

Un autre trait caractéristique de la *RM* est l'abondance des discours en style direct. Ici nous ne songeons pas seulement à ces procédés oratoires par lesquels l'auteur aime à animer ses exposés : interrogations ironiques<sup>3</sup>, didactiques<sup>4</sup>, pathétiques<sup>5</sup>, exclamations avec *O*<sup>6</sup> ou *quanto magis*<sup>7</sup>, interpellations<sup>8</sup>. En plus de ces mouvements oratoires, on trouve dans la *RM* de véritables discours, les uns attribués à tel ou tel personnage, les autres adressés par l'auteur en son propre nom.

Les discours de l'auteur sont au nombre d'une dizaine. On ne s'étonne pas de trouver rédigées sous cette forme les deux introductions : le Prologue, avec son curieux balancement du *tu* au *nous*, le *Thema*, qui n'est qu'un long sermon en trois parties. On peut encore ranger parmi les discours d'introduction l'exhortation de 1, 76-92, si semblable au *Thema*. Quant aux autres discours, ils offrent tous ce trait commun de se trouver *au début* d'un chapitre, comme en fait foi la liste suivante :

1. Pr 2. Cf. *Respondit Dominus per magistrum*.
2. Voir 11, T; 13, 65; 22, 12.
3. Thp 42 et 50 (volonté propre); Thp 62-64 (défiance envers Dieu); 64, 3 (apostasie); 69, 24-26 (simulation); 82, 17 et 24-25 (propriété).
4. Ths 8; 2, 12 et 19; 4, 1; 61, 2 et 4; 90, 7; 91, 70; 92, 2; 92, 28-31; 94, 4.
5. Ths 15.
6. Pr 1; Thp 63; 8, 3; 13, 9; 69, 27; 91, 35.
7. Voir 8, 32; 11, 13 et 106; 16, 5; 16, 20 et 22; 48, 2.
8. Notamment *uide* et *uidete*: Thp 2 et 20; 16, 17; 48, 9; 90, 73. Voir aussi les passages inopinés à la deuxième personne : 1, 55; 7, 19; 15, 54 (finales introduites par *ut* dans les trois cas); peut-être aussi 11, 69 (*uideris P*).

8, 1-25	11, 1-14	16, 1-26
10, 1-9 et 13-41	15, 1-11	82, 1-15

Jamais, on le voit, l'auteur n'entreprend un discours au cours d'un chapitre. Jamais non plus un discours ne remplit le chapitre entier. Le caractère de ces six morceaux est donc identique à celui que nous avons reconnu aux trois discours d'introduction. Comme ceux-ci, ce sont des exordes. De même que la règle a ses deux préfaces (Pr et Th), de même certains traités ont la leur<sup>1</sup>. Des rapports étroits existent d'ailleurs entre les thèmes traités dans ces introductions, au point qu'on peut presque toutes les jumeler<sup>2</sup>. On dirait que l'auteur avait en tête quelques canevas sur lesquels il a chaque fois brodé deux sermons analogues.

Il s'agit bien en effet de vrais petits sermons. Le prédicateur s'adresse à un auditoire (*fratres*)<sup>3</sup>, emploie un « nous »

1. Remarquer que ces traités se trouvent tous dans le début de la règle. La seule exception est le ch. 82, mais on se souvient qu'il y a de sérieuses raisons de penser que ce chapitre se plaçait primitivement après le ch. 17.

2. Comparer 1 et 11 (présentation de l'autorité); 8 et 10 (fuite du péché); 8 et 15 (le composé humain); 16 et 82 (Providence); Thp et 10 (volonté propre). — On observe le même phénomène à propos des sermons en style indirect. Ainsi le Maître a en tête un sermon sur l'obéissance qu'il met par écrit à trois reprises : 7, 39-66; 10, 30-58; 90, 5-59 (voir *La communauté et l'abbé*, p. 223-238 et 244-246); quant au sermon sur la Providence des ch. 16 et 82, on le retrouve dans 86, 3-17 (cf. 11, 99-105).

3. Dans le Prologue, *fratres* est remplacé par *homo*. Dans les ch. 8 et 82, *fratres* fait défaut. Cette carence atténuée sensiblement la distinction que nous avons faite à la note précédente entre les rédactions du sermon sur la Providence en style direct et en style indirect. En réalité, celle du ch. 86 n'a guère moins de titres à être considérée comme un véritable sermon que celle du ch. 82 (noter toutefois sa position à l'intérieur du chapitre). — On pourrait aussi, malgré l'absence de *fratres*, considérer comme des sermons les ch. 47-48. Dans ce cas il ne s'agirait pas d'exordes, mais de sermons indépendants. Remarquer cependant que ces chapitres contiennent quelques prescriptions pratiques, à la différence des sermons proprement dits.

qui n'est plus le *nous* d'auteur, mais un véritable pluriel; l'illustration scripturaire abonde, les mouvements oratoires sont fréquents, le ton est celui de la catéchèse et de l'exhortation.

Les discours attribués à des personnages se présentent différemment. Au lieu de servir d'exordes, ils interviennent au milieu des chapitres, une fois que les personnages sont présentés et en action. De plus, si l'on trouve plusieurs sermons de l'abbé qui ne diffèrent guère de ceux de l'auteur<sup>1</sup>, et pour cause, ces textes ne sont pour la plupart que de brèves injonctions d'une portée toute pratique. Très souvent même, le contexte cérémoniel suggère qu'il s'agit de véritables formules *liturgiques* à prononcer par cœur : demandes d'oraison<sup>2</sup>, bénédictions<sup>3</sup>, monitions au cours ou à l'issue d'une cérémonie<sup>4</sup>, prières adressées à Dieu<sup>5</sup>. Les dix monitions-types qui sont mises dans la bouche des prévôts au ch. 11 n'ont certes pas le même caractère liturgique. Pourtant il s'agit vraisemblablement, dans l'esprit de l'auteur, de formules presque aussi stéréotypées que les précédentes : les prévôts se contentent de répéter l'enseignement de l'abbé, tel que l'a exposé la première partie de la règle, selon les besoins du moment. Une autre formule-type est indiquée à l'usage des hôteliers (78, 4-5). Quant aux dialogues de 8, 23-24 et de 61, 2-14, ce sont plutôt des procédés didactiques pour rendre l'exposé plus frappant ou plus varié<sup>6</sup>. Il faut en dire autant de deux soliloques

1. Voir 13, 9-41 (formule liturgique ?); 87, 5-24; 91, 8-70; 92 8-32.

2. Voir 19, 2-4; 20, 3 et 14; 24, 9; 25, 4; 93, 41-42.

3. Voir 23, 18.

4. Voir 14, 25-26; 14, 68-69 et 72-73; 15, 20-25; 19, 7-8; 21, 8-10; 53, 12-13; 92, 74-75 et 77-82; 93, 1-5. Cf. le dialogue entre l'abbé et le postulant dans 89, 6 et 17.

5. Voir 14, 3-19 et 34-66; 89, 18-23. Ces textes sont d'une ampleur exceptionnelle.

6. Voir aussi l'ébauche de dialogue dans 94, 4.

insérés au milieu de sermons (Th 17-25 et 15, 9-11). Enfin l'auteur se plaît à construire de petits dialogues ou discours avec des textes scripturaires qu'il place dans la bouche de personnes vivantes, soit ici-bas, soit dans l'au-delà<sup>1</sup>.

Toutes ces allocutions, qu'elles soient prononcées par l'auteur en son propre nom ou attribuées à divers personnages, rompent la monotonie du style législatif et donnent à la *RM* cet aspect si animé qui la distingue entre toutes les règles. Cette impression de variété et d'animation est encore accentuée par la présence de morceaux descriptifs tels que le joli tableau de l'arrivée à l'office (ch. 54) ou la satire des gyrovagues (ch. 1). Souvent d'ailleurs la législation elle-même donne lieu à des descriptions pleines de vie : qu'on relise la cérémonie de réconciliation (ch. 14) ou le règlement du repas (ch. 23). En revanche, l'auteur sait être sec et concis. C'est le cas, en particulier, dans les rubriques des ch. 35 à 43. On passe ainsi, dans la *RM*, par tous les tons et tous les genres. Cette *regula* possède, à sa manière, les qualités de variété et de vie qui font l'attrait d'une correspondance comme celle de Jérôme.

#### Unité de langue

Quand on a constaté dans une œuvre une telle diversité de tons, on est amené à se poser la question de l'unité d'auteur. Les genres divers qui s'entremêlent dans la *RM* ne portent-ils pas la marque d'auteurs différents, plus ou moins accordés entre eux par un ou plusieurs rédacteurs ? Ce soupçon nous est maintes fois venu à l'esprit, comme il s'est présenté avant nous à d'autres lecteurs<sup>2</sup>, mais l'étude de la langue de *RM* ne nous semble

1. Voir Ths 19-20 et 32-33. Dans 13, 15-38 on attribue deux discours successifs à Dieu et aux saints. Dans 90, 33-40 ce sont les justes qui parlent (cf. 7, 60-66 et 10, 55-58).

2. En particulier aux trois auteurs de l'Édition diplomatique, Vanderhoven, Masai et Corbett, dans l'introduction de cet ouvrage et dans leurs articles respectifs. On trouvera cependant un aveu

nullement le confirmer. Si l'on met à part, en effet, les faits imputables à l'utilisation de quelques sources ou à l'influence de celles-ci<sup>1</sup>, on se trouve en présence d'une langue et d'un style très homogènes et nettement caractérisés qui révèlent d'un bout à l'autre de la règle la même personnalité littéraire. Sans nous étendre sur les traits généraux qui rattachent la *RM* au latin chrétien, monastique<sup>2</sup>, familier<sup>3</sup>, nous voudrions formuler ici quelques remarques sur certaines particularités distinctives de cette langue du Maître, afin de permettre au lecteur de les reconnaître plus facilement à chaque page du texte.

significatif de M. CORBETT au sujet du « travail d'unification d'un législateur-éditeur dont le style couvre toute l'étendue de la règle » (« The *RM* and some of its problems » dans *Studia Patristica*, t. I, Berlin 1957, p. 91).

1. C'est l'influence de Cassien, suivi dans le début du ch. 1, qui explique selon nous la présence de *monachus* et de *coenobium* dans la satire des gyrovagues, bien que celle-ci n'ait pas Cassien pour source directe. La même influence s'est étendue à 7, 22-46 où repaissent sarabaites et gyrovagues. Quant à 81, 6, où figure isolément *monachus*, nous croyons que l'auteur a été acculé à l'emploi de ce mot, qu'il évite ailleurs, par la nécessité de désigner de son nom courant le moine contrasté avec le clerc. Cette opposition entre moines et clercs, entre monastères et églises, est trop familière à l'auteur pour qu'on puisse mettre en doute l'authenticité de ce verset. Ainsi tous les passages où revient le mot *monachus* doivent être, selon nous, attribués à l'auteur principal, au « Maître ».

2. C. MOHRMANN, « La latinité de S. Benoît » dans *Rev. Bénédict.* 72 (1952), p. 108-139 ; S. *Benedicti Regula monachorum*, Maredsous 1955, p. 9-39 ; « Notes sur la version latine la plus ancienne de la vie de S. Antoine » dans *Antonius Magnus Eremita*, Rome 1956 (*Studia Anselmiana* 38), p. 35-44. — L. TH. A. LORTÉ, *Spiritual terminology in the latin translations of the Vita Antonii*, Nimègue 1955. — H. HOPPENBROUWERS, *La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine*, Nimègue 1960.

3. *Colloquial*, dit M. CORBETT, à qui l'on doit une étude centrée sur cet aspect : *The Latin of the Regula Magistri*, Louvain 1958. — A cet égard, rien n'est plus proche de la *RM* que le *Journal de voyage d'Éthérie*.



De ces particularités, la plus frappante est peut-être la *répétition*. On la rencontre à tous les plans du discours : répétition du même mot ou de la même expression à quelques lignes d'intervalle, quand ce n'est pas dans la même ligne<sup>1</sup> ; répétition d'une même pensée, non seulement à divers endroits de la règle, ce qui ne saurait surprendre chez un pédagogue<sup>2</sup>, mais à peu de distance<sup>3</sup>, voire immédiatement après le premier énoncé<sup>4</sup> ; répétition d'une même description ou d'une même prescription<sup>5</sup> ; double ou triple rédaction d'un même morceau, avec le même lot de citations scripturaires<sup>6</sup>.

Il arrive que l'auteur se répète ainsi au cours d'une phrase, reprenant à peu près dans les mêmes termes la proposition qu'il vient d'achever. Il résulte de ces redondances des périodes d'une extraordinaire lourdeur, où la pensée semble piétiner ou tourner en rond<sup>7</sup>. Le même effet de lourdeur est produit par certaines parenthèses, parfois fort longues, qui interrompent une phrase et obligent à la reprendre avec un *ergo* ou un *ut supra diximus*, non sans répéter une partie de son contenu<sup>8</sup>.

L'anacoluthie, sous toutes ses formes, est aussi un trait constant du style de la *RM*, depuis le passage du singulier

1. Voir par exemple Pr 3-4 (trois fois *per*) ; Thp 73 et 78 (*si non ultro nostrum tradamus adsensum*, avec une légère variation) ; 2, 34-36 (trois *quia* à la suite). Sur ce phénomène et les suivants, voir notre *Index grammatical*.

2. Ainsi 22, 10-12 et ch. 92 ; 11, 86-88 et 10, 37-38.

3. Thp 30 et 53 ; 2, 1, 11 et 32.

4. Thp 41-42. Un *ergo* établit une progression factice entre les deux phrases redondantes.

5. Comparer 31, 11 et 32, 3 ; 50, 16-17 est répété aux v. 22-23 ; 34-35 ; 51-52 ; 54-55. Comparer encore 16, 51-52 et 20, 8-9.

6. Voir plus haut, p. 198, n. 2. Nous avons analysé ailleurs la composition du ch. 2 par juxtaposition de deux morceaux analogues (2, 11-22 et 23-31) : voir *La communauté et l'abbé*, p. 78-85.

7. Voir 3, 79-82 ; 7, 48-50 et 71-74.

8. Voir Thp 49-52 ; 10, 45-49 ; 15, 41-44 ; 82, 5-8.

au pluriel et vice versa<sup>1</sup> jusqu'à ces interminables périodes, au contour mal défini, à la fin desquelles l'auteur semble avoir perdu de vue le schème grammatical où il s'était d'abord engagé<sup>2</sup>. Un phénomène analogue se produit parfois, lorsque l'auteur cède à son penchant pour les images : il lui arrive alors d'enchevêtrer les métaphores jusqu'au comique et à l'absurde<sup>3</sup>. Ces faiblesses sont d'autant plus curieuses que l'esprit de suite, le goût de l'ordre, le souci de la logique sont par ailleurs des traits fort accusés dans toute l'œuvre du Maître. Peut-être s'expliquent-elles en partie par les conditions défavorables de la dictée et par la révision insuffisante du texte écrit. Parfois au contraire le mal a dû être causé ou aggravé par des surcharges maladroites<sup>4</sup>.

Si fâcheuses que puissent paraître ces tendances, on aurait tort de n'y voir que des preuves de l'incapacité littéraire d'un écrivain à demi-barbare. En fait, il n'est pas rare de rencontrer dans la *RM* des pages vigoureuses et des morceaux brillants. L'auteur est un esprit cultivé et un homme qui sait écrire. S'il se laisse aller à toutes sortes de répétitions, c'est qu'il a l'habitude du style oral, et que le style oral admet, recherche même, ce que le style écrit regarde comme négligence. Nous n'en voulons pour preuve que tels extraits d'une allocution familière prononcée par un des meilleurs écrivains de notre temps<sup>5</sup>.

1. Voir 1, 21-23 ; 55, 9-14 et 17-18.

2. Voir 33, 19-24 ; 36, 1-6 ; 86, 9-13.

3. Voir 8, 6-10, et cf. 15, 1-7, où les mêmes images sont mieux distinguées. — Dans 2, 26-27 et 30-31, la juxtaposition des métaphores ne manque pas d'audace.

4. C'est le cas, semble-t-il, dans 10, 45-49.

5. « Vous savez, moi personnellement, peut-être parce que j'en ai eu beaucoup, je n'attache pas beaucoup d'importance au fait de recevoir les honneurs et au fait de les refuser. Ce qui est important, c'est de témoigner. *Eh bien*, le Père Pouget, comme Jean Guilton, je les comparerai, si vous voulez, à deux sismographes, à deux appa-

Qui reconnaîtrait l'auteur de *Thérèse Desqueyroux* et de *La Pharissienne* dans ces propos semés de répétitions et d'anacoluthes ? Mais on ne parle pas comme on écrit. La *RM* est pour une bonne part un recueil de conférences et une suite de causeries. Son style est souvent celui d'un abbé parlant à ses moines, avec tout ce que cette situation comporte de laisser-aller et de liberté.

A côté de ces négligences, on relève chez le Maître une tendance à la recherche. Celle-ci se marque notamment par de fortes hyperbates et par un ensemble de complications qui ont fait qualifier son style d'alambiqué<sup>1</sup>. Il s'intéresse aux étymologies<sup>2</sup>, affectionne les jeux de mots<sup>3</sup>, cultive la rime et l'assonance<sup>4</sup>. Ces dernières soulignent souvent le parallélisme de membres de phrase au rythme

reils enregistreurs, qui enregistrent tous les mouvements, tous les refus, toutes les difficultés qu'a une époque de croire à la parole du Seigneur. *Voyez-vous, l'important*, du moins pour des laïcs, n'est pas d'enseigner une doctrine figée, *l'important c'est d'être à l'écoute de l'époque dans laquelle nous nous trouvons, et de lui répondre sur le point précis où elle a une exigence. Vous savez, cher ami, que ce que je vous dis ici en public, ce n'est pas flatterie... Eh bien, cela, voyez-vous, c'est de cela que je vous remercie, cher Jean Guilton, c'est d'être ce témoin, ce témoin dont nous avons tellement besoin, car sur ce plan, il faut bien le reconnaître, alors que l'Église de France a tellement gagné, s'est tellement épanouie sur tant d'autres plans, il faut bien reconnaître que sur le plan de la littérature... nous avons l'impression d'un grand silence dans les témoignages.* » (F. Mauriac, remettant son épée d'académicien à M. Jean Guilton. Propos recueillis par le bulletin *Maristes*, juin 1962. C'est nous qui soulignons).

1. « *Inverted style* » (P. B. CORBETT, *The Latin*, p. 85).

2. Voir Pr 23 (*regula*; cf. 10, 125); 2, 1 (*abbas*; cf. 2, 11 et 32); 23, 5 (*annonna*); 31, 12 (*uigigalli*); 49, 2 (*uigiliae*). 11, 116 (*india*);

3. Voir CORBETT, *The Latin*, p. 116. Ajouter à cette liste : 16, 21-22 : *creditor...credentibus*; Ths 40 : *corda...corpora* (voir note in loco).

4. Voir 2, 21 : *pariter...aequaliter*; 2, 33 : *regendas...reddendas*; 2, 38 : *monsiretur...condamnetur*; 2, 39-40 : *sollicitus...emendatus*.

soigneusement calculé<sup>1</sup>. Quelle que soit la valeur de la rime en prose au regard du classicisme, on ne peut nier que ces formules rythmées et rimées soient d'une réelle beauté. Notre auteur est également attentif au *cursum* rythmique à la fin des phrases. Rares sont ses défaillances, même dans les passages les plus terre à terre, si bien qu'on sera parfois fondé à soupçonner un emprunt à une source ou un ajouté postérieur là où les lois du *cursum* ne sont pas observées<sup>2</sup>.

Enfin le vocabulaire du Maître présente un certain nombre de constantes. L'adjectif *diuersus* revient avec une fréquence surprenante, au point que M. Corbett a cru déceler un jeu de mots sur ce terme en plusieurs passages<sup>3</sup>. Une autre expression favorite, qu'on n'a pas relevée jusqu'ici, est *in nobis, in se*. Parmi ces préférences, nous nous contenterons d'en signaler quelques-unes, où se reconnaît la psychologie de l'auteur. Il y a d'abord une série d'adverbes exprimant la notion d'équité : *digne, iuste, indigne, iniuste, merito*; puis une série de conjonctions sans cesse répétées, qui relèvent d'un effort logique pour tout justifier, tout motiver, tout expliquer : *ut, propter, quia*; enfin des termes de coordination marquant les soucis complémentaires de distinguer (*nam, namque, nam et, enim, adversatifs*)<sup>4</sup> et de lier, d'unir (les mêmes mots au sens explicatif, et en outre *ut supra diximus, supra-dictus, ergo, ideo*). Rarement un écrivain a manifesté dans son vocabulaire avec autant de netteté les tendances

1. Voir A. LENTINI, *Il ritmo prosaico nella Regola di S. Benedetto*, Montecassino 1942.

2. L'emprunt est probable dans le cas de 90, 25 et 46. Les défaillances que l'on relève dans 66, 7; 76, 4; 77, 2, confirment ce que l'on sait par ailleurs : ces chapitres font partie d'une série d'appendices.

3. *The Latin*, p. 118 s.

4. En revanche *autem* ne vient presque jamais sous la plume du Maître.

foncières de son esprit, telles que nous les révèlent son œuvre entière : sens juridique, souci pédagogique, passion de l'ordre et esprit de suite rigoureux<sup>1</sup>.

1. Relevons un dernier trait du vocabulaire de *RM* : les doublets. L'auteur dispose fréquemment de deux synonymes ou de deux formes synonymiques du même mot. On trouve ainsi sous sa plume, sans nuance de sens : *gallus* et *pullus*, *ebdoma* et *septimana*, *ebdomada* et *ebdoma*, *ebdomadarius* et *septimanarius*, *ebdomadarius* et *ebdomadarius* (sic), *cellarius* et *cellarius*, *uigigalli* et *uigilantes* (33, 3), *Epiphania* et *Theophania*, *lucernaria* et *uespera* (dans ce dernier cas, cependant, *uespera* n'apparaît qu'exceptionnellement et semble connoter spécialement l'heure de cet office, appelé d'ordinaire *lucernaria*). Bien entendu, il est tentant de chercher à rattacher chacun de ces synonymes à une couche de texte distincte. M. CORBETT y a songé à propos du premier couple indiqué plus haut (*The Latin*, p. 128-129), mais il a senti l'in vraisemblable d'une telle hypothèse pour le couple suivant. Nous croyons que les autres doublets relevés par nous achèvent de ruiner cette explication. Il s'agit bien plutôt d'une habitude de style de l'unique auteur : la variation.

## TROISIÈME PARTIE

### SITUATION HISTORIQUE

#### CHAPITRE PREMIER

#### LES SOURCES LITTÉRAIRES

##### 1. L'Écriture

Le Maître est loin de se montrer constant dans ses citations scripturaires. Il lui arrive fréquemment de citer le même texte sous plusieurs formes différentes. On trouve ainsi :

*Gen.* 2, 7 : *de* (Th 23 ; Thp 52) ; *ex* (8, 5).

*Ps.* 13, 2 : *de caelo semper respicit* (10, 38) ; *de caelo respicit* (11, 87).

*Ps.* 38, 2 : *delinquam* (8, 31) ; *peccem* (9, 36).

*Ps.* 38, 3 : *obmutui et humiliatus sum nimis et silui a bonis* (8, 31) ; *obmutui et lacui etiam a bonis* (9, 36).

*Ps.* 65, 11 : texte sans glose (7, 62 ; 10, 57) ; texte avec trois gloses (90, 37).

*Ps.* 67, 29 : *operatus es* (89, 25) ; *operaris* (93, 31).

*Prou.* 10, 19 : *effugitur* (8, 35 ; 9, 34) ; *effugies* (10, 76).

*Prou.* 15, 3 : *speculantur* (10, 37) ; *respiciunt* (11, 86).

*Prou.* 16, 25 : *uidentur hominibus...ad* (7, 40) ; *putantur ab hominibus...ad* (10, 32) ; *uidentur hominibus...in* (10, 46) ; *uidentur hominum...ad* (90, 7).

*Prou.* 18, 21 : *mors et uita* (8, 36) ; *uita et mors* (9, 39) ; *mors et uita... posita est* (10, 22).

*Prou.* 26, 11 : *redeas ad uomitus tuos* (87, 10) ; *ad suum redit uomitum* (91, 37).

- Ier.* 3, 15 : *pastores* (1, 84) ; *pastores et doctores* (11, 12).  
*Mt.* 6, 33 : *eius* (11, 103) ; *Dei* (16, 14 ; 82, 15).  
*Mt.* 11, 28 : *omnes qui* (Th 10) ; *qui* (14, 62).  
*Mt.* 16, 24 : *semetipsum* (3, 10) ; *semetipsum sibi* (90, 10).  
*Mt.* 19, 21 : *uade uende omnia* (87, 13) ; *uade uende quae habes* (87, 14) ; *uade et uende omnia quae habes* (91, 18) ; *uende omnia quae habes* (91, 44). De plus, l'étendue de la citation varie chaque fois.  
*Mt.* 20, 27 : *esse inter uos...talis* (2, 28 ; 92, 4) ; *inter uos esse...uester ullimus* (93, 54).  
*Lc.* 4, 4 : *solo pane* (24, 5) ; *pane solo* (53, 41).  
*Lc.* 12, 48 : *cui plus* (2, 32) ; *plus cui* (93, 20).  
*Lc.* 14, 11 : *omnis qui* (10, 1) ; *qui* (93, 73).  
*Lc.* 14, 33 : *reliquerit omnia* (86, 17) ; *renuntiauerit omnibus* (91, 15, qui ajoute une glose).  
*Ioh.* 6, 38 : *eius* (Thp 34 ; 7, 51) ; *huius* (Thp 49 ; 10, 43).  
*Ioh.* 12, 35 : *uos comprehendant* (Ths 9, avec gloses) ; *uobis occurrant* (91, 33, avec gloses en partie différentes).  
*Rom.* 2, 11 : *non est apud Deum* (2, 19) ; *apud iustum iudicem Dominum non est* (93, 88).  
*Eph.* 4, 29 : *omne uerbum uanum* (9, 30) ; *omnis sermo malus* (11, 52).  
*II Thess.* 3, 10 : *si quis non uult operari nec* (50, 6 ; 78, 22) ; *qui non laborat non* (53, 40) ; *qui non laborat nec* (83, 16).  
*I Tim.* 6, 10 : *exciderunt* (91, 22) ; *discedere* (91, 34).

Il n'est pas certain que ces variations remontent toutes à la rédaction originelle. Certaines divergences entre les manuscrits laissent supposer que les copistes ont pu avoir une part de responsabilité à cet égard<sup>1</sup>. Cependant

1. C'est le cas pour *Ioh.* 6, 38 (*eius/huius*). Voir aussi *Ps.* 13, 2 (10, 38), où *E* omet *semper* ; *Prou.* 10, 19 (10, 76), où *E* donne *effugitur* ; *Prou.* 16, 25 (10, 32), où *E* donne *uidentur hominibus* ; *Prou.* 18, 21 (10, 22), où *E* omet *posita est*. Ces faits donneraient à penser que les variations proviennent de l'archétype de *PA*, tandis que *E* aurait conservé l'homogénéité primitive. On notera toutefois

la plupart des variations sont imputables sans aucun doute à l'auteur lui-même. Ce fait doit d'autant moins nous surprendre qu'il a déjà été observé chez d'autres écrivains monastiques<sup>1</sup>. Comme Cassien et Colomban, le Maître lisait probablement l'Écriture dans diverses versions qu'il avait à sa portée<sup>2</sup>. De plus, il lui arrive de gloser le texte qu'il cite<sup>3</sup>, ou au contraire de l'amputer de quelques mots<sup>4</sup>. D'autres fois il intervertit l'ordre des mots<sup>5</sup>, ou bien il modifie le texte sous l'influence d'une péripécie différente et fabrique ainsi une citation composite<sup>6</sup>. Le plus souvent, il est impossible de discerner si

que, sauf dans le cas de *Prou.* 16, 25, la citation considérée ne se rencontre qu'une fois dans *E*, ce qui nous fait ignorer comment le texte se présentait ailleurs dans le modèle de ce ms. D'autre part, il arrive à *E* de varier, là où *PA* se montrent constants. Ainsi *Ioh.* 6, 38 : *facere uoluntatem meam* (7, 51 *E*) ; *uoluntatem meam facere* (10, 43 *E*).

1. Voir l'étude de M. PETSCHENIG dans ses *Prolégomènes* à l'édition de Cassien (*Ioh. Cassiani opera*, Vienne 1888, *CSEL* 17, p. LXXVIII-XCV), ainsi que l'index biblique de G. S. M. WALKER, *S. Columbani opera*, Dublin 1957, p. 216-220, qui met en évidence l'éclectisme de Colomban en matière scripturaire. Il suffit d'ailleurs de parcourir les notes de la *Vetus Italica* de Sabatier pour constater qu'un même verset est fréquemment cité par le même Père sous plusieurs formes différentes.

2. Cf. surtout *Ps.* 38, 2-3 ; *Ps.* 67, 29 ; *Mt.* 6, 33 ; *Lc.* 4, 4 ; *II Thess.* 3, 10.

3. *Ps.* 13, 2 (*semper*) ; *Ps.* 65, 11 (*tribulationis... amaricationum... humilitatis*) ; *Prou.* 18, 21 (*posita est*) ; *Mt.* 19, 21 (*et*) ; *Lc.* 14, 11 (*omnis*) ; *Lc.* 14, 33 (*sequi me*) ; *Ioh.* 12, 35.

4. *Ps.* 38, 3 (9, 36) ; *Mt.* 11, 28 (14, 62) ; *Mt.* 19, 21 (les quatre citations sont différemment abrégées).

5. *Prou.* 18, 21 ; *Prou.* 26, 11 ; *Mt.* 20, 27 ; *Lc.* 4, 4 ; *Lc.* 12, 48 ; *Rom.* 2, 11.

6. *Ps.* 38, 3 (*nimis = Ps.* 37, 9?) ; *Prou.* 15, 3 (*respiunt = Ps.* 13, 2) ; *Ier.* 3, 15 (*et doctores = Eph.* 4, 11) ; *Mt.* 19, 21 (*omnia = Lc.* 18, 22) ; *Lc.* 14, 33 (*reliquerit = Lc.* 18, 29) ; *Rom.* 2, 11 (*iustum iudicem Dominum = II Tim.* 4, 8) ; *Eph.* 4, 29 (*uerbum uanum = Mt.* 12, 36).

l'auteur est conscient ou non du traitement qu'il fait subir au texte sacré. En tout cas, ces faits sont à rapprocher de la grande liberté avec laquelle le Maître cite certains passages qui n'apparaissent qu'une fois dans sa règle<sup>1</sup>. On notera aussi qu'il lui échappe des erreurs d'attribution dans ses citations<sup>2</sup>.

En face de ce tableau des variations du Maître, il faudrait placer celui des textes qu'il cite plusieurs fois sous une forme identique, compte tenu de légères adaptations requises par le contexte :

<i>Gen.</i> 3, 19	<i>Ps.</i> 149, 5
<i>Ps.</i> 2, 9	<i>Eccli.</i> 18, 30
<i>Ps.</i> 13, 1	<i>Eccli.</i> 21, 23
<i>Ps.</i> 13, 3	<i>Ez.</i> 33, 11
<i>Ps.</i> 16, 5	<i>Zach.</i> 1, 3
<i>Ps.</i> 17, 45	<i>Mt.</i> 6, 9
<i>Ps.</i> 24, 4	<i>Mt.</i> 6, 10
<i>Ps.</i> 43, 22	<i>Mt.</i> 6, 13
<i>Ps.</i> 47, 10	<i>Mt.</i> 6, 25
<i>Ps.</i> 50, 17	<i>Mt.</i> 6, 32
<i>Ps.</i> 64, 9	<i>Mt.</i> 7, 12
<i>Ps.</i> 65, 10	<i>Mt.</i> 12, 36
<i>Ps.</i> 65, 12	<i>Lc.</i> 10, 16
<i>Ps.</i> 105, 1	<i>Rom.</i> 2, 4
<i>Ps.</i> 112, 3	<i>Rom.</i> 8, 18
<i>Ps.</i> 125, 5	<i>Rom.</i> 12, 13
<i>Ps.</i> 131, 7	<i>I Cor.</i> 4, 21
<i>Ps.</i> 139, 12	<i>II Thess.</i> 3, 8 <sup>3</sup>
<i>Ps.</i> 140, 3	<i>II Tim.</i> 2, 4

1. Voir les citations libres de 16, 65; 28, 39; 91, 66-67.

2. *Ier.* 3, 15 attribué à Isaïe (1, 84; 11, 12); *Mt.* 12, 36 attribué à l'apôtre (10, 21). Dans ce dernier cas, cependant, *E* cite correctement *Eph.* 4, 29 (cf. p. 208, n. 1).

3. *Non* (83, 14) n'est sans doute qu'une adaptation au contexte (*nec* dans 78, 20). A la fin, 78, 20 omet *ab aliquo*, peut-être par simple

On notera le grand nombre de citations psalmiques qui figurent dans ce tableau. A l'inverse de ce qui se passe pour les *Proverbes*, le texte des *Psaumes* est presque toujours constant. Rien de plus naturel, puisque le Psautier est connu par cœur mieux que tout autre livre en raison de sa récitation quotidienne.

Cette constatation nous conduit à examiner le Psautier du Maître. On a depuis longtemps remarqué que le texte suivi n'est pas le Psautier Gallican (Vulgate), mais le Psautier Romain. De fait, nous le verrons, la *RM* ne présente qu'une seule leçon qui appartienne en propre au Psautier de la Vulgate. A cette exception près, toutes les fois que l'apparat de l'édition diplomatique signale la conformité du texte à la Vulgate (= V), on constate que celle-ci coïncide avec le Psautier Romain ou avec un ou plusieurs des anciens psautiers latins. Car si notre texte est nettement pré-vulgate, on se saurait dire qu'il soit toujours conforme au Psautier Romain. Un certain nombre de leçons s'écartent de celui-ci et s'accordent avec tel ou tel des anciens psautiers<sup>1</sup>. Parmi ces variantes,

abrègement. Noter toutefois les formes très différentes de *II Thess.* 3, 10 (tableau précédent).

1. Nous nous référons à R. WEBER, *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins*, Rome 1953. Outre les variantes caractéristiques citées plus loin, voici quelques leçons représentées dans plusieurs psautiers simultanément : *Ps.* 15, 5 : *restitues* (91, 60); *Ps.* 27, 3 : *irahas* (14, 36); *Ps.* 31, 5 : *aduersus* (10, 65); *Ps.* 32, 4 : *quia* (47, 3); *Ps.* 37, 9 : *nimis* (8, 31); *Ps.* 37, 10 : *est om.* (10, 34); *Ps.* 58, 5 : *dirigebam* (10, 24); *Ps.* 83, 12 : *Deus om.* (92, 68); *Ps.* 94, 6 : *ante*<sup>2</sup> (11, 77); *Ps.* 130, 2 : *ablactatum* (10, 4); *Ps.* 138, 9 : *postremis* (10, 28). Cette liste n'est pas exhaustive. En outre, il est intéressant de relever les variantes suivantes dans le ms. *E* : *Ps.* 37, 9 : *nimis* (10, 86); *Ps.* 51, 9 : *adiutorium* (13, 33 = *moz*); *Ps.* 58, 5 : *direxi* (10, 24); *Ps.* 138, 3 : *de* (10, 16); *Ps.* 138, 9 : *extrema* (10, 28 : isolé, mais cf. *extremis*); *Ps.* 140, 3 : *continentiae circum labia mea* (30, 12 =  $\alpha$ ). De son côté, on trouve dans *P* cette variante caractéristique : *Ps.* 51, 6 : *et* (13, 26 = *med*).

examinons les plus caractéristiques, c'est-à-dire, celles qui appartiennent en propre à un seul témoin<sup>1</sup> :

Psautier de Vérone (*a*) : Ps. 67, 29 (*operaris* 93, 31).

Ps. 105, 1 (*bonum est* 10, 63 ; 14, 28).

Ps. 118, 116 (*uerbum* 89, 24).

Psautier de S. Germain (*γ*) : Ps. 14, 4 (*magnificanti* Ths 26).

Psautier Gallican (*Ga*) : Ps. 33, 14 (*prohibe* Ths 13).

Psautier de Corbie (*δ*) : Ps. 87, 16 (*sum*<sup>1</sup> 10, 70).

Psautier de S. Zénon de Vérone (*ζ*) : Ps. 130, 2 (*si*<sup>2</sup> 10, 4).

Psautier de Lyon (*η*) : Ps. 13, 2 (*respicit* 10, 38 ; 11, 86)<sup>2</sup>.

Psautier mozarabe (*moz*) : Ps. 118, 71 (*est* 10, 71).

Psautier d'Alcala (*moz*<sup>x</sup>) : Ps. 87, 16 (*et*<sup>1</sup> 10, 70)<sup>3</sup>.

Les Psautiers ainsi apparentés à celui du Maître se répartissent géographiquement en trois aires : Italie (*a*), Gaule (*γ*, *δ*, *ζ*, *η*), Espagne (*moz* et *moz*<sup>x</sup>). On notera toutefois que les affinités sont plus marquées et plus assurées avec le Psautier de Vérone. Or celui-ci est foncièrement italien, comme l'a rappelé naguère avec insistance le P. A. Vaccari<sup>4</sup>.

De plus, la *RM* présente une série de variantes originales

1. Nous ne retenons pas les deux variantes suivantes : Ps. 94, 6 : *procedamus* (11, 77 = *γ*) ; Ps. 47, 10 : *suscipimus* (65, 9 ; 76, 3 = *δ*), car le passage de *i* à *e* et vice-versa se produit trop facilement pour qu'on puisse faire fonds là-dessus. Quant à Ps. 130, 2 : *si*<sup>2</sup>, cité plus bas, il s'agit d'une leçon isolée de *P*, mais qui a chance d'être authentique (voir note critique sur 10, 4).

2. Le Psautier de Lyon donne *respexit* avant correction. Le présent, dans *RM*, est une adaptation au contexte.

3. Il faut peut-être ajouter au compte de *moz*<sup>x</sup> la leçon suivante : Ps. 51, 8 : *tunc* (13, 30).

4. Voir R. WEBER, *op. cit.*, p. x, n. 8, et A. VACCARI, « La Bibbia nell' ambiente di S. Benedetto », dans *Biblica* 29 (1948), p. 333-334. On notera en outre que le pluriel *magnificanti* (Ps. 14, 4) est attesté non seulement par le Psautier gaulois *γ*, mais aussi par deux mss du Psautier Romain ainsi que par CASSIODORE (*Comm. Ps.* 14, 8, *PL* 70, 110 bc), ce qui nous ramène en Italie.

qui ne se rencontrent dans aucune recension connue du psautier. Il n'est pas toujours facile de les distinguer des simples accommodations au contexte<sup>1</sup>. On peut toutefois considérer les leçons qui suivent comme appartenant probablement au psautier de notre auteur :

Ps. 15, 5 : *Domine* add. ; *es qui* om. (91, 60).

Ps. 15, 8 : *Dominus* add. (Thp 79)<sup>2</sup>.

Ps. 33, 11 : *uero* (16, 8).

Ps. 35, 4 : *Domine* add. (13, 16)<sup>3</sup>.

Ps. 38, 2 : *peccem* (9, 36).

Ps. 38, 3 : *tacui etiam* (9, 36).

Ps. 46, 8 : *Domino* add. (47, 5).

Ps. 47, 10 : *misericordias tuas* (65, 9 ; 76, 4).

Ps. 49, 16 : *sumpsisti* (2, 14).

Ps. 72, 15 : *dicebat* (11, 115).

Ps. 83, 13 : *Deus* add. (92, 58).

Ps. 87, 16 : *aulem* om. (10, 70).

Ps. 94, 6 : *Dominum... Deum* intervertis (11, 77).

Ps. 118, 4 : *Domine* add. (30, 6).

Ps. 118, 71 : *Domine* add. (10, 71).

Ps. 118, 116 : *Domine* add. (89, 24).

Ps. 118, 176 : *recollige* (14, 70).

Ps. 137, 1 : *et* add. (48, 8).

Il est évident que les nombreux cas où la variante ne consiste qu'à ajouter *Dominus*, sont assez suspects<sup>4</sup>. Il reste fort vraisemblable que le Maître a introduit ce mot de son propre chef pour rendre ses citations plus expres-

1. Nous rangeons parmi ces dernières Ps. 17, 24 : *tunc... si obseruauero* (10, 19) et Ps. 43, 18 : *et*<sup>1</sup> om. (90, 34).

2. Cette addition se retrouve dans le ms. *C* du Psautier Romain.

3. *E* écrit *Domino*, qui sort ainsi de la citation. De même en 10, 34, où est cité Ps. 37, 10.

4. Deux fois cependant *Domine* se rencontre dans d'anciens psautiers : Ps. 118, 4 (30, 6) et Ps. 118, 71 (10, 71), mais *moz*<sup>1</sup> et *moz*<sup>x</sup> placent le mot ailleurs que *RM*.

sives. D'autres variantes trahissent aussi ses habitudes de style : c'est ainsi qu'il omet *autem* dans *Ps.* 87, 16 et lui substitue *uero* dans *Ps.* 33, 11. Or on sait qu'il évite d'ordinaire la première de ces conjonctions. Il reste cependant une demi-douzaine de cas qui ne peuvent guère s'expliquer que par l'existence d'un texte psalmique original.

Quant aux autres livres de l'Écriture, nous ne pouvons examiner ici en détail le texte que cite le Maître. Cependant il apparaît au premier coup d'œil que ce texte est généralement prévulgat<sup>1</sup>, compte tenu de la liberté et de l'éclectisme dont le Maître fait preuve dans ses citations<sup>2</sup>.

## 2. Apocryphes et auteurs divers

1. Outre l'Écriture, le Maître cite *explicitement* un certain nombre d'ouvrages. En voici la liste, avec, le cas échéant, l'indication du titre qui leur est donné ou de la façon caractéristique dont leur citation est introduite :

*Actes d'André et de Jean* : 72, 8 (*Actibus Apostolorum*).

Cassien, *Institutions* 3, 1-4 : 34, 2-3 (*Patrum Instituta*).

Jérôme, *Vita Pauli* 9 : 71, 3-9.

10 : 26, 2.

*Historia monachorum* 7 : 26, 12 (*Vitas Patrum*).

Origène (ouvrage perdu) : 11, 62.

*Passion de S<sup>te</sup> Anastasie* : 10, 44 (*scriptura*).

1. Cf. *Mt.* 7, 13 : *interitum* (Pr 13 ; 7, 22 — Vulg. *perditionem*) ; *Mt.* 26, 39 : *sed tamen* (Thp 38 — Vulg. *uerumtamen*) ; *Mt.* 26, 42 : *aufferi* (Thp 39 — Vulg. *transire*) ; *Ioh.* 6, 38 : *non ueni facere* (Thp 34 etc. — Vulg. *descendi de caelo non ut faciam* ; voir *La communauté et l'abbé*, p. 229, n. 3 et 4) ; *Rom.* 8, 18 : *saeculi... superuenturam* (10, 92 ; 90, 13 — Vulg. *temporis... futuram*) ; *I Cor.* 9, 27 : *inueniatur* (2, 13 — Vulg. *efficiar*).

2. Voir plus haut, p. 207-210. Cf. F. VANDENBROUCKE, « Sur les sources de la RB et de la RM », dans *Rev. Bénéd.* 62 (1952), p. 240-241, et A. VACCARI, *art. cit.* (p. 212, n. 4), p. 338-339.

*Passion de S<sup>te</sup> Eugénie* : 11, 32-34 (*scriptura ipsius*) ; 33, 18 (*de sancto Heleno scriptura*) ; 95, 15.

Sextus, *Enchiridion* 145 : 9, 31 (*scriptura*) ; 10, 81 (*scriptum est*).

*Visio Pauli* 7 : 34, 10 (*sanctus Paulus in reuelatione sua*).

*Vita Siluestri* : 28, 43 (*in libris suis... sanctus Siluester*).

Le titre de *Vitas Patrum*, que nous venons de voir appliqué à l'*Historia monachorum*, désigne en outre un ouvrage aujourd'hui perdu (63, 3-4) ainsi qu'un ensemble de récits concernant des abbés fugitifs, où l'on peut faire entrer à coup sûr les *Institutions* de Cassien et sans doute aussi l'*Histoire Lausiaque* de Pallade (92, 57).

Il faut ajouter à cette liste les deux citations non identifiées de 11, 5 (*scriptum est*) et de 16, 37. Toutes deux ne sont peut-être que des versions inconnues ou des citations très libres de l'Écriture.

Enfin on peut ranger parmi les citations explicites la *Passion de S. Sébastien* 14, en raison de la formule assez claire qui en introduit le texte (7, 45 : *illud semper scire nolentes quia*). Il en va de même pour la *Regula Macarii* 25, que l'auteur vise probablement en parlant des « Pères » (90, 92).

Dans cet ensemble d'une quinzaine d'ouvrages auxquels l'auteur se réfère explicitement, les écrits apocryphes occupent la première place (10 citations formelles). Ils comprennent trois récits concernant les apôtres (*Actes d'André* ; *Actes de Jean* ; *Visio Pauli*), trois passions de martyrs (Anastasie, Eugénie, Sébastien), deux écrits se rapportant à un pape, qui est l'auteur supposé du livre (Sextus) ou le héros du récit (Silvestre). Tous ces écrits, si divers quant à l'origine et au contenu, ont en commun un certain caractère d'inauthenticité qui autorise à les considérer ensemble, comme on l'a fait d'ailleurs dès le VI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>.

1. Le prétendu *Décret de Gélase* (voir plus bas, p. 222, n. 1) rejetée

Le premier fait qui retient l'attention, en ce qui concerne ces apocryphes, est l'assimilation à l'Écriture inspirée dont plusieurs semblent bénéficier. La citation de la *Passio Anastasiae* n'est-elle pas introduite par la formule *dicit scriptura*, qui sert couramment à citer l'Écriture? Il en est de même pour une des citations de Sextus (9, 31), tandis que l'autre s'ouvre par la formule également caractéristique : *scriptum est* (10, 81).

De son côté, la *Passio Eugeniae* est appelée *scriptura* à deux reprises, mais chaque fois le terme est accompagné d'un complément explicatif<sup>1</sup>. L'expression *scriptura ipsius (Eugeniae)*, employée en 11, 31, rappelle la périphrase qui sert deux fois à désigner l'Évangile : *scriptura sancti euangelii* (11, 100 ; 28, 7). Ces locutions indiquent que le mot *scriptura*, outre son emploi spécial pour désigner l'Écriture sainte, peut encore signifier « livre », en un sens général, le complément au génitif ayant pour rôle de

comme « apocryphes » les *Actes d'André* (ceux de Jean ne sont pas nommés), les sentences de Sixte, la *Reuelatio Pauli apostoli* (ce titre est exactement celui que la *RM* donne à la *Visio*), avec d'autres ouvrages dont un bon nombre proviennent d'auteurs bien connus, comme Fauste de Riez ou Cassien. « Apocryphe » signifie donc pour ce document « interdit, condamné », en un sens très général et quelle que soit la cause de cet ostracisme. Les *Gesta sanctorum martyrum* sont l'objet d'un jugement plus nuancé. Une des causes qui les fait écarter de la lecture publique est leur caractère anonyme. C'est aussi pour l'anonymat de leur auteur qu'une légère réserve est faite au sujet des *Actus beati Siluestri*, bien que l'ouvrage soit toléré. Nous employons ici le mot « apocryphe » pour désigner non seulement les ouvrages prohibés comme tels par le *Décret*, mais aussi les œuvres blâmées par lui plus ou moins nettement comme anonymes et suspectes d'inauthenticité.

1. En 33, 18, *de sancto Heleno* équivaut peut-être à un génitif, complément de *scriptura*, mais doit plus probablement être considéré comme le complément de *monstrante*. En tout cas, comme en 11, 32, le nom du personnage ne permet pas de prendre la citation pour un texte inspiré.

préciser le titre de l'ouvrage<sup>1</sup>. *Scriptura ipsius* ne signifie donc pas autre chose que *libris suis*, expression qui désigne, on l'a vu, la *Vita Siluestri*. De part et d'autre, il s'agit d'un ouvrage ayant pour sujet le personnage représenté par *ipsius* ou par *suis*<sup>2</sup>. *Scriptura* ne fait pas plus allusion que *libri* au caractère « scripturaire » de l'œuvre.

Ceci doit nous rendre prudents en ce qui concerne la *Passio Anastasiae* (10, 44) et l'*Enchiridion* de Sextus (9, 31). Quand l'auteur les appelle *scriptura*, peut-être veut-il seulement parler d'« un écrit », dont le titre lui échappe ou lui semble inutile à préciser. Ce langage est à rapprocher des trois cas où la *RM* elle-même est appelée *hanc scripturam*<sup>3</sup>.

Il est plus difficile d'entendre en ce sens vague et affaibli l'expression *scriptum est* qui introduit Sextus en 10, 81. Ici cependant on doit encore tenir compte d'une autre possibilité d'explication : le Maître attribuerait cette sentence à un livre inspiré, tel que les *Proverbes* ou l'*Écclésiastique*, par une erreur de mémoire analogue à celle qui lui fait confondre Isaïe et Jérémie, l'Évangile et saint Paul<sup>4</sup>. Cette hypothèse vaut également pour les deux *scriptura* étudiés au paragraphe précédent.

Il reste un cas certain où l'apocryphe est cité exactement comme l'Écriture canonique : *in Actibus apostolorum legitur* annonce aussi bien les *Actes d'André et de Jean*

1. Cf. BLAISE, *Dictionnaire*, s. v. *scriptura*, § 3, où est cité TERTULLIEN, *Pad.* 10 : *scriptura Pastoris*, le livre du « Pasteur ».

2. En 34, 10, *reuelatione sua* désigne au contraire la révélation dont Paul a bénéficié et qu'il a rapportée dans un écrit dont il est l'auteur. Cependant, comme il s'agit du titre même de l'ouvrage (voir p. 216, n. 1), l'expression est à peu près parallèle à celles que nous étudions ici.

3. Pr 5 ; Pr 16 ; Pr 21. Dans les deux premiers cas, cependant, le règle est présentée comme un écrit quasi inspiré. Il est donc possible que *scriptura* soit employé à dessein pour renforcer l'impression qu'il s'agit d'un texte sacré.

4. Voir plus haut p. 210, n. 2.



(72, 8) que les *Actes des Apôtres* écrits par saint Luc (20, 5). Ce fait est de nature à renforcer l'impression que la *Passio Anastasiae* et les *Sentences* de Sextus sont, elles aussi, plus ou moins consciemment et délibérément assimilées à l'Écriture inspirée. Le moins qu'on puisse dire est que le Maître ne se préoccupe pas d'établir une distinction nette entre l'Écriture sainte<sup>1</sup> et certains apocryphes, que ceux-ci remontent censément à l'âge apostolique (*Actes* et *Visio Pauli*) ou même seulement au temps des martyrs (*Passions* et *Sextus*).

2. Outre ces citations explicites, le Maître cite souvent de façon seulement *implicite*. Étant donné l'incertitude qui plane sur la date où fut composée la *RM*, ces rencontres entre le Maître et d'autres écrivains peuvent être interprétées soit comme des citations de ces écrivains par le Maître, soit comme des citations du Maître par ces auteurs<sup>2</sup>. Aussi importerait-il d'établir autant que possible dans chaque cas le sens de la dépendance.

A cet égard, il est intéressant de noter que le Maître reproduit sans le dire explicitement plusieurs textes dont nous sommes sûrs qu'ils lui sont antérieurs. C'est le cas de mainte citation scripturaire<sup>3</sup> et d'auteurs tels que Salluste (14, 82) ou Cyprien (Thp). Il lui arrive aussi de faire des emprunts inavoués à un ouvrage qu'il cite explicitement par ailleurs<sup>4</sup>. Ces faits indiquent une propension

1. Appelée d'ordinaire *scriptura*, sans épithète, mais parfois *scriptura diuina* (10, 1) ou *sancta scriptura* (Thp 47, etc.).

2. C'est ainsi que D. GENESTOUT croit que Cassien dépend du Maître (« La *RM* et la *RB* » dans *RAM* 21 [1940], p. 51-112, spécialement p. 61, n. 9 et p. 107).

3. Cf. Pr 13-14 ; 1, 81 ; 2, 13, etc.

4. Ainsi Jérôme, cité explicitement en 26, 2 ; 71, 3-9, et implicitement en 27, 36 ; 28, 38, etc. ; *Visio Pauli*, citée explicitement en 34, 10, et implicitement en 86, 7 ; 91, 29, etc. ; *Passio Sebastiani*, citée presque explicitement en 10, 35, et implicitement en 3, 89-90, etc. ; Cassien, cité explicitement, à ce qu'il semble, en 34, 2-3, et implicitement en 1, 1-6, etc. Tel proverbe courant est expressément

à utiliser des sources sans le déclarer formellement. Nous pouvons donc nous attendre à découvrir dans la *RM* beaucoup de véritables citations implicites. Sans doute la preuve définitive ne peut-elle être faite que si l'on réussit à dater la *RM* de façon certaine, comme nous essaierons de le faire plus loin. Mais il est très vraisemblable *a priori*, d'après ce que nous savons des habitudes littéraires du Maître, que Julien Pomère, Césaire d'Arles et Cassien, aussi bien que Nicéas de Remesiana, lui ont effectivement fourni les passages où il se rencontre avec eux<sup>1</sup>.

3. Explicites ou implicites, les citations non scripturaires du Maître ont la même élasticité que ses citations scripturaires. On s'en aperçoit en confrontant les textes qui sont cités plusieurs fois<sup>2</sup> :

Sextus, *Enrichidion* 145 : *paucis* (9, 31) ; *paucis uerbis* (10, 81).

Jérôme, *Ep.* 22, 35 : *cenae eorum mulantur* (27, 36) ; *cenae suas mulent* (28, 38).

*Passio Sebastiani* 14 : *iuxta* (7, 45) ; *secus* (10, 35).

On ne saurait trop insister sur ce comportement habituel

désigné comme une *sententia* (27, 25), tel autre est incorporé au texte sans préavis (2, 44).

1. Il en est de même pour la *Passio Iuliani*, qui n'a fourni au Maître aucune citation explicite. Ce silence doit certes rendre prudent, d'autant que l'histoire du texte de cette *Passio* reste à faire. D. Genestout, qui s'y emploie à l'heure actuelle, a bien voulu nous assurer que le texte authentique est assez différent de celui du *Lectionnaire de Luzeuil* pour rendre inacceptable l'hypothèse d'une dépendance du Maître par rapport à la *Passio*. C'est donc sous bénéfice d'inventaire que nous signalons ces analogies frappantes entre la *RM* et la *Passio*, et en nous tenant prêt à modifier les vues proposées par nous naguère (« Une nouvelle édition de la *RB* », dans *RAM* 36 [1960], p. 214-226), dès que D. Genestout aura réussi à démontrer sa thèse.

2. Comparer aussi la citation de Cassien en 10, 68 et 93, 72 (*intimo / ultimo*).

du Maître. Si de telles variations ne se rencontraient qu'exceptionnellement dans la *RM*, on serait peut-être fondé à soupçonner l'œuvre d'hétérogénéité, comme n'ont pas manqué de le faire certains critiques<sup>1</sup>. Mais puisqu'il s'agit d'un phénomène qui s'observe sur toute l'étendue de la règle et à propos de toutes sortes de citations<sup>2</sup>, force est de reconnaître dans ces faits une habitude de l'unique auteur, qui sur ce point se comporte exactement, nous l'avons vu, comme plusieurs autres écrivains monastiques.

4. Outre les citations implicites que nous avons repérées, il se peut que le Maître emprunte parfois à des sources aujourd'hui perdues. Seule la critique interne pourrait déceler ces emprunts. On a proposé d'en voir un dans la digression sur les gyrovagues (1, 16-72), mais les idées et le style de ce morceau sont trop en harmonie avec le reste de la règle pour qu'une telle supposition puisse être retenue<sup>3</sup>. En revanche, les ch. 47-48 présentent une particularité de vocabulaire très remarquable qui nous semble un indice sérieux d'emprunt à une source<sup>4</sup>. Il en est de même pour le *Thema*<sup>5</sup>.

1. Voir F. VANDENBROUCKE, « Le Maître et S. Benoît dépendent-ils d'une source commune? », dans *RTAM* 18 (1951), p. 142 s. ; T. PAYR, « Der Magistertext », dans *Studia Anselmiana* 44, Rome 1959, p. 46-47 et n. 123-124. Cet auteur fonde ses conclusions sur un relevé des variantes qui est incomplet en ce qui concerne *Prou.* 16, 25. L'argument s'effondre si l'on tient compte en particulier de la variante *adin* à la fin du verset (voir plus haut, p. 207).

2. Voir p. 207-210, ce qui concerne les citations de l'Écriture.

3. Voir notre annotation, et en outre *Introd.*, p. 182.

4. *Ait* y revient trois fois devant des citations scripturaires (47, 2 ; 48, 5 ; 48, 14), alors que le reste de la règle n'emploie jamais ce mot dans ses innombrables formules d'introduction à l'Écriture.

5. *Iterum* sert habituellement dans le *Thema* à enchaîner les citations, tandis que l'auteur se sert de *item* dans le reste de la Règle. Voir *Introd.*, p. 132, n. 1, en tenant compte des observations formulées p. 108, n. 2.

## CHAPITRE II

### DATATION ET LOCALISATION

#### 1. L'époque

D'après les sources utilisées, on peut indiquer le *terminus a quo* avec une certaine précision. Si les *Passions* complaisamment citées par le Maître ne peuvent être datées avec certitude, on s'accorde du moins à placer la composition de la *Vita Siluestri* dans les dernières années du ve siècle. En effet, cet écrit est cité par un apocryphe symmachien de l'année 501, les *Gesta Liberii*, en des termes qui indiquent que son apparition est encore toute récente<sup>1</sup>. Cette citation explicite rejoint plusieurs emprunts inavoués à des textes qui ont sans doute vu le jour au début du vi<sup>e</sup> siècle, comme le Symbole *Quicumque*, la *Regula monachorum* de Césaire et surtout le *De uita contemplatiua* de Julien Pomère<sup>2</sup>.

Le *terminus ad quem* est plus difficile à déterminer. D'après l'âge des plus anciens manuscrits, la *RM* a certainement été composée avant la fin du vi<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Si l'on

1. Voir L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis*<sup>2</sup>, t. I, Paris 1955, Introduction, p. cxiv, n. 54. Les *Gesta* donnent à l'ouvrage le titre *Liber Siluestri*, qui est celui dont se sert le Maître (*libris*). Ce titre se retrouve dans un itinéraire du vii<sup>e</sup> siècle (*ibid.*, p. cxv).

2. Voir 91, 70. Pomère, qui enseigna la grammaire à Césaire dans les dernières années du ve siècle, serait entré dans la cléricature vers 503. Le *De uita contemplatiua* a été écrit à cette époque. Cf. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris 1962, p. 70-71.

3. Voir F. MASAI, *Édition diplomatique*, p. 59-60.

interroge le texte lui-même, ce sont encore les sources qui apportent quelques éléments de réponse au moins probables. Nous avons vu que le Maître cite avec prédilection certains apocryphes prohibés ou déconseillés par le prétendu *Décret de Gélase*<sup>1</sup>. Il est clair que notre auteur ne soupçonne pas que ses lectures préférées puissent être l'objet d'appréciations de ce genre. Or le *Décret*, sans être un document officiel, se présente cependant comme l'expression des vues et de la pratique de l'« Église romaine », c'est-à-dire des personnalités dirigeantes du clergé de Rome. Que le rédacteur appartienne ou non à ce milieu<sup>2</sup>, il n'y a pas lieu, semble-t-il, de mettre en doute ce qu'il rapporte des principes qu'on y professe. Dès lors le *Décret* nous fait connaître à la fois les ouvrages qui étaient en vogue parmi les fidèles de Rome et le jugement que le clergé portait sur ces lectures.

Ce tableau est d'autant plus intéressant pour nous que la *RM*, nous le verrons bientôt, a été composée selon toute vraisemblance dans le voisinage de Rome. De fait, les goûts littéraires des chrétiens de Rome, tels que nous les entrevoyons à travers le *Décret*, sont bien ceux que révèle l'œuvre du Maître<sup>3</sup>. Mais alors, comment expliquer

1. PL 59, 157-180. Nous citons le texte et les divisions de E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum*, Leipzig 1912 (*Texte und Untersuchungen*, 38, 4), reproduit par H. Leclercq, art. *Gélasien (Décret)*, dans *DAFL* VI, 740-745. Seuls nous intéressent les ch. IV et V. A ce sujet voir plus haut, p. 215, n. 1. Aux ouvrages énumérés dans cette note, il faut joindre les œuvres d'Origène (*Decretum*, IV, 5, 2; *RM* 11, 62), au sujet desquelles le rédacteur du *Décret* déclare qu'il suit le jugement de S. Jérôme, rejetant les unes et admettant les autres.

2. Cf. E. Altaner, *Patrologie*<sup>2</sup>, Fribourg 1951, p. 414, qui situe le rédacteur dans la Gaule méridionale. De même E. Dekkers, *Clavis* 1876.

3. On le constate non seulement à propos des ouvrages déconseillés par le *Décret* (cf. n. 1), mais aussi quand celui-ci recommande chaudement les *Vitae Patrum* de Jérôme (IV, 4, 2).

que notre auteur se montre si insouciant des réserves et même des interdits qui atteignent nombre de ses lectures préférées<sup>4</sup>? Cette attitude ne se comprend, surtout de la part d'un chef de communauté, que si le clergé romain n'a pas encore pris position à l'endroit des ouvrages suspects. La rédaction de la *RM* doit donc se situer avant celle du *Décret*, ou plus exactement avant que l'« Église romaine » ait adopté les positions que constate ce document<sup>2</sup>.

S'il en est ainsi, on aimerait pouvoir dater avec précision le fameux *Décret*. Malheureusement cette date n'est pas plus certaine que la patrie du rédacteur. Certains historiens parlent des années 520-530<sup>3</sup>. D'autres songent à une période antérieure et plus large<sup>4</sup>. De toute façon, si peu satisfaisant

1. Les emprunts à Cassien et à Origène ne font pas difficulté, puisque le premier n'est jamais nommé ni même cité ouvertement par le Maître et que le second n'est pas condamné en bloc par le *Décret*. Les citations des *Passions* sont à la rigueur compatibles avec le *Décret* (IV, 4, 1), puisque celui-ci ne vise probablement que la lecture publique de ces Actes aux offices liturgiques, mais les critiques que leur adresse le Pseudo-Gélase contrastent fortement avec l'estime que leur voue le Maître. L'opposition éclate quand le Maître cite explicitement les *Actes d'André*, l'*Enchiridion* de Sextus (sans nommer l'auteur) et la *Reuelatio Pauli*, tous ouvrages rejetés comme « apocryphes » par le *Décret*. De plus, l'auteur et les inspirateurs de celui-ci auraient sans doute froncé le sourcil en entendant citer comme « Écriture » ces mêmes écrits (cf. p. 216-218).

2. Ou du moins certaines de ces positions. L'usage de ne pas lire à l'église les *Gesta martyrum* remonte sans doute beaucoup plus haut et s'explique, avant tout autre motif, par le conservatisme liturgique de Rome. A ce propos, on notera que la *RM* ne parle jamais d'une lecture publique de ces *Gesta* à l'office. Le ch. 49 ne précise pas en quoi consistent les *lectiones* des vigiles. Il est donc possible que le monastère du Maître se conformât sur ce point à la discipline de l'Église romaine.

3. Ainsi, dans une conférence inédite, A. Mundó qui se réfère aux conclusions de E. von Dobschütz.

4. Cf. R. Massigli, cité par H. Leclercq, art. *Gélasien*, dans *DAFL*, VI, 735-738; G. Bardy, art. *Gélase (Décret de)*, dans *DBS*,

que soit ce document au regard de la science moderne, il suppose un effort d'information et de critique qui cadrerait assez bien avec ce que nous savons du mouvement intellectuel inauguré à Rome sous le pape Gélase<sup>1</sup>. C'est, semble-t-il, au cours des deux ou trois décades qui suivirent ce pontificat que le clergé romain s'est avisé d'opérer un tri sévère parmi les lectures courantes des fidèles. On voit que ce *terminus ad quem*, si imprécis soit-il, nous ramène à ce premier quart du VI<sup>e</sup> siècle où nous avait conduit l'examen des sources.

Cette datation rend compte de l'utilisation de la *RM* par saint Benoît. D'autre part elle est compatible avec les indices chronologiques aussi rares que ténus qu'on peut recueillir dans l'œuvre du Maître. Celui-ci vit à une époque où il existe encore des « infidèles » (95, 21). Or nous savons par la vie de saint Benoît que l'évangélisation du Cassin n'était pas achevée quand le saint patriarche s'y établit<sup>2</sup>. Le Maître parle aussi de l'« empereur » (82, 2) et du « César désigné » (93, 63). Ces allusions au régime impérial n'obligent pas plus à remonter à une date antérieure à la chute de l'empire d'Occident (476)<sup>3</sup> qu'à descendre jusqu'à la reconquête de l'Italie par les Byzantins (535-540). On parle encore en France de « roi » et de « dauphin » un siècle et demi après la disparition de la royauté. Le langage du Maître s'explique aisément

III, 587-588, qui propose les années 484-519. De son côté, C. VAGAGGINI, « La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana », dans *Studia Benedictina*, Rome 1947 (*Studia Anselmiana* 18-19), p. 37, indique les deux premières décades du VI<sup>e</sup> siècle.

1. Gélase I (429-496) est l'initiateur de ce qu'on a appelé la *renaissance gélasienne*. C'est lui qui appela à Rome Denys le Petit et le mit au travail.

2. GRÉGOIRE, *Dial.* 2, 8, MORICCA, p. 95, 8 : *infidelium insana multitudo*.

3. On sait d'ailleurs que l'empereur de Byzance resta nominalement souverain de l'Italie au temps des rois ostrogoths (476-540).

à une époque où, sous la domination des rois goths, les esprits des « romains » d'Italie restent hantés par le souvenir de la Rome impériale et ouverts à l'espoir d'une libération par les armes de Byzance.

Au reste, la date que nous proposons est confirmée dans une certaine mesure par quelques indices d'ordre liturgique : l'existence de prime et de la sexagésime, le commentaire des psaumes dans un contexte baptismal, le système des deux lectures du Nouveau Testament à la messe et l'usage qui interdit le chant de l'alleluia hors du temps pascal. Ce sont là, nous le verrons, des traits qui se situent au mieux dans les parages de Rome et de la Campanie au cours des premières décades du VI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>.

## 2. La région

Revenons à l'examen des sources pour en tirer les indications qu'elles peuvent fournir au sujet de la patrie du Maître. A cet égard le fait majeur est l'utilisation par l'auteur de quatre Vies de saints typiquement romains : Anastasie, Eugénie, Sébastien et Silvestre. Non seulement ces saints possèdent à Rome un sanctuaire et y sont l'objet d'un culte, mais leurs Actes eux-mêmes sont parmi les plus caractéristiques de ce qu'on a appelé le *Légendier romain*<sup>2</sup>. Le P. Delehay a naguère démasqué d'une main

1. Au sujet de prime, cf. *Introd.*, p. 47, et en outre J. FROGER, *Les origines de prime*, Rome 1946, p. 74 et p. 102, n. 221. En ce qui concerne les autres usages, voir plus bas p. 228-229. On trouvera dans *La communauté et l'abbé*, p. 505, n. 1, deux indications complémentaires tirées du sens de *praepositus* et de l'institution du conseil dans *RM* (cf. *ibid.* p. 193-198 et p. 388-402).

2. H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain*, Bruxelles 1936. Ce que nous disons ci-après concerne plus directement les trois premières passions. La *Vita Siluestri* se distingue des autres légendes romaines par plusieurs caractères propres qu'a bien dégagés L. Duchesne (*supra*, p. 221, n. 1). De plus les tendances ascétiques y sont moins prononcées, l'intérêt se portant sur d'autres objets.

impitoyable ces légendes, œuvres de pure fantaisie fabriquées à partir des maigres données de la tradition liturgique de Rome : un nom, un lieu de culte, un jour anniversaire, il n'en fallait pas plus aux rédacteurs de ces Passions pour bâtir de toutes pièces, par des procédés aussi arbitraires que peu variés, des récits remplis de prouesses héroïques, de triomphes éclatants et de prodigieux miracles.

Qu'une telle littérature ait pu séduire un moine comme le Maître, on le comprend sans peine en constatant les tendances ascétiques qui s'y manifestent : la virginité, le jeûne, les veilles, l'oraison, y sont à l'honneur aussi bien que le martyre. Il est visible que ces légendes ont été composées par des moines et, en bonne partie, pour des moines ou pour des chrétiens fervents qui partageaient le même idéal. Sainte Eugénie, l'héroïne préférée du Maître, passe d'ailleurs par la vie monastique et par l'abbatiate avant de subir le martyre. Romaines par leurs attaches historiques et topographiques, les légendes dont nous parlons portent spécialement la marque des milieux monastiques de la Ville Éternelle dont elles sont le produit<sup>1</sup>.

Mais ce qui nous importe le plus ici, c'est qu'en utilisant si volontiers ces récits hagiographiques, le Maître pose sur son œuvre une première estampille romaine. Sans doute peut-on concevoir que la diffusion du *Légendier romain*

1. On possède d'ailleurs un demi-aveu d'ARNOBE LE JEUNE, *In Ps. 101: scripsimus passiones eorum in progenies alteras*. Cf. *In Ps. 123*, qui rappelle les Passions. Ces faits et d'autres semblables ont été relevés par G. MORIN, *Études, textes, découvertes*, t. I, Paris 1913, p. 347, n. 1. On peut y ajouter l'analogie frappante des comptes-rendus d'allure judiciaire qu'on trouve dans la *Vita Siluestri* (controverse de Silvestre avec les juifs) et le *Confliclus cum Serapione* d'Arnohe. — Outre les tendances ascétiques communes aux Passions et à la *RM*, on notera que celle-ci fait une place d'honneur au thème du martyre dans sa doctrine de l'obéissance (7, 59 et parallèles). Il n'est pas jusqu'au goût de la plaisanterie, assez prononcé chez le Maître, qui ne se retrouve dans les Passions. Voir par exemple les scènes burlesques de la *Passio Anastasiae* 12-14 et 28.

ait atteint dès cette époque des régions assez éloignées de Rome<sup>1</sup>. Mais les citations du Maître supposent une telle familiarité avec ces textes qu'on ne se les expliquerait pas si l'auteur et ses auditeurs ne s'étaient pénétrés ensemble de cette littérature par la lecture commune. A son tour, cet intérêt communautaire semble indiquer une dévotion collective, comme on en voue à des saints autochtones. Il est difficile d'imaginer loin de Rome une communauté vivant à ce point du souvenir des saints romains, alors que chaque région et presque chaque cité entretenait jalousement le culte des martyrs locaux.

Une de ces lectures favorites du Maître lui fournit la justification d'une observance qui est, elle aussi, typiquement romaine. Il s'agit de la dispense de jeûne le jeudi<sup>2</sup>, dont la *Vita Siluestri* venait de faire l'apologie contre les critiques des Grecs. La même *Vita* témoigne de l'usage romain contemporain en ce qui concerne les fêtes spécialement vouées au jeûne. Or ce sont celles-là aussi qu'indique la *RM*<sup>3</sup>, et en particulier le samedi, qui n'est pas jour de jeûne en Orient et dans beaucoup d'Églises d'Occident.

Mais si l'on veut poursuivre ce parallèle entre les usages liturgiques de Rome et ceux du monastère du Maître, il est nécessaire d'étendre l'enquête au-delà du cercle des livres qui ont servi de sources à la *RM*. Bien qu'Évangélistes, Sacramentaires et *Ordines Romani* ne nous renseignent directement que sur l'état de la liturgie romaine un siècle et demi au moins après le Maître, la tradition qu'ils représentent remonte d'ordinaire bien plus haut. Aussi est-il très significatif de trouver ces livres liturgiques en accord

1. La *Passio Eugeniae* était connue dans le Sud de la Gaule avant 518, comme en témoigne un passage d'AVIR DE VIENNE, *Poem. VI, PL 59, 378 bc*.

2. Voir 28, 41-43 et *Introd.*, p. 39, n. 1. Comparer la justification du sommeil après matines à l'aide de la *Passio Eugeniae* (*infra*, p. 230, n. 2).

3. Mercredi, vendredi, samedi. Cf. *Introd.*, p. 40, n. 1-4.

avec la *RM* sur plusieurs points : jeûne du samedi, veille de la Pentecôte<sup>1</sup>, absence d'offices les Vendredi et Samedi Saints<sup>2</sup>, suppression de la lumière artificielle dans la nuit qui sépare ces deux jours<sup>3</sup>. Les noms des fêtes sont les mêmes de part et d'autre : *Sabbatus Pentecosten* pour la veille de la Pentecôte<sup>4</sup>, *Ascensa* pour l'Ascension<sup>5</sup>, *Theophania*, en concurrence avec *Epiphania*, pour l'Épiphanie<sup>6</sup>, *uicesima* pour la mi-carême, précédée de la *tricesima*<sup>7</sup>. De plus, vu la datation que nous avons déterminée, on peut établir une correspondance entre certaines indications données par la *RM* et ce qu'on sait de la liturgie romaine au début du vi<sup>e</sup> siècle : c'est le cas pour la limitation de l'alleluia au temps pascal<sup>8</sup> et pour le système des deux lectures du Nouveau Testament à la messe<sup>9</sup>.

1. Voir note sur 28, 45.

2. Voir note sur 53, 48.

3. Voir notes sur 53, 61-63.

4. Voir note sur 28, 44-45.

5. Voir note sur 28, 41-43.

6. La *RM* emploie six fois *Epiphania* (ch. 39-45 et ch. 53) et une fois seulement *Theophania* (28, 47). A Rome, *Epiphania* apparaît dans un titre du Sacramentaire Grégorien (LIETZMANN, p. 16, n° 17), tandis que *Theophania* figure dans ceux du Gélisien (voir note sur 28, 47). Que si l'on tient ces derniers pour inauthentiques et dus à une influence gallicane (C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, t. I, Rome 1961, p. 269), il reste à expliquer la présence constante de *Theophania* dans les *comes* de Wurzburg (cf. H. LECLERCQ, art. *Lectionnaire*, dans *DACL*, VIII, 2286), de Murbach et d'Alcuin, et dans les trois plus anciens types du *Capitulare Evangeliorum*. Ce n'est que dans le dernier type de celui-ci, postérieur à 750 et mêlé d'éléments francs, qu'*Epiphania* apparaît, sans éliminer à l'ailleurs son rival (KLAUSER, p. 141, n° 11-12). Il semble donc que *Theophania* appartienne au vocabulaire de l'ancienne liturgie romaine au moins autant que *Epiphania*. En revanche ce dernier est caractéristique du *Lectionnaire* de Capoue et des *lectionnaires* napolitains. Cf. H. LECLERCQ, art. *Naples* dans *DACL*, XII, 759-763.

7. Voir *Introd.*, p. 42, n. 2.

8. Voir 28, 46 et *Introd.*, p. 38, n. 2.

9. Voir note sur 46, 6-7.

D'autre part, si la sexagésime n'est attestée à Rome que plus tard, la Campanie est avec la Provence une des deux régions où cette anticipation du jeûne quadragésimal fait son apparition dans la première moitié du vi<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. C'est également vers la Campanie qu'oriente le commentaire des Psaumes 33 et 14 qui suit celui du Pater à la fin du *Thema*. Étant donné le caractère baptismal de toute cette introduction, il est difficile de ne pas mettre ce commentaire en rapport avec la tradition des psaumes aux catéchumènes qui semble être un rite propre à l'Église de Naples justement à cette époque<sup>2</sup>. Ces deux indices convergents incitent à localiser le monastère du Maître vers le sud-est de Rome, en direction de Capoue et de Naples, d'autant que rien ne donne à penser qu'il ait pu se trouver à l'intérieur de la Ville<sup>3</sup>. Est-ce par hasard que

1. Voir 28, 11 et *Introd.*, p. 42, n. 1. A défaut de la sexagésime, la quinquagésime est indiquée équivalement par le *Liber Pontificalis*, t. I, p. 129, 2, qui attribue au pape Téléphore l'institution de sept semaines de jeûne avant Pâques. Or le rédacteur écrit à Rome sous Hormisdas (514-523). Comme l'a noté L. Duchesne (*ibid.*, n. 2), « l'auteur... s'est mis en désaccord avec la discipline réelle et obligatoire. Il aura sans doute voulu faire de la propagande en faveur d'une observance plus sévère ». La *RM* atteste la même tendance à faire durer le carême quarante jours, mais elle obtient ce résultat différemment. Il s'agissait de pratiques de dévotion non encore admises par l'autorité ecclésiastique dans l'usage officiel de l'Église romaine. Comparer la distinction faite, à propos de l'alleluia, entre l'usage des églises et celui des monastères (28, 46-47).

2. Voir notes sur Ths 1 et Ths 10-14. Cf. B. EGLI, *Der vierzehnte Psalm im Prolog der Regel des Hl. Benedikt*, Sarnen 1962, p. 99 (voir aussi p. 80 et 126).

3. Les expéditions à pied ou en voiture dont il est souvent question (ch. 57-63 et 66-67 ; 87, 48 ; 87, 72-75) se comprennent mieux si le monastère est à l'écart et doit faire ses emplettes au loin. Dans un centre important, il suffirait d'aller au marché. De plus, le travail des champs est envisagé comme possible, bien qu'écarté pour des motifs ascétiques (ch. 86). Enfin la satire des gyrovagues paraît supposer une campagne semée de monastères et d'ermitages plutôt qu'un centre urbain.

St<sup>e</sup> Eugénie et S. Sébastien, dont notre auteur cite les Actes avec prédilection, ont précisément leur tombeau, l'une sur la Voie Latine, l'autre sur la Voie Appienne, qui toutes deux se dirigent vers cette région du sud-est de Rome<sup>1</sup>?

Aux indices liturgiques que nous venons de relever, il faut joindre certaines observances monastiques qu'on trouve à la fois dans la *RM* et dans deux *Ordines Romani* du VIII<sup>e</sup> siècle. Ce sont les heures de sommeil après matines<sup>2</sup>, la célébration des complies au dortoir, terminées par le verset *Pone Domine*<sup>3</sup>, les multiples bénédictions qui scandent le repas<sup>4</sup>. Ces deux dernières particularités se retrouvent dans l'*Ordo Qualiter*, témoin de l'observance cassinaise à la même époque. De plus, ce dernier *Ordo* conserve plusieurs traits caractéristiques de l'œuvre du Maître<sup>5</sup>.

Dans le domaine du vocabulaire, l'expression *pullorum cantus*, où l'on a voulu voir un trait espagnol ou gaulois, est bien attestée dans la langue des milieux monastiques de Rome aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles<sup>6</sup>. Il ne manque pas, d'ailleurs, d'expressions spéciales employées par le Maître, qui n'ont été repérées jusqu'ici que chez des auteurs romains ou

1. Nous devons cette suggestion, ainsi que plusieurs autres, à une conférence inédite de D. Mundó, dont il nous a aimablement communiqué le texte.

2. Notes sur 33, 9 et 33, 18. Cf. *Introd.*, p. 46, n. 5. D'ailleurs le Maître s'appuie déjà sur la *Passio Eugeniæ*, qui témoigne à sa manière d'un usage romain, de même qu'il justifie la dispense de jeûne le jeudi à l'aide de la *Vita Siluestri* (*supra*, p. 227, n. 2).

3. Note sur 30, 12. Sur la boisson avant complies, voir note sur 27, 10.

4. Comparer *RM* 23 avec *Ordo Romanus* XIX, 5-15. Le même système de bénédictions est décrit par l'*Ordo Qualiter* (B. ALBERS, *Consuetudines monasticae*, t. III, Mont-Cassin 1907, p. 44-46).

5. Notes sur 11, 68 (*crede*); 19, 8 (*Benedicite*); 47, 21 (ne pas cracher devant soi).

6. Voir *Introd.*, p. 40, n. 6.

italiens<sup>1</sup>. Si l'on ajoute à ces faits l'origine italienne des deux manuscrits anciens de la *RM* ainsi que l'utilisation massive de celle-ci par l'abbé du Cassin peu de temps après sa rédaction, on conviendra que tous ces indices sont suffisamment convergents pour créer une conviction. Cette localisation peut expliquer encore plusieurs traits de mœurs qui, sans être absolument caractéristiques, se situent bien dans la région romaine à cette époque. Nous songeons ici aux railleries des séculiers contre les moines<sup>2</sup>, aux précautions prises pour écarter une interprétation manichéenne de l'abstinence<sup>3</sup>. L'importance donnée à l'huile dans l'alimentation est aussi en situation dans ce pays<sup>4</sup>. Enfin il ne faudrait pas négliger le fait que notre auteur utilise à peu près constamment le Psautier Romain. Sans doute cette version des psaumes n'a-t-elle reçu son nom que bien plus tard et peut-être loin de Rome<sup>5</sup>, mais la tradition immémoriale qui l'a fait utiliser dans le service divin des basiliques romaines justifie suffisamment ce nom et confirme ce que nous avançons de la terre d'origine de notre règle.

Il est désormais inutile, pensons-nous, de réfuter une à une les diverses localisations qu'on a proposées pour la *RM*. La seule de ces hypothèses qui mérite une certaine attention est celle qui insiste sur les rapports du Maître avec le monachisme provençal et spécialement celui de

1. Ainsi *pallios linostimos* (n. sur 81, 5), *sagos tumentacios* (n. sur 81, 31), *lenis et racanis* (n. sur 81, 32), *erigi* au sens d'être exclu (n. sur 13, 41).

2. Voir note sur 24, 21.

3. Voir note sur 53, 27.

4. Cf. 15, 44 et 53, 7-8. L'absence d'huile est une mortification des plus pénibles. Voici un autre détail qui peut aider à localiser ce monastère : il n'est jamais question de manger du poisson. Ce fait recoupe l'absence de toute allusion à la mer ou à un cours d'eau.

5. Voir R. WEBER, *Le Psautier Romain*, Rome 1953, p. VIII-IX.

Lérins<sup>1</sup>. Il est vrai que les écrits de Cassien ont beaucoup influé sur le Maître, mais à cette époque les *Institutions* et les *Conférences* ont un rayonnement universel qui est loin de se limiter au Sud de la Gaule<sup>2</sup>. Et si la *Regula IV Patrum*, celle de Césaire d'Arles et l'œuvre de Julien Pomère ont pu fournir quelques traits à la *RM*, ni la structure de l'office, ni le régime des jeûnes, ni l'organisation de la communauté ne prêtent à des rapprochements entre les deux milieux<sup>3</sup>. Que d'ailleurs le Maître cite une phrase de la *Visio Pauli* qui semble avoir été fort goûtée par les moines gaulois<sup>4</sup>, cela n'est guère significatif, dès lors que d'autres passages du même écrit sont utilisés, parfois explicitement, par la *RM*, qui s'avère ainsi indépendante en ses citations<sup>5</sup>.

Nous pouvons donc formuler finalement avec le maximum de probabilité la conclusion suivante : la *RM* a été écrite dans le premier quart du VI<sup>e</sup> siècle en une région proche de Rome, vers le sud-est, où se faisaient sentir à la fois l'influence dominante de la Ville Éternelle et celle, plus ténue, de certaines Églises de Campanie.

1. Hypothèse proposée ou suggérée très diversement par I. SCHUSTER, *Regula monasteriorum*, Alba 1945, p. 9, n. 1 ; B. STEIDLE, « Das Inselkloster Lerin und die RB », dans *Benediktinische Monatschrift* 27 (1951), p. 386 ; F. MASAI, « La RM à Moutiers-Saint-Jean », dans *A Cluny*, Dijon 1950, p. 192-202 ; P. B. CORBETT, « The RM and some of its problems », dans *Studia Patristica* I, Berlin 1957, p. 82-93 ; TH. PAYR, « Der Magistertext », dans *Studia Anselmiana* 44, Rome 1959, p. 83-84 ; R. HANSLIK, *Benedicti Regula*, Vienne 1960, p. XIV et LXXV.

2. Cf. FERRAND, *Vita Fulgentii* 23-24 pour l'Afrique ; CASSIODORE, *Inst.* 29 pour l'Italie du Sud. A Rome même, le *Décret de Gélase*, par la condamnation qu'il porte contre Cassien, atteste son succès.

3. Sur l'office à Arles et dans la *RM*, voir *Introd.*, pages 60 à 63. Jeûnes : *Introd.*, p. 40, n. 4. L'organisation décanale semble faire défaut dans les communautés arlésiennes, alors que tout repose sur elle chez le Maître. Voir K. HALLINGER, « Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt », dans *Studia Anselmiana* 42, Rome 1957, p. 305-306. *Praepositus* a en conséquence une signification différente de part et d'autre. Les autres officiers dont parle Césaire sont pour la plupart inconnus du Maître.

4. Voir note sur 86, 7.

5. Ajoutons pour mémoire que l'expression *porro a finibus aduenire Italiae* (I, 36) se comprend aussi bien aux environs de Rome qu'en Gaule méridionale.



QUATRIÈME PARTIE  
PRÉSENTATION DE L'ÉDITION

CHAPITRE PREMIER

**UTILISATION DES MANUSCRITS**

La valeur respective des manuscrits *PAE* a été suffisamment étudiée avant nous<sup>1</sup>. Il est clair que notre texte suivra ordinairement le ms. *P*, sauf à corriger ses fautes manifestes et à lui préférer *AE*, en règle générale, quand ces derniers sont d'accord contre lui. Ces trois manuscrits seront, bien entendu, utilisés intégralement, c'est-à-dire que l'apparat fournira leurs variantes pour toute l'étendue des textes qu'ils nous livrent. Il en sera de même pour les mss *SW*. En revanche, nous n'utiliserons *K* que pour les deux passages où il supplée des feuillets perdus de *A*. Une seule exception sera faite : après la rentrée en scène de *A* en 12, 2, nous prolongerons la consultation de *K* jusqu'en 13, 12, afin de permettre une confrontation de l'apographe et du modèle.

C'est également à une confrontation de ce genre qu'on se limitera en ce qui concerne les deux manuscrits de la *Concordia Regularum*, *F* et *V*. En principe, il est vrai, la *Concordia* de Benoît d'Aniane a autant de titres à être consultée que son *Codex (A)*, puisque les deux ouvrages du réformateur carolingien dépendent séparément du même

1. Voir T. PAYR, « Der Magistertext in der Überlieferungsgeschichte der Benediktinerregel », dans *Studia Anselmiana* 44, Rome 1959, p. 12-30.

exemplaire, aujourd'hui perdu, de notre règle. Cependant il faut avouer que la *Concordia* s'avère, à l'usage, un témoin plus encombrant qu'utile. On s'en convaincra sans peine en parcourant notre appareil là où figurent *F* et *V* (du *Prologue* à 11, 108). On verra se dégager les faits suivants :

1) Le texte de *FV* est étroitement apparenté à celui de *A*.

2) Quand les deux textes divergent, c'est *A* qui donne la leçon primitive dans la quasi-totalité des cas.

3) Les leçons primitives de *FV* sont extrêmement rares et ténues :

6, 2 : clusura *PFV* clusura *A* ; 9, 29 : clusuram *PF<sup>ac</sup>V* clusuram *AF<sup>pc</sup>*.

1, 59 : itineri *PV* itinere *F* itinere *A*.

1, 60 : quia ut *PFV* qui aut *A*.

1, 66 : finti aegroti *P* fintia egroti *FV* fincta egroti *A*.

4) *F* et *V* donnent isolément quelques leçons intéressantes, mais dont l'interprétation demeure incertaine. Ainsi pour *F* :

1, 6 : deterrimum *PF* teterrimum *AV*.

9, 24 : omne *PF* omni *AV*.

Nous indiquerons plus bas (§ 7) les variantes intéressantes de *V*. Dans un cas comme dans l'autre, le caractère primitif de la leçon reste douteux, car l'accord de *A* avec un des deux témoins représente en principe la teneur du modèle commun.

5) Au plan de l'orthographe, *A* s'avère moins sûr qu'il ne l'est quant au texte. Un bon nombre de ses graphies aberrantes semble imputable à son copiste et non au modèle :

échange *e/ae* dans 25 cas.

-*ci-* pour -*ti-* dans 3 cas.

8, 26 : subprema ; 9, 44 : inchoauerint ; 9, 51 scurilitates.

6) Parfois *FV* aident à lire *A*, à développer ses abréviations, à interpréter ses corrections :

9, T :  $\overline{abb}$  *A* abbati *FV* abbate *P*.

9, 5 : capitis *PA<sup>ac</sup>FV* capite *A<sup>pc</sup>*.

9, 14 : spiritalem *PA<sup>ac</sup>FV* spiritualem *A<sup>pc</sup>*.

11, 1 : paginibus *PA<sup>ac</sup>F<sup>ac</sup>V* paginis *A<sup>pc</sup>F<sup>pc</sup>*.

Dans ce dernier cas, où la leçon de *A<sup>ac</sup>* est incertaine<sup>1</sup>, *FV* permettent de la reconstituer avec une quasi-certitude.

7) Quant aux relations de *F* et de *V*, on a déjà noté que le second ne dépend pas du premier<sup>2</sup>. Il faut maintenant insister sur la qualité inférieure de *V* comme témoin du texte carolingien. L'accord *AV* contre *F* est rare (voir plus haut § 4). L'accord *AF* contre *V* est fréquent. De ces cas où *V* s'isole de *AF*, retenons seulement les plus intéressants, ceux où *V* rejoint *P* ou *E* :

1, 59 : itinere *A* itinere *F* itineri *PV*.

1, 84 : cludant *AF* cludant *PVE* ; Isaiam *AF* Esaiam *PVE*.

5, 10 : uacatio *AF* uagatio *PVE*.

7, 7 : hi *AF* hii *PVE*.

7, 10 : disperatione *AF* dispiratione *P* desperatione *VE*.

7, 22 : suis *AF* uiis *PVE*.

7, 35 : prouideantur *AF* prouideatur *PVE*.

7, 36 : non *AF* nam *PVE*.

7, 45 : sit *AF* est *PVE*.

7, 46 : auerte *AF* auertere *PVE*.

7, 51 : hi *AF* hii *PVE*.

9, 1 : de<sup>2</sup> *PV* om. *AF*.

9, 30 : quit *A* quid *F* quis *PV*.

Dans plusieurs de ces cas, il semble que *V* ait conservé une leçon primitive<sup>3</sup>. Mais souvent l'accord de *V* avec

1. VANDERHOVEN lit *pagine*, non sans vraisemblance.

2. Voir plus haut p. 135, n. 2.

3. Notamment en 5, 10 ; 7, 7 ; 7, 51 ; 9, 30.

*P* peut s'expliquer par une correction *ad sensum*<sup>1</sup>. En effet, des corrections de ce genre se rencontrent indubitablement dans *V*. La plus remarquable est sans doute la suivante :

1, 22 : hospite se narrantes *PAF* hospiti enarrantes *V*.

Ici, par une conjecture heureuse, *V* retrouve seul le texte probablement authentique. Un tel exemple doit rendre très prudent en ce qui concerne les leçons meilleures citées plus haut. Dans plusieurs cas, la correction était d'autant plus facile à pratiquer que le scribe pouvait se souvenir d'un passage parallèle de *RB*<sup>2</sup>. On peut donc regarder *V* comme un témoin de moindre autorité que *F* quand il s'agit de reconstituer le texte de la *Concordia* et du subarchétype carolingien.

De cette analyse du témoignage de *FV*, il faut surtout retenir les données des §§ 1-2 : étroitement apparenté au texte du *Codex*, celui de la *Concordia* n'en diffère presque toujours que par des variantes de qualité inférieure. La cause première de ce fait semble avoir été une transcription moins soignée du modèle commun. Une tradition textuelle plus longue, surtout dans le cas de *V*, a sans doute ajouté ses effets à ce handicap initial. En tout cas, il faut bien constater que le témoignage de *FV* n'ajoute presque rien d'utile à celui de *A*. Son principal intérêt est d'apporter une confirmation à *A* dans presque tous les cas où celui-ci s'écarte de *P*. Grâce à la *Concordia*, nous savons ainsi que *A* est une excellente copie de l'archétype carolingien. Mais une fois ce résultat acquis, on peut se fier à *A* sans charger inutilement l'apparat des mauvaises leçons de *FV*.

Telle est la raison qui nous a fait renoncer à l'utilisation intégrale de ces deux manuscrits. Il nous a semblé suffisant d'en donner un large aperçu qui permette au lecteur

1. Voir en particulier 1, 59 ; 7, 22 ; 7, 35.

2. Ainsi en 7, 45 et 7, 46.

de se convaincre par lui-même de leur faible valeur et du bien-fondé de leur exclusion. Nous avons donc fait figurer *FV* dans l'apparat, sur le même pied que les autres témoins, pour le premier quart de la règle (*Prologue* — 11, 108). On pourra ainsi comparer les deux manuscrits de la *Concordia* non seulement à *A*, mais aussi à *K* sur une bonne longueur (11, 3-108). Comme on pouvait s'y attendre, les leçons primitives conservées par *FV*, seuls avec *P*, sont plus nombreuses et plus caractérisées quand ils se trouvent en face de *K* :

11, 5 : et *K om. PFV*.

11, 9 : quorum *KFP<sup>c</sup>* quos *PF<sup>ac</sup>V*.

11, 23 : idonior *K idoneor PFV*.

11, 31 : agentes *K agens PFV*.

11, 59 : seruetur *K seruatur PFV*.

11, 63 : ad *K om. PFV*.

11, 87 : et *K aut PFV*.

11, 92 : occupent *K occupant PFV*.

Ainsi *K* s'avère un peu moins sûr que son modèle *A*. Quant à l'orthographe de *K*, il est clair qu'elle s'isole à chaque ligne, surtout par les graphies *e* pour *ae* et *-ci-* pour *-li-*, qui ne sont plus occasionnelles comme dans *A*, mais systématiques. Relevons en outre les graphies suivantes :

11, 18 : Moyses *KV* Moses *PF*.

11, 19 : reassumpta *KV* readsumta *PF*.

11, 24 : negligenter *KV* neglegenter *PF*.

11, 29 : comescere *KV* comescere *PF*.

On voit que *K* et *V* se ressentent l'un et l'autre des normes orthographiques d'une époque plus tardive, notamment en matière d'assimilation, tandis que *F* reste fidèle aux graphies de l'archétype carolingien, plus proche de *P*.

Tels sont les faits que met en évidence la comparaison de *K* avec *FV* dans la section 11, 3-108. On pourra donc,

à l'aide de notre appareil, se rendre compte du témoignage de *FV*, soit en face de *A*, soit en face de *K*, dans tout le premier quart de la règle. Pour le reste de l'ouvrage, plutôt que d'encombrer l'apparat de leurs variantes, nous avons recueilli toutes les leçons utiles de la *Concordia*, dont nous donnons ici la liste. On peut à présent se contenter du témoignage de *F*.

1. *La Concordia donne une leçon plus primitive que A :*

- 13, 19 : audies *PF* audias *A*.  
 14, 10 : ut *PF* et *A*.  
 14, 28 : foris *PF* forisi *A*.  
 14, 50 : soluis in caelo (celo *F*) *PF* in caelo solues *A*.  
 24, 4 : et<sup>2</sup> *PF* om. *A*.  
 24, 24 : regulam *PF* regula *A*.  
 26, 1 : duo *PF* dua *A*.  
 27, 25 : potest *PF* potem *A*.  
 27, 34 : octauarum (-barum *P*) *PF* octauorum *A*.  
 27, 39 : eminam (im- *P*) *PF* emina *A*.  
 48, 7 : expere *P* expuere *F* exspuere *A*.  
 48, 11 : aliud *PF* aliut *A*.  
 60, 1 : itineris *PF* iteneris *A*.  
 61, 12 : et *A* om. *PF*.  
 66, 1 : uia *PF* uiam *A*.  
 73, 13 : proclamant *PF* proclament *A*.  
 81, 25 : calciariis *PF* calciamentis *A*.  
 81, 29 : nocturnos *PF* nocturnas *A*.  
 83, 9 : ipso *PF* ipsi *A*.  
 83, 10 : uestitum *PF* uestimentum *A*.  
 87, 24 : annaniae *PF* ananiae *A*.  
 87, 29 : eius *PF* om. *A*.  
 88, 5 : mores *PF* memores *A*.  
 89, 14 : aliquo obaudire *PF* alico oboedire *A*.  
 90, 33 : oues *PF* ouis *A*.  
 90, 45 : incendendus *PF* incendendiis *A*.  
 90, 88 : adquisiuit *PF* adquesiuit *A*.

- 91, 55 : pauperibus *PF* operibus *A*.  
 91, 56 : sacrosancta *PF* sacrasancta *A*.  
 91, 69 : deum *PF* dominum *A*.  
 93, 45 : nouiter *PF* innouiter *A*.  
 93, 84 : audiant *PF* audiunt *A*.  
 93, 85 : accipiat *PF* accipiet *A*.

On le voit, les fautes de *A* sont plus nombreuses et souvent plus sérieuses dans les derniers chapitres, comme si la fidélité du copiste, si remarquable dans le premier quart de l'œuvre, avait quelque peu fléchi vers la fin.

Voici maintenant quelques leçons de *F* qui aident à lire ou à interpréter *A* :

- 13, 15 : per *PA*<sup>pc</sup> om. *A*<sup>ac</sup>*FE*.  
 13, 42 : mense *P* mensae *A*<sup>ac</sup> mense et *A*<sup>pc</sup>*F*<sup>ac</sup> mensa et *F*<sup>pc</sup> mensa *E*.  
 13, 55 : ipse *PA*<sup>pc</sup> om. *A*<sup>ac</sup>*F*.  
 27, 11 : perbiberint *P* biberint *A* rebiberint *F*.  
 28, 45 : pentecosten *PF* pentest *A*.  
 33, 23 : tamen *A*<sup>pc</sup> om. *PA*<sup>ac</sup>*F*.  
 53, 1 : ordiacii *P* ordiacie *A*<sup>ac</sup> ordeacie *A*<sup>cp</sup> ordeacaeii *F*.  
 53, 13 : accipiet *PF* accipiat *A*<sup>ac</sup> accipiaet *A*<sup>pc</sup>.  
 53, 23 : XL *PA*<sup>pc</sup> sexaginta *A*<sup>ac</sup> ut uid. *F* (cf. 53, 34 et 42).  
 61, 12 : spiritalis fratris *P* spiritali fratres *A* spiritali fratri *F*.  
 69, 22 : si *PA*<sup>ac</sup>*FV* sicut *A*<sup>pc</sup>.  
 88, 6 : expeditus *P* expeditis *A*<sup>ac</sup> expeditius *A*<sup>pc</sup>*F*.  
 89, 24 : hunc *PA*<sup>ac</sup> uel hoc *A*<sup>pc</sup> hoc *F*.  
 90, 4 : cotidianae *P* cotidianai *A*<sup>ac</sup> cotidiana ei *A*<sup>pc</sup>*F*.  
 90, 84 : potuerit *PF*<sup>pc</sup> poterit *A* potierit *F*<sup>ac</sup>.  
 91, 52 : monasterio *P* monaster *A* ex deperdit. monasterii *F*.

En ce qui concerne l'orthographe, l'échange *e/ae* est fréquent dans *A*, comme on l'a vu. Notons en outre quelques graphies de *A* qui ne sont pas confirmées par *F* :

*i/y* : elemosinam (87, 24).  
*ti/ci* : suspitione (87, 48).  
*u/ct* : expettandus (87, 48).  
*h* initial : habrahae (14, 65) ; habundanter (53, 24) ; oipes...  
 ospitem (88, 14).  
 haplographie : abscesu (34, 11) ; comunitur (53, 9) ; comu-  
 nicent (53, 11) ; abate (90, 67).

Cependant le résultat majeur de cette confrontation reste le suivant : presque toutes les leçons ou graphies aberrantes de *A* se retrouvent dans *F*<sup>1</sup>. Elles ne sont donc pas le fait du copiste de *A*, mais de l'archétype carolingien, dont *A* est un excellent témoin. Enfin la *Concordia* s'avère, au témoignage des manuscrits, plus proche encore du *Codex* que ne le donnerait à penser le texte retouché de Ménard.

2. *La Concordia* donne une leçon plus primitive que *K*.

11, 114 : ut *PF* et *K*.  
 11, 119 : cordis *PF* cordi *K*.  
 14, 86 : non *K om. PF*.  
 15, 27 : exientes *PF* exeuntes *K*.  
 15, 31 : continget *PF* contingit *K*.  
 15, 55 : non stricantur *P* non strigantur *F*<sup>ac</sup> non strin-  
 guntur *F*<sup>pc</sup> non constringuntur *K*.  
 16, 40 : ipse *PF* ipsa *K*.  
 17, 15 : trepedationem *P* repedationem *F* repidacionem  
*K*.

Du point de vue de l'orthographe, outre les phénomènes déjà notés<sup>2</sup>, relevons dans *K* les faits suivants :

1. Même des fautes évidentes comme *dedecima* (27, 22), *consueui* (33, 18) ou l'addition de 27, 36. Il en est de même pour les lapsus rencontrés dans *K*, comme *sordiditate* (11, 119).

2. Bien que *K* écrive constamment *e* pour *ae*, il semble, d'après *F*, que deux fautes de ce genre remontent à l'archétype : *uite* (16, 6) et *gule* (16, 55).

haplographie : glutonibus (16, 65) ; numo (17, 21).  
*e/i* : elimosinam (16, 34) ; negligenciam (11, 120).

Dans ces cas, *F* ne confirme pas *K*. Cependant, des faits d'haplographie se rencontrent déjà dans *A*, on l'a vu. Il est donc possible que *K* n'en soit pas responsable.

Ces relevés fournissent pratiquement tout ce que les manuscrits de la *Concordia* offrent d'utile pour l'établissement de notre texte. Quelques cas particuliers seront traités plus à fond dans les *Notes critiques*<sup>1</sup>.

1. Ainsi la curieuse leçon de *FV* en 11, 119 (*nuditas tactu*).

## CHAPITRE II

### PROBLÈMES D'ORTHOGRAPHE

Si l'on se propose d'établir une orthographe aussi conforme que possible à celle de l'original, c'est-à-dire pratiquement à celle de l'ancêtre commun des mss *PAE*, il est évident que le principal témoin à entendre sera *P*. D'une part, en effet, *A* est en partie disqualifié en raison de la révision carolingienne subie par son modèle<sup>1</sup> ; d'autre part, *E* ne représente qu'une portion réduite du texte.

L'orthographe de *P* mérite donc la plus grande attention. De prime abord, elle offre un aspect confus. Sans parler de très nombreux accidents de détail, il arrive couramment qu'un même mot soit écrit de deux ou trois façons différentes. Cette première constatation nous a fait entreprendre un travail de statistique, en vue de dégager la tendance des deux scribes pour chaque mot litigieux, ainsi que pour certains phénomènes d'ensemble tels que l'assimilation des préfixes.

Une telle enquête supposait évidemment que le manus-

1. Cependant cette révision est loin d'avoir éliminé toute trace de l'orthographe ancienne. On trouve ainsi *octabas* (45, 11) ; *hennicus* (64, 4), *exierna* = *hesterna* (80, 3), *palleos* (81, 5), *uiclina*s (81, 25), *praesbytero* (87, 36), *ligauerit* = *legauerit* (87, 69). Le -*m* final ajouté ou omis n'a pas été corrigé dans 32, 15 (*euacuata*), 79, 31 (*solam*), 88, 13 (*pacem*), 92, T (*denegandum*), 93, 62 (*nimia humillitate*). Certaines graphies qui avaient échappé à la révision du modèle ont été corrigées sur le manuscrit même (e. g. *ordiacie* dans 53, 1, *distinatam* dans 62, 13-14). Dans tous ces cas, le témoignage de *P* confirme qu'il s'agit de vestiges du texte primitif.

crit, bien que copié par deux scribes différents, formait néanmoins un tout homogène, chaque copiste reproduisant sans parti pris le modèle commun et cédant à peu près aux mêmes hésitations que son collègue. Ce présumé n'avait pas été mis en question par nos devanciers. Au contraire, ceux-ci nous engageaient plutôt à l'accepter<sup>1</sup>. Cependant nous avons vite constaté qu'il en était autrement. Non seulement les deux copistes de *P* accusent de nettes différences pour toute une série de mots, mais on peut reconnaître en outre sous leur copie la trace de diverses mains antérieures, notamment de celle qui a inscrit les titres de chapitres. Comme ces faits ont une certaine importance pour l'utilisation de la Concordance que nous publions dans le troisième volume et pour la solution du problème de l'orthographe que nous étudions ici, il ne sera pas sans intérêt de les exposer brièvement.

I. *Les deux copistes de P ont chacun une orthographe particulière.*

On sait que *P* est l'œuvre de deux scribes distincts, dont la ligne de démarcation se trouve aux deux tiers du texte (53, 55). Nous les appellerons *Pa* et *Pb*. En comparant leurs données, nous joindrons dans une troisième colonne celles de *E*, quand ce ms. en fournit. On verra ainsi, éventuellement, si *E* est en faveur de l'un ou de l'autre. Il importe d'ailleurs de se souvenir que *E* ne

1. « Le copiste n'a pas innové... même, pratiquement, dans l'orthographe de l'original. Le copiste ancien n'innove guère de propos délibéré. » (P. B. CORBETT, *Édition diplomatique*, p. 76). Corbett a d'ailleurs senti la nécessité de distinguer *Pa* et *Pb* dans l'étude orthographique qu'il donne ensuite (p. 77-93), mais sans arriver à des vues d'ensemble sur leurs tendances respectives. De son côté, F. MASAI s'est posé la question de l'homogénéité de *P*, mais du point de vue du texte lui-même plutôt que de celui de l'orthographe (p. 21).

représente qu'un peu plus du septième de *P* et que ses extraits sont très inégalement répartis par rapport à la ligne de démarcation des deux écritures (53, 55), les 9/10 de son texte se trouvant dans la zone *Pa* et 1/10 seulement dans la zone *Pb*.

Voici d'abord les faits les plus significatifs, ceux où l'opposition est radicale et porte sur un nombre d'exemples assez considérable pour éliminer toute chance d'accident. Nous donnons chaque fois en premier lieu la forme « correcte » :

	<i>Pa</i>	<i>Pb</i>	<i>E</i>
arca	6	0	—
archa	0	4	—
bisacia	0	3	—
uisacia	3	0	—
caput	3	0	—
capud	0	3	—
cocina	0	4	—
cocyna	25	0	—
dubio (sine) <sup>1</sup>	9	0	8
duuio (sine)	0	2	0
imitari	1	3	4
emitari	4	0	0

1. Nous ne comptons pas *dubiis* (79, 32).

	<i>Pa</i>	<i>Pb</i>	<i>E</i>
nouit	5	0	1
nobit	0	4	0
oboedientia, oboedire, inoboedientia, inoboediens	38	4	26
obedientia, obedire, inobedientia, inobediens	0	6	0
osculator	0	5	—
obsculator	9	1	—
schola	2	0	0
scola	0	8	2

C'est encore une opposition radicale que nous allons constater à propos des mots qui suivent, mais le nombre d'exemples est ici trop restreint pour que la possibilité de fantaisies passagères puisse être absolument écartée. Pris isolément, ces cas ne sont donc pas décisifs. Cependant, si on les rapproche les uns des autres, il devient clair que ces divergences répétées ne peuvent être l'effet du hasard. On peut donc voir dans cette nouvelle série une sérieuse confirmation de la précédente.

	<i>Pa</i>	<i>Pb</i>	<i>E</i>
carta	0	2	—
charta	1	0	—
catena	0	1	—
cathena	1	0	—

	<i>Pa</i>	<i>Pb</i>	<i>E</i>
exurgere	0	1	0
exurgere	2	0	1
incumbere	6	0	4
inconbere	0	1	0
inthica	1	0	—
intica	0	1	—
mattha	0	2	—
mattha	1	0	—

On remarquera que sur ces six cas, quatre concernent la présence ou l'absence de *h* après consonne. La même variation s'observait dans la liste précédente à propos des mots *arca* et *schola*<sup>1</sup>. Or il est remarquable que partout, sauf dans le cas de *arca*, c'est *Pa* qui note l'aspiration et *Pb* qui l'omet. Il s'agit donc bien de deux tendances opposées dont chacune caractérise l'un des scribes.

Jusqu'ici nous n'avons cité que des cas d'opposition radicale ou presque telle. Il reste à faire état d'une série de cas où l'opposition est moins tranchée. Si ces renversements de proportion sont moins frappants, ils forment cependant un faisceau très significatif.

1. Il est clair que l'origine grecque de *schola*, *charta*, *inthica*, justifierait la consonne aspirée, tandis que *arca*, *catena* et *mattha* devraient subir un traitement différent. Ni *Pa* ni *Pb* ne semblent conscients de cette distinction. L'un préfère presque sur toute la ligne l'aspirée, l'autre la consonne simple.



	<i>Pa</i>	<i>Pb</i>	<i>E</i>
congregatio	12	20	4
congraegatio	30	0	0
cotidianus	1	4	—
cottidianus	4	0	—
cotidie, cotidiae	3	17	0
cottidie, cottidiae	41	1	6
eudomadarius	46	0	—
eudomararius <sup>1</sup>	4	5	—
expectare	4	4	1
spectare	7	2	2
monasterium	32	9	19
monastherium	66	163	0
nouiter <sup>2</sup>	6	2	2
nobiter	2	0	0
nouus	3	8	1
nobus	6	2	1

1. Cette forme curieuse, peut-être influencée par *cellarius*, se rencontre quatre fois de suite dans *Pa* au ch. 25. Quant aux exemples de *Pb*, deux d'entre eux (78, 3 et 81, 21) résultent d'une correction à partir de *eudomadarii*.

2. Comparer le doublet *nouit/nobit* dans notre première liste. Au contraire de ce qui se passe ici, *Pa* préfère *nouit* et *Pb* *nobit*. En revanche, le cas de *nouus*, étudié ci-après, est plus en harmonie avec celui de *nouiter*, du moins en ce qui concerne *Pb*. On notera que chez ce dernier, *nouus* résulte une fois d'une correction à partir de *nobus* (89, 2).

	<i>Pa</i>	<i>Pb</i>	<i>E</i>
occasio	7	6	1
occansio	4	0	0
praebere	10	5	6
praeuere	5	0	0
propositum <sup>1</sup>	3	0	1
praepositum	0	6	0
proprius <sup>2</sup>	18	8	14
propius	0	7	0
scriptura	38	1	0
scribtura <sup>3</sup>	4	10	11

On pourrait alléguer d'autres séries de faits. Ceux qu'on vient d'étudier suffisent, croyons-nous, à établir que nos deux scribes sont reconnaissables à leur orthographe aussi bien qu'à leur écriture. On se tromperait toutefois en généralisant ces observations au point de méconnaître la réelle affinité de ces deux orthographe. Déjà les faits précédents font voir que leur opposition est loin d'être toujours radicale. Mais il est aussi de nombreux cas où la graphie de *Pa* et de *Pb* est constante et identique. C'est ainsi que tous deux écrivent invariablement *incoare* pour *inchoare*, *iubare* pour *iuuare*, et *honus*, *honerare*,

1. Compte tenu de *propilii* (1, 6). Remarquer que *praep.* est trois fois soutenu par *A* (58, 5 ; 61, 19 ; 90, 80). Il semble donc que, dans ces cas au moins, *Pb* n'est pas responsable de la confusion.

2. Erreur inverse dans 1, 38 : *proprietate (PA)* = *pro pietate*.

3. *Pb* et *E* écrivent de même *scribtores* (54, 1). Voir aussi les articles *scribere* et *suprascribtus*.

*honustus* pour *onus*, etc. De plus il arrive fréquemment que *Pa* et *Pb* hésitent entre deux graphies et les mélangent à peu près dans les mêmes proportions, comme le montrent les faits suivants :

	<i>Pa</i>	<i>Pb</i>	<i>E</i>
accersire adcersire	1 1	2 2	— —
apud aput	8 5	10 8	0 3
biduum uiduum	3 2	5 1	0 1
leuare lebare	16 7	4 2	1 0

Cette homogénéité peut s'expliquer soit par une commune fidélité à un modèle unique, soit par des tendances individuelles semblables. Inversement, les différences que nous avons constatées entre *Pa* et *Pb* sont susceptibles d'explications analogues. On peut *a priori* se demander s'il s'agit d'orthographe propres à nos deux scribes transcrivant le même modèle, ou de divergences remontant à deux modèles distincts. Avec M. Masai<sup>1</sup> nous considérons comme beaucoup plus probable l'hypothèse d'un modèle unique, copié dans le même atelier. Quoi qu'il en soit, c'est un fait acquis, et de grande importance pour l'interprétation de *P*, que ses deux parties révèlent des usages orthographiques nettement différenciés.

1. *Ed. diplomatique*, p. 20-21.

## II. Particularités dans les titres et la table des chapitres.

Les titres des chapitres ont été inscrits par *Pa* et *Pb* dans leur partie respective. Quant à la table, qui se trouve en tête de la règle, elle est l'œuvre de *Pa*. Or à trois reprises, on voit apparaître dans les titres, et deux fois aussi dans la table, une graphie absolument inconnue de *Pa* et de *Pb*<sup>1</sup> :

	<i>Pa</i>	<i>Pb</i>	<i>T</i>	<i>Cap</i>	<i>E</i>
excommunicatio scommunicatio	0 16	0 8	1 0	1 0	7 1
extraneus straneus	7 0	6 0	0 1	1 0	— —
uestarium <sup>2</sup> bestarium	2 0	1 0	0 1	0 1	— —

Précisons que le premier cas se trouve dans la zone *Pa* (12, T), tandis que les deux derniers appartiennent à la zone *Pb* (65, T et 81, T). Ainsi donc chacun de nos scribes a reproduit une ou deux graphies qu'il trouvait dans des titres et qui étaient aussi contraires à son propre usage qu'à celui de son collègue. Tout se passe comme si le modèle de *P* renfermait déjà cette anomalie. La graphie des trois mots étudiés devait y être uniforme (d'où l'accord de *Pa* et de *Pb*), tandis que les titres présentaient les graphies insolites qui ont passé dans *P*.

1. Dans le tableau suivant, *Pa* et *Pb* ne désignent pas, comme précédemment, la totalité des deux zones d'écriture différente, mais seulement le texte de ces deux zones, abstraction faite des titres et de la table des chapitres, respectivement désignés par les sigles *T* et *Cap*.

2. Ou *uestiarium*.

Peut-on aller plus loin et chercher à préciser l'étape où s'est produite l'anomalie? On sait que les titres des chapitres, comme la table et les autres accessoires, étaient ordinairement inscrits non par l'auteur lui-même, mais par ses secrétaires<sup>1</sup>. Dès lors, on serait tenté de faire remonter le contraste entre titres et texte à l'autographe de la règle : la graphie du texte serait celle de l'auteur ou du secrétaire écrivant sous sa dictée, la graphie des titres serait de la main d'un autre secrétaire mettant le manuscrit au point. On notera cependant que *E* donne d'ordinaire dans le texte même la graphie *excommunicatio*. Ce fait doit nous rendre prudents en ce qui concerne l'attribution à l'original de la graphie *scommunicatio* qu'on lit partout dans le texte de *P*. Il est sans doute plus raisonnable de supposer que c'est dans une copie intermédiaire entre l'ancêtre commun de *PAE* et *P*, peut-être dans le modèle immédiat de *P*, que s'est produit le clivage. Celui-ci s'expliquerait par l'intervention d'un copiste spécialement chargé de recopier les titres, comme c'était parfois le cas dans les ateliers<sup>2</sup>.

En ce qui concerne la table des chapitres (*Cap*), on voit qu'elle suit les titres en écrivant *excommunicatio* et *bestarium*, tandis qu'elle s'en écarte en orthographiant *extranei*. Si l'autographe présentait déjà le contraste entre titres et texte, l'harmonie entre titres et table s'expliquerait par le fait que cette dernière a été rédigée en recopiant les titres. Si au contraire l'opposition entre titres et texte est d'origine plus récente, il faudrait admettre

1. Ce fait a été rappelé récemment par A. MUNDÓ, « La nouvelle édition critique de la Règle de S. Benoît », dans *Rev. Bénéd.* 71 (1961), p. 394.

2. M. MASAI a montré (*Éd. diplomatique*, p. 18-22) qu'un ensemble de titres et d'*explicit*, ainsi que la table générale, avaient été inscrits dans *P* par un scribe distinct de *Pa* et de *Pb*, qui se chargea d'organiser le codex. Ne peut-on imaginer un processus analogue pour les titres et la table de la *RM* elle-même?

qu'à une étape donnée de la transmission, un même scribe a copié titres et table, leur imprimant simultanément le cachet de son orthographe personnelle. On remarquera en tout cas que *Cap* présente d'autres singularités, notamment l'assimilation constante du préfixe *con-* dans *communis*, *excommunicare* et leurs dérivés, alors que celle-ci est exceptionnelle dans le reste de la règle, y compris les titres des chapitres.

Quelle que soit l'explication de ces faits, ce qui nous importe ici est de constater que les titres et la table ont, ensemble ou séparément, un certain nombre de particularités orthographiques qui sont autant de vestiges de mains distinctes intervenant dans une copie antérieure à *P*. Cette constatation va se renouveler et s'étendre dans le paragraphe suivant, où nous allons relever la trace de mains différentes jusque dans le texte de *P*.

### III. Traces laissées dans *P* par les scribes de copies antérieures.

1) Voici d'abord deux cas qu'on pourrait verser, à première vue, dans la série des oppositions entre *Pa* et *Pb* décrites dans notre premier paragraphe :

	<i>Pa</i>	<i>Pb</i>	<i>E</i>
implere, adimplere	16	0	5
implere, adimplere	28	33	4
imperare, imperium <sup>1</sup>	17	9	2
inperare, inperium	5	0	1

1. Y compris les deux hapax *imperatiue* et *imperator*, tous deux dans *Pb*.

Dans les deux cas, *Pb* manifeste une préférence exclusive, tandis que *Pa*, ainsi que *E*, demeure hésitant. Cependant, si l'on examine de plus près les variations de *Pa*, on constate que son comportement subit une évolution fort nette. C'est ce que rend sensible le tableau suivant :

	Pr — ch. 7	ch. 10-53
implere, adimplere	12	4
inplere, adinplere	3	25
	ch. 1-9	ch. 11-53
imperare, imperium	16	1
inperare, inperium	0	5

Il va sans dire que ces schémas ne prennent tout leur sens que si l'on suit dans la Concordance le comportement de *Pa*. On se rend compte alors, d'après le détail des faits, qu'il y a bien une coupure entre la première partie de *Pa* et la suite. Dans chaque partie, les graphies minoritaires font vraiment figure, d'après leur position, de faits exceptionnels dérogeant à une habitude assez ferme<sup>1</sup>. On notera qu'en combinant les indications fournies par ces deux cas, visiblement parallèles, on est amené à situer la coupure entre les ch. 9 et 10, et plus précisément entre 9, 44 et 10, 42.

Comment interpréter ce phénomène ? Deux explications sont possibles : ou bien le scribe *Pa*, orthographiant à sa guise sans trop se soucier de son modèle, a changé de comportement au cours de son travail ; ou bien il n'a fait que reproduire une variation qui se trouvait déjà dans le

1. Du moins dans le premier cas. Sur la signification de l'unique *imperare* de la seconde partie, voir nos précisions plus bas.

modèle, avec ou sans les « exceptions ». A vrai dire, cette seconde explication est la seule plausible si l'on prend garde au fait suivant : la deuxième partie de *Pa*, dans le cas d'*implere*, *adimplere*, est en continuité avec *Pb*. Le cas d'*imperare*, *imperium*, apparemment contraire, donne lieu en réalité à la même constatation, car l'unique *imperare* (avec *m*) qu'on trouve dans la seconde partie de *Pa* se situe juste avant la coupure entre *Pa* et *Pb* (53, 33), de sorte que cette seconde partie de *Pa* se trouve, en fait, en continuité avec *Pb*. Nous reviendrons sur ce fait très significatif, indice d'une autre coupure à l'intérieur de la zone *Pa*. Il suffit pour l'instant de constater que, dans un cas comme dans l'autre, il n'y a pas de solution de continuité entre *Pa* et *Pb*. La coupure (ou les coupures) se trouve en réalité au sein de *Pa*. Tout se passe donc comme si nos deux scribes suivaient docilement le même modèle, *Pb* avec une entière soumission, *Pa* avec quelques écarts. Ce modèle comportait des zones orthographiques distinctes, très probablement dues à des copistes différents.

Nous pouvons donc admettre que, dans une copie antérieure à *P*, deux scribes se sont relayés entre 9, 44 et 10, 42, laissant sur leur copie respective une marque orthographique dont on retrouve les vestiges dans *P*.

2) En examinant l'évolution d'autres mots, on recueille un ensemble d'indices convergents qui suggèrent une autre relève de copistes, quelques pages plus loin. Nous indiquons ci-après les limites entre lesquelles se produit la coupure dans chaque cas :

- { *cocere*, *excocere* (exclusivement) jusqu'à 25, T.
- { *coquere* (exclusivement) depuis 31, 2.
- { *scriptura* (exclusivement) jusqu'à 24, 5.
- { *scribitura*<sup>1</sup> (mêlé à *scriptura*) depuis 28, 7.

1. Si l'on refuse l'interprétation que nous proposons ici de ce cas, il faudra le verser dans la liste des oppositions de proportion entre *Pa* et *Pb* (voir plus haut, premier paragraphe).

- { *discullio* (exclusivement) jusqu'à 19, 21.
- { *disculcio* (exclusivement) depuis 30, 1.
- { *seplem* (exclusivement) jusqu'à 19, 15.
- { *seple* (exclusivement) depuis 38, 2.

Les deux premiers cas sont les plus intéressants, en raison du nombre important d'exemples qu'ils comportent, répartis sur *Pa* et *Pb*. On constate une continuité parfaite entre la seconde partie de *Pa* et *Pb* dans le cas de *coquere*. Dans celui de *scribtura*, la continuité est réelle, mais moins nette. Les cas de *disculcio* et de *seplem* ne jouent que sur quatre exemples chacun, tous cantonnés dans *Pa*.

Si l'on admet que ces données se recoupent, on peut les combiner et situer la césure entre 25, *T* et 28, 7. C'est dans cette région que se serait produite une relève de scribes dans une copie antérieure à *P*.

3) Le cas de *imperare* étudié plus haut nous a mis en présence d'un changement de graphie qui ne coïncide pas avec la ligne de démarcation entre *Pa* et *Pb* (53, 55), mais qui s'accomplit dans *Pa* un peu avant cette césure (53, 33), de sorte que *Pb* se trouve ensuite en continuité avec son devancier. C'est là un curieux indice d'un changement de main dans le modèle de *P* ou dans quelque ancêtre. Deux autres faits confirment cette hypothèse : le passage de *semoti* (*semuli*) à *semolae* (*semote*), qu'on relève à cet endroit (53, 32), et celui de *monastherium* à *monasterium* (53, 42), qui se maintiendra jusqu'à 56, 18. Il semble donc qu'une copie antérieure à *P* ait comporté une relève de scribes un peu avant celle que l'on constate dans *P*, entre 50, 74 (dernier cas de *monastherium*<sup>1</sup>) et 53, 32. On peut

1. La série continue de *monasterium*, formant un « flot », entre 53, 42 et 56, 18, pourrait encore s'expliquer de la façon suivante : *Pa* termine sa copie par *monaster*. (53, 42), comme il lui arrive d'écrire de temps en temps ; *Pb* relit la dernière page de son prédécesseur et, impressionné par ce précédent, continue à orthographier ainsi pendant quelque temps. Ensuite, il se rallie définitivement à *monasther*. Cette explication rendrait compte assez bien du contraste entre cette

conjecturer avec une certaine vraisemblance qu'elle coïncidait avec le début de la *Regula quadragesimalis* (51, *T*).

4) Les coupures décelées jusqu'à présent se trouvent dans la zone *Pa*. Deux fois plus courte, la zone *Pb* ne présente, à notre connaissance, que peu d'indices en ce sens. Cependant le cas de *accedere* suggère un changement de main entre 69, 5 et 90, 60, ce que confirment les cas de *coepisse* et de *silis* (acc. *silim* ou *silem*).

En résumé, le ms. *P* porte la trace de plusieurs mains. Avant tout, les variations de son orthographe sont imputables aux deux scribes *Pa* et *Pb* qui l'ont copié. Mais dans la mesure où ces deux copistes se conformaient à leur modèle, ils ont transmis l'empreinte de certains de leurs prédécesseurs, qui avaient œuvré soit dans les titres et la table, soit dans le texte même où ils se relayaient.

Ces données entraînent un certain nombre de conclusions théoriques et pratiques. Tout d'abord, nos scribes *Pa* et *Pb* s'avèrent plus indépendants à l'égard de leur modèle que ne le pensaient les auteurs de l'édition diplomatique. Chacun fait preuve d'un certain nombre de tendances personnelles.

En second lieu, et c'est là le point capital, on voit qu'il serait illusoire de dresser des statistiques pour l'ensemble de *P*. Pour chaque mot, pour chaque phénomène, il faut soigneusement distinguer les deux zones, établir des statistiques séparées, dégager l'usage propre de chaque scribe. Si ces usages sont à peu près concordants, il sera légitime de parler d'une orthographe de *P*. Dans le cas contraire, on devra se contenter de constater deux tendances opposées ou divergentes, sans pouvoir rien affirmer, d'ordinaire, sur l'orthographe du modèle, car nous ne

série initiale de *monaster*. et l'extrême rareté de cette graphie dans la suite de *Pb*.

pouvons discerner si c'est *Pa* ou *Pb* qui innove, à supposer que tous deux n'adoptent pas une orthographe originale dans le cas envisagé !

Quand *Pa* et *Pb* ne s'accordent pas, le témoignage de *E* permet seul de les départager. Malheureusement, ce témoignage est très lacuneux. C'est aussi à *E* qu'il faut recourir pour contrôler la graphie d'un mot qui ne se rencontre que dans *Pa* ou dans *Pb*. Le travail de l'éditeur consiste donc à confronter, toutes les fois qu'il est possible, les trois témoins *Pa*, *Pb* et *E*. Une graphie aura d'autant plus de chances d'être authentique qu'elle sera soutenue par plus de témoins<sup>1</sup>. Quand deux témoins seulement sont en présence et qu'ils s'opposent, on tranchera en faveur de la graphie la plus correcte ou la plus usuelle<sup>2</sup>. Au cas où un seul témoin se présente, on devra en principe se fier à lui, sans se dissimuler que cette leçon n'offre que de faibles garanties d'authenticité<sup>3</sup>.

1. Il faut noter cependant qu'on ne peut faire jouer automatiquement ce critère de la majorité et adopter sans discrimination toute graphie commune à deux témoins. En effet, *Pa* et *Pb*, qui dépendent du même modèle, n'ont pas, à eux deux, plus de poids que *E*. Il nous arrivera donc de préférer, pour diverses raisons, des graphies de *E* à celles que *Pa* et *Pb* s'accordent à attester. Nous retiendrons ainsi, notamment, *excommunicare*, *superbia*, *delegare*, *monasterium* avec *E* contre *P*.

2. On pourra trancher de même quand un seul témoin donne deux graphies opposées dans des parties différentes de son travail. Ainsi *Pa* écrit une fois *uapulant* (ch. 1) et quatre fois *bapulare* (ch. 14). La première graphie, bien qu'apparemment minoritaire, a autant de poids que la seconde, étant donné le groupement des cas.

3. C'est ainsi que *P* donne treize fois *gylla*, *gylosus*. Le contrôle de *E* faisant défaut, on devrait théoriquement adopter cette graphie. Mais à regarder les choses de plus près, on constate que les treize cas relèvent de *Pa*. Or celui-ci écrit de même *coeyna*, tandis que *Pb* écrit *cocina*. On peut donc sans crainte regarder *gylla* comme une particularité de *Pa* et choisir contre ce témoin unique l'orthographe courante *gula*. De semblables considérations d'analogie nous ont fait abandonner un certain nombre de graphies attestées par un

En appliquant cette méthode, on se convainc vite que la plupart des « incorrections » dont fourmillent nos manuscrits sont imputables aux copistes, parfois même à une simple fantaisie passagère de l'un d'entre eux. Pour chaque catégorie de phénomènes, le nombre des faits sporadiques dépasse largement celui des mots pour lesquels la graphie « fautive » est constante ou majoritaire. Encore faut-il remarquer qu'on est obligé de ranger parmi ces derniers quantité de mots rares ou attestés seulement par un des scribes de *P*. Il est clair qu'une base manuscrite plus large en ferait disparaître un grand nombre.

Un mot, pour finir, sur le phénomène le plus courant dans nos manuscrits : l'omission ou l'addition de *-m* final. Quand il s'agit de compléments prépositionnels, la confusion de l'ablatif et de l'accusatif singuliers n'atteint pas en général 10 %. Au pluriel et au singulier sans *-m*, de telles confusions deviennent rarissimes<sup>1</sup>. Cependant deux prépositions prêtent à des hésitations plus sérieuses : *in* et *ad*. La première paraît suivie presque indifféremment de l'un ou l'autre cas, sans nuance de sens<sup>2</sup>. Quant à *ad*, voici un relevé pour les locutions qui reviennent le plus fréquemment :

seul témoin : *binale* (cf. *uendo*), *obscullare* (cf. *osculari*), *iuelare* (cf. *iubilatio*). Dans ce dernier cas, comme dans plusieurs autres, il s'agit d'harmoniser les graphies d'un même scribe (ici *Pa*) pour deux mots de même racine. Enfin nous sommes interdit toute forme prêtant à confusion avec un homonyme : *quod* pour *quot*, *labentur* pour *laentur*, *adnuntiauil* pour *adnuntiauit*, ainsi que les formes inintelligibles à première vue comme *cuiscere* pour *hebescere*, *hinnicus* pour *ethnicus*.

1. *Plus a singula capita* (56, 14) ; *de illa aeterna* (n. plur., 82, 9). Il faut mettre à part les accusatifs indéclinables, tels que *absque octabas* (27, 34), *cum euangelia* (39, 3), *extra laudes* (39, 4), ainsi que les ablatifs absolus après *post* et *ante* : *post omnibus... egressis* (22, 1).

2. *Habel... in nos... possibile* (Ths 41) ; *mutent in prandiis* (28, 38), alors que Jérôme écrit *in prandia* ; *in suas sedeant mensas* (53, 32) ; *in quas dominicas cenent* (53, 35). Voir aussi 19, 26. — En

	<i>Pa</i>	<i>Pb</i>	<i>E</i>		<i>Pa</i>	<i>Pb</i>	<i>E</i>
ad diem	1	0	—	ad refectionem	8	4	—
ad die	6	1	—	ad refectione	1	1	—
ad horam	6	2	—	ad seram	0	0	—
ad hora	3	0	—	ad sera	6	0	—
ad mansionem	0	2	—	ad sextam	3	0	—
ad mansione	0	2	—	ad sexta	8	1	—
ad mensam	17	4	—	ad uesperam	2	2	—
ad mensa	3	0	—	ad uespera	0	0	—
ad nonam	5	0	1				
ad nona	2	0	0				

Partout, on le voit, le pourcentage de l'« ablatif » est relativement élevé. Dans les cas de *ad die*, *ad sera*, *ad sexta*, il est même nettement majoritaire. On notera cependant que le contrôle de *E* fait défaut et que celui de *Pb* est insuffisant<sup>1</sup>. On peut donc, en pratique, rétablir uniformément l'accusatif après *ad*.

pratique, on peut au singulier rétablir l'ablatif dans la plupart des cas où le verbe n'implique aucune idée de mouvement. En revanche, il serait imprudent de rétablir systématiquement l'accusatif après les verbes de mouvement. Il faut considérer pour chaque verbe l'ensemble des faits et normaliser d'après la tendance dominante. Il semble bien que bon nombre de ces verbes (*declinare*, *mutare*, *intrare*, *exire*, etc.) soient normalement suivis de *in* + ablatif.

1. C'est aussi après *ad* que se rencontre un des très rares cas d'accord entre *P* et *E* à propos de *-m* final omis : *ad regula* (1, 75). Cette faute remonte sans doute à l'archétype.

## CHAPITRE III

## RÈGLES DE PRÉSENTATION

## 1. Incipit et Explicit

Nous respecterons le silence des manuscrits *P* et *A* en n'inscrivant aucun titre en tête de la règle<sup>1</sup>. C'est *K* qui, le premier, a tenté de combler cette lacune, en écrivant *Incipiunt capitula regulae magistri*, ces deux derniers mots reproduisant le titre courant qui se lit dans les marges supérieures de *A*.

L'*Explicit regula sanctorum Patrum*, qui termine la règle dans *P* et dans *A*, pourrait être considéré comme authentique, si l'on admettait que l'auteur lui-même a uni son œuvre à la *Regula IV Patrum*. Pour notre part, puisque nous éditions la *RM* seule, sans la faire précéder de la *Regula IV Patrum*, nous ne pouvons maintenir cet *Explicit* qu'en le plaçant entre crochets comme une mention d'authenticité douteuse. Il est à noter que *K* a reproduit cette mention telle quelle, tandis que Holste l'a remplacée par *Explicit Regula Magistri*.

Quant aux *Incipit* et *Explicit* qui parsèment la règle, on peut admettre qu'ils remontent à l'auteur ou à son secrétaire, sauf l'étrange *Explicit Thema regulae* qui fait défaut dans *A* et dénote la perte du sens du mot *thema*. Les abréviations de ces formules ne prêtent à hésitation que lorsque le sujet est au pluriel. Nous suivons alors *A* en écrivant *Incipiunt capitula*, *Explicit actus* (10, 123), et par voie de conséquence *Explicit capitula*. L'apparat n'enregistre les abréviations que dans ces cas douteux.

1. Voir *Introduction*, p. 145-147 et p. 195, n. 1.

## 2. Titres des chapitres

Manuscrits et éditeurs ont adopté des dispositions différentes pour les titres de chapitres munis des formules d'interrogation et de réponse :

$P^1$	$A^2$	$K^3$	<i>Holste</i> <sup>4</sup>
Interrogation	Chiffre	Interrogation	Chiffre
Chiffre	Interrogation	Titre	Interrogation
Titre	Titre	Réponse	Titre
Réponse	Réponse	Chiffre	Réponse

C'est la disposition de  $P$  que reproduira notre édition. Nous signalons ici, une fois pour toutes, les variantes de  $P$  et des autres témoins. Il n'en sera plus question dans l'apparat.

## 3. Interrogations et réponses

Nous avons déjà étudié les divergences de  $P$  et de  $A$  en ce qui concerne l'insertion ou l'omission de ces formules<sup>5</sup>. Complétons maintenant ces données en indiquant le parti

1. Exception au ch. 4 (chiffre d'abord comme dans  $A$ ). Voir aussi dans l'apparat les particularités des ch. 1 et 54.

2. Exceptions aux ch. 29 et 30 (chiffre-titre-interrogation-réponse). D'ailleurs la disposition indiquée ne se vérifie strictement que dans les quelque 69 cas où le chiffre est inscrit dans le texte même, non dans ceux où le chiffre est écrit en marge et indépendamment du texte (ch. 1 ; 3-8 ; 10-11 ; 25 ; 39-41 ; 46-47 ; 54 ; 57 ; 59 ; 70-71 ; 91). Aux ch. 1, 54, 57 et 59, le chiffre est tracé non seulement en marge, mais dans un module plus petit. L'apparat de l'édition diplomatique ne tient pas compte de ce petit chiffre aux ch. 1 et 54, puis le signale comme « ajouté en marge » aux ch. 57 et 59. A vrai dire, cette mention pourrait s'appliquer aussi bien aux autres cas énumérés plus haut.

3. Dans la moitié des cas, le chiffre est précédé du mot *capitulum*.

4. *Holste* revient donc, sans le savoir, à la disposition de  $A$ . Cependant il s'inspire de  $K$  en faisant précéder le chiffre du mot *caput*.

5. Voir *Introduction*, p. 158-169.

adopté par  $K$  et par *Holste*. Sur 95 titres de chapitres, voici le nombre d'omissions pour chaque témoin :

	$P$	$A$	$K^1$	<i>Holste</i> <sup>2</sup>
Interrogations omises	48	21	17	1
Réponses omises	36	16	14	1

Le problème, nous l'avons dit, est critiquement insoluble. Reste donc à prendre un parti raisonnable. En pratique, nous insérerons les deux formules toutes les fois que  $A$  donne au moins l'une d'entre elles<sup>3</sup>. Cette règle nous conduira à restituer quelques formules qui manquent à la fois dans  $P$  et dans  $A$ . Celles-ci figureront dans le texte entre crochets obliques. L'apparat relèvera de son côté toutes les omissions des manuscrits.

Quant au libellé de ces deux formules, nous écrirons *discipulorum* et *respondit*. On a vu quel est, à cet égard, le comportement de  $P$  et de  $A^4$ . De nouveau on constate dans  $K$  et dans *Holste* un processus de normalisation : tandis que  $A$  porte deux fois *discipulorum*,  $K$  ne retient que la seconde de ces deux exceptions (ch. 94) et *Holste* supprime même cette dernière. En revanche, la variante *respondet* pour *respondit* est sans fondement dans  $A$ . C'est  $K$  qui en a pris l'initiative et qui a généralisé cette forme au présent<sup>5</sup>, que l'on retrouve chez *Holste*.

1.  $K$  n'omet qu'à la suite de  $A$ . Il supplée l'interrogation manquante dans  $A$  aux ch. 14, 54, 67 et 79. Il supplée la réponse aux ch. 54 et 67.

2. L'unique omission se trouve au ch. 1.

3. En effet, l'une des formules n'a guère de sens sans l'autre.

4. Voir *Introduction*, p. 158-159.

5.  $K$  n'écrit jamais autre chose en clair. C'est donc en ce sens qu'il faut interpréter ses abréviations, notamment aux ch. 54, 61, 87 et 92.



L'apparat enregistrera toutes les variantes expresses des manuscrits quant à la longueur et à la teneur des formules. Mais il ne signalera pas les abréviations variées. Toutes les fois que celles-ci *peuvent* être interprétées dans le sens du texte, on les supposera conformes à ce dernier, même si les habitudes du copiste rendent vraisemblable une autre interprétation<sup>1</sup>. Quand l'abréviation indique clairement une leçon autre que le texte, nous signalerons cette leçon en toutes lettres.

#### 4. Apparat critique

Notre apparat est rédigé sous forme négative. Nous avons déjà indiqué l'usage que nous ferions des différents manuscrits quant à l'*étendue* des textes collationnés<sup>2</sup>. Il convient maintenant de préciser que tout manuscrit utilisé pour une section quelconque du texte est exploité *intégralement* dans l'apparat de cette section. En d'autres termes, les manuscrits *EKFVSW* ne figurent pas partout, mais là où ils figurent, toutes leurs variantes sont enregistrées sans distinction.

Il va sans dire que notre travail a été grandement facilité par l'édition diplomatique. Nous y avons recouru habituellement pour les trois principaux témoins, *PAE*. Les vérifications faites à l'aide de films et de photos mis à notre disposition par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes et par D. Hubert Vanderhoven nous ont permis de constater l'excellente qualité de cette édition. On ne trouvera de différence notable entre les apparats de celle-ci et le nôtre que sur deux points, d'ailleurs secondaires. D'abord nous nous sommes efforcés de faire un tri entre les innombrables corrections de *A*.

1. Ceci vaut également pour l'abréviation *rsp* familière à *E* (= *responsio* ?).

2. Voir *Introduction*, p. 235-243.

Celles-ci sont en général de deux sortes : les unes, tracées en caractères assez grands et d'un trait vigoureux, peuvent provenir du copiste ou de son correcteur ; les autres, en caractères très petits, paraissent postérieures. Nous n'avons retenu que les premières<sup>1</sup>, qui offrent seules un véritable intérêt critique. Quant aux secondes, si certaines figurent dans l'édition diplomatique, il en faudrait ajouter un grand nombre pour obtenir un relevé complet.

L'autre point sur lequel nous nous écartons de Vanderhoven-Masai est le relevé des variantes de *K*. On comprend que nos prédécesseurs se soient lassés de noter toutes les graphies de ce témoin tardif. En fait, l'édition diplomatique les donne tantôt au complet, tantôt partiellement, suivant les pages. Il nous a paru préférable de les enregistrer toutes, malgré le peu d'intérêt qu'elles offrent souvent<sup>2</sup>. Aussi bien ne s'agit-il que de sections peu étendues, de sorte que cet effort d'homogénéité n'entraîne pas un grossissement excessif de l'apparat.

Ces deux points mis à part, nos divergences d'avec l'édition diplomatique ne portent que sur des mots isolés, extrêmement rares en ce qui concerne *PE*, un peu plus nombreux pour *A*<sup>3</sup>. Quant aux corrections de *P* et de *E*, nous nous sommes limités, comme pour *A*, à celles qui semblent provenir du scriptorium d'origine. D'ailleurs une édition comme la nôtre peut et doit renoncer à bien des

1. Parfois il est difficile de distinguer entre les deux mains. Dans ces cas douteux, nous avons retenu la correction comme appartenant à la première série (e. g. 25, 5 : *cum ipsis* ; 25, 12 : *ab*).

2. On est parfois récompensé de cette fidélité. Ainsi en 15, 36, *K* écrit *talía egrotus* pour *tali aegrotus*. La faute ne se comprend que si l'on ne note pas seulement le premier mot, comme on l'a fait avant nous, mais aussi le second, bien que la variante *e* pour *ae* n'ait ordinairement aucune signification.

3. La plupart de ces *errata* ont déjà été signalés par J. FROGER, « La *RM* et les sources du monachisme bénédictin », dans *RAM* 30 (1954), p. 278-280.

détails que l'édition diplomatique est seule capable d'enregistrer. Aussi n'a-t-on noté ici les leçons de *P ante correctionem* que dans la mesure où elles pouvaient être exprimées exactement en style courant d'apparat. De plus nous les avons sacrifiées dans quelques cas où il n'était pas possible de les lire avec certitude sur le film dont nous disposions.

En règle générale, toutes les abréviations ont été résolues dans l'apparat, y compris les cédilles et les tildes<sup>1</sup>. Il en va de même pour les nombres : le texte les donne en toutes lettres<sup>2</sup> et l'apparat ne signale les chiffres des mss qu'en cas d'ambiguïté. En ce qui concerne *P*, on trouvera abréviations et chiffres aux articles correspondants de la Concordance.

### 5. Citations et notes

Les citations scripturaires ont été identifiées d'après la Bible de Sabatier<sup>3</sup>, en tenant compte à la fois des anciennes versions et de la Vulgate<sup>4</sup>. Quant aux citations des Psaumes, particulièrement nombreuses, on s'est servi de

1. Voir plus haut ce qui concerne les *Incipit* et *Explicit* ainsi que les interrogations et réponses. Au sujet de l'abréviation *octob.* que *P* développe parfois en *octobris* ou *octobres*, voir la Concordance et la note sur 33, 28. *A* écrit uniformément l'abréviation *octō.* Nous signalons ces faits une fois pour toutes. Notre texte suit *P* quand il est explicite, et résout ses abréviations en *octobres*. L'apparat ne signale pas plus les abréviations de *P* que celles de *A*. De même pour *april.* dans *P* (33, 28). Cette fois *A* donne *aprilis* en toutes lettres, ce qui a guidé notre choix (cf. aussi *octobris* dans *P* au même endroit).

2. Exception faite des dates (*VIII Kal.*). Dans ces cas, *P* donne le chiffre. *A* fait de même en 28, 28, puis écrit constamment *octavo*. Nous laissons aussi le numéro du psaume (*XIII*) en 10, 40, comme le font les deux manuscrits.

3. P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, Reims 1743, 3 vol. in-fol.

4. A titre d'exemple, voir Th 9 citant *Is.* 55, 1 dans un texte qui s'apparente à la fois à la *Vetus Latina* et à la *Vulgate*.

l'édition de D. Weber<sup>1</sup>. Pour les citations non scripturaires comme pour la Bible, l'apparat donne une simple référence, sans préciser d'ordinaire l'édition utilisée. Celle-ci doit être cherchée à la *Table des Auteurs*, à la fin du second volume, dont les indications sont à compléter par celles de la *Bibliographie*<sup>2</sup>.

Nous nous sommes efforcés de délimiter le plus clairement possible l'étendue des citations proprement dites, en les écrivant en italiques. Quand il s'agissait de simples allusions ou analogies, signalées dans l'apparat par le sigle *cf.*, nous avons généralement reproduit en note le texte en cause, pour qu'on puisse se rendre compte sur-le-champ de la portée du rapprochement.

Outre ces parallèles textuels, qui correspondent dans une certaine mesure aux *Fontes* de Butler<sup>3</sup>, les notes renferment une documentation historique et des remarques littéraires. Celles-ci ne constituent en aucune manière un commentaire philologique complet<sup>4</sup>. Elles se bornent à éclairer certains passages ambigus, à justifier parfois la traduction adoptée, à relever quelques phénomènes linguistiques particulièrement saillants qu'enregistre à son tour l'*Index grammatical*.

Cette annotation au bas des pages était trop copieuse pour qu'on puisse y faire une place aux remarques critiques. Aussi avons-nous renvoyé celles-ci à une série de *Notes critiques* qu'on trouvera à la fin de chaque volume. Chacune d'elles est signalée au début de la note correspondante en bas de page par la mention *Voir note critique*.

1. R. WEBER, *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins*, Rome 1953.

2. Voir plus haut, p. 15-19.

3. C. BUTLER, *S. Benedicti regula monasteriorum, ed. tertia*, Fribourg-en-Brisgau 1935.

4. On trouvera des compléments dans P. B. CORBETT, *The Latin of the Regula Magistri*, Louvain 1958.

## 6. Traduction

Ce serait trahir notre auteur que de masquer certains aspects ingrats de son style : lourdeur des longues phrases, répétition des mêmes mots, anacoluthes de toute sorte, changements de nombre continuels. Aussi ne s'étonnerait-on pas des aspérités de notre traduction. Sans céder à la facilité du décalque brutal, nous avons tâché de respecter le plus possible le caractère propre d'une écriture qui reste souvent si proche du langage parlé.

## CONSPECTUS SIGLORUM

*Codices manuscripti:*

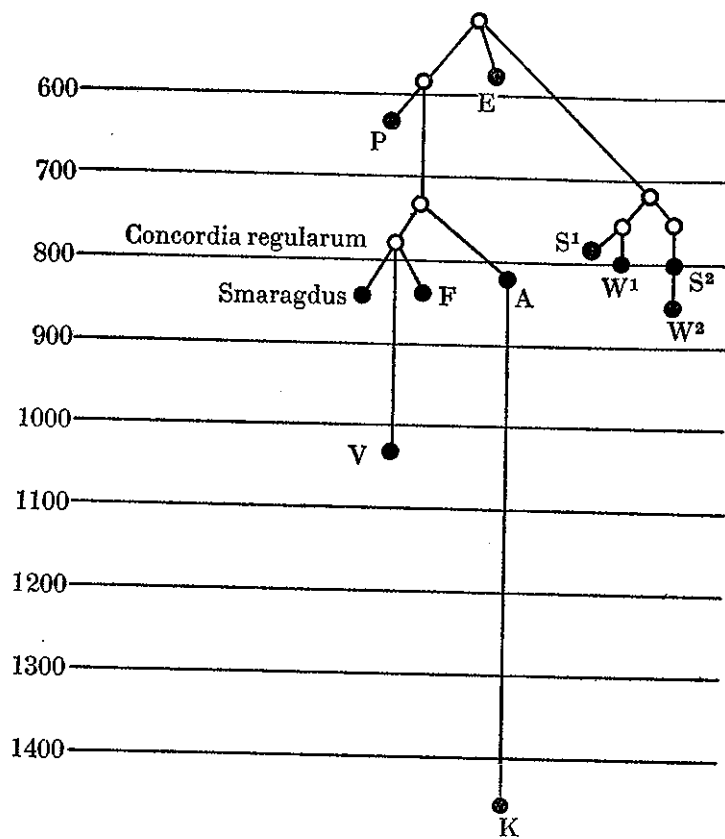
- P* = Parisinus latinus 12205 (s. VII in.)  
*A* = Monacensis 28118 (s. IX)  
*K* = Coloniensis W. F. 231 (s. XV)  
*F* = Aurelianensis 233 (s. IX in.)  
*V* = Vindocinensis 60 (s. XI)  
*E* = Parisinus 12634 (s. VI/VII)  
*S*<sup>1</sup> = Sangallensis 194 (s. VIII)  
*W*<sup>1</sup> = Herbipolensis M. p. th. o. 1 (s. VIII/IX)  
*S*<sup>2</sup> = Sangallensis 193 (s. VIII/IX)  
*W*<sup>2</sup> = Herbipolensis M. p. th. f. 24 (s. IX)  
*SW* = consensus *S*<sup>1</sup> *W*<sup>1</sup> *S*<sup>2</sup> *W*<sup>2</sup>.

*Partes Regulae:*

- Cap* = Capitula  
*Pr* = Prologus  
*Th* = Thema  
*Thp* = Thema Pater  
*Ths* = Thematis sequentia  
*T* = Titulus capituli.

*De quibus uide supra, p. 26-27.*

### STEMMA CODICUM



### LA RÈGLE DU MAÎTRE

NB. Faute de place, on n'a pas indiqué ici l'autographe disparu du *Codex Regularum* (début du IX<sup>e</sup> siècle), dont *A* est une copie de même époque (*Introd.*, p. 126).

INCIPIUNT CAPITVLA

- [Cap] I. De quattuor generibus monachorum.  
 II. Qualis debeat esse abbas.  
 III. Quae est ars sancta quam docere debet abbas discipulos?  
 5 IIII. Quae sunt ferramenta spiritalia, cum quibus operari possumus artem diuinam?  
 V. Quae est materies uel causa malorum, quae in fornace timoris Dei excoqui debet?  
 VI. Quae est officina diuinae artis uel operatio spiritalium ferramentorum?  
 10 VII. De oboedientia discipulorum qualis debeat esse.  
 VIII. De taciturnitate discipulorum qualis et quanta debeat esse.  
 VIII. Quo ordine tacentes fratres aliquas interrogationes faciant ad abbatem.  
 15 X. De humilitate fratrum qualis debeat esse uel quibus modis adquiritur uel quomodo adquisita seruatur.  
 XI. De praepositis monasterii.

Cap PA *Titulus regulae deest* || T Inc. P || III qua P || V quae<sup>1</sup>: que A || excoci P || VI officina P || VIII fatiant A || X adquisita A || XI prepositis A || monasterii P

**Table des chapitres.** Sur l'absence de titre de la Règle, voir *Introduction*, p. 145-148. On remarquera en outre que la table commence par le ch. I, sans faire mention du Prologue et du *Thema*. Dans les notes qui suivent, nous relevons les variantes textuelles des titres de chapitres par rapport à ce qu'on lit dans la présente table. Celle-ci

TABLE DES CHAPITRES

- I. Des quatre espèces de moines. [Cap]  
 II. Ce que doit être l'abbé.  
 III. Quel est le saint art que l'abbé doit enseigner à ses disciples?  
 IIII. Quels sont les outils spirituels avec lesquels nous pouvons exercer l'art divin?  
 V. Quelle est la matière et la cause des maux, qui doit être consumée dans la fournaise de la crainte de Dieu?  
 VI. Quel est l'atelier de l'art divin et l'ouvrage des outils spirituels?  
 VII. De l'obéissance des disciples : ce qu'elle doit être.  
 VIII. De la taciturnité des disciples : ce qu'elle doit être et jusqu'où elle doit aller.  
 VIII. De quelle manière les frères qui sont au silence poseront des questions à l'abbé.  
 X. De l'humilité des frères : ce qu'elle doit être, par quels moyens on l'acquiert et comment, une fois acquise, on la conserve.  
 XI. Des prévôts du monastère.

abrège quelquefois (I, III, V, XV, XLV, LXIII, LXXVI), mais parfois allonge légèrement (XL, XLIV, LI, LII, LXII, LXXVIII).

I. Différent dans 1, T : *Incipit de generibus uel potus uel actus et uita monachorum in coenobiis.*

III. A la fin, 3, T ajoute *in monasterio.*

V. A la fin, 5, T ajoute *uel quae est erugo uel sordities utiliorum quam de nobis debet lima iustitiae mundare.*

VIII. Au lieu de *ad abbatem*, 9, T lit *abbati.*

- XII. De excommunicatione culparum.  
 20 XIII. Quomodo debeat frater excommunicatus tractari.  
 XIII. Quomodo excommunicatus debet paeniteri?  
 XV. De prodendo cogitato malo praepositis uel abbati a minoribus.  
 XVI. De cellarario monasterii qualis debeat esse.  
 XVII. De ferramentis uel rebus monasterii.  
 25 XVIII. De septimanariis cocinae.  
 XVIII. Quomodo debeant fratres introire in eudomada cocinae.  
 XX. Quomodo debeant haberi in oratorio absentes in mente.  
 XXI. Quomodo debent communicare eudomadarii cocinae uel cellararius?  
 30 XXII. Post omnibus eudomadariis egressis quo ordine manentes in oratorio post abbatem debent ceteri communicare?  
 XXIII. Post egressionem abbatis de oratorio quomodo debeant eudomadarii inseruire mensis et ad manducandum esse communes.  
 35 XXIII. De eudomadario lectore ad mensas.  
 XXV. De patella micarum ab eudomadariis septimo die coquenda.  
 XXVI. De mensura cibis.  
 XXVII. De mensura potus.

XII excommunicatione P || XIII scommunicatus P || tractare A<sup>ac</sup> || XIII scommunicatus P || peniteri P penitere A || XV praepositi P preposito A || XVI cellarario A || debet A || XVII monasterii P || XVIII cocynae P coquinae A || XVIII ebdomada A || cocynae P coquine A || XXI ebdomadarii A || cocynae P coquine A || XXII post om. A || ebdomadariis A || egressis : ingressis PA || manentes : remanentes A || XXIII oratorio : XXIII add. PA in initio lineae sequentis unde ordo uiliosus usque XXVIII inclusue || ebdomadarii A || inseruire : seruire A || XXIII ebdomadario A || XXV ebdomadariis A || cocendam P coquendam A || XXVI ciborum A

- XII. De l'excommunication pour fautes.  
 XIII. Comment on doit traiter un frère excommunié.  
 XIII. Comment l'excommunié doit-il faire pénitence?  
 XV. De l'aveu des mauvaises pensées que les inférieurs doivent faire à l'abbé et aux prévôts.  
 XVI. Du cellérier du monastère : ce qu'il doit être.  
 XVII. Des outils et biens du monastère.  
 XVIII. Des semainiers de la cuisine.  
 XVIII. Comment les frères doivent entrer dans leur semaine de cuisine.  
 XX. Comment on doit se souvenir des absents à l'oratoire.  
 XXI. Comment les hebdomadiers de la cuisine et le cellérier doivent-ils communier?  
 XXII. Après la sortie de tous les hebdomadiers, en quel ordre les autres, qui demeurent à l'oratoire, doivent-ils communier après l'abbé?  
 XXIII. Après la sortie de l'abbé de l'oratoire, comment les hebdomadiers doivent servir au réfectoire et manger en communauté.  
 XXIII. Du lecteur hebdomadier au réfectoire.  
 XXV. Du petit plat de miettes que les hebdomadiers doivent cuire le septième jour.  
 XXVI. De la quantité de nourriture.  
 XXVII. De la quantité de boisson.

XV. A la fin, 15, T ajoute *fratribus*.

XVIII. Dans 19, T : *debent introire fratres in eudoma*.

XX. Dans 20, T : *debent*.

XXII. Dans 22, T : *remanentes*.

XXIII. Dans 23, T : *inseruire*.

XXV. Dans 25, T : *micinarum... eudomarariis*.

- XXVIII. De diebus ieiuniorum uel hora refectionis.  
 40 XXVIII. De tempore dormitionis eorum uel qualis  
 debeat esse locus uel quo ordine dormiant.  
 XXX. Post completorios neminem debere loqui.  
 XXXI. De eudomadariis officii diuini in noctibus.  
 XXXII. Quomodo ab eis fieri debeat excitatio.  
 45 XXXIII. De officiis diuinis in noctibus.  
 XXXIII. De officiis diuinis in die.  
 XXXV. De modo psalmodiarum uel numero in die.  
 XXXVI. De psalmis lucernariae.  
 XXXVII. De psalmo refectionum.  
 XXXVIII. De psalmis completoriis.  
 50 XXXVIII. Qualiter psalli debet in matutinis?  
 XL. Qualiter psalli debet per horas diei?  
 XLI. Qualiter psalli debet in lucernariis?  
 XLII. Qualiter psalli debet ad refectionem?  
 XLIII. Qualiter psalli debet in completoriis?  
 55 XLIII. Qualiter psalli debet in nocte?  
 XLV. Quomodo debeat psalli diebus festis.  
 XLVI. De imponendis psalmis in oratorio quouis  
 tempore.

XXVIII qualis de(beat) : XXX add. *P* in initio lineae sequentis ||  
 XXX : XXXI *A* Abhinc in *A* totus ordo uitiosus usque *XCV* : *XCVI*  
 || completorium *A* || XXXI ebdomadariis *A* || diuinis *P* || XL per  
 horas : post oras *P* || XLVI imponendis *A* || oratorio *P*

XXXVII. Dans 37, T : *De psalmis completoriis*, comme le veut  
 le contenu du chapitre et l'ordre des matières. La table a donc  
 interverti les chapitres 37 et 38.

XXXVIII. Dans 38, T : *De psalmo refectionum*. Voir note précé-  
 dente.

XL. Dans 40, T, *diei* est omis.

XLI. Dans 41, T : *lucernaria*.

XLII. Dans 42, T : *Qualiter psalli debet in completoriis*, confor-  
 mément au contenu du chapitre. La table a donc interverti les  
 chapitres 42 et 43, exactement comme plus haut les chapitres 37  
 et 38. Le motif de ces interversions systématiques est obscur. Peut-

- XXVIII. Des jours de jeûne et de l'heure du repas.  
 XXVIII. De leur temps de sommeil ; quelle doit être  
 la disposition du local et comment ils  
 seront rangés pour dormir.  
 XXX. Après complies, personne ne doit parler.  
 XXXI. Des hebdomadiers de l'office divin pendant  
 la nuit.  
 XXXII. Comment ils doivent faire le réveil.  
 XXXIII. Des divins offices au cours des nuits.  
 XXXIII. Des divins offices au cours de la journée.  
 XXXV. De la mesure ou du nombre des psaumes au  
 cours de la journée.  
 XXXVI. Des psaumes du lucernaire.  
 XXXVII. Du psaume des repas.  
 XXXVIII. Des psaumes de complies.  
 XXXVIII. Comment doit-on psalmodier aux matines ?  
 XL. Comment doit-on psalmodier aux heures du  
 jour ?  
 XLI. Comment doit-on psalmodier aux lucer-  
 naires ?  
 XLII. Comment doit-on psalmodier au repas ?  
 XLIII. Comment doit-on psalmodier aux complies ?  
 XLIII. Comment doit-on psalmodier la nuit ?  
 XLV. Comment on doit psalmodier aux jours de  
 fête.  
 XLVI. De l'imposition des psaumes à l'oratoire en  
 tout temps.

être a-t-on jugé que les complies devaient logiquement figurer à  
 la fin de la journée, après le repas. Celui-ci se prend d'ordinaire après  
 none, parfois après vêpres, de sorte qu'il pouvait sembler opportun  
 d'en traiter entre le lucernaire et les complies. L'intention de l'auteur  
 était pourtant bien claire : les prières du repas doivent être rangées  
 à part des sept heures canoniques (38, 3 et 43, 2).

XLIII. Dans 43, T : *Qualiter psalli debet in refectione*. Voir note  
 précédente.

XLIII. Dans 44, T : *debet psalli nocte*.

XLV. Dans 45, T : *psalli in diebus*.

- XLVII. De disciplina psallendi.  
 XLVIII. De reuerentia orationis.  
 60 XLVIII. De uigiliis monasterii.  
 L. De actu operum cottidianorum per diuersas horas diuerso tempore.  
 LI. De orationibus quadragesimae in die sine psalmis.  
 LII. De orationibus quadragesimae in nocte sine psalmis.  
 65 LIII. De continentia ciborum et potus in quadragesima.  
 LIIII. Cum hora diuini officii aduenerit, mox debere fratrem ad oratorium festinare.  
 LV. De quot passibus frater relicto labore ad oratorium debet occurrere?  
 70 LVI. Quomodo debeant fratres in itinere opus Dei complere.  
 LVII. Quo ordine in uia fratres aliqua regulae constituta seruabunt?  
 LVIII. Quot psalmos debent fratres dicere diuerso tempore in uia nocte?  
 75 LVIII. Qua hora debeant fratres in uia reficere.  
 LX. De quantitate sumptuum fratrum in uia accipiendorum.  
 LXI. Missus frater de monasterio et in eodem die expectandus, si suadente aliquo debet foras communicare, aut ad oratorium reuertens seruare ieiunium, ante abbatem reconsignandum communioni?

L cottidianorum A || LI-LII quadragesime A || LIIII oratorium P || LV quod P || passi]bus A || fratres...debent A || LVI complere A || LVII raegulae P || LVIII quod P || LXI monastherio P || ante : coram A || abbate PA || comunioni A

LI. Dans 51, T, *sine psalmis* est omis.

- XLVII. De la tenue quand on psalmodie.  
 XLVIII. De la révérence dans l'oraison.  
 XLVIII. Des vigiles du monastère.  
 L. Des œuvres actives de chaque jour, selon un horaire qui varie suivant le temps.  
 LI. Des oraisons sans psaumes du carême dans la journée.  
 LII. Des oraisons sans psaumes du carême pendant la nuit.  
 LIII. De l'abstinence d'aliments et de boisson en carême.  
 LIIII. Quand vient l'heure de l'office divin, aussitôt le frère doit se hâter d'aller à l'oratoire.  
 LV. De combien de pas le frère doit-il accourir à l'oratoire en abandonnant son travail?  
 LVI. Comment les frères doivent s'acquitter de l'office divin en voyage.  
 LVII. De quelle manière les frères garderont-ils en voyage quelques points de la règle?  
 LVIII. Combien de psaumes les frères doivent-ils dire la nuit en voyage selon les saisons?  
 LVIII. A quelle heure les frères doivent prendre leur repas en voyage.  
 LX. De la quantité de provisions que les frères recevront pour un voyage.  
 LXI. Quand un frère est envoyé du monastère et qu'on l'attend le jour même, doit-il manger au dehors s'il en est prié par quelqu'un, ou bien doit-il, jusqu'à son retour à l'oratoire, garder le jeûne, en le maintenant jusqu'à la communion devant l'abbé?

LII. Dans 52, T, *quadragesimae* est omis.

LIIII. Dans 54, T : *fratres*.

LXI. Dans 61, T : *foras communicare debel...consignandum*.



- LXII. Si debeat extra hora constituta in uia frater aut bibere aut manducare.
- 85 LXIII. Quales sunt qui insalutatis abscedunt fratribus?
- LXIII. Quotiens debet frater relinquens monasterium iterum resuscipi?
- LXV. Quomodo debent fratres extranei a domesticis salutari?
- 90 LXVI. De egressu fratrum de monasterio in uia.
- LXVII. De regressu fratrum de uia reuertentium in oratorio.
- LXVIII. Exeuntes de oratorio mox debere de omnibus taceri.
- LXVIII. De fratribus aegrotis.
- 95 LXX. De caritate fratrum circa aegrotos.
- LXXI. Si debeant fratres spirituales ad se inuicem occurrentes prius orare aut sibi pacem dare aut salutare.
- LXXII. De refectione per caritatem fratrum superuenientium.
- 100 LXXIII. De fratribus qui ad opus Dei tarde occurrunt.
- LXXIII. Refrenari debere liberum fratrum arbitrium.
- LXXV. De cessatione dominicae.
- LXXVI. Quomodo debent transmissae oblagiae a sacerdote suscipi?
- 105 LXXVII. De benedictione uel signo sacerdotum.

LXII horam constitutam A || LXIII insalutis P || LXIII quoties A || recipi A || LXVI egressu P || monasterio P || uiam A || LXVII oratorium A || LXVIII Deexeuntes A || LXVIII egyptis P || LXX egyptos P || LXXII refectionem P || per : propter A || LXXV dominice A || LXXVI oblagiae : eulogiae A

LXII. Dans 62, T : *debet*. En outre, *in uia* est omis.  
LXIII. Dans 63, T : *sint*.

- LXII. Si un frère doit boire ou manger en voyage en dehors de l'heure prescrite.
- LXIII. Que sont les frères qui quittent des frères sans les saluer?
- LXIII. Combien de fois doit-on recevoir à nouveau un frère qui abandonne le monastère?
- LXV. Comment les frères étrangers doivent-ils être salués par ceux de la maison?
- LXVI. De la sortie du monastère, quand les frères se mettent en route.
- LXVII. De la rentrée des frères à l'oratoire à leur retour de voyage.
- LXVIII. A la sortie de l'oratoire, on doit aussitôt se taire complètement.
- LXVIII. Des frères malades.
- LXX. De la charité envers les malades.
- LXXI. Si des frères spirituels qui se rencontrent doivent d'abord prier ou se donner la paix ou se saluer.
- LXXII. Du repas qu'on prend par charité pour des frères qui arrivent.
- LXXIII. Des frères qui arrivent en retard à l'œuvre de Dieu.
- LXXIII. Il faut refréner le libre arbitre des frères.
- LXXV. Du repos du dimanche.
- LXXVI. Comment doit-on recevoir les eulogies envoyées par un prêtre?
- LXXVII. De la bénédiction et du signe de croix des prêtres.

LXIII. Au lieu des deux derniers mots, 64, T lit : *et iterum ab errore reuertens suscipi*.

LXVIII. Au lieu de *de omnibus*, 68, T lit *ab omnibus*.

LXX. Au lieu de *aegrotos*, 70, T lit *tediosos*.

LXXIII. Dans 74, T : *fratris*.

LXXVI. Après *sacerdote*, 76, T ajoute *in monasterio*.

- LXXVIII. Non debere aliquem aduenientem aut iam fratrem aut adhuc laicum plus a biduo otiosum in monasterio pasci.
- LXXVIII. De cella peregrinorum.
- 110 LXXX. Polluti per somnum fratres si debeant communicare aut non.
- LXXXI. De uestariis fratrum et calciariis.
- LXXXII. Non debere in monasterio fratres aliquid peculiare habere.
- 115 LXXXIII. Quomodo debent haberi in monasterio sacerdotes?
- LXXXIII. Qui debeant manducare cum abbate.
- LXXXV. Perfectae aliquae intra monasterium artes qualiter et quanti debeant uenundari.
- 120 LXXXVI. De casis monasterii.
- LXXXVII. Quomodo debeat frater siue iam conuersus siue adhuc laicus introire uel tradere se uel suscipi in monasterio.
- LXXXVIII. De indutiis fratrum suscipiendorum, in quibus de stabilitate firmanda secum tractare debeant.
- 125 LXXXVIII. Quomodo debeat frater nous suum in monasterio firmare introitum.
- XC. Ingresso in monasterio cuiquam laico non debere intra annum mutari res nec caput eius secundum propositum tonderi.
- 130 XCI. Quomodo suscipi debeat nobilis filius in monasterio.
- XCII. De honore uel gradu post abbatem ceteris denegando.

LXXX somnium A || LXXXI bestariis P uestariis A || LXXXII-LXXXIII monasterio P || LXXXV perfecte A || aliquo A || monasterium P || LXXXVI monasterii P || LXXXVII se om. A<sup>ac</sup> || XC monasterium A || XCI monasterio P monasterium A || LXXXVIII instabilitate P || monasterio P || XCII gradum P || denegandum PA

- LXXVIII. Aucun arrivant, qu'il soit déjà frère ou encore laïc, ne doit être nourri au monastère plus de deux jours sans travailler.
- LXXVIII. Du logis des étrangers.
- LXXX. Si les frères qui ont subi une pollution en dormant doivent communier ou non.
- LXXXI. De la garde-robe et des chaussures des frères.
- LXXXII. Au monastère, les frères ne doivent rien avoir en propre.
- LXXXIII. Comment doit-on recevoir les prêtres au monastère?
- LXXXIII. Quels sont ceux qui doivent manger avec l'abbé.
- LXXXV. Comment et combien on doit vendre les objets fabriqués au monastère.
- LXXXVI. Des domaines du monastère.
- LXXXVII. Comment un frère, soit déjà convers, soit encore laïc, doit entrer au monastère, s'y offrir et y être reçu.
- LXXXVIII. Du délai accordé aux frères à recevoir, pour qu'ils délibèrent avec eux-mêmes sur la fixation de leur stabilité.
- LXXXVIII. Comment un frère nouveau doit rendre définitive son entrée au monastère.
- XC. Quand un laïc entre au monastère, on ne doit pas lui changer ses vêtements ni lui donner la tonsure religieuse avant un an.
- XCI. Comment on doit recevoir au monastère le fils d'un noble.
- XCII. Il faut refuser à tous honneur et rang après l'abbé.

LXXVIII. Dans 78, T, iam est omis, ainsi que adhuc et in monasterio.

LXXXII. Dans 82, T : debent...aliquid fratres.

LXXXVIII. Dans 89, T : in monasterio suum.

XCI. Dans 91, T : filius nobilis.

- 135 XCIII. De ordinatione noui abbatis electi de omnibus a priore.
- XCIIII. Si subito abbas moriatur, quo ordine de incertis fratribus abbas alius constituatur, cum se uiuo nullum designauerit meliorem, dum subita eum mors perurserit.
- 140 XCV. De ostiariis monasterii.

## EXPLICIT CAPITVLA

XCIII nobi P || electis P || XCV hustiariis P || expl. P exp̄c. A.

- XCIII. De l'ordination du nouvel abbé, choisi entre tous par l'ancien.
- XCIIII. Si l'abbé meurt subitement, comment procéder pour instituer un autre abbé pris parmi les frères incertains, puisqu'il n'avait pas désigné de son vivant le meilleur, quand une mort subite l'a surpris.
- XCV. Des portiers du monastère.

## FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES

XCIIII. Au lieu de *dum subita*, 94, T lit *cum subito*.

## INCIPIT PROLOGVS

[Pr] <sup>1</sup> O homo, primo tibi qui legis, deinde et tibi qui me auscultas dicentem, dimitte alia modo quae cogitas, <sup>2</sup> et  
 5 me tibi loquentem et per os meum Deum te conuenientem cognosce. <sup>3</sup> Ad quem Dominum Deum ex uoluntate nostra per bona acta uel beneplacita iustitiae ire debemus, <sup>4</sup> ne per negligentiam peccatorum ab inuito rapiamur accersiti per mortem.

<sup>5</sup> Ergo auditor qui me audis dicentem, percipe quae tibi  
 10 non os meum, sed per hanc scripturam loquitur Deus, <sup>6</sup> qui te, dum adhuc uiuis, conuenit de hoc de quod ei post mortem redditurus es rationem, <sup>7</sup> quia quod adhuc uiuimus, ad indutias uiuimus, cum nos pietas Dei spectat cotidie emendari et meliores uult esse nos hodie quam fuimus heri.

15 <sup>8</sup> Ergo tu qui me auscultas, ita intende, ut dicta mea

Pr PAFV T Incipit Prologus om. FV || 1 obscultas PAF || alio FV || 4 negligentiam V || ab inuito : inuiti AFV || 5 scripturam PAFV || 6 de<sup>2</sup> om. AFV || 7 pietas AF || exspectat A expectat FV || cotidie AFV || aemendari A || eri F<sup>ac</sup> || 8 obscultas P

**Prologue.** Sur la signification de ce morceau, voir *Introduction*, p. 107-108. Sa structure littéraire est curieuse. Deux séries de textes, les uns en « tu » (1-2. 5-6. 8-10. 16-22), les autres en « nous » (3-4. 7. 11-14) alternent régulièrement. Seul le v. 15 est en « vous ». Le retour à la seconde personne se fait chaque fois à l'aide d'un *ergo* (5. 8. 15 ; cf. 19 et 22). D'autres mots sont répétés à satiété : *conuenire, adhuc uiuere, hanc scripturam* (trois fois chacun), *auscultare, me dicentem, ad Deum ire, accersitus per mortem, factis adimplere, etc.* La traduction conserve le plus possible ces répétitions caractéristiques, qui donnent au morceau une allure si pesante.

## PROLOGUE

<sup>1</sup> O homme, toi d'abord qui fais la lecture, toi ensuite [Pr] qui m'entends te parler, laisse maintenant tes autres pensées, <sup>2</sup> et sache que je te parle, et que Dieu, par ma bouche, t'avertit. <sup>3</sup> A lui, le Seigneur Dieu, nous devons aller de plein gré, par nos bonnes actions et nos intentions droites, <sup>4</sup> de peur que, en raison de notre négligence pécheresse, nous ne soyons malgré nous appelés à comparaître et emportés par la mort.

<sup>5</sup> Toi donc, auditeur qui m'entends parler, écoute ce que te dit non point ma bouche, mais Dieu qui te parle par cet écrit. <sup>6</sup> Tandis que tu es encore en vie, il t'avertit de quoi tu auras à lui rendre compte après la mort. <sup>7</sup> Car le temps que nous vivons encore, nous le vivons comme un sursis, cependant que la bonté de Dieu attend chaque jour que nous nous amendions, et qu'elle nous veut meilleurs aujourd'hui que nous n'étions hier.

<sup>8</sup> Toi donc qui m'écoutes, fais attention, en sorte que

1. Allusion à la lecture de la règle à la communauté (24, 15) et au postulant (87, 3 ; 89, 8 ; 90, 5). Voir aussi Pr 21.

2. L'auteur se présente comme ayant mandat pour parler au nom de Dieu. Voir *Introduction*, p. 121, et ci-dessous, Pr 5 et 16 (cf. 21).

7. Mêmes expressions dans Ths 35-36 et 10, 30.

8. Le cœur est le siège de l'âme, l'organe de la pensée et du vouloir (8, 6-11 ; cf. 10, 14-19 ; 14, 82-86 ; 15, 1-8). Les sensations auditives et visuelles (8, 8-9) y parviennent après être entrées par l'oreille et l'œil. En ce sens, déjà, le cœur est un « carrefour ». Mais il l'est surtout parce que l'homme y prend à chaque instant ses décisions libres (Pr 9-14), qui « suivent » d'ailleurs les conseils entendus. La métaphore est filée de façon cohérente, bien que complexe et un peu forcée.

et auditus tuus per considerationem mentis ambulando in  
 triuium cordis tui perueniant. <sup>9</sup> In quo triuio unam igno-  
 rantiae peccatorum post dicta mea ueniens post te relinque,  
 20 <sup>10</sup> et duas obseruantiae praeceptorum ante te iam ingredi  
 uias. <sup>11</sup> Et dum quaerimus ad Deum ire, stemus in ipso  
 triuio cordis nostri et consideremus ipsas duas quas ante  
 nos scientiae conspiciamus uias. <sup>12</sup> In quibus duabus uis,  
 per quam ad Deum possumus peruenire consideremus.  
 25 <sup>13</sup> Si sinistra tenemus, timemus, quia *lata est*, ne ipsa sit  
*quae ducit magis ad interitum*. <sup>14</sup> Si dextra corrigimus,  
 bene imus, quia *angusta est* et ipsa est *quae diligentes*  
*seruos ad proprium ducit* Dominum.

<sup>15</sup> Ergo uacius uester auditus sequatur meum elo-  
 quium. <sup>16</sup> Et intellege tu, homo, cuius admonemus intui-  
 30 tum, quia te per hanc scripturam admonet Deus, ut modo,  
 dum adhuc uiuis et tibi emendare uacat, curras quantum  
 potes, <sup>17</sup> ne iam cum accersitus per mortem fueris, nullam  
 Deo in die iudicii uel in poena aeterna excusationem  
 35 afferas, quod nullus te de emendatione, quod uixisti,  
 conuenerit, <sup>18</sup> et cum ulterius tibi iam succurrere non  
 potueris, in aeternum te incipiat sine remedio paenitere.

<sup>19</sup> Ergo amodo quae audis obserua, antequam de hac  
 exeat saeculi luce, <sup>20</sup> quia si hinc exieris, non hic reuerteris

triu P || 10 iam om. A<sup>ac</sup>FV || 11 querimus P || 13 senestra P  
 sinistram AFV || timeamus V || 14 dextram AFV || 15 uacius FV || 16  
 intellige FV || scripturam PAFV || ammonet AF || 17 adcersitus P ||  
 pena A || 18 penitere P || 20 hic om. V

13 Mt. 7, 13 || 14 Mt. 7, 14

9-14. Le thème des deux voies sera repris au chapitre de l'obé-  
 sance, avec application particulière à cette vertu (7, 22-26). Ici  
 l'enseignement évangélique garde une certaine généralité. Cependant  
 les deux voies se définissent déjà comme deux façons d'observer  
 les préceptes, entre lesquelles les chrétiens eux-mêmes ont à faire

mes paroles et le son que tu perçois, cheminant par l'examen  
 de l'esprit, parviennent au carrefour de ton cœur. <sup>9</sup> A ce  
 carrefour, venant à la suite de mes paroles, laisse derrière  
 toi l'une des voies, celle d'ignorance pécheresse, <sup>10</sup> et entre  
 à présent dans les deux voies d'observation des préceptes  
 qui s'ouvrent devant toi. <sup>11</sup> Et tandis que nous cherchons  
 à aller à Dieu, arrêtons-nous en ce carrefour de notre cœur,  
 et examinons les deux voies de connaissance que nous  
 voyons devant nous. <sup>12</sup> Examinons par laquelle de ces  
 deux voies nous pouvons parvenir à Dieu. <sup>13</sup> Si nous  
 continuons à gauche, nous avons à craindre — car la voie  
 est large — que ce ne soit plutôt celle qui mène à la perdi-  
 tion. <sup>14</sup> Si nous tournons à droite, nous sommes sur le bon  
 chemin, car la voie est étroite, et c'est elle qui mène les  
 serviteurs diligents à leur véritable Seigneur.

<sup>15</sup> Que votre oreille, se fermant à tout autre bruit,  
 suive donc mon discours. <sup>16</sup> Et toi, homme, dont nous  
 mettons en garde le regard, comprends que c'est Dieu qui  
 te met en garde par cet écrit, afin que, en ce temps où tu  
 es encore en vie et où il t'est loisible de te corriger, tu  
 coures de toutes tes forces. <sup>17</sup> Il ne faudrait pas, en effet,  
 qu'appelé à comparaître par la mort, tu n'aies aucune  
 excuse à présenter à Dieu au jour du jugement et dans la  
 peine éternelle, comme quoi personne, de ton vivant, ne  
 t'avait averti que tu devais t'amender. <sup>18</sup> Il ne faudrait  
 pas qu'impuissant désormais à te secourir toi-même, tu  
 sois livré sans remède à un remords éternel.

<sup>19</sup> Dorénavant, donc, ce que tu entends, observe-le,  
 avant que tu ne quittes la lumière de ce monde. <sup>20</sup> Car si

leur choix, quand ils ont abandonné la voie d'ignorance. La voie  
 étroite n'est donc pas simplement la vie chrétienne, du moins telle  
 que l'entendent les séculiers et certains moines. C'est la vie des  
 cénobites sous une règle (Pr 23-27).

13-14. Voir note critique.

16. Mêmes expressions dans Ths 9 et 43-44.

18. Mêmes expressions dans 91, 32.

- 40 nisi in resurrectione, et de resurrectione, si hic modo bene egeris, ad aeternam cum sanctis gloriam deputaberis. <sup>21</sup> Si autem hanc scripturam, quam tibi lecturus sum, factis non adimpleueris, in aeternum ignem gehennae cum diabolo, cuius uoluntatem magis secutus es, deputaberis.
- 45 <sup>22</sup> Audi ergo et age quod est bonum et iustum, per quod Deus inuenitur propitius, et haec regula quae tibi ostendit factis adimple. <sup>23</sup> Quae regula ad perficiendum rectum regulae nomen accepit, sicut dicit apostolus in epistula sua : *Secundum mensuram regulae, quam mensus est nobis Deus mensuram, perlingendi usque ad uos.* <sup>24</sup> Nam regula ueritatis habet initium et iustitiae finem, sicut dicit propheta : *Reges eos in uirga, hoc est in timoris uigore,* <sup>25</sup> sicut item dicit apostolus : *Quid uultis, in uirga ueniam*

deputaris P || 21 scripturam PAFV || adimpleueris PAF impleueris V || igne P ignem om. F<sup>ac</sup> || uoluntate P || depuris P deputeris A || 22 et<sup>2</sup> om. AFV || adimple PAFV || 23 perficiendo P || regula P || epistola AF epla V || qua V || 24 iusticiae V

23 II Cor. 10, 13 || 24 Ps. 2, 9 || 25 I Cor. 4, 21.

21. L'auteur du Prologue va « lire » la règle. Mais dans Pr 1, il s'adressait à « celui qui lit », et partout ailleurs, dans ce Prologue, il s'est présenté comme « disant » et « parlant ». Devons-nous entendre que l'auteur du Prologue n'est pas celui de la règle ? Plus probablement, l'auteur unique du Prologue et de la règle commence ici à s'effacer derrière son œuvre, suivant un procédé dont il usera constamment (voir *Introduction*, p. 191-195). C'est Dieu qui dicte la règle. L'auteur humain ne fait que la mettre par écrit et la lire.

23. Comparer la définition qui se lit dans plusieurs manuscrits de la RB, entre les *Capitula* et le Prologue : *regula appellatur ab hoc quod oboedientium dirigat mores.*

tu t'en vas d'ici, tu n'y reviendras plus sinon à la résurrection. Et après la résurrection, si tu as bien agi ici-bas dans le temps présent, tu seras voué avec les saints à la gloire éternelle. <sup>21</sup> Si au contraire tu n'accomplis point par des actes cet écrit que je vais te lire, tu seras voué au feu éternel de la géhenne, avec le diable dont tu auras préféré suivre la volonté.

<sup>22</sup> Écoute donc, et fais ce qui est bon et juste, ce qui rend Dieu propice. Accomplis par des actes ce que cette règle te fait voir. <sup>23</sup> Elle doit son nom, cette règle, à la « rectitude » des actions qu'elle oblige à faire, comme le dit l'apôtre dans son épître : « Selon la mesure de la règle que Dieu nous a assignée pour mesure, en nous faisant parvenir jusqu'à vous. » <sup>24</sup> Car la règle commence par la vérité et s'achève par la justice, comme le dit le prophète : « Tu les régiras avec la verge », c'est-à-dire avec une vigueur qui inspire la crainte ; <sup>25</sup> comme le dit aussi l'apôtre : « Que préférez-vous ? Que je vienne chez vous avec la verge, ou

24. Voir 11, 1, où les dix premiers chapitres de la règle sont définis comme un programme d'« actes de justice ». Arrivé à cette charnière, le Maître présente une seconde fois la *regula* (11, T). — *Virga...uigor*. Même rapprochement dans les sermons de l'évêque de Naples analysés par G. MORIN, *Rev. Bénéd.* 11 (1894), pp. 385-402 : *intelligitur in uirga... uigor legis* (serm. III et XIII). Voir note sur Ths 1.

24-27. Ces quatre textes scripturaires parlent de *uirga*, non de *regula*. Deux d'entre eux se retrouvent dans 11, 45-47, où il s'agit effectivement de la « verge » remise aux prévôts. La ressemblance extérieure de la « règle » et de la « verge » a pu contribuer à faire venir ici un lot de citations qui ne concerne directement que cette dernière. Cependant il faut tenir compte aussi de l'étymologie donnée par SERVIUS (sur *Aen.* IV, 242) : *dicta (uirga) quod ui regal*. Le rapprochement *uirga-regula* que fait ici le Maître pourrait être une réminiscence de cette étymologie, sans doute courante. *Regula* évoque *regere* (cf. 24 : *reges* ; 26 : *recla... regni*), qui passe pour entrer dans l'étymologie de *uirga*. Ainsi ce dernier mot est presque synonyme de *regula*.

55 *ad uos an in caritate?* <sup>26</sup> Item dicit propheta : *Virga recta est uirga regni tui, in qua dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem.* <sup>27</sup> Et iterum dicit Dominus : *Visitabo in uirga iniquitates eorum.*

EXPLICIT PROLOGVS REGVLAE

26 dilexisti P

---

26 Ps. 44, 7-8 || 27 Ps. 88, 33

bien avec la charité?» <sup>26</sup> Le prophète dit aussi : « C'est une verge de rectitude que la verge de ton règne, avec laquelle tu as aimé la justice et haï l'iniquité. » <sup>27</sup> Et le Seigneur dit encore : « Je visiterai leurs iniquités avec la verge. »

FIN DU PROLOGUE DE LA RÈGLE

## INCIPIIT THEMA

[Th] <sup>1</sup> Propheta dicit : *Aperiam in parabolis os meum.*

<sup>2</sup> Et iterum dicit : *Factus sum illis in parabolam.*

<sup>3</sup> De utero matris *Euae terrae nati* et de patre Adam  
5 in excessibus concupiscentiae generati, in saeculi huius  
descendimus uiam, <sup>4</sup> et peregrinae uitae temporale iugum  
suscipientes, perambulabamus iter uitae huius per igno-  
rantiam honorum actuum et incertum mortis experimen-  
10 tum. <sup>5</sup> Multum enim nobis neglegentiae uaticum peccatorum  
saeculi peregrinatio carricauerat, <sup>6</sup> et humeris nostris  
lassatis de ponderosis sarcinibus uicinam sibi mortem  
iam lapsus laboris sudor inuenerat, <sup>7</sup> et aestuosa sitis  
in interitum anelabat.

15 <sup>8</sup> Subito a dextra orientis conspicimus non speratum  
fontem aquae uiuae, <sup>9</sup> et festinantibus nobis ad eum,

Th T-Ths 39 PA Th 2 dicit iterum A || 3 patrem P || 4 temporalem P || uitae<sup>2</sup> : uiae A || 5 saeculi A || 6 lapsus A || 7 aestuosas P || anhelabat A

Th 1 Ps. 77, 2 || 2 Ps. 68, 12 || 3 cf. Eccli. 40, 1 || 4 cf. Ps. 38, 13 ; I Petr. 2, 11

**Thema.** Il semble que ce mot ne désignait originellement que les deux textes scripturaires qui ouvrent le morceau (Th 1-2) et qui en énoncent le « thème ». On trouve semblable présentation du sujet traité au début de certains discours d'école. Voir ENNODIUS, *Dict.* XII ; XXI ; XXII ; XXIV ; *PL* 63, 285 a ; 296 c ; 302 a ; 304 b (je dois ce renseignement à D. Froger). Le mot *Thema* a été appliqué ensuite abusivement au morceau entier, comme le montre l'*Explicit*

## THÈME

<sup>1</sup> Le prophète dit : « J'ouvrirai la bouche en paraboles », [Th] <sup>2</sup> et il dit encore : « Pour eux je suis devenu une parabole. »

<sup>3</sup> Nés du sein d'Ève, notre mère de la terre, et engendrés par Adam notre père dans les excès de la concupiscence, nous sommes descendus sur la voie de ce monde, <sup>4</sup> et prenant le joug temporel d'une vie d'exil, nous parcourions l'itinéraire de cette vie dans l'ignorance des bonnes actions et l'incertitude de l'épreuve qu'est la mort. <sup>5</sup> En effet notre voyage à travers le monde nous avait chargés d'un gros fardeau de négligence pécheresse, <sup>6</sup> nos épaules étaient fatiguées par de lourds bagages, la sueur de l'effort déjà tombée sur le sol révélait la proximité de la mort, <sup>7</sup> et notre soif ardente haletait à en mourir.

<sup>8</sup> Soudain à droite, vers l'orient, nous apercevons une source d'eau vive que nous n'espérions pas, <sup>9</sup> et tandis que nous nous hâtons vers elle, la voix divine en sort et vient

(Ths 46). Quant au sens de cette longue préface, voir *Introduction*, p. 108-109 et 169.

1-2. Tout le morceau (Th 3-25) ne sera qu'une « parabole » racontant l'histoire de l'homme pécheur qui ressuscite au baptême.

3. Notre traduction s'inspire de Th 23 (Ève tirée du limon de la terre). On pourrait aussi entendre *terrae* et *Euae* comme deux appositions à *matris*. L'idée que la terre est la mère de tous les hommes se trouve dans *Eccli.* 40, 1, et S. GRÉGOIRE la développe en commentant *Job* 1, 21 (*Mor.* 2, 17, 30). On notera d'autre part que *terrae* s'expliquerait assez facilement comme une faute pour *terrenae* (haplographie).

9. La voix sort et vient. Cf. Pr 8-9 et 15.



diuina exinde uox magis nobis in obuiam uenit, clamans ad nos et dicens : *Qui silitis, uenite ad aquam.* <sup>10</sup> Et cum uidisset nos uenientes honeratos sarcinis grauibus, repetiuit dicens : *Venite ad me omnes qui laboratis et honerati estis, et ego uos reficiam.* <sup>11</sup> Nos uero audientes hanc piam uocem, proiectis in terra sarcinis nostris, urgente nos siti, audi ad fontem prosternimur bibentesque diu surgimus renouati. <sup>12</sup> Et post resurrectionem stetimur stupidi nimio gaudio et disputatione, intuentes iugum uiae transacti laboris uel sarcinas nostras, quae nos suo pondere usque ad mortem per ignorantiam fatigauerant.

<sup>13</sup> Dum haec intuentes diu consideramus, iterum <sup>14</sup> audimus uocem de fonte, qui nos recreauerat, dicentem : *Tollite iugum meum super uos et discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et inuenietis requiem animabus uestris.* <sup>15</sup> *Iugum enim meum suauis est et onus meum leue est.* <sup>16</sup> Nos audientes haec dicamus iam inuicem nobis : <sup>17</sup> « Non reuertamus post recreationem tanti fontis et Domini inuitantis nos uocem ad sarcinas peccatorum, quas proiecimus, <sup>18</sup> hoc est, quae abrenuntiauimus euntes ad fontem baptismi. <sup>19</sup> Quae sarcinae peccatorum nos ante per ignorantiam sacrae legis uel cognitione ignorantia baptismi desperatos nos suo pondere in mortem fatigauerant. <sup>20</sup> Nunc uero sapientiam Dei accipientes et qui fueramus peccatorum sarcinis adgrauati, Domini sumus uoce ad requiem inuitati. <sup>21</sup> Renuntiemus ergo peccatorum

10 oneratos...onerati A || 11 urgente : arguenti A || sitim abidi P || prosternimus A || 13 audi[ ]mus A || 15 onus A || est<sup>2</sup> om. A || 18 fontem : fortem P || 19 sacre P || desperatos PA || morte P || 20 requie P

9 Is. 55, 1 || 10 Mt. 11, 28 || 14 Mt. 11, 29 || 15 Mt. 11, 30

19. Ignorance du baptême : cf. Thp 10 (connaissance du baptême).

d'elle-même à notre rencontre, en nous criant : « Vous qui avez soif, venez à l'eau ! » <sup>10</sup> Et nous ayant vu venir, chargés de lourds bagages, elle a repris : « Venez à moi, vous tous qui peinez et qui êtes chargés, et je vous soulagerai. » <sup>11</sup> Et nous, quand nous avons entendu cette voix pleine de bonté, nous avons jeté nos bagages à terre ; pressés par la soif, nous nous étendons sur le sol pour puiser avidement à la source, et après avoir bu longuement, nous nous relevons renouvelés. <sup>12</sup> Et après nous être remis debout, nous sommes restés là dans la stupeur de notre joie excessive et de nos supputations, regardant le joug que nous avons péniblement porté en chemin, et nos bagages qui nous avaient fatigués de leur poids jusqu'à la mort, ignorants que nous étions.

<sup>13</sup> Tandis que nous regardons ces choses et les considérons longuement, nous entendons de nouveau la voix sortant de la source qui nous avait rendu la vie : <sup>14</sup> « Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes. <sup>15</sup> Car mon joug est aisé et mon fardeau léger. » <sup>16</sup> Et nous, à ces mots, disons-nous l'un à l'autre : <sup>17</sup> « Ne revenons pas, après avoir retrouvé la vie grâce à une telle source, et après avoir entendu la voix du Seigneur qui nous invite, aux bagages de nos péchés que nous avons jetés loin de nous, <sup>18</sup> autrement dit : auxquels nous avons renoncé en allant à la source baptismale. <sup>19</sup> Ces bagages de nos péchés nous avaient autrefois fatigués sous leur poids jusqu'à en mourir, par l'ignorance de la loi sainte ou par le désespoir qu'engendre une connaissance ignorante du baptême. <sup>20</sup> Mais maintenant que nous avons reçu la sagesse de Dieu, même nous qui étions accablés sous les bagages de nos péchés, nous avons été invités au repos par la voix du Seigneur. <sup>21</sup> Renonçons donc aux anciens bagages du

45 *pristinis sarcinis.* <sup>22</sup> *Habeat uia saeculi in negligentibus*  
*suorum pondera delictorum.* <sup>23</sup> *Nos matrem nobis iam non*  
*de limo terrae* Euam, sed diuinam nos uocantem ad requiem  
 christianam legem sentimus. <sup>24</sup> *Similiter et patrem iam*  
 non in arbitrio peccatorum Adam quaerimus, sed in uoce  
 50 *Domini inuitantis nos.* <sup>25</sup> *Et desiderii nostris meritis non*  
*audemus, tamen in renatiuitate nostra sacri fontis tui,*  
*ubi sis iam te inuenimus.* »

[Thp] <sup>1</sup> *Pater noster, qui es in caelis.* <sup>2</sup> *Videte ergo, fratres,*  
 si inuenimus iam matrem ecclesiam et patrem ausi sumus  
 55 *Dominum uocare de caelis, ergo iam iuste a nobis relin-*  
*quendus est pater terrenus et mater carnalis,* <sup>3</sup> *ne hinc obtem-*  
*perantes parentibus, non solum ciues offendantur, sed*  
*uelut adulteri de duobus parentibus nasci, si carnales non*

22 uias PA || pondere PA

Thp 3 obtenperantes P || ciues : ciuibus PA

23 Gen. 2, 7.

Thp 1 Mt. 6, 9 || 2 Mt. 19, 29 ; CYPR., *De orat.* 9 ; cf. CYPR., *De*  
*unil.* 6 ; *Ep.* 74, 7, 2

22. Voir note critique. L'expression *uia saeculi*, déjà rencontrée  
 plus haut (Th 3), est employée par CASSIEN, *Conl.* 24, 25, dans un  
 contexte très semblable (commentaire de *Mt.* 11, 28-30).

23. La « loi chrétienne » (cf. Th 19) est notre mère. L'expression  
 était beaucoup plus familière aux anciens qu'à nous pour désigner  
 la révélation chrétienne, l'Évangile, l'Église (cf. Thp 2). On la trouve  
 souvent dans la *Vita Siluestri*, texte bien connu du Maître (MOM-  
 BARTIUS, II p. 514, 20 ; 516, 52 ; 517, 4 ; 529, 10). Voir aussi note  
 suivante.

24. L'auteur assimile Adam, père du genre humain, à notre  
 libre arbitre pécheur. La même assimilation se rencontre chez  
 ARNOBE LE JEUNE, *Com. in Ps.* 1 : *Adam noster, id est consensus*  
*noster.* Pour Arnobe, la « femme » qui conseille à Adam de pécher  
 est la chair. Il doit s'en détourner pour mettre sa volonté dans la

péché. <sup>22</sup> Que la voie du monde garde dans les négligents  
 le poids de ses fautes ! <sup>23</sup> Quant à nous, celle que nous  
 regardons comme notre mère, ce n'est pas Ève tirée du  
 limon de la terre, mais la loi chrétienne qui nous appelle  
 au repos divin. <sup>24</sup> De même, ce n'est plus en Adam, en notre  
 volonté pécheresse, que nous nous cherchons un père, mais  
 dans la voix du Seigneur qui nous invite. <sup>25</sup> Et bien que  
 nous n'osions pas le faire, comme si nos désirs le méritaient,  
 cependant, quand nous sommes renés à ta source sacrée,  
 nous t'avons déjà trouvé, là où tu es. »

<sup>1</sup> *Notre père, qui es aux cieux.* <sup>2</sup> Voyez donc, frères, [Thp]  
 si nous avons maintenant trouvé en l'Église notre mère,  
 et si nous avons osé appeler père le Seigneur dans les  
 cieux, il est donc juste que maintenant nous abandonnions  
 notre père terrestre et notre mère charnelle, <sup>3</sup> de peur  
 qu'en obéissant à ces deux sortes de parents, non seulement  
 nous offensions ceux qui sont des citoyens, mais que, pour  
 n'avoir pas abandonné nos parents charnels, on nous consi-  
 dère comme des enfants adultérins, nés de deux sortes de

« loi de Dieu » (cf. Th 23). Voir aussi AMBROISE, *De Paradiso*, 11 ;  
*De Abr.* II, 1 : *Adam mentem diximus.*

25. Difficile. Comme ici, *meritis* est un adjectif dans 95, 20.

Thp 1. Ce commentaire du *Pater* est en relation étroite avec ce  
 qui précède. La préparation au baptême comporte la tradition de  
 l'oraison dominicale aux initiés, à qui l'évêque explique ensuite le  
 sens de cette prière. On possède ainsi mainte homélie antique sur  
 le *Pater*. Celle qu'on va lire s'apparente en particulier au *De Sacra-*  
*mentis* d'Ambroise, qui s'inspire comme elle du *De oratione dominica*  
 de S. Cyprien. Cependant l'orientation « monastique » de ce morceau  
 est indéniable. Voir *Introduction*, p. 108-109.

2. Cf. CYPR., *De unilate* 6 : *habere non potest Deum patrem, qui*  
*ecclesiam non habet matrem.* Cf. aussi CYPR., *Ep.* 74, 7, 2, et TERT.,  
*De orat.* II, 5-6. — La fin du verset s'inspire de CYPR., *De orat.* 9 :  
*Contestetur inter prima statim natiuitatis suae uerba renuntiasse se*  
*terreno et carnali patri et patrem solum nosse se et habere coepisse qui*  
*sit in caelis.* Voir aussi RM 90, 65.

60 dimittimus, iudicemur. <sup>4</sup> Per lignum enim offensionis  
 natio nostra de paradiso in uterum, de utero in mundum,  
 de mundo usque in infernum descenderat, <sup>5</sup> nisi *denuo*  
*renali* per baptismum et per crucis lignum iterum reparati,  
 Domini passio ageret ut resurgat <sup>6</sup> et illum redeat in  
 65 paradisum generatio nostra per gratiam, unde cum libero  
 arbitrio ceciderat per offensam. <sup>7</sup> Contriuit enim in nobis  
 Dominus *morlis* quae *regnabat aculeos*, quando refugium  
 crucis suae nobis contulit Christus. <sup>8</sup> Et postquam nos  
 gratiaè suae restituit adoptionis, ad regna caelorum  
 70 insuper nos non desinit inuitare. <sup>9</sup> Vnde uox dominica  
 dicit : *Si obseruaueritis mandata mea, ego ero uobis in*  
*patrem et uos eritis mihi in filios.* <sup>10</sup> Vnde et nos, quamuis  
 indigni, tamen propter agnitionem baptismi eius in ora-  
 tione audemus eum patrem uocare. <sup>11</sup> Ideoque oportet  
 75 nos *passioni* eius *esse participes, ut mereamur effici eius*  
*gloriae coheredes.*

<sup>12</sup> Dicentes ergo : *Pater noster, qui es in caelis*, iam  
 tales exhibeamus nos, fratres, quales nos cupit filios Deus  
 habere, <sup>13</sup> et digne in nobis diuinitas filiorum inserat  
 nomen, cum uoluntatem nostram non uiderit a sua uolun-

demittimus *P* || 4 uterum : utero *P* || 6 illo *P* illa *A* || paradiso  
*P* || in<sup>3</sup> *om.* *A*<sup>pe</sup> || nostra *om.* *A* || ceciderit *A* || 7 aculeum *A* || 9  
 patre *P* || 10 orationem *P* || 11 oportere *A* || gloria *A* || 13 inseret *A*  
 || uoluntatem usque sua *om.* *A*

4 cf. Gen. 3, 11 ; *Passio Sebastiani* 11 || 5 Ioh. 3, 5 || 7 I Cor. 15,  
 56 ; Rom. 5, 14 || 9 Ioh. 15, 10 ; II Cor. 6, 18 ; cf. II Reg. 7, 14 ||  
 11 I Petr. 4, 13 ; Rom. 8, 17 || 12 Mt. 6, 9 ; cf. CYPR., *De orat.* 11

4. Cette triple « descente » (cf. Th 3) est aussi décrite par la *Passio*  
*Sebastiani* 11 : *Ex ipsa (carnali uita) et ex eius utero mors aeterna*  
*est nata, tempore quo gulae suae... primi homines seruierunt; atque*  
*ideo... huc in istam sunt regionem morlis iactati, hinc iterum sunt*  
*ad inferos deuoluti, nihil secum praeter peccata portantes* (cf. *RM* 86,

parents différentes. <sup>4</sup> En effet, par le bois de l'offense, notre  
 race était descendue du paradis dans le sein maternel, du  
 sein maternel dans le monde, du monde jusqu'en enfer, <sup>5</sup> si,  
 renés que nous sommes par le baptême et réparés par le  
 bois de la croix, la passion du Seigneur n'avait fait en  
 sorte que notre lignée ressuscitât <sup>6</sup> et rentrât par la grâce  
 en ce paradis, d'où elle était tombée par l'offense avec  
 le libre arbitre. <sup>7</sup> En effet, le Seigneur a brisé l'aiguillon  
 de la mort qui régnait sur nous, quand le Christ nous a  
 procuré le refuge de sa croix. <sup>8</sup> Et après nous avoir rendus  
 à la grâce de son adoption, il ne cesse en outre de nous  
 inviter au royaume des cieux. <sup>9</sup> C'est ce qui fait dire à la  
 voix du Seigneur : « Si vous observez mes commande-  
 ments, je serai pour vous un père et vous serez pour moi  
 des fils. » <sup>10</sup> Et c'est ce qui, malgré notre indignité, nous  
 donne à nous aussi, en raison de la connaissance de son  
 baptême, l'audace de l'appeler père, quand nous le prions.  
<sup>11</sup> Aussi nous faut-il participer à sa passion, pour mériter  
 d'avoir part avec lui à l'héritage de sa gloire.

<sup>12</sup> Si donc nous disons : *Notre père, qui es aux cieux*,  
 montrons-nous désormais, frères, tels que Dieu souhaite  
 nous avoir pour fils. <sup>13</sup> Que la divinité nous accorde le nom  
 de fils à juste titre, en voyant que notre volonté ne s'écarte

7). La *Passio* omet l'étape du sein maternel, entre le paradis et ce  
 monde, mais on notera *utero* au début du texte.

7. *Dominus* semble désigner la même personne que *Christus* (cf.  
 Thp 5 : *Domini passio*). De même dans Ths 46 ; 90, 87. Voir aussi  
 7, 74.

10-11. Nulle part on ne voit plus clairement qu'ici que le « Père »  
 auquel s'adresse l'oraison dominicale n'est autre que le Christ qui  
 a souffert pour nous (voir à ce sujet *La communauté et l'abbé*, p.  
 139, n. 1). Thp 11 sera repris par Ths 46. *Eum patrem uocare* : cf.  
 CYPR., *De orat.* 10.

12. Cf. CYPR., *De orat.* 11 : *Quando patrem Deum dicimus, quasi*  
*filius Dei agere debemus, ut quomodo nos nobis placeamus de Deo patre,*  
*sic sibi placeat et ille de nobis.*

80 tate dissimilem. <sup>14</sup> Nam ipse est uerus filius, qui non solum uultu, sed et moribus similat patri.

<sup>15</sup> Cum ergo meruissemus iam dixisse : *Pater noster, qui es in caelis*, sequimur deinde in oratione dicentes : *Sanctificetur nomen tuum.* <sup>16</sup> *Non quod nouiter optemus*  
85 *sanctificari* nomen eius, quod est *ab aeterno et usque in aeternum* sanctissimum, *sed in* bonis actibus filiorum magis *ipse sanctificet*, <sup>17</sup> ut pater et Dominus in mentibus nostris tabernaculum suum et inhabitatorem faciat Spiritum Sanctum, <sup>18</sup> ut *adiuuet* corda ipsa *Deus uultu suo* et custodiat ea semper praesentia sua.

90 <sup>19</sup> Deinde dicimus : *Adueniat regnum tuum.* <sup>20</sup> Videte, fratres, ecce optamus aduenire regnum Domini et iudicium eius adcelerari ultro rogamus, et rationes nostras adhuc paratas non habemus. <sup>21</sup> Sic ergo a nobis omni hora agendum est, ut Dominus et pater postea nos ita suscipiat,  
95 <sup>22</sup> et bonis coram eo actibus cottidie complacentes *sequestrans* nos *ab haedis a dextris suis*, in aeternis introducens nos regnis, <sup>23</sup> agnoscamus nobis in futuro iudicio propitium iudicem, quem in praesenti saeculo ausi uocauimus patrem.

100 <sup>24</sup> Deinde dicimus : *Fiat uoluntas tua sicut in caelo et in terra.* <sup>25</sup> In hoc uerbo, fratres, pertinet in nobis liberi

dissimile A || 14 similari A || 15 meruissemus : meruisse eum A || celis A || sequitur A || 16 bonis uia legibile in P || 18 adiubet P || uultu suo et : uultu suo eis P ut uos A || custodiatis A || semper per presentiam suam A || 20 nostra P || 21 sic conieci : si PA || 22 eo : eum PA || cottidiae P cotidie A || aedis P edis A || ad dextris P || 23 presenti A || 25 hoc : ergo add. A

15 Mt. 6, 9 || 16 II Esdras 9, 5 ; Cyr., *De orat.* 12 || 17 cf. Ps. 45, 5 ; cf. Rom. 8, 11 || 18 Ps. 45, 6 ; cf. Phil. 4, 7 || 19 Mt. 6, 10 || 22 Mt. 25, 32-33 || 24 Mt. 6, 10

16. Cf. Cyr., *De orat.* 12 : *Non quod optemus Deo ut sanctificetur orationibus nostris, sed quod petamus a Deo, ut nomen eius sanctifi-*

pas de la sienne. <sup>14</sup> En effet, pour être vraiment fils, il faut ressembler à son père non seulement par le visage, mais aussi par la manière de vivre.

<sup>15</sup> Donc, après avoir déjà mérité de dire : *Notre père, qui es aux cieux*, nous poursuivons ensuite la prière en disant : *Que ton nom soit sanctifié.* <sup>16</sup> Ce n'est pas que nous souhaitons que son nom soit sanctifié à nouveau, lui qui est très saint de toute éternité et pour toute l'éternité, mais plutôt qu'il le sanctifie lui-même par les bonnes actions de ses fils, <sup>17</sup> afin que, père et Seigneur, il établisse en nos esprits sa demeure et qu'il y fasse habiter l'Esprit-Saint, <sup>18</sup> afin que Dieu assiste nos cœurs de son regard et les garde sans cesse par sa présence.

<sup>19</sup> Nous disons ensuite : *Que ton règne arrive.* <sup>20</sup> Voyez, frères, voici que nous souhaitons que le règne du Seigneur arrive, nous demandons de nous-mêmes que son jugement soit avancé, et nous n'avons pas encore nos comptes en ordre ! <sup>21</sup> Il nous faut donc agir à chaque instant de telle sorte que notre Seigneur et père nous reçoive plus tard, <sup>22</sup> et que, pour lui avoir été agréables par les bonnes actions accomplies chaque jour en sa présence, il nous sépare des boucs à sa droite et nous introduise dans le royaume éternel : <sup>23</sup> ainsi nous reconnaitrons en lui, au jugement futur, un juge propice, après avoir osé, dans le siècle présent, l'appeler père.

<sup>24</sup> Nous disons ensuite : *Que la volonté soit faite sur la terre comme au ciel.* <sup>25</sup> Dans cette parole, frères, s'affirme

*etur in nobis. Caeterum a quo Deus sanctificatur, qui ipse sanctificat ?* Cf. AMBR., *De Sacram.* 5, 21 et 6, 24 ; JÉRÔME, *Ep.* 106, 4.

20. Nos comptes : cf. 2, 33-34 ; 93, 41.

21. Voir note critique. Seigneur et père : cf. Thp 17 ; Ths 3-4.

24. L'ampleur donnée au commentaire de la troisième demande (Thp 24-54) indique bien l'importance de ce thème dans la théologie monastique du Maître. Substituer la volonté de Dieu à la volonté propre de l'homme pécheur est pour lui la raison d'être du cénobitisme.

status arbitrii, <sup>26</sup> et quidquid suasio antiqui serpentis nocive nobis ingerit, si uolumus, amputatur, cum Domini uoluntas in nobis reparando perficitur, <sup>27</sup> sicut dicit apostolus : *Vt non quaecumque uullis, illa facialis.* <sup>28</sup> Eligit enim <sup>105</sup> spiritus, ut uoluntas in nobis Domini fiat, ut iam non perficiat anima quidquid cum praua carne concupiscens sibi suaserat. <sup>29</sup> *Oramus ergo ut uoluntas in nobis Domini fiat.* <sup>30</sup> Si ergo a nobis haec sua uoluntas semper perficiatur, <sup>110</sup> non ergo erit propria, quae discussa de suis malis in die iudicii condemnetur. <sup>31</sup> Voluntas enim Domini sancta est. <sup>32</sup> Nouit dare, non timere iudicium. <sup>33</sup> Quae uoluntas sua, quibus inpleta fuerit, promittitur eis etiam *angelos iudicare.*

<sup>34</sup> Hanc sanctam uoluntatem Dominus et saluator noster per formam faciendi in se, liberum ut amputet in <sup>115</sup> nobis carnis arbitrium, demonstrat nobis dicens : *Non ueni facere uoluntatem meam, sed eius qui me misit.* <sup>35</sup> Et iterum in sancta passione sua dicit : *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste.* <sup>36</sup> Haec uero in Domino uox timoris erat carnis indutae, ostendens nobis actus uitae <sup>120</sup> semper debere bene tractari, si mors adueniens debet timeri. <sup>37</sup> Et iterum erat interrogatio Domini apud Patrem, si quod a nobis in nobis uolumus potest impleri, aut quod

<sup>26</sup> quicquid A || amputatur P || <sup>27</sup> quaecumque P || fatiatis A || <sup>28</sup> elegit P || quicquid A || <sup>30</sup> haec om. A || discussa P || <sup>33</sup> impleta PA || <sup>34</sup> fatiendi A || <sup>36</sup> indute P || <sup>37</sup> apud P || impleri PA

<sup>27</sup> Gal. 5, 17 || <sup>28</sup> cf. CYPRI., *De orat.* 16 || <sup>29</sup> CYPRI., *De orat.* 14 ; cf. 16 || <sup>33</sup> I Cor. 6, 3 || <sup>34</sup> Ioh. 6, 38 || <sup>34-38</sup> cf. CYPRI., *De orat.* 14 || <sup>35</sup> Mt. 26, 39

<sup>27-28.</sup> Cf. CYPRI., *De orat.* 16 : le « ciel » est notre esprit et la « terre » notre corps (cf. Thp 46 et 52). Ces deux éléments sont en lutte, selon Gal. 5, 17. L'accomplissement de la volonté de Dieu dans le corps comme dans l'esprit assure le salut de l'âme. — Sur la tricho-

en nous l'état du libre arbitre, <sup>26</sup> et tout ce que la persuasion de l'antique serpent met en nous de mauvais, tout cela, si nous le voulons, est ôté, quand la volonté du Seigneur s'accomplit en nous de façon réparatrice, <sup>27</sup> comme dit l'apôtre : « De sorte que vous ne faites pas tout ce que vous voulez. » <sup>28</sup> En effet, ce que choisit l'esprit, c'est d'accomplir en nous la volonté du Seigneur, pour que l'âme ne fasse plus tout ce qu'elle s'était persuadé de faire en convoitant avec la chair dévoyée. <sup>29</sup> Nous prions donc pour que la volonté du Seigneur soit faite en nous. <sup>30</sup> Si donc cette sienne volonté est toujours accomplie par nous, il n'y aura donc point de volonté propre qui soit condamnée au jour du jugement, après avoir été examinée sur ses méfaits. <sup>31</sup> Car la volonté du Seigneur est sainte. <sup>32</sup> Elle a le pouvoir de juger sans la crainte d'être jugée. <sup>33</sup> Cette sienne volonté, ceux qui l'auront accomplie, il leur est promis qu'ils jugeront même les anges.

<sup>34</sup> Cette sainte volonté, notre Seigneur et sauveur nous la montre par manière d'exemple en sa propre personne, afin de retrancher en nous le libre arbitre de la chair, quand il dit : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé. » <sup>35</sup> Et il dit encore dans sa sainte passion : « Père, si c'est possible, que ce calice s'éloigne de moi ! » <sup>36</sup> Mais cette parole de crainte était chez le Seigneur le fait de la chair qu'il avait revêtue, nous montrant que les actes de la vie doivent être toujours examinés avec soin, puisqu'il faut redouter la venue de la mort. <sup>37</sup> Et c'était en outre une question que le Seigneur posait à son père, lui demandant si ce que nous voulons

tomie esprit-âme-chair, voir 1, 5 ; 1, 80 ; 13, 15 ; 81, 18-19 et *Introd.*, p. 87-88 et 102-107.

<sup>29.</sup> Cf. CYPRI., *De orat.* 14 : *oramus et petimus ut fiat in nobis uoluntas Dei.*

<sup>35-38.</sup> Le Maître suit encore CYPRIEN (*De orat.* 14) en proposant l'obéissance du Christ dans sa passion pour illustrer la troisième demande.

nolumus potest nobis contra desiderium nostrum iuste inponi. <sup>38</sup> Vnde subsequitur fidei forma, quae Domino  
 125 Patris committitur uoluntati, dicens : *Sed tamen non sicut ego uolo, sed sicut tu uis.* <sup>39</sup> Et iterum subsequitur : *Si non potest auferri a me calix iste, nisi ut bibam illum, fiat uoluntas tamen tua.* <sup>40</sup> Videte ergo quia quicquid a uoluntate nostra eligimus iniuste agnoscitur, et quicquid  
 130 nolentibus nobis a iubente inponitur iuste proficit rationi, <sup>41</sup> quia quomodo uersis in se oculis suis uultum suum respicere homo non potest, sic iudex sui sibi esse non potest, nisi iuste quod uidetur ab alio iudicetur. <sup>42</sup> Si ergo uultum  
 135 suum uidere nemo potest, uoluntatem suam iustam probare quomodo potest, nisi in nobis quod uidetur ab alio iudicetur? <sup>43</sup> Ecce, fratres, quantam reparationi nostrae Dominus contulit pietatem et qualem errori nostro salutis uiam ostendit, <sup>44</sup> ut in unigenito Filio suo  
 140 demonstraret, quod in seruis suis quaerebat perficere.

<sup>45</sup> *Fiat uoluntas tua sicut in caelo et in terra.* <sup>46</sup> In caelo, quod dixit, possumus bene agnoscere, fratres, quia sicut ab angelis in caelis uoluntas Domini sancte perficitur, ita et in terra ipsa per prophetas et apostolos praeceptio

<sup>38</sup> committitur A || <sup>39</sup> uoluntas [ ] A || <sup>40</sup> quicquid A || <sup>41</sup> elegimus P || <sup>42</sup> quicquid A || <sup>43</sup> iubente : iuuentute A || <sup>44</sup> potest nemo A || <sup>45</sup> ecce : et ecce A || <sup>46</sup> pietatem A || <sup>47</sup> querebat A || <sup>48</sup> perficeret P || <sup>49</sup> uoluntas domini om. A || <sup>50</sup> sanctae A || <sup>51</sup> terram P

38 Mt. 26, 39 || 39 Mt. 26, 42 || 45 Mt. 6, 10

38. *Dicens* : voir Thp 54 et note.

39. *Tamen* est inattendu et ne correspond à rien dans le grec de Mt. 26, 42. Peut-être a-t-il été amené par l'analogie de ce verset avec Mt. 26, 39 (Thp 38).

40-42. *Videte ergo* : comparer 16, 17 ; 30, 16. Ces considérations interrompent le développement sur l'exemple du Christ. Glose ou parenthèse ? Noter en outre que 42 ne fait que répéter 41 sous

de nous-mêmes en nous-mêmes peut s'accomplir, ou si ce que nous ne voulons pas peut nous être imposé avec justice contre notre désir. <sup>38</sup> Aussi avons-nous dans la suite du texte le modèle de la fidélité avec laquelle le Seigneur s'en remet à la volonté de son Père, en disant : « Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux. » <sup>39</sup> Et il ajoute encore : « Si ce calice ne peut s'éloigner de moi sans que je le boive, que ta volonté, pourtant, soit faite ! » <sup>40</sup> Voyez donc que tout ce que nous choisissons de notre propre mouvement, cela s'avère injuste, et que tout ce qui nous est imposé justement contre notre gré par celui qui nous commande, cela allège le compte que nous aurons à rendre, <sup>41</sup> car de même que l'homme ne peut voir son propre visage, en tournant sur soi ses propres yeux, de même il ne peut être son propre juge, sinon en soumettant justement ce qu'il voit au jugement d'un autre. <sup>42</sup> Si donc personne ne peut voir son propre visage, comment peut-on prouver que sa propre volonté est juste, sinon en soumettant au jugement d'un autre ce que nous voyons en nous-mêmes ? <sup>43</sup> Voici, frères, quelle bonté le Seigneur a apportée à nous réparer et quelle voie de salut il nous a montrée dans notre égarement : <sup>44</sup> il a fait voir en son Fils unique ce qu'il cherchait à accomplir en ses serviteurs !

<sup>45</sup> *Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.*

<sup>46</sup> Quand il dit « au ciel », nous pouvons correctement interpréter, frères, que comme la volonté du Seigneur est saintement accomplie par les anges aux cieux, ainsi « sur la terre » elle-même, on souhaite que le commandement de Dieu se réalise jusque dans les hommes charnels, grâce

forme interrogative. Non seulement l'idée est la même, mais les derniers mots (*potest...iudicetur*) se correspondent littéralement, sauf la variante *iuste...in nobis*. La redondance est un trait caractéristique de la RM, cf. Thp 28-29. 71-72. 78. Voir aussi note initiale sur le *Prologue*, et *Introd.*, p. 202.

46. Prophètes et apôtres. Cf. 1, 82 et 14, 14. Ces deux passages ajoutent les docteurs, parmi lesquels se rangent les abbés.

145 Dei et in carnalibus hominibus exoptatur ut fiat, <sup>47</sup> ut secundum sanctam scribaturam dicentem in utrisque elementis, hoc est in caelo et in terra, in beneplacitis suis regnet et in nobis Dominus, *et sit unus pastor et unus grex.*

<sup>48</sup> Similiter et illud spiritaliter intellegere possumus, quod dixit : *Fiat uoluntas tua sicut in caelo*, <sup>49</sup> hoc est, sicut in Domino Filio eius, quia caelestis descendit, uoluntas Patris perficitur, dicente ipso Domino : *Non ueni facere uoluntatem meam, sed huius qui me misit...* — <sup>50</sup> Vides ergo, si ipse Dominus saluator ostendit se ideo uenisse, ut uoluntatem suam non faceret, sed iussa Patris inpleret, quomodo malus seruus iuste me extimo meam facere uoluntatem? — <sup>51</sup> de quo dicit et apostolus : *Qui est qui ascendit, nisi qui et descendit in inferiora terrae?*, <sup>52</sup> ita ergo et in terra, dixit, hoc est corporis nostri macina de limo terrae formata, cui sententia Dei dictum est : *Terra es et in terra ibis*, <sup>53</sup> similiter effici iuste a nobis Domini uoluntas exposcitur, ut dum cottidie in nobis uoluntas Domini fuerit operata, non inueniatur propria, quae in futuro

47 scripturam PA || 48 intelligere P || 49 sicut in domino filio : in domino sicut in filio A || huius : eius A || 50 impleret PA || iuste me extimo : iussa mea neglexit et A || 51 descendit A || 52 machina A || formatam P || sententiam P || in terram A || 53 iuste a : iustitia A || cotidie A || quae : quo A

47 Ioh. 10, 16 || 48 Mt. 6, 10 || 49 Ioh. 6, 38 ; cf. I Cor. 15, 47 || 49-50 cf. CYPR., *De orat.* 14 ; cf. *Historia monach.* 31 || 51 Eph. 4, 9 || 52 Mt. 6, 10 ; Gen. 2, 7 ; Gen. 3, 19

50. De nouveau une glose ou parenthèse, interrompant un développement sur l'exemple du Christ. Le style lui-même fait penser à Thp 40-42 (*uides ergo, si...quomodo...*). Plus brève que la précédente, cette nouvelle interruption est aussi plus brutale. On notera toutefois, en faveur de son authenticité, que l'*Historia monachorum*, texte bien connu du Maître, fait suivre une citation de Ioh. 6, 38

aux prophètes et aux apôtres, <sup>47</sup> afin que, selon la parole de la sainte Écriture, dans l'un et l'autre élément, c'est-à-dire au ciel et sur la terre, le Seigneur règne en nous aussi par ses décrets, « et qu'il n'y ait qu'un seul pasteur et un seul troupeau ».

<sup>48</sup> Nous pouvons encore entendre spirituellement ce qu'il a dit : *Que la volonté soit faite comme au ciel*, <sup>49</sup> c'est-à-dire, comme dans son Fils notre Seigneur, puisqu'il est descendu du ciel, la volonté du Père est accomplie, ainsi que le dit le Seigneur lui-même : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé... » <sup>50</sup> — Tu vois donc, si le Seigneur notre sauveur montre lui-même qu'il est venu, non pour faire sa volonté, mais pour exécuter les ordres de son Père, comment moi, mauvais serviteur que je suis, puis-je me croire autorisé à faire ma volonté? — <sup>51</sup> ...et l'apôtre dit aussi de lui : « Qui donc est monté, sinon celui qui est aussi descendu jusqu'aux bas-fonds de la terre? » <sup>52</sup> de même, donc, *sur la terre aussi*, a-t-il dit, c'est-à-dire dans l'édifice qu'est notre corps, formé du limon de la terre, à qui la sentence de Dieu a dit : « Tu es terre et tu iras en terre », <sup>53</sup> on demande que la volonté du Seigneur soit faite par nous pareillement, selon la justice, afin que par l'accomplissement quotidien de la volonté du Seigneur en nous, il ne se trouve pas de volonté propre qui, au jugement futur,

d'un commentaire tout semblable : *Et utique uoluntas Christi non erat contraria uoluntati Patris, sed qui uenerat obedientiam docere, non inueniretur obediens, si propriam faceret uoluntatem. Quanto ergo magis nos non iudicabimur inobedientes, si faciamus proprias uoluntates ?* (HM 31, PL 21, 458 cd).

52. Ce commentaire de la troisième demande par les textes de la Genèse sur le « corps de terre » se retrouve exactement dans 90, 48-54. Voir aussi 8, 5 et 8, 13-15 (corps de terre) ; Thp 77 et 8, 1 (*macina*).

53. Conclusion très semblable dans 1, 91-92. Pour le détail de l'expression, voir Thp 30 et 2, 85 (cf. Ths 4 et 90, 56).

iudicio condemnetur ad poenam, sed sit in nobis uoluntas Domini, quae coronetur ad gloriam.

165 54 Deinde sequitur in oratione dicentes : *Panem nostrum cottidianum da nobis hodie.* 55 Ergo, fratres, cum supradicta Domini uoluntas inculpabiliter a nobis cottidie fuerit adimpleta et in timore Domini omnia fuerint mandata explicata, 56 digne operariis suis rogatur annonam ut  
170 tribuat, qui *digno mercenario mercedem non negat.*

57 Deinde dicimus : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* 58 Fratres, hoc orantes amplius timeamus, ne ad haec uerba praecum nostrarum respondeat nobis Dominus dicens : *Iudicio, quo iudicatis, iudicabitur de uobis, et mensura, qua mensi estis, remittetur uobis.* 59 Et uide, qui hoc petis, si *quod tibi noluisti fieri, alio non fecisti.* 60 Ergo antequam has uoces Domini audiamus, fratres, prius scrutemur corda nostra, si iuste et nos petimus a Domino, quod et a nobis est petentibus non negatum. 61 Nos petimus dimitti nobis debita nostra. 180 Audit Deus et cupit dimittere, sed si ante nos petentibus relaxemus. 62 An dubito, *miser ego homo*, ne benefactis meis diuina non retribuatur uices? 63 Respice, agnosce et considera, o miser homo, *numquid magis tu pius quam*

condamnetur P<sup>pp</sup> A<sup>pc</sup> || 54 cotidianum A || 55 cotidie A || adimpleta A || 57 demitte... demittimus P || 58 hec A || praecum A || remittetur A || 61 demitti P dimitte A

54 Mt. 6, 11 || 56 L. 10, 7 ; I Tim. 5, 18 ; Deut. 24, 14 || 57 Mt. 6, 12 || 58 Mt. 7, 2 || 59 Mt. 7, 12 ; Tob. 4, 16 || 62 Rom. 7, 24 || 63 *Visio Pauli* 40

54. Introduction plus développée que le simple *deinde dicimus* qui amène les autres demandes. La longueur du commentaire de *Fiat uoluntas tua* exige cette fois un retour au texte plus explicite. *Dicentes* : comparer Thp 38 ; Ths 21. Sur cette formule caractéristique du latin chrétien, voir C. MOHRMANN, « La latinité de S. Benoît », dans *Rev. Bénéd.* 62 (1952), p. 119-120.

soit condamnée au châtement, mais qu'il y ait en nous<sup>e</sup> la volonté du Seigneur qui recevra la couronne de gloire.

54 La prière nous fait dire ensuite : *Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien.* 55 Ainsi, frères, lorsque nous avons exécuté chaque jour sans faute la susdite volonté du Seigneur et que nous avons accompli intégralement tous les commandements dans la crainte du Seigneur, 56 nous sommes dignes de demander qu'il accorde à ses ouvriers leur nourriture, car il ne refuse pas son salaire au salarié qui en est digne.

57 Nous disons ensuite : *Remets-nous nos dettes, comme nous les remettons à nos débiteurs.* 58 Frères, quand nous prions ainsi, redoublons de crainte : si le Seigneur répondait à ces mots de notre prière en disant : « On vous jugera comme vous jugez, et la mesure dont vous vous êtes servi, servira aussi à votre endroit ! » 59 Et vois, quand tu demandes cela, si « ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, tu ne l'as pas fait à autrui ». 60 Donc, avant d'entendre ces paroles du Seigneur, frères, scrutons d'abord nos cœurs pour voir si la demande que nous adressons nous aussi au Seigneur est bien juste, parce que nous n'avons pas non plus refusé à ceux qui nous demandaient. 61 Nous demandons qu'on nous remette nos dettes. Dieu entend et il désire nous remettre, mais à condition qu'auparavant nous fassions remise à ceux qui nous le demandent. 62 « Misérable homme que je suis », puis-je douter que la rétribution divine ne réponde à mes bonnes œuvres ? 63 Regarde, reconnais, considère, ô homme misérable, « as-tu plus de

56. Voir 16, 1 et 69, 14. « Ration des ouvriers de Dieu » comme en 16, 27 ; 23, 2.

59. Cette « règle d'or » reparaitra, à la troisième personne, dans 3, 9. Noter d'autre part le va-et-vient du « nous » au « tu », qui rappelle le *Prologue*.

63. Dans la *Visio Pauli*, quand l'apôtre s'apitoie sur le sort des damnés, l'ange le reprend en ces termes : *Numquid tu magis misericors es quam Dominus Deus... ?* Le Maître n'emprunte que le



185 *Deus*, <sup>64</sup> qui ut tibi aliqua iustitiae aut agenda ingerat pietatis, post mercedem uel dona ipsius tibi ipsi proficit et quod agis? <sup>65</sup> Nihil enim Dominus minus habet in sua potentia nec aliquid tuum indiget in uirtute aut deest ei in gloria. <sup>66</sup> Solummodo nostra illi opus est salus, quam nobis  
190 prouidet gratia eius, quamquam per nostram neglegentiam ille de nobis possidet minus.

<sup>67</sup> Deinde dicimus : *Et ne nos inducas in temptationem.*

<sup>68</sup> Satis admonent nos, fratres, uerba ista esse sollicitos.

<sup>69</sup> Ideoque rogandus est Dominus et crebris gemitibus tundenda sunt nobis corda quam pectora, ne patiatur

195 Dominus seruos suos sine suo adiutorio aliqua nos hora consistere, <sup>70</sup> ut non habeat potestatem uel aditum, per quod *aduersarius* noster *diabolus* qui *circuit* nos ut *leo* cottidie, *quaerens aliquem* nostrum *deuorare*, et prauis  
200 suasionibus suis quaerit corda nostra inficere. <sup>71</sup> Ergo incessabiliter est praecandum ad Dominum, ut dignetur adiutorii sui custodia muro nos suae gratiae circumdare et temptationum in nobis aditos sua munitione obstruere,  
<sup>72</sup> ut non patiatur plasmam facturae suae captiuam fieri

64 aliquam A<sup>20</sup> || ingeret pietatis A || proficit ipsi A || 65 ei : et A || 66 salus quam : solus quam pro A || 67 temptatione P || 69 crebis P || quam : atque A || 70 cotidie A || querens P || 71 custodia A || 72 plasma P || facturae A

67 Mt. 6, 13 || 69-71 cf. *Passio Iuliani* 11 || 70 I Petr. 5, 8 || 71 cf. *Sacramentarium Gelasianum* III, LXXX, 1572

tour de phrase et l'idée générale, qu'il transpose dans un contexte différent.

69. On se frappait la poitrine au cours de la récitation du *Pater*, comme nous l'apprend S. AUGUSTIN, *Serm.* 351, 6 : *Tundentes pectora dicimus : Dimitte nobis debita nostra.* Cf. *Ep.* 265, 8 et *Enarr. in Ps.* 140, § 18. Mais il s'agit d'après Augustin de la cinquième demande, où ce geste de pénitence est bien en situation, non de la sixième comme chez le Maître.

69-71. Réminiscence possible d'une prière de la *Passio S. Iuliani*

bonté que Dieu »? <sup>64</sup> S'il t'impose des devoirs de justice et de bonté, c'est toi-même qui, en plus de la récompense et des dons qu'il t'accorde, es le bénéficiaire de ta propre action. <sup>65</sup> Il n'est rien, en effet, que le Seigneur n'ait en son pouvoir, rien qui vienne de toi ne manque à sa puissance ou ne fait défaut à sa gloire. <sup>66</sup> La seule chose dont il ait besoin, c'est notre salut, et c'est sa grâce qui nous le procure, malgré les pertes que nous lui faisons subir par notre négligence.

<sup>67</sup> Nous disons ensuite : *Et ne nous induis pas en tentation.* <sup>68</sup> Ces mots, frères, nous avertissent énergiquement de nous tenir sur nos gardes. <sup>69</sup> Il nous faut donc supplier le Seigneur et, par de fréquents gémissements, frapper nos cœurs aussi bien que nos poitrines, pour que le Seigneur ne nous laisse pas, nous ses serviteurs, sans secours à quelque moment, <sup>70</sup> afin que notre « adversaire le diable » n'obtienne point puissance et accès, lui qui « rôde autour de nous chaque jour comme un lion, cherchant à dévorer quelqu'un d'entre nous », et qui cherche à infecter nos cœurs de ses suggestions dépravées. <sup>71</sup> Il nous faut donc prier sans cesse le Seigneur, pour que la protection de son secours daigne nous entourer du mur de sa grâce et obstruer de son rempart les voies d'accès des tentations,  
<sup>72</sup> pour qu'il ne laisse pas l'œuvre de ses mains subir la

11 : *Ne patiaris gregis tui integritatem uituari. Ne habeat potestatem insatiabilis lupus, gregi sancto semper infestus, ... ad dissipandum murum rigoris tui.* Comparer 19, 8.

70. Voir note critique.

71. Cf. l'*Oratio in monasterio du Sacramentaire Gelasien*, III, LXXX<sup>2</sup> (MOHLBERG, 1572) : *...muro custodiae tuae hoc sanctum ouile circumda.* Cette formule d'allure biblique se retrouve à peu près dans une antienne de l'Antiphonaire romain : *Muro tuo inexpugnabili circumcinge nos, Domine* (PL 78, 838 b).

71-72. Répétition de 69-70. De part et d'autre, deux propositions finales, dont la seconde commence par *ut non*. Retour des mêmes mots : *patiatur, aditus, adiutorium*. Sur ce style redondant, voir Thp 40-42 et la note.

205 et seruitutibus cedere inimici, <sup>73</sup> si tamen supradicti hostis temptationibus non ultro nostrum tradamus adsensum, <sup>74</sup> et uelut nosmetipsos ipsi nos captiuantes, hostem nostrum incipiamus magis desiderare quam fugere.

<sup>75</sup> Sequimur deinde complentes orationem, dicentes :

210 *Sed libera nos a malo.* <sup>76</sup> Fratres sanctissimi, ante hoc Deus in nobis cupit perficere quam rogetur, quia potens est et nihil est ei difficile, sed si nos hoc mereamur. <sup>77</sup> Nec enim uult macinam cadere nostram, quam manibus suis ipse  
215 construxit. <sup>78</sup> Festinat enim eruere nos de laqueo, si adsensum nostrum non ultro tradamus suasionibus inimici, <sup>79</sup> sed rogantes incessabiliter Dominum, ut adtributo nobis suae gratiae adiutorio digne dicamus : *Quoniam a dextris est nobis Dominus, ne commouear,* <sup>80</sup> et securi de Domino  
220 iterum repetamus : *Non timebo mala, quoniam tu mecum es,* <sup>81</sup> ut qui in principio huius orationis ostendit nobis per gratiam Dominum patrem audere dicere, iterum ipse in fine orationis a malo dignetur nos liberare. Amen.

[Ths] <sup>1</sup> Ergo, fratres, finita ad Dominum oratione, ipso  
225 iubente agamus nunc de cetero de nostri seruitii opere,

<sup>75</sup> complentes A || <sup>77</sup> macina P machinam A || construxit P ||  
<sup>78</sup> laqueos P || adsensum : sensum A || <sup>79</sup> nec commoueamur A ||  
<sup>81</sup> finem P

. Ths 1 iubente : iuuante A

<sup>75</sup> Mt. 6, 13 || <sup>78</sup> cf. Ps. 30, 5 || <sup>79</sup> Ps. 15, 8 || <sup>80</sup> Ps. 22, 4 || 81  
cf. Mt. 6, 13.

<sup>76</sup>. *Fratres sanctissimi* pourrait être le langage d'un évêque s'adressant à ses ouailles (VICRICE, *De laude sanctorum* 7, PL 20, 449 a) ou à ses collègues (Aurelius au concile de Carthage de 401, PL 67, 200 b). Cf. RM 94, 6 : *abbas sanctissimus*.

<sup>78</sup>. Répète presque textuellement <sup>73</sup>.

<sup>79</sup>. Voir note critique.

Ths 1. P. B. CORBETT, *The Latin*, p. 109, entend *opus* au sens de

captivité et tomber dans l'esclavage de l'ennemi, <sup>73</sup> si toutefois nous ne donnons pas de nous-mêmes notre consentement aux tentations du susdit ennemi, <sup>74</sup> et si nous réduisant nous-mêmes, pour ainsi dire, en servitude, nous ne nous mettons pas à désirer notre ennemi au lieu de le fuir.

<sup>75</sup> Nous poursuivons ensuite par ces mots, qui achèvent la prière : *Mais délivre-nous du mal.* <sup>76</sup> Frères très saints, Dieu désire accomplir cela en nous, avant que nous le lui demandions, car il est puissant et rien ne lui est difficile, mais c'est à condition que nous le méritions. <sup>77</sup> En effet, il ne veut pas que s'effondre notre édifice, qu'il a construit de ses propres mains. <sup>78</sup> En effet, il s'empresse de nous tirer du filet, si nous ne donnons pas de nous-mêmes notre consentement aux suggestions de l'ennemi, <sup>79</sup> mais prions sans cesse le Seigneur, de façon à recevoir l'aide de sa grâce et à pouvoir dire : « Car le Seigneur est à notre droite, en sorte que je ne sois pas ébranlé », <sup>80</sup> et à répéter encore, sûrs du Seigneur : « Je ne craindrai pas le mal, car tu es avec moi. » <sup>81</sup> Ainsi, après nous avoir appris, au début de cette prière, à oser donner au Seigneur, en vertu de sa grâce, le nom de père, il daignera encore, à la fin de la prière, nous délivrer du mal. Amen.

<sup>1</sup> Ainsi, frères, ayant achevé notre prière au Seigneur, [Ths]  
traitons maintenant dans ce qui suit, selon ses ordres, des

« thème, sujet ». On peut aussi comprendre : l'œuvre », contrastée avec l'« oraison », cf. Ths 2 (*actibus*) et Ths 10 (*operarium*). De la prière on passe à l'action, dont on va traiter sous la forme d'un commentaire des Ps. 33 et 14. La tradition des psaumes, aussi bien que du *Pater*, aux aspirants au baptême est un rite attesté à Naples au VI<sup>e</sup> siècle. Voir G. MORIN, « Étude sur une série de discours d'un évêque [de Naples ?] du VII<sup>e</sup> s. », dans *Rev. Bénéd.* 11 (1894), p. 385-402. Le troisième discours est l'explication par l'évêque des Ps. 22 et 116 à l'occasion de ce rite annuel. On notera que le Maître, lui aussi, commente deux psaumes.

<sup>2</sup> ut qui nos iam in filiorum dignatus est numero computare, non debet aliquando de malis nostris actibus contristari.

<sup>3</sup> Ita enim ei omni hora de bonis suis in nobis parendum est, ut non solum iratus pater suos nos aliquando filios exheredet, <sup>4</sup> sed metuendus Dominus, irritatus a malis nostris, ut nequissimos seruos perpetuo tradat in poenam, qui eum sequi noluerunt ad gloriam. <sup>5</sup> Exurgamus tandem aliquando ut pigri, excitante nos scriptura ac dicente :  
 235 *Iam enim hora est nos de somno surgere*, <sup>6</sup> et apertis oculis nostris ad lumen deificum, adtonitis auribus audiamus, diuina cottidie clamans quod nos admonet uox dicens :  
<sup>7</sup> *Qui habet aures audiendi, audiat quid Spiritus dicat ecclesiis.* <sup>8</sup> *Quid? Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo uos.* <sup>9</sup> *Currile, dum lumen uitae habetis, ne tenebrae mortis uos conpraehendant.*

<sup>10</sup> Et quaerens Dominus in multitudine populi, cui haec clamat, operarium suum auditorem, iterum reclamationem dicens : <sup>11</sup> *Quis est homo qui uult uitam et cupit uidere dies*

5 exurgamus A || scriptura PA || 6 attonitis A<sup>po</sup> || cotidie A || quod : quae A || 8 quid : qui dicit A || conpraehendant A || 10 querens P || auditore P || 11 uita P

5 Rom. 13, 11 || 7 Apoc. 2, 7 ; Mt. 11, 15 || 8 Ps. 33, 12 || 9 Ioh. 12, 35 || 11 Ps. 33, 13

2. Ici commence le parallèle avec le Prologue de S. Benoît. Les notes qui suivent montreront combien ce texte commun aux deux règles s'apparente au reste de la *RM*. *VI...debet* : voir 11, 29 ; 15, 53-54.

3. La tournure *parendum est* (adj. verbal avec *esse*) se retrouve fréquemment, non seulement dans la suite (Ths 4. 40. 44 [bis]. 45), mais aussi dans ce qui précède (Thp 2. 21. 69 [bis]. 71). — Il y a ellipse de *non* après *non solum* (CORBETT, p. 110) et sans doute aussi de *nec* après *sed*.

4. *Poenam...ad gloriam*. Voir Thp 53.

8. Ce verset de psaume, ainsi que les suivants, sert d'introduction à un discours aux catéchumènes de PIERRE CHRYSOLOGUE, *Serm.* 62 *In symbolum apostolorum*, PL 52, 371. C'est également à « ceux

œuvres de notre service, <sup>2</sup> afin que celui qui a daigné nous mettre au nombre de ses fils, n'ait jamais à s'attrister de nos mauvaises actions. <sup>3</sup> A toute heure, en effet, il nous faut lui obéir au moyen des biens qu'il met en nous, en sorte que non seulement, père irrité, il ne vienne jamais à nous déshériter, nous qui sommes ses fils, <sup>4</sup> mais que, maître redoutable, courroucé de nos méfaits, il ne nous livre pas au châtement perpétuel, comme des serviteurs détestables qui n'auraient pas voulu le suivre jusqu'à la gloire. <sup>5</sup> Levons-nous enfin, paresseux que nous sommes, à l'appel de l'Écriture qui nous dit : « L'heure est venue, en effet, de nous lever du sommeil », <sup>6</sup> et les yeux ouverts à la lumière de Dieu, écoutons d'une oreille attentive ce que la voix divine nous remontre par ses clameurs quotidiennes : <sup>7</sup> « Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux églises. » <sup>8</sup> Qu'est-ce ? « Venez, mes fils, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur. <sup>9</sup> Courez, pendant que vous avez la lumière de la vie, de peur que les ténèbres de la mort ne vous atteignent. »

<sup>10</sup> Et cherchant dans la foule du peuple, à laquelle il lance ce cri, un ouvrier qui prête l'oreille, le Seigneur recommence à crier de plus belle : <sup>11</sup> « Quel est l'homme qui veut la vie et désire voir des jours heureux ? » <sup>12</sup> Toi qui

qui reçoivent les rudiments de la foi » avant le baptême que pense Cassiodore en le commentant (*Comm. Ps.* 33, 12).

9. *Ioh.* 12, 35 se retrouve avec des amplifications analogues dans 91, 33. — La variante *currile* (pour *ambulate*) se retrouve dans le *Praedestinatus* III, 10, PL 53, 649 b.

10-14. Le commentaire du *Ps.* 33, commencé plus haut (Ths 8), prend ici un air de ressemblance avec un des discours de l'évêque de Naples signalés précédemment (note sur Ths 1). Il s'agit du 6<sup>e</sup> sermon (G. MORIN, *loc. cit.*, p. 393). Comme le Maître, cet auteur bâtit un dialogue et fait répondre aux fidèles : *ego*. Même dramatisation chez S. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* 33, § 16-18, comme l'a signalé Butler. Le texte d'Augustin présente d'ailleurs un parallèle plus suivi avec *RM* que ne le fait celui de Jean de Naples, où seuls sont commentés les v. 13-14 du Psaume, non le v. 12.

bonos ? <sup>12</sup> Tu qui audis, responde : « Ego. » Et Dominus  
 245 tibi dicet : <sup>13</sup> « Si uis habere ueram et perpetuam uitam,  
*prohibe linguam tuam a malo et labia tua ne loquantur*  
*dolum. Diuerle a malo et fac bonum : inquire pacem et*  
*sequere eam.* <sup>14</sup> Et cum haec feceritis, *oculi mei super uos*  
 250 *iustos et aures meas in praeces uestras, et antequam me*  
*inuocetis, dicam uobis : ecce adsum.* » <sup>15</sup> Quid dulcius nobis  
 ab hac uoce Domini inuitantis nos, fratres ? <sup>16</sup> Ecce pietate  
 sua demonstrat nobis Dominus uitae uiam. <sup>17</sup> *Succinctis*  
 ergo *fide* uel obseruantia bonorum actuum *lumbis* nostris,  
 255 per ducatum *euangelii* pergamus itinera eius, ut mereamur  
 eum *qui nos in regnum suum uocauit* uidere.

<sup>18</sup> In cuius regni tabernaculo si uolumus habitare, nisi  
 illuc bonis actibus curritur, minime peruenitur. <sup>19</sup> Sed  
 interrogemus cum propheta Dominum, dicentes ei : *Domine,*  
 260 *quis habitabil in tabernaculo tuo aut quis requiescet in*  
*monte sancto tuo ?* <sup>20</sup> Post hanc interrogationem, fratres,  
 audiamus contra nos Dominum iterum respondentem et  
 ostendentem nobis uiam ipsius tabernaculi, <sup>21</sup> dicens :  
 265 *Qui ingreditur sine macula, qui operatur iustitiam ;* <sup>22</sup> *qui*

12 dicit A || 13 uis : bis P || linguam tuam : lingua P || deuerte  
 PA || 16 pietate A || 17 succintis P || fidem P<sup>ac</sup>A || obseruantiam A ||  
 18 curratur A || 19 habitauit...requiescit P

13 Ps. 33, 14-15 || 14 Ps. 33, 16 ; *Passio Iuliani* 12 ; Is. 58, 9 et 65,  
 24 || 16 cf. Ps. 15, 10 || 17 Eph. 6, 14-16 ; I Thess. 2, 12 || 19 Ps. 14,  
 1 || 21 Ps. 14, 2 || 22 Ps. 14, 3

12. Tu qui audis responde... Cf. Pr 1 ; Pr 3 et 5. Pour le passage  
 du « nous » au « tu », voir note sur Thp 59.

13. Voir note critique. Ps. 33, 15 est de nouveau cité dans 1, 77.

14. En paraphrasant l'Écriture, le Maître est amené constam-  
 ment à joindre une apposition ou un génitif au mot qu'il commente :  
*super uos iustos.* Cf. Ths 24 : *malignum diabolum...conspicibus*  
*cordis...paruulos cogitatos... Christum petram ;* Ths 10 : *operarium*  
*suum auditorem.* La RB retient ce procédé pour les trois premiers

entends, réponds : « C'est moi ! » Et le Seigneur te dira :  
<sup>13</sup> « Si tu veux avoir la vie véritable et perpétuelle, interdise  
 le mal à ta langue et que tes lèvres ne prononcent point  
 la tromperie. Évite le mal et fais le bien, cherche la paix  
 et poursuis-la. <sup>14</sup> Et quand vous aurez fait cela, j'aurai  
 les yeux sur vous, les justes, et je prêterai l'oreille à vos  
 prières, et avant que vous m'invoquiez, je dirai : me  
 voici ! » <sup>15</sup> Quoi de plus doux que cette voix du Seigneur  
 qui nous invite, frères ? <sup>16</sup> Voici que, dans sa bonté, le  
 Seigneur nous montre le chemin de la vie. <sup>17</sup> Ceignant  
 donc nos reins de la foi et de l'accomplissement des bonnes  
 actions, avançons sur ses voies, sous la conduite de l'Évan-  
 gile, afin de mériter de voir celui qui nous a appelés à son  
 royaume.

<sup>18</sup> Si nous voulons habiter dans la demeure de ce  
 royaume, on ne saurait y parvenir à moins d'y courir par  
 de bonnes actions. <sup>19</sup> Mais interrogeons le Seigneur avec le  
 prophète, en lui disant : « Seigneur, qui habitera dans ta  
 demeure, et qui reposera sur ta montagne sainte ? » <sup>20</sup> Cette  
 question posée, frères, écoutons le Seigneur nous répondre  
 à nouveau et nous montrer le chemin de cette demeure,  
<sup>21</sup> en disant : « C'est celui qui marche sans se souiller, qui  
 accomplit ce qui est juste ; <sup>22</sup> qui dit la vérité dans son

cas de Ths 24, mais l'abandonne au quatrième, ainsi que dans Ths  
 10 et 14. — La fusion de Is. 58, 9 et 65, 24 semble remonter à la  
*Passio S. Iuliani* 12 (*AS Jan.* I, p. 578). Cf. aussi *RM* 14, 60.

16. *Vitae uiam* : cf. Ths 29 et 7, 43 (*uiam uitae*), mais le sens  
 est différent dans le second cas. De même en Th 4 : *iter uitae huius*.  
 D'ailleurs il y a peut-être ici un écho de Pr 10-14 et Th 3-12, qui  
 utilisent cette image de la route. On retrouvera en 7, 22 la *uia quae*  
*ducit ad uitam*.

18. A la différence du Ps. 33, le Ps. 14 va être intégralement  
 cité et commenté (voir note sur Ths 1). Ce psaume fut expliqué  
 par Jérôme, un jour de carême, *ad eos qui ad baptismum accedunt*.  
 L'abbé de Bethléem le déclare merveilleusement approprié à des  
 catéchumènes (*Tract. in Ps. 14, CC* 78, 30-34).

21. Voir Thp 54 et note.

loquitur ueritatem in corde suo, qui non egit dolum in lingua sua; <sup>23</sup> qui non fecit proximo suo malum, qui obprobrium non accepit aduersus proximum suum; <sup>24</sup> qui malignum diabolium aliqua suadentem sibi cum ipsa suasiona a <sup>270</sup> *conspicibus* cordis sui respuens, *deduxit ad nihilum*, et *paruulos cogitatos eius tenuit et adlisisit ad Christum petram*; <sup>25</sup> qui *timentes Dominum* de bona obseruantia sua non se <sup>275</sup> reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri extimantes, <sup>26</sup> operantem in se magis Dominum *magnificent*, illud cum propheta dicentes: *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*. <sup>27</sup> Nec Paulus apostolus de praedicatione sibi aliqua inputauit, dicens: *Gratia Dei sum id quod sum*. <sup>28</sup> Et item ipse dicit: <sup>280</sup> *Si gloriari oportet, non expedit mihi*. <sup>29</sup> Ergo subsequitur Dominus uiam uitae beatae per monita sua, dicens: *Qui iurat proximo suo et non decepit eum*; <sup>30</sup> qui *pecuniam suam non dedit ad usuram, qui munera super innocentes non accepit*. <sup>31</sup> Et subsequitur nobis Dominus in euangelio, <sup>285</sup> dicens: *Qui audit haec uerba mea et facit ea, non mouebitur in aeternum*. <sup>32</sup> Et nos interrogemus eum, dicentes: « Quo-

<sup>22</sup> ueritate P || <sup>24</sup> cogitatus A || <sup>25</sup> aestimantes PA || <sup>26</sup> magnificent A || <sup>27</sup> praedicatione: praecatione P || imputauit A<sup>pe</sup> || <sup>28</sup> dicit ipse A || <sup>30</sup> munera: sua *add.* P || <sup>31</sup> mouebitur P || <sup>32</sup> *tot. om.* A<sup>o</sup>

<sup>23</sup> Ps. 14, 3 || <sup>24</sup> Ps. 14, 4; Ps. 136, 9 || <sup>25</sup> Ps. 14, 4 || <sup>26</sup> Ps. 14, 4; Ps. 113, 9 (1) || <sup>27</sup> I Cor. 15, 10 || <sup>28</sup> II Cor. 12, 1 || <sup>29</sup> Ps. 14, 4; cf. Ps. 15, 10 || <sup>30</sup> Ps. 14, 5 || <sup>31</sup> Mt. 7, 24; Ps. 14, 5

<sup>24</sup>. La citation s'élargit en une paraphrase, nécessitée par l'allégorisme. Voir note sur Ths 14. Le Maître est ici très proche de CASSIODORE (*diabolium malignum... deduxit*, PL 70, 110 b). Utilisation du Ps. 136, 9 comme dans 3, 56 et 8, 23.

<sup>25</sup>. *Ipsa in se bona*. Cf. Ths 3: *de bonis suis in nobis*. Le Maître use et abuse de l'expression *in se, in nobis*. Voir Thp 34. 37. 53, etc.

<sup>26</sup>. Interprétation reposant sur le pluriel *magnificent*, leçon très rare et caractéristique (*Introd.*, p. 212 et n. 4). Noter l'importance

cœur, qui n'a pas commis de tromperie par sa langue; <sup>23</sup> qui n'a pas fait de mal à son prochain, qui n'a pas laissé l'injure atteindre son prochain; <sup>24</sup> qui lorsque le malin, le diable, lui suggérerait quelque chose, l'a repoussé loin des regards de son cœur avec sa suggestion, l'a réduit à néant, et s'emparant de ses petits — les pensées qu'il suggérerait —, les a écrasés contre la pierre, qui est le Christ. <sup>25</sup> Ce sont ceux-là qui, craignant le Seigneur, ne s'enorgueillissent pas de leur bonne observance, mais qui, estimant que ce bien qui est en eux ne peut être leur propre œuvre, mais celle du Seigneur, <sup>26</sup> magnifient plutôt le Seigneur qui opère en eux, en disant avec le prophète: « Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton nom rends gloire! » <sup>27</sup> L'apôtre Paul, lui non plus, ne s'attribuait rien de sa prédication et disait: « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis. » <sup>28</sup> Et il dit encore: « S'il faut se glorifier, ce n'est pas à moi de le faire. » <sup>29</sup> Le Seigneur continue donc à nous enseigner la voie de la vie bienheureuse, en disant: « C'est celui qui jure à son prochain sans le tromper: <sup>30</sup> qui n'a pas prêté son argent à usure, qui n'a pas accepté de présents pour donner tort aux innocents. » <sup>31</sup> Et le Seigneur continue pour nous dans l'Évangile, en disant: « Celui qui écoute ce que je viens de dire et le met en pratique, jamais il ne sera ébranlé. » <sup>32</sup> Et nous, interro-

donnée à ce développement sur la grâce (*Introd.*, p. 90, n. 9). CASSIODORE, qui lit le même texte (*magnificent*), passe cependant très vite sur ces mots.

<sup>29-30</sup>. Retour à la citation sans commentaire. Ces versets sont omis par RB, qui omettra dans le même esprit RM 3, 20-21; 3, 28 et 30.

<sup>31</sup>. Le Maître enchaîne habilement le dernier verset du Ps. 14 avec le début de la parabole évangélique. S. Benoît, par une série d'omissions, estompe la liaison mise entre les deux textes.

<sup>32-33</sup>. Le dialogue rebondit (cf. Ths 19-20), mais cette fois au prix d'un artifice dont le Maître est coutumier. Voir 2, 12; 2, 19; 90, 7; 92, 2.

modo, Domine, non mouebitur in aeternum?»<sup>33</sup> Respondet nobis iterum Dominus : « Quomodo? Quia similibo eum uiro sapienti, qui aedificauit domum suam super petram. <sup>34</sup> Venerunt flumina, flauerunt uenti et inpegerunt in domum illam, et non cecidit. Fundata enim erat super petra. »

<sup>35</sup> Haec complens Dominus tacet, spectans nos cottidie his sanctis suis monitis factis nos respondere debere. <sup>36</sup> Ideo cottidie nobis propter emendationem malorum huius uitae dies ad indutias relaxantur, <sup>37</sup> dicente apostolo : *An nescitis quia patientia Dei ad poenitentiam te adducit?* <sup>38</sup> Nam pius Dominus dicit : *Nolo mortem peccatoris, sed conuertatur et uiuat.*

<sup>39</sup> Cum ergo interrogassemus Dominum, fratres, de habitatore tabernaculi eius, audiimus habitandi praeceptum, sed si compleamus habitatoris officium. <sup>40</sup> Ergo praeparanda sunt corda nostra et corpora sanctae praeceptorum oboedientiae militanda. <sup>41</sup> Et quod minus habet in nos natura possibile, rogemus Dominum, ut gratiae suae iubeat nobis adiutorium ministrare. <sup>42</sup> Et si fugientes

mouebitur P || 33 respondit A || 34 impigerunt A || domo illa P || petram A || 35 complens A || cotidiae A || 36 cotidie A || emendatione P || 37 patientia A || penitentiam P || te : nos A.

Ths 40-46 PAE 40 preparanda A || et corpora om. E || 41 rogemus P

32 Ps. 14, 5 || 33 Mt. 7, 24 || 34 Mt. 7, 25 || 35 cf. Mt. 7, 28 || 37 Rom. 2, 4 || 38 Ez. 33, 11

37. Citation : voir 14, 43 et note.

39. *Sed si compleamus...* Même type de phrase, au service de la même pensée, dans Thp 61, Thp 73 et 76.

40. Le couple *cor-corpora*, avec paronomase (cf. *Phil. 4, 7 VL*), est familier au Maître. Voir 6, 2 ; 8, 24 ; 10, 82 ; 14, 82-85 ; 15, 8. — *Praeceptorum oboedientiae militare* : cf. *militare scolae* dans 90, 12 et 46, et surtout *militare praeceptis* (8, 18), *iussionibus militare* (2, 35).

41. *Minus possibile* équivaut à *impossibile* (14, 66). *In nos* au lieu

geons-le, en disant : « Comment, Seigneur, ne sera-t-il jamais ébranlé? »<sup>33</sup> Le Seigneur nous répond à nouveau : « Comment? Parce que je le comparerai à un homme sage qui a bâti sa maison sur la pierre. <sup>34</sup> Les eaux sont venues, les vents ont soufflé et ont heurté cette maison, et elle n'est pas tombée, car elle était fondée sur la pierre. »

<sup>35</sup> Achevant ainsi son discours, le Seigneur se tait, attendant que nous répondions chaque jour par des actes aux saints enseignements qu'il vient de nous donner. <sup>36</sup> Voilà pourquoi les jours de cette vie nous sont accordés quotidiennement, comme un sursis en vue de l'amendement de notre mauvaise conduite, <sup>37</sup> selon le mot de l'apôtre : « Ne savez-vous pas que la patience de Dieu te conduit à la pénitence? »<sup>38</sup> Car le Seigneur dit, dans sa bonté : « Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. »

<sup>39</sup> Nous avons donc interrogé le Seigneur, frères, au sujet de celui qui habitera dans sa demeure, et nous avons entendu le précepte donné pour y habiter, mais pourvu que nous remplissions les devoirs incombant à l'habitant. <sup>40</sup> Il nous faut donc tenir nos cœurs et nos corps prêts à servir sous la sainte obéissance due aux préceptes. <sup>41</sup> Et ce que la nature en nous trouve impossible, priions le Seigneur d'ordonner au secours de sa grâce de nous l'accorder. <sup>42</sup> Et si, fuyant le châtement de la géhenne,

de l'habituel *in nobis* (note sur Ths 25). La suite est susceptible de plusieurs interprétations. La nôtre se fonde sur la construction analogue : *iubet elementa... famulari* dans 2, 21, et sur la quasi-personnification du « secours » dans Thp 71. L'*adiutorium* et la *gratia* sont conçues comme des sortes d'hypostases, comme c'est déjà le cas dans la *Visio Pauli* 9 (JAMES, p. 14, 15-18) : *uobis... constituetur mea gratia, et meum adiutorium, qui est filius meus dilectissimus, aderit eis gubernans eos omni hora; etiam administrans eis nunquam derelinquit eos*, etc. (cf. Thp 69). Le Maître conclut le commentaire du Ps. 14 par une invitation à la prière très voisine de celle de CASSIODORE (PL 70, 111 a).

gehennae poenam, ad uitam uolumus perpetuam peruenire,  
 43 dum adhuc uacat et in corpore sumus et haec omnia  
 per hanc lucis uitam uacat implere, 44 currendum et agen-  
 dum est modo, quod in perpetuo nobis expediat. 45 Consti-  
 310 tuenda est ergo nobis dominici scola seruitii, 46 ut ab  
 ipsius numquam magisterio discedentes et in huius doctrina  
 usque ad mortem in monasterio perseuerantes, passioni  
 Christi per patientiam mereamur esse participes, ut et regno  
 eius Dominus nos faciat coheredes. Amen.

[EXPLICIT THEMA REGVLAE]

42 perpetuam om. E || 43 uacat om. E || implere PAE || in : hoc  
 add. E || 45 ergo : a add. A || schola PA || seruiti E || 46 numquam :  
 numquam add. E || descendentes P discendentes E<sup>pc</sup> || doctrinam  
 E<sup>sc</sup> || passionibus A || patientiam A || et<sup>2</sup> : in E || Amen expl. thema  
 reg. om. AE ||.

43-44 cf. Ioh. 12, 35 || 46 in...perseuerantes Act. 2, 42; Phil. 2,  
 8; II Ioh. 9; CAES., *Regula monach.* I || passioni...coheredes I Petr.  
 4, 13; Rom. 8, 17

nous voulons parvenir à la vie perpétuelle, 43 tandis qu'il  
 en est encore temps et que nous sommes en notre corps  
 et qu'il reste le temps d'exécuter tout cela à la lumière  
 de cette vie, 44 il nous faut à présent courir et accomplir  
 ce qui nous profitera pour toujours. 45 Il nous faut donc  
 instituer une école pour le service du Seigneur, 46 afin que,  
 n'abandonnant jamais ce maître et persévérant au monas-  
 tère dans son enseignement jusqu'à la mort, nous méritions  
 d'avoir part à la passion du Christ par la patience,  
 afin que le Seigneur nous fasse aussi cohéritiers de son  
 royaume. Amen.

[FIN DU THÈME DE LA RÈGLE]

45. La *scola* est une salle de réunion pour divers groupements :  
 soldats, ouvriers (11, 8; 92, 26-27), étudiants, etc. Le mot désigne  
 aussi le groupement lui-même et ses activités, ici le « service » du  
 Christ. Voir *Introd.*, p. 115, n. 5, et « La paternité du Christ dans la  
*RB* et la *RM* », dans *La Vie Spirituelle* CX (1964), p. 64.

46. Persévérance jusqu'à la mort : voir 79, 28. De même CÉSAIRE  
 D'ARLES : *ea conditione excipiatur, ut usque ad mortem suam ibi  
 perseueret*. La conclusion se retrouve presque littéralement dans  
 Thp 11.

[Ch. 1] INCIPIT DE GENERIBVS VEL POTVS VEL ACTVS ET VITA  
MONACHORVM IN COENOBIIIS.

<sup>1</sup> *Monachorum* quattuor esse genera manifestum est.

<sup>2</sup> *Primum coenobitarum*, hoc est monasteriale, militans  
sub regula uel abbate.

<sup>5</sup> <sup>3</sup> Deinde *secundum* genus est *anachoritarum*, id est  
heremitarum, horum qui non conuersionis feruore nouicio,  
sed monasterii probatione diuturna, <sup>4</sup> qui didicerunt contra  
diabolum multorum solacio iam docti pugnare, <sup>5</sup> et bene  
10 instructi fraterna ex acie ad singularem pugnam heremi,

1, T-15 PAFVE 1, T I add. A. i. mg. || Incipit om. FVE || generibus :  
monachorum add. FV ceteris omissis || potus : potu A ordine E ||  
uel<sup>2</sup> : et E || actu A || coenobiis : cenobis PA coenobis r̄sp. E || 2  
coenobitarum scripsi : coenobiorum PAF<sup>o</sup> coenobitarum F<sup>ao</sup> VE ||  
monasterialem P || 3 anachoretarum V monachoritarum E || id  
usque horum om. E || monasterii P || 4 dedicerunt P || 5 aciae P

1, 1-3 cf. Cass., *Conl.* 18, 4

1, T. Voir note critique.

1. Classification qui s'inspire directement de Cassien. Comme  
celui-ci, le Maître suit l'ordre supposé d'apparition des diverses  
catégories : d'abord les cénobites, puis les ermites, etc. L'énumération  
ne va donc pas du plus parfait au moins parfait, mais du premier en  
date à ce qui est venu après lui. Cf. 1, 82, où l'adjectif numéral  
a pareillement valeur historique.

2. Voir note critique. *Monasteriale* tente de traduire le grec  
*coenobitarum*. Cassien traduit plus heureusement : *in congregatione*

DES ESPÈCES DE MOINES : TANT LEUR FAÇON DE [Ch. 1]  
BOIRE QUE LEUR FAÇON D'AGIR ET DE VIVRE DANS LES  
COENOBIA.

<sup>1</sup> Il est clair qu'il existe quatre espèces de moines.

<sup>2</sup> La première est celle des cénobites, c'est-à-dire vivant en  
monastères ; ils servent sous une règle et un abbé.

<sup>3</sup> Ensuite la seconde espèce est celle des anachorètes,  
autrement dit, des ermites. Ce n'est pas dans la ferveur  
récente de la conversion, mais dans l'épreuve prolongée  
d'un monastère <sup>4</sup> qu'ils ont appris à combattre le diable,  
instruits qu'ils sont désormais grâce à l'aide de plusieurs,  
<sup>5</sup> et bien formés dans les lignes de leurs frères au combat

*pariter consistentes* (*Conl.* 18, 5). *Militare* peut désigner à cette  
époque tout service public, celui du fonctionnaire comme celui  
du soldat.

3. Ellipse du verbe après *qui*. Les ermites apparaissent après les  
cénobites : voir Cass., *Conl.* 18, 6. Nécessité d'une longue probation  
cénobitique avant la solitude : voir Cass., *Inst.* 5, 36, 1, et JÉRÔME,  
*Ep.* 125, 9, cités par Butler.

4-5. Chez Cass., *Conl.* 18, 6, l'opposition est entre le combat  
contre les embûches *cachées* du diable (*coenobium*) et la lutte à *visage  
découvert* qu'on mène au désert. Ici l'opposition est entre combat  
collectif et combat singulier. A cet égard, le Maître a pu s'inspirer  
de S. LÉON, *Serm.* 89, 2, *PL* 54, 445 b, comme l'a signalé R. DOLLE  
dans *Studia Anselmiana* 44, Rome 1959, p. 126-128. Cependant  
S. Léon fait seulement l'éloge du combat collectif, considéré comme  
plus efficace et plus sûr que le singulier. Selon lui, il faut *joindre*  
l'ascèse en commun à l'ascèse individuelle. L'idée du *passage* de  
l'une à l'autre est propre au Maître.

5. Les prépositions *ex* et *ad* suggèrent un verbe de mouvement :  
ellipse probable comme dans 1, 3. Avec Dieu et l'esprit : sur cette  
anthropologie, voir *Introd.*, p. 87-88 et 94.



securi iam sine consolatione alterius sola manu uel brachio contra uitia carnis uel cogitationum cum Deo et spiritu repugnare sufficiunt.

- <sup>6</sup> *Tertium uero monachorum deterrimum genus est sarabaitarum*, quem melius adhuc laicum dixissem, si me  
 15 propositi sancti non impediret tonsura. Qui nulla regula adprobat et experientia magistro *sicut aurum fornacis*, sed in plumbi natura molliti, <sup>7</sup> adhuc factis seruantes saeculo fidem mentiri Deo per tonsuram noscuntur. <sup>8</sup> Qui  
 20 bini aut terni aut certe singuli sine pastore, non dominicis sed suis inclusi ouilibus, pro lege eis est desideriorum uoluntas, <sup>9</sup> cum quidquid putauerint uel elegerint, hoc dicunt sanctum, et quod noluerint, hoc putant non licere.  
<sup>10</sup> Et dum in proprio arbitrio quaerunt habere cellas, arcellas et rescellas, ignorant quia perdunt suas animellas.  
 25 <sup>11</sup> Simul et hii qui nuper conuersi immoderato feruore heremum putant esse quietem, <sup>12</sup> et non putantes insidiari et nocere diabolum, singularem cum eo pugnam indocti et

consolatione P || brachio P<sup>pe</sup> || uel<sup>2</sup> : ue E || 6 teterrimum AV || sarabaitarum P arabaitarum E || quem : quod AFV || laicum : iam add. E || dixisse PA || propositi : propitii P || tonsura AFV<sup>pe</sup> E censura V<sup>ac</sup> || approbati V || experantia P || magistra F<sup>pe</sup> magistri V || naturam V || 7 tonsura P tonsuram AFVE || 8 domicis P || obilibus P obibus E || desiderium PA || uoluptas AFV || 9 quicquid AFV || legerint E || ducunt P || 10 habere : abire P || 11 hi FV || immoderato V || feruore om. E || aeremum P || 12 singulare PAF || pugna A ut uid. || inducti P

6 CASS., *Conl.* 18, 4 et 7 ; Sap. 3, 6 || 7 cf. Ps. 80, 16 || 11 cf. CASS., *Conl.* 18, 8

7. Mentir à Dieu : voir 13, 11 (mentir au Christ) ; 13, 38 (mentir au Seigneur).

8. Les sarabaites sont pour Cassien de faux cénobites (*Conl.* 18, 7). Le Maître perd de vue cette notion lorsqu'il écrit *aut certe singuli*. Cf. 7, 25 : *singuli, bini et terni*. — « Pasteur » et « bergeries » : voir 1, 84.

9. Voir note critique. Répété en 7, 33.

singulier du désert, ils sont désormais capables de soutenir avec assurance le combat contre les vices de la chair et des pensées, sans le secours d'autrui, par leur seule main et leur seul bras, avec Dieu et l'esprit.

<sup>6</sup> La troisième et détestable espèce de moines est celle des sarabaites. J'aurais mieux fait de l'appeler : encore laïque, si la tonsure de l'état religieux ne m'en empêchait. Aucune règle, pas plus que ce maître qu'est l'expérience, ne les a éprouvés comme l'or dans la fournaise, mais ils sont devenus mous comme du plomb. <sup>7</sup> Par leurs actes, ils restent encore fidèles au siècle, et on les voit mentir à Dieu par leur tonsure. <sup>8</sup> A deux ou trois, voire seuls, sans pasteur, enfermés non dans les bergeries du Seigneur, mais dans les leurs, ils ont pour loi la volonté de leurs désirs. <sup>9</sup> Tout ce qu'ils pensent et décident, ils le déclarent saint : ce qu'ils ne veulent pas, ils pensent que c'est interdit. <sup>10</sup> Et quand ils cherchent à avoir à leur disposition personnelle des cellules, des coffrets et de pauvres petites affaires, ils ignorent qu'ils perdent leurs pauvres petites âmes.

<sup>11</sup> Ajoutez-y les convertis de fraîche date, à la feruore immodérée. Ils pensent que le désert est un lieu de repos, <sup>12</sup> et sans penser que le diable les guette et veut les mettre à mal, aussi assurés qu'inexperts, ils engagent avec lui un

10. Paronomase que nous essayons de rendre en répétant « pauvres petites ». Cette notation sur la propriété, omise par RB, est empruntée à CASS., *Conl.* 18, 7.

11. Faux ermites : voir CASS., *Conl.* 18, 8, qui en fait la quatrième espèce, apparue « récemment » (*nuper*). Le Maître, ayant à présenter une espèce nouvelle, celle des gyrovagues, et ne voulant pas dépasser le chiffre de quatre indiqué par Cassien, a joint les faux ermites aux sarabaites. — *Inmoderato feruore* : voir CASS., *Conl.* 4, 12. D'après *Conl.* 18, 8, cette feruore initiale se traduit par un essai de vie cénobitique.

12. *Indocti... docti* : nouvelle paronomase. *Sine dubio... occurrunt* se retrouve dans 7, 29. Même image chez JÉRÔME, *Vita Malchi* 3 (PL 23, 55 b). *Singularem pugnam* comme plus haut (1, 5) : touche étrangère à Cassien, qui attribue cette fausse anachorèse à

securi inuadunt, sine dubio docti lupi faucibus occursuri.  
 30 <sup>13</sup> Quartum uero genus est monachorum nec nominandum, quod melius tacerem quam de talibus aliquid dicerem, <sup>14</sup> quod genus nominatur gyrouagorum, qui tota uita sua per diuersas prouincias ternis aut quaternis diebus per diuersorum cellas et monasteria hospitantes, <sup>15</sup> cum  
 35 pro hospitis aduentu a diuersis uolunt cottidie nouiter suscipi, <sup>16</sup> et pro gaudio superuenientis exquisita sibi pulmentaria adparari et animantia pullorum sibi creant cottidie a diuersis hospitibus pro aduentu cultello occidi,  
 40 <sup>17</sup> grauare se ita diuersos non credunt, cum mutando cottidie hospites pro aduentu nouitatis sub inportuna caritate diuersos conant sibi praeparare diuersa. <sup>18</sup> Et uelut ab inuito a diuersis hospitibus exigentes praeceptum apostoli, in quo dicit : *Hospitalitatem sectantes*, <sup>19</sup> per

docti : inducti PAFV || 13 melius : est *add. V* || tacere... dicere PAFV || aliquid *om. F* || 14 girouagum PAF gyrouagum V girobagorum E || totam uitam suam AFV || monasteria P || 15 hospitii P hospitum AFV || aduentum PE || a : ad P || cotidie AFV ||

1, 16-71 PAFV 16 superuenientes P superuenientium AFV || exquaesita A<sup>90</sup> || apparari V || cotidie AFV || 17 commutando AFV || cotidie AFV || aduentum P || conantur F<sup>90</sup> || 18 ospitibus F

18 Rom. 12, 13

une lâche tièdeur (cf. *quietem* au vers. précédent) plutôt qu'à une générosité présomptueuse.

13. Espèce inconnue de Cassien (voir note sur 1, 11). L'interminable satire des gyrovagues (1, 14-74) est une digression (1, 75) plutôt qu'une interpolation. Idées et style, tout plaide en faveur de son attribution à l'auteur principal. Le morceau comprend trois récits successifs de visites faites par les gyrovagues aux hôtes qui sont leurs victimes : 1, 15-35 ; 1, 36-50 ; 1, 51-67. Une conclusion (1, 68-74) rassemble les griefs.

14. Ces gyrovagues rappellent les « circoncellions » d'Augustin, *Enarr. in Ps.* 132, § 3 ; cf. *De op. mon.* 36. Mais « gyrovague » n'est

combat singulier. Nul doute qu'ils tomberont dans la gueule du loup expert.

<sup>13</sup> La quatrième espèce de moines, — on ne devrait même pas la nommer et je ferais mieux de la passer sous silence que de parler de gens pareils, — <sup>14</sup> on la nomme l'espèce des gyrovagues. Toute leur vie, allant par les différentes provinces, ils se font héberger trois ou quatre jours par les celles et monastères des différents moines. <sup>15</sup> Ainsi, tout en voulant être reçus chaque jour à nouveau par des gens différents, comme il sied à l'arrivée d'un hôte, <sup>16</sup> et tout en obligeant chaque jour des hôtes différents, pour le plaisir de leur venue, à leur apprêter des mets de choix et à tuer au couteau, en l'honneur de leur arrivée, des animaux de basse-cour, <sup>17</sup> ils ne croient pas, de la sorte, être à charge à ces différentes personnes, puisque, changeant d'hôte tous les jours, ils se font préparer par différents gens des plats différents, comme il sied à l'arrivée d'un nouveau-venu, sous le couvert d'une importune charité. <sup>18</sup> Et quand, comme malgré eux, ils exigent d'hôtes différents l'accomplissement du précepte de l'apôtre, dans lequel il dit : « Soyez avides de donner l'hospitalité », <sup>19</sup> lorsque,

pas attesté avant *RM. Cass.*, *Conl.* 7, 23, dit : *circumeunte ac uagi*, mais il ne s'agit pas d'une espèce de moines. De même en *Inst.* 10, 6 (*instabilem... ac uagum*).

15. Première apparition de *diuersus*, dont la fréquence est une caractéristique de ce morceau et de la *RM* entière. CORBETT, p. 118 s., suggère un jeu de mots (*diuersus* substantif = *deuersus* au sens du grec *anachorètes*). Le terme reviendra deux autres fois dans la même phrase (1, 16-17), ainsi que *pro aduentu*, *collidie* et *hospes*. Ces répétitions sont bien dans le style du Maître : voir notes sur *Prologue*, *Thp* 40-42, *Thp* 71-72, etc.

17. *Conant* : voir CORBETT, p. 129.

18. Même citation dans 78, 19, où l'on retrouve cette attitude sévère et déflante à l'égard des hôtes parasites.

19. *Per occasionem* : nouvelle répétition caractéristique. En revanche, *fumentari* reste sous-entendu devant *desiderent* : ellipse comme dans 1, 3 et 5.

45 occasionem praecepti, cum inquietos sibi pedes post uiam  
 fomentari expostulant, per occasionem itineris intestinas  
 suas latiori cena uel prandio inquinatas infinitis poculis  
 magis quam pedes desiderent. <sup>20</sup> Et post exinanitam a  
 50 familiarico hospite mensam et miculas ipsas panis post uiam  
 detersas sitim suam sine uerecundia hospiti ingerentes,  
 si calix hostasus defuerit, rogatur hospis in ipsa patella  
 ut misceat. <sup>21</sup> Et postquam ex utraque nimietate cibi et  
 potus percalcati usque ad uomitum fuerint, totum labo-  
 55 riosae uiae imputant, quod gula lucravit.  
<sup>22</sup> Et antequam nouus lectus lassatum magis a potio-  
 nibus uel ab escis quam a uia hospitem suscipiat, laborem  
 uiae suae pro magno hospiti enarrantes, <sup>23</sup> dum mercedem  
 repausationis largioribus pulmentariis et infinitis poculis  
 60 hospitem sibi cogunt largire, rationem erroris sui per  
 peregrinationem et captiuitatem celando excusat. <sup>24</sup> Et  
 mox de uicini monachi aut monasterii positione interrogant,  
 ubi, cum inde leuauerint, ponant uel adplicent, <sup>25</sup> uelut  
 lassi et quasi quibus iam uniuersus clausus sit mundus, et  
 65 ex toto eos nec loca nec siluae nec latus ipse Aegypti  
 heremus capiat, <sup>26</sup> nec uniuersa monasteria ad seruitium  
 Dei eos suscipiant, et eos, ut diximus, totus mundus non

19 occasionem P || precepti F || fumentari P || occasionem P ||  
 lautiori V || caena FV || 20 familiarico AFV || mensa P mensae AF  
 || hospes AFV || 21 utraque : parte add. AFV || nimietate A ||  
 laborisae PF<sup>ac</sup> laborise A laboris V || gyla P || 22 nobus P || magis  
 post potionibus transp. FV || aescis AF || hospiti enarrantes : hospite  
 se narrantes PAF || 23 excusant FV || 24 uicinis monachis AFV ||  
 monasterii P monasteriis AFV || applicent V || 25 quibus iam :  
 quibusdam AFV || 26 monasteria P

20. *Post uiam* est répété (cf. I, 19). Noter le passage du singulier  
 (*familiarico hospite*) au pluriel (*ingerentes*), autre trait caractéristique  
 du style du Maître. *Hostasus* viendrait de *hostis* = *hospis* (CORBETT,  
 p. 131).

prenant prétexte de ce précepte, ils réclament, après  
 la route, des soins pour leurs pieds sans repos, sous  
 prétexte de voyage, ce sont, bien plus que leurs pieds,  
 leurs entrailles souillées par un souper ou un dîner trop  
 généreux qu'ils désirent soigner par des rasades sans fin.  
<sup>20</sup> Et quand, après la route, l'hôte affamé a vidé la table  
 et nettoyé jusqu'aux moindres miettes de pain, sans  
 vergogne ils déclarent leur soif à leur hôte, et s'il n'a pas de  
 coupe d'honneur, leur hôte est prié de préparer la boisson  
 à même le plat. <sup>21</sup> Et quand, par un double excès de nour-  
 riture et de boisson, ils se sont bourrés jusqu'au vomisse-  
 ment, c'est aux fatigues de la route qu'ils attribuent tout  
 ce que leur a rapporté la goinfrerie.

<sup>22</sup> Et avant qu'un nouveau lit reçoive cet hôte, plus  
 las d'avoir bu et mangé que d'avoir marché, ils racontent  
 à leur hôte, en les grossissant, les fatigues de leur marche,  
<sup>23</sup> et tandis que, pour s'en dédommager par du repos, ils  
 obligent leur hôte à leur offrir des plats plus abondants et  
 des rasades sans fin, ils dissimulent et excusent la raison  
 de leur vagabondage sous le nom de pèlerinage et de  
 captivité. <sup>24</sup> Et sur-le-champ, ils questionnent pour savoir  
 où se trouve un moine ou un monastère dans le voisinage,  
 afin d'y faire halte et de s'y arrêter quand ils auront quitté  
 ces lieux, <sup>25</sup> comme des êtres fatigués pour lesquels le  
 monde entier est désormais fermé et qu'aucun lieu absolu-  
 ment, aucune forêt, ni même le grand désert d'Égypte ne  
 peut contenir, <sup>26</sup> eux qu'aucun monastère ne peut recevoir  
 au service de Dieu et que le monde entier, comme nous

22-23. Nouveau va-et-vient du singulier au pluriel. *Infinitis  
 poculis* est une répétition (cf. I, 19).

24. *Ponant* : voir 57, 20. *Adplicent* : voir 57, 8. 11. 17.

25. Le « grand désert d'Égypte » est un souvenir littéraire qui  
 s'harmonise bien avec le début du chapitre, où l'on s'inspire des  
 « espèces de moines en Égypte » décrites par Cassien.

26. Répétition de 25, soulignée par un de ces *ut diximus* qu'affec-  
 tionne le Maître (voir *Introd.*, p. 178-179 et 205).

70 capiat. <sup>27</sup> Inde se dicunt iuste errare et ex toto locum  
 repausationis et refrigerium animae et integram se obserua-  
 tionem disciplinae nusquam posse inuenire, <sup>28</sup> quasi dicunt  
 se ita multum sapientes, ut totum ipsis solis displiceat,  
 quodquod Deo et omnibus placet. <sup>29</sup> Ideoque magis eligunt  
 75 ambulare, ut nouiter per diuersos cottidie hospites mutatas  
 et uarias refectiones et per occasionem sitientis uiae repro-  
 pinata pocula sumant. <sup>30</sup> Hoc ergo agunt, ut gulae suae  
 magis cottidie peregrinari uideantur quam animae.

<sup>31</sup> Et cum eis post biduum ad unum hospitem adpa-  
 ratus ipse in pulmentariis iam minuendo subducitur,  
 80 <sup>32</sup> et mane alia die facto cum non ad refectionem coquendam  
 sed ad laborem cellulae suae uiderit hospitem occupari,  
<sup>33</sup> mox quaeri sibi alium hospitem placet, et adhuc non  
 uenit et iam uadet. <sup>34</sup> Tunc ualem festinant auaro iam  
 hospiti dicere, et cum migrare de tali hospitalia satagent,  
 85 orare pro egressu suo hospitem postulant. <sup>35</sup> Sic festinant  
 quasi ab aliquo inpellantur, quasi eos iam expectent  
 aliorum hospitem prandia praeparata.

<sup>36</sup> Et non longe ab ipso monasterio si inuenerint cellu-

28 dicant *V* || quicquid *AFV* || omnibus : hominibus *AFV* || 29  
 elegunt *PA* || ut : et *PAFV* || nobiter *P* || cotidie *AFV* || mutatus *F*  
 mutatos *V* || occasione *P* || sitientes *AFV* || 30 gylae *P* || cotidiae  
 A cotidie *FV* || 31 uiduum *P* || apparatus *V* || 32 cocendam *P*  
 quoquendam *V* || uiderint *AFV* || 33 queri *AF* || uadit *AFV* || 34  
 uale *AFV* || hospitali *AFV* || pro : post *AFV* || egressum suum  
*AFV* || 35 impellantur *FV* || praeparata *F*

27. *Iuste* est fréquent dans le *Thema* (sept fois) et dans le reste  
 de *RM*.

29. Voir note critique. *Sitientis uiae* équivaut à *uitalicae sitis*  
 (1, 55). *Per occasionem* comme dans 1, 19.

30. *Hoc agunt ut* : voir 33, 7 ; cf. 56, 17 (*hoc... ut*) et *Thp* 5 et 21  
 (*agere ut*). « Pour leur âme » : allusion à 1, 27 (« apaisement pour  
 leur âme »).

31. « Apprêts culinaires » : voir 1, 16. « Eux-mêmes », parce que la  
 boisson a déjà baissé, une fois disparu le prétexte du voyage (1, 29).

l'avons dit, ne peut contenir. <sup>27</sup> Voilà, disent-ils, le juste  
 motif pour lequel ils vagabondent, sans pouvoir trouver  
 absolument nulle part aucun lieu de repos ni aucun apai-  
 sement pour leur âme ni l'observance intégrale de la disci-  
 pline. <sup>28</sup> C'est comme s'ils disaient qu'ils sont de si grands  
 sages, qu'eux seuls trouvent mauvais tout ce que Dieu  
 et tous les hommes trouvent bon. <sup>29</sup> S'ils préfèrent se  
 déplacer, c'est bien plutôt afin d'absorber chaque jour à  
 nouveau, chez des hôtes différents, des repas changeants  
 et variés, et des rasades répétées sous prétexte de soifs  
 contractées en route. <sup>30</sup> Leur conduite fait donc bien voir  
 que leur pèlerinage quotidien est plutôt pour leur bouche  
 que pour leur âme.

<sup>31</sup> Et quand, au bout de deux jours passés chez le  
 même hôte, les apprêts culinaires commencent eux-mêmes  
 à diminuer et à disparaître, <sup>32</sup> et que, le lendemain matin,  
 on voit l'hôte occupé, non pas à cuire le repas, mais aux  
 travaux de sa cellule, <sup>33</sup> aussitôt on juge bon de se chercher  
 un hôte ailleurs, et à peine arrivé, nous voilà reparti !  
<sup>34</sup> Alors ils s'empressent de dire adieu à cet hôte devenu  
 ladre, et dans la hâte qu'ils ont de décamper de ce logis,  
 ils demandent à l'hôte de faire une oraison pour leur  
 départ. <sup>35</sup> Ils se pressent comme si on les poussait, comme  
 si déjà les attendaient des dîners tout prêts chez d'autres  
 hôtes.

<sup>36</sup> Et si, à peu de distance de ce monastère, ils trouvent

32. Du pluriel on passe au singulier, qui cédera de nouveau la  
 place au pluriel dans 1, 34. *Mane alia die* comme en 15, 38.

34. « Adieux » et « oraison pour le départ » : voir 57, 23.

36. Ici commence le récit de la deuxième visite (note sur 1, 13).  
 On y trouve beaucoup de redites, qui ont d'ailleurs une portée  
 comique, mais aussi quelques traits nouveaux qui relancent l'intérêt :  
 ainsi la tête inclinée (1, 37), les besaces et les pains moisis (1, 42-43),  
 l'âne (1, 44-50), les vêtements extorqués (1, 45-46). — *Monasterium*  
 équivaut à *cellula* (1, 32). Au contraire, dans 1, 24-26, il s'oppose  
 au moine isolé et semble désigner un *coenobium* (cf. 1, 2-3). Cette  
 ambiguïté de *monasterium* rappelle *Cass.*, *Cont.* 18, 9-10.

lam monachi, repausantes dicunt se porro a finibus aduenire  
 90 Italiae. <sup>37</sup> Et nouiter aliquid de peregrinatione aut de  
 captiuitate et ipsi hospiti quasi humili et inclinato capite  
 mentientes, <sup>38</sup> cum pro pietate longi itineris cogunt pii  
 hospitis totam paupertatem in caccabis et in mensam  
 95 exinaniri, <sup>39</sup> sine dubio et ipse hospis nudus et a gluttonibus  
 exinanitus post biduum relinquendus. <sup>40</sup> Et cum postriduo  
 et ipse et cella eius et mores et eius displicuerit disciplina,  
<sup>41</sup> et cum subducta eis post biduum ab eo item minus  
 exhibuerit mensa, <sup>42</sup> mox et ipse reconsignare bisaciae  
 100 cogitur, quas diuersorum hospitem iam panes tosti inpleue-  
 rant. <sup>43</sup> Cum in diuersorum hospitaliis in mensas recentes  
 sumunt, illos seruatos cogunt per auaritiam mucidare.

<sup>44</sup> Ergo postquam eis bisaciae consignantur, mox et  
 105 de pastura miser asinus reuocatur, cui post recentis uiae  
 laborem misero pastura placuerat, si dominis eius hospitalia  
 non displicuissent in biduo. <sup>45</sup> Et nouiter restratus et diuersis  
 tunicis et cucullis resarcinatus, quas aut inopportunitas a  
 diuersis exigerat aut inuenta occasio fraudis diuersos  
 110 hospites nudauerat, <sup>46</sup> et ut alios petant, fingunt se pannos

36 Italie aduenire V || 37 peraegrinatione A || 38 pro pietate :  
 proprietate P F V propriaetate A || hospites A F V || 39 hospes A F V ||  
 biduo P A || 40 postriduo scripsi : post triduum P A F V || 41 item om.  
 A F V || 42 uisaciae P || 43 menses A<sup>ac</sup> || auariciam A || 44 uisaciae P  
 || recentes P A F V || labore A labores F V || pasturam P || domino  
 A F V || hospitali A F hospitari V || uiduo P || 45 nobiter P || tunicis  
 ...cocullis F

37. Renvoi à 1, 23. C'est le refrain du clochard, qu'il répète à  
 chaque maison.

38. « Vider... la table » répète 1, 20. *Sine dubio* : voir 1, 12.

39. Renvoi à 1, 31.

40. Voir note critique. *Displicuerit disciplina* : paronomase qui  
 est reproduite en 87, 59.

41. « Lui aussi » : renvoi à 1, 31.

44. *Laborem uiae* comme dans 1, 22. « Plaire... déplaire » comme  
 dans 1, 28. « Ses maîtres » suggère deux compères. Les pluriels,

une cellule de moine, ils s'y reposent en disant qu'ils  
 arrivent de la frontière d'Italie, là-bas au loin. <sup>37</sup> Et la  
 tête inclinée dans une affectation d'humilité, répétant à  
 cet hôte quelque histoire mensongère de pèlerinage ou de  
 captivité, <sup>38</sup> ils obligent leur hôte compatissant, par pitié  
 pour ce long voyage, à vider toute sa pauvreté dans les  
 marmites et sur la table. <sup>39</sup> On peut être sûr qu'au bout  
 de deux jours, les gloutons abandonneront cet hôte à son  
 tour, dépouillé et vidé. <sup>40</sup> Et quand, le lendemain, sa  
 personne, sa cellule, ses mœurs et sa règle de vie ont déplu,  
<sup>41</sup> et quand, au bout de deux jours, il réduit son menu, lui  
 aussi, et que celui-ci est moins fourni, <sup>42</sup> aussitôt on l'oblige  
 à son tour à rendre les besaces, déjà remplies de pains  
 grillés pris chez différents hôtes. <sup>43</sup> Comme ils en prennent  
 de frais sur la table dans les différents logis, ils obligent  
 ceux-là par leur avarice à se conserver et à moisir.

<sup>44</sup> Lors donc qu'on leur a remis leur besace, aussitôt  
 ils appellent leur pauvre âne pour le tirer du pré. Le pauvre !  
 Il se serait plu dans ce pré, après les récentes fatigues de  
 la route, si ses maîtres ne s'étaient déplu dans ce logis au  
 bout de deux jours. <sup>45</sup> Et une fois qu'il a été reharnaché  
 de neuf et rechargé des différentes tuniques et coules,  
 qu'à force d'importunités ils avaient arrachées à différentes  
 personnes ou dont, profitant d'une occasion de vol, ils  
 avaient dépouillé différents hôtes — <sup>46</sup> et pour pouvoir en

qui alternent avec le singulier dans ce récit, ne visent donc pas les  
 gyrovagues en général (alternant avec un individu pris pour  
 l'ensemble), mais plusieurs compères cheminant de compagnie  
 (alternant avec un voyageur isolé).

45. *Restratus... resarcinatus* : ces nominatifs restent en l'air.  
*Nouiter*, que nous traduisons « de neuf », pourrait signifier « de nou-  
 veau » (1, 15 ; 1, 29 ; 1, 37). Vêtements des hôtes : voir 79, 29-32 et  
 90, 95 (le Maître refuse le vêtement aux hôtes non stabilisés). Vols :  
 cf. 79, 4.

46. Parenthèse qui est bien dans le style du Maître, cf. Thp 40-42  
 et 50.

aduestiri, <sup>47</sup> et ualem et ipsi hospiti dicentes, adhuc non uenerunt et iam uadent, cum ab alia iam hospitalia in animo inuitantur. <sup>48</sup> Caeditur, pungitur, ustulatur, lordicat  
 115 miser asellus et non uadet. <sup>49</sup> Vapulant aures eius, postquam clunes defecerint. <sup>50</sup> Ideo miser perocciditur et manibus lassus inpingitur, quia festinatur et satagitur, ut ad alterius monasterii prandium occurratur.

<sup>51</sup> Et cum peruenerint ad alterius monasterii aut  
 120 monachi regias, ita hilari et clamosa uoce de foris «Benedicite» clamant, <sup>52</sup> et quasi iam illum calicem in manum acceperint, quem mox ingressi monasterium pro siti sunt petituri. <sup>53</sup> Et intrantes regias, adhuc non nuntiati  
 125 et suscepti excarricant, <sup>54</sup> et quasi pro aliquo debito aut ex alicuius delegatione ibi adueniant, ante intus bisaciae porriguntur, quam ipse hospis suscipitur. <sup>55</sup> Et non prius ad oratorium festinatur, nisi pro labore desiderandi uini per occasionem uiaticae sitis, ut tu pro caritate hospiti  
 130 uinum porrigas, ab illis sic mane aqua exposcitur.

<sup>56</sup> Hii enim tales, cum ipsi ieiunia ambulando ignorent,  
<sup>57</sup> et ad quoscumque superuenerint ieiunantes, aut pro

47 uale *AFV* || uadunt *F<sup>pe</sup> V* || inuitantum *AF* inuitantium *V* ||  
 48 ceditur *PAFV* || uadit *F<sup>pe</sup> V* || 49 crunes defecerint *PA* || 50  
 impingitur *V* || 52 acciperint *PA* || monasterium *P* || 53 nuntiati  
*A* || 54 uisaciae *P* || hospes *V* || 55 occasione *P* || ut : et *V* || 56  
 ignorant *AFV* || 57 quoscumque *P* || superuenerant *AFV*

47. «Aussi» : renvoi à I, 34. «A peine arrivés, les voilà repartis» répète I, 33 (au singulier).

50. *Ideo... quia* : tournure très fréquente dans *RM*. *Alterius... prandium* rappelle I, 35. *Festinatur... satagitur* comme en I, 34.

51. Ici commence le récit de la troisième visite (notes sur I, 13 et I, 36). Les traits nouveaux seront l'empressement à entrer et à décharger (I, 51-55), la violation du jeûne (I, 56-59), le bon lit préféré à l'office (I, 61-64), la maladie feinte (I, 65). — «Moine ou monastère» comme en I, 24 (note sur I, 36). *Ita*, «aussi», pourrait signifier «alors», comme *sic* dans beaucoup de passages de *RM*.

demander à d'autres, ils affectent de se vêtir de haillons —, <sup>47</sup> ils disent aussi adieu à cet hôte-là, et à peine arrivés, les voilà repartis, car déjà un autre logis les invite en leur cœur. <sup>48</sup> On bat, on pique, on immole le pauvre petit âne. Il courbe l'échine et refuse de partir. <sup>49</sup> Ses oreilles prennent les coups, quand le derrière se dérobe. <sup>50</sup> Le pauvre ! Si on l'assassine, si on lui tape dessus avec les mains quand il n'en peut plus, c'est qu'on est pressé, c'est qu'on se hâte, afin d'arriver pour le dîner à l'autre monastère.

<sup>51</sup> Et quand ils sont parvenus à la porte de l'autre monastère ou de l'autre moine, ils crient du dehors «Benedicite» d'une voix aussi joyeuse et criarde <sup>52</sup> que s'ils avaient déjà pris en main la coupe, que dès leur entrée dans le monastère ils vont demander pour leur soif. <sup>53</sup> Et franchissant la porte, avant même d'avoir été annoncés et reçus, ils déchargent. <sup>54</sup> Comme s'il arrivaient là pour remplir une obligation ou par mandat de quelqu'un, les besaces tendues se présentent à l'intérieur avant que l'hôte lui-même soit reçu. <sup>55</sup> Et si l'on se hâte d'abord vers l'oratoire, c'est uniquement parce qu'on est pressé par le désir du vin : sous prétexte de soifs contractées en route, ils réclament de l'eau dès le matin, pour que, par charité, vous présentiez du vin à votre hôte.

<sup>56</sup> Car ces gens-là, qui, parce qu'ils se promènent, ignorent pour eux-mêmes le jeûne, <sup>57</sup> dès qu'ils surviennent

«Benedicite» à l'entrée : voir 65, 3. «Crier... criarde» : négligence qui est bien dans la manière du Maître.

54. «Besaces» comme en I, 42. C'est aussi le bagage des hôtes en 79, 22.

55. «Ils réclament... votre hôte» : passage du pluriel au singulier, cf. I, 32. «Se hâter vers l'oratoire» : voir 54, T et 2 ; 55, 1-2. *Non prius... nisi* : voir 73, 4. *Vinum porrigas* : 23, 15.

56-59. Le contour grammatical reste incertain. Faut-il regarder les deux *et* (57 et 59) comme se répondant et introduisant deux principales ?

superuentu hospitali cogunt eos ieiunia frangere, <sup>58</sup> aut non erubescunt sua uoce eis hoc dicere, magis eum propter  
 135 auaritiam ieiunare, ut non hospitem uelint recreare post uiam. <sup>59</sup> Et per uagam suae consuetudinis gulam cogunt perseuerantium ieiunia uiolari, cum illi laborioso itineri inputant quidquid praesumunt. <sup>60</sup> Et nesciunt quia, ut  
 140 eis non liceat ieiunare aut abstinere, aut aliquo nesciant aliquando loco stare, non eos aliqua ambulare compellit necessitas, sed gulae cogit uoluntas, <sup>61</sup> cum securi et superuenientes alieni laboris quaerunt panes comedere, et diuersorum lectis peregrinis straminibus sudores suos amant abstergere.  
 145 <sup>62</sup> In quibus straminibus cum indigesti per crepulam cibi et potus cupiunt satisfacere somno <sup>63</sup> uel cum quidem occupatione gulosae ambulationis psalmos aliquando neglexerint meditare, <sup>64</sup> ipsorum ore respondent se lassis  
 150 post uiam ossibus non posse de lectulo surgere, cum uisi fuerint sani in mensa serotina manducare. <sup>65</sup> Mox matuti-

58 auariciam V || 59 uaga PAV || consuetudinis PA || gyla P gula A gulae V || uiolare AFV || itinere A itinere F || inputant V || quicquid AFV || 60 quia ut : qui aut A || nesciunt V || aliquando om. V || gyle P || 61 lectos P || 62 crepula P crapula AFV || 63 quidem scripsi : quidam PAFV || occupationem AFV || gylosae P gulae suae A<sup>ac</sup> gulose F || 64 respondent V

58. De nouveau, passage du pluriel au singulier. « Par avarice » comme en 1, 43, mais ici, c'est l'accueil qui tombe sous ce reproche (cf. 1, 34). « Après la marche » comme en 1, 19-20 et 55, 11.

59. « Attribuer aux fatigues du voyage » rappelle 1, 21. *Praesumunt* pourrait signifier « prendre à l'avance » de la nourriture, cf. 21, 8 ; 30, 29 ; 62, 1 et 11.

60. « Volonté de la goinfrerie » rappelle 1, 8. *Necessitas... uoluntas* comme en 10, 44.

61. Travail et nourriture : voir le ch. 69 (malades) et surtout les ch. 78 (hôtés) et 83 (prêtres). *Lectis*, ablatif de lieu : voir 49, 3 et 50, 60.

62. « Excès de nourriture et de boisson » rappelle 1, 21. « Vouloir satisfaire leur sommeil » : voir 33, 24.

chez quelqu'un qui jeûne, ou bien ils l'obligent à rompre son jeûne en l'honneur de l'hôte qui survient, <sup>58</sup> ou bien ils ne rougissent pas de lui dire, de leur propre bouche, que c'est plutôt par avarice qu'il jeûne, parce qu'il ne veut pas restaurer son hôte après la marche. <sup>59</sup> Par leurs habitudes de vagabondage et de goinfrerie, ils obligent les hommes persévérants à violer leurs jeûnes, en attribuant aux fatigues du voyage tout ce qu'ils osent se permettre. <sup>60</sup> Et ils ne savent pas que, s'ils ne peuvent pratiquer le jeûne et l'abstinence et s'ils ne savent jamais demeurer en aucun lieu, ce n'est pas qu'une nécessité les contraint à se promener, mais que c'est la volonté de leur goinfrerie qui les pousse, <sup>61</sup> lorsque, survenant avec assurance, ils cherchent à manger le pain gagné par le labeur d'autrui et aime à essayer leurs sueurs sur des litières étrangères, dans les lits de leurs différents hôtes.

<sup>62</sup> Sur ces litières, alors qu'incommodés par l'excès de nourriture et de boisson, ils veulent satisfaire leur sommeil, <sup>63</sup> et qu'en fait, occupés qu'ils étaient à leur promenade gastronomique, ils ont toujours négligé d'apprendre les psaumes, <sup>64</sup> ils répondent de leur propre bouche qu'ils ont les os fatigués des suites de la marche et qu'ils ne peuvent se lever du lit, alors qu'on les a vus en bonne santé quand ils mangeaient à table le soir. <sup>65</sup> Aussitôt

63. Voir note critique. « Apprendre les psaumes » en les répétant (cf. 50, 14 et 64) n'est guère possible quand on passe son temps à voyager. D'après 57, 2 et 8-11, c'est à la pause, à l'étape ou au retour qu'on « apprend », mais pas au cours de la marche. Dès lors, les gyrovagues sont hors d'état de réciter les psaumes à l'office : raison de plus pour se dérober quand on les invite à célébrer les matines. — *Occupatio... ambulationis* : voir 57, 1, où *l'occupatio uiae* empêche de lire.

64. Refuser de se lever pour la prière, quand on est dispos pour manger : voir les développements du ch. 69. « De leur propre bouche » : voir 69, 21, cf. 1, 58.

65. Se lever après l'office : voir 69, 4.

norum expleto opere Dei surgunt uelut gementes et lassi.

66 Sic prima mane calefacti mero, petito panis fragmento  
aut fincti aegroti sucus desiderantes, 67 monasteria ipsa  
155 aut cellulas false exeunt lordicando de fincta infirmitate,  
absconse securi quod sanitatis gressos sint ab ipso limine  
reformantes.

68 Nam cum sibi nolunt sub imperio monasterii  
abbatem de omnibus necessariis cogitare, 69 uel ipsi alicubi  
160 suo uiuentes arbitrio facta cellula persistendo, uel ipsi  
sibi necessaria uitae debuerant cogitare, 70 et si nostra  
illis displicet uita, uel suam nobis ostenderent formam.  
71 Vnde numquam persistentes acti sunt cottidie ambu-  
lando mendicare, sudare et gemere, quam uno loco stando  
165 laborare et uiuere. 72 Et cottidie nouiter diuersorum  
cellas ut humiles intrant hospites solo capite inclinati,  
deinde superbi et uelut ingrati post biduum migraturi.  
73 Et ueluti quibus diuersorum uita et actus et omnium

66 meri PAF || fraumento P fragmentum V || fincti P fincta A  
fintia FV || egroti AFV || desiderantis AFV || 67 fincta P || absconsa  
A || gressus AFV || 68 cum om. AFV || 69 uiuentes P || persistendo  
AFV || 71 nunquam PV || persistentes AFV || cottidiae P cotidie  
AFV ||

1, 72-92 PAFVE 72 Et usque cellas om. E || Et<sup>1</sup> scripsi: ut PAFV ||  
cottidiae P cotidie AFV || capitinclinanti E || uiduum E || 73 uita  
et actus: uitae tactus AFV actus E ||

68. Le troisième récit de visite étant achevé, l'auteur passe à des reproches généraux qui servent de conclusion (note sur 1, 13). — L'abbé pense au nécessaire: voir 7, 53; 82, 16 et 23; 89, 21. En joignant *monasterii* à *sub imperio*, on aurait aussi un sens acceptable, comme dans 89, 20: *sub potestate... monasterii et abbatibus*, le monastère étant considéré comme une personne. Toutefois *imperium*, plus que *potestas*, suggère une personne réelle. Aussi l'entendons-nous de l'autorité de l'abbé (cf. 1, 83), sous laquelle on vit dans un monastère (1, 2). Joindre *sub imperio* à *sibi*.

69. Retour au « nous » caractéristique de *Prologue-Thema*, qui s'imposera à partir de 1, 75.

achevées les matines de l'œuvre de Dieu, ils se lèvent en affectant gémissements et fatigue. 66 Alors, après s'être réchauffés avec du vin dès le début de la matinée et avoir demandé un morceau de pain, ou bien simulant la maladie et sollicitant une potion, 67 ils quittent le monastère ou la cellule en feignant de courber l'échine sous leur maladie simulée, bien assurés en secret que, dès le pas de la porte, ils reprendront leur démarche d'hommes en bonne santé.

68 Mais puisqu'ils ne veulent pas que l'abbé d'un monastère pense pour eux, en vertu de son autorité, à tout le nécessaire, 69 eh bien alors, ils auraient dû se bâtir une cellule quelque part, y demeurer en vivant à leur guise et penser eux-mêmes aux nécessités de leur propre existence. 70 Et si notre vie leur déplait, eh bien alors, il fallait nous montrer par eux-mêmes comment on doit se conduire. 71 Ainsi, en ne demeurant jamais nulle part, ils sont contraints de se déplacer chaque jour et de mendier, suer et gémir, au lieu de s'arrêter en un lieu, d'y travailler et d'y vivre. 72 Chaque jour ils entrent à nouveau dans des cellules différentes, comme d'humbles hôtes qui n'inclinent que la tête et qui, ensuite, orgueilleusement et comme des ingrats, décamperont au bout de deux jours. 73 Comme des gens qui trouvent mauvaise la façon de vivre et d'agir de ces

70. *Ostendere formam*: voir 2, 26, cf. Thp 34 et 95, 15.

71. *Vnde* annonce également 1, 75. « Suer » rappelle 1, 61 et « gémir » 1, 65. *Quam* pour *potius quam*, comme souvent dans *RM*. « Travailler » rappelle 1, 61. Comparer 78, 13-14.

72. Voir note critique. *Cottidie nouiter diuersorum* comme dans 1, 15 et 29. *Humiles... capite inclinati* comme en 1, 37. *Post biduum* comme en 1, 31 et 39-41. Pris à la lettre, « au bout de deux jours » est en contradiction avec « chaque jour ».

73. *Vita et actus* rappelle 1, T. *Monasteriorum disciplina non placeat*: voir 1, 26-27; 1, 40; 1, 70. *Eligunt magis ambulare* comme en 1, 29.



170 monasteriorum disciplina non placeat, eligunt magis ambulare quam sistere. <sup>74</sup> Qui per diuersa semper uagando ignorant apud quem tedia sua suscipiant, et quod est ultimum, nesciunt ubi suam constituent sepulturam.

<sup>75</sup> Vnde ergo magnum existimantes primum genus  
175 coenobitarum, cuius militia uel probatio uoluntas est Dei, ad ipsorum regulam reuertamur.

<sup>76</sup> Fratres, clamat nobis cottidie Dominus dicens : *Conuertimini ad me et ego conuertar ad uos.* <sup>77</sup> Conuersio ergo nostra ad Deum, fratres, non aliud est nisi a malis reuersio, dicente scribura : *Diuerle a malo et fac bonum.*

180 <sup>78</sup> A quibus autem malis cum auertimur, Dominum intuemur, <sup>79</sup> et ille *nos* statim suo *inluminans uultu*, donans nobis adiutorium suum, mox gratiam suam petentibus tribuit, quaerentibus ostendit, pulsantibus patefacit.

<sup>80</sup> Haec tria Domini dona concessa ipsi conueniunt, qui  
185 Dei uoluerint, non suam facere uoluntatem, quia aliud nobis Dominus in spiritu imperat, aliud caro cogit in anima, <sup>81</sup> et *quis a quo uictus fuerit, ipsius et seruus est.*

non placeat : complaceat V || et<sup>3</sup> om. E || magis ambulare : magirare E || 74 diuersas E || apud PAE || taedia V || sua om. E || 75 ergo om. E || extimantes E || coenouitarum E || regula PE || 76 clamant E || cotidie AFV || 77 scriptura PAFV || deuerte PAV || 78 cum : dum V || 79 inluminans suo F || illuminans V || patefecit E || 80 ipsis V<sup>po</sup> || uoluerunt A || caro : concupiscentia add. E || in<sup>2</sup> om. E || 81 et<sup>2</sup> : est E

76 Zach. 1, 3 || 77 Ps. 33, 15 || 79 Ps. 66, 2 ; cf. Mt. 7, 7 ; Lc. 11, 9 || 81 II Petr. 2, 19

75. « Service et probation » : voir 1, 2-3. Sur le sens de ce « retour à la règle », voir *Introd.*, p. 191-195.

76. Après la description des diverses espèces de moines, l'auteur passe à la « façon de vivre et d'agir dans les *coenobia* » (I, T). Les

différents hôtes ainsi que la discipline de tous les monastères, ils aiment mieux se promener que de se fixer. <sup>74</sup> Errant sans cesse en différents lieux, ils ignorent chez qui donner asile à leurs maladies, et pour comble, ils ne savent où établir leur sépulture.

<sup>75</sup> Ainsi donc, puisque nous faisons grand cas de la première espèce, celle des cénobites, dont le service et la probation est la volonté de Dieu, revenons à leur règle.

<sup>76</sup> Mes frères, le Seigneur nous crie chaque jour : « Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous. »

<sup>77</sup> Nous tourner vers Dieu, mes frères, ce n'est donc pas autre chose que de nous détourner du mal, comme le dit l'Écriture : « Détourne-toi du mal et fais le bien. » <sup>78</sup> Quand nous nous détournons de ces maux, nous regardons le Seigneur, <sup>79</sup> et lui aussitôt, nous illuminant de son visage et nous donnant son secours, il accorde immédiatement sa grâce à qui la demande, il montre à celui qui cherche, il ouvre à celui qui frappe. <sup>80</sup> Ces trois dons sont accordés ensemble par le Seigneur à ceux qui veulent faire la volonté de Dieu, non la leur, car autre est ce que le Seigneur nous commande dans l'esprit, autre ce à quoi la chair nous contraint dans l'âme, <sup>81</sup> et « chacun est esclave de celui qui l'a vaincu ».

considérations qui suivent prolongent le *Thema*, dont on retrouve le style d'exhortation en « nous ». Après la présentation de l'« école » (Ths 45), on a ici celle du Maître ou « docteur », l'abbé. La citation de Zach. 1, 3 se retrouve dans 14, 59.

77. Même citation en Ths 13.

78-80. La conversion et la prière précèdent en quelque sorte le don de la grâce, cf. Thp 76 et Ths 14. Est-ce là du semipélagianisme ? On hésite à l'affirmer, car la même théologie de la prière est développée par S. CYPRIEN, *De oral.* 33 : *Audire... se eos dicit, qui... dum audiunt quod Deus praecipit fieri, ipsi quoque a Deo merentur audiri.*

80. Esprit, âme, chair : sur cette anthropologie, voir *Introd.*, p. 87-88. Noter le passage du singulier (*ipsi*) au pluriel (*uoluerint*).

<sup>82</sup> Ecclesiae suae namque Dominus secundum Trinitatis nomine tres gradus doctrinae constituit, *primum*  
 190 *prophetarum, apostolorum secundum, doctorum tertium,*  
<sup>83</sup> sub quorum imperio uel doctrina Christi regerentur ecclesiae et scholae, <sup>84</sup> ut pastorum uice sanctis ouilibus diuinas oues et claudant et doceant, dicente Domino per Esaiam prophetam : *Dabo uobis pastores secundum cor*  
 195 *meum et pascent uos pascentes cum disciplina,* <sup>85</sup> et ipso Domino dicente Petro : *Simon Iohannis, pasce oues meas,*  
<sup>86</sup> *docentes eas seruare ea quae mandauit uobis. Et ecce ego uobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.*

<sup>87</sup> Ideoque omnes quibus adhuc insipientia mater est,  
 200 expedit sub unius esse potestate maioris, ut doctoris arbitrio ambulantes iter uoluntatis propriae discant nescire.  
<sup>88</sup> Per doctorem enim nobis imperat Dominus, quia, sicut dixit superius, cum ipsis doctoribus est semper *omnibus*  
 205 *diebus usque ad consummationem saeculi,* <sup>89</sup> sine dubio non aliud nisi nos aedificaturus per eos, dicente ipso Domino

<sup>82</sup> aecclesiae AFV || nomen AFV || gradus AFVE || doctrinae om. V || primum apost. secundum prophet. E || <sup>83</sup> regenerentur P || aecclesiae FV || scholae P scole F || <sup>84</sup> scs ouibus E || cludant AF || Isaiam AF || cormmeum E || <sup>85</sup> Petro om. AFV || Symon A || Iohannes AE || <sup>86</sup> eas : eos V || <sup>87</sup> adhuc om. E || insipientia P || <sup>88</sup> dixi V || <sup>89</sup> dubi E || aedificaturos PAFVE

<sup>82</sup> I Cor. 12, 28 ; cf. Eph. 4, 11 || <sup>84</sup> Ier. 3, 15 || <sup>85</sup> Ioh. 21, 17 || <sup>86</sup> Mt. 28, 20 || <sup>88</sup> Mt. 28, 20

<sup>82</sup>. Sur le texte capital qui commence ici, voir *Introd.*, p. 110. I Cor. 12, 28 est de nouveau cité en 14, 14. Les prophètes (entendez : ceux de l'Ancien Testament) viennent avant les apôtres, suivant une leçon qui se retrouve chez JÉRÔME, *In Zach.* 1, PL 25, 1438 b ; cf. *RM* 14, 4 et note ; *Thp* 46.

<sup>83</sup>. « Écoles du Christ » : voir *Ths* 45. C'est la définition des monastères, en contraste avec les « Églises du Christ », régies par les évêques.

<sup>84</sup>. Citation erronée : le texte est de Jérémie. Même erreur dans

<sup>82</sup> Or le Seigneur a établi dans son Église, conformément à la Trinité, trois degrés d'enseignement : en premier les prophètes, les apôtres en second, les docteurs en troisième, <sup>83</sup> afin de régir par leur commandement et leur enseignement les églises et les écoles du Christ. <sup>84</sup> Ainsi, comme des pasteurs, ils enferment et enseignent les brebis divines dans les saintes bergeries, comme dit le Seigneur par le prophète Isaïe : « Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur et ils vous feront paître avec discipline. »  
<sup>85</sup> Et le Seigneur dit lui-même à Pierre : « Simon, fils de Jean, pais mes brebis. <sup>86</sup> Vous leur enseignerez à garder ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. »

<sup>87</sup> Aussi tous ceux qui ont encore la folie pour mère, ont-ils intérêt à être sous l'autorité d'un supérieur, afin de marcher au gré d'un docteur et d'apprendre à ignorer le chemin de leur volonté propre. <sup>88</sup> Par le docteur, en effet, c'est le Seigneur qui nous commande, puisque, comme il l'a dit plus haut, il est avec ces docteurs à perpétuité, « tous les jours jusqu'à la fin du monde », <sup>89</sup> n'ayant évidemment d'autre but que de nous édifier par leur entremise, comme le Seigneur lui-même le dit à ses disciples,

11, 12. Ce texte est également appliqué aux officiers du coenobium par le *Liber Orsiesii* 47 (p. 140, 26) et FERRÉOL, *Regula* 37. Auparavant S. CYPRIEN l'entendait des évêques (*De hab. virg.* 1 ; *Ep.* 4, 1). « Pasteurs » et « bergeries » comme en 1, 8.

<sup>85</sup>. Texte appliqué aux supérieurs monastiques par le *Liber Orsiesii* 17 (p. 120, 4) et FERRÉOL, *Regula* 37. L'assimilation de l'abbé aux apôtres et à leurs successeurs n'est donc pas une singularité du Maître. Au verset suivant, passage au pluriel.

<sup>87</sup>. « Mère » : voir *Th* 3 et 23 ; *Thp* 2. *Vnius* fait peut-être allusion à la théorie du maître *unique* prônée par Cass., *Inst.* 4, 40. Mais *unus* n'a souvent, dans la *RM*, que le sens affaibli de notre article indéfini. *Sub potestate maioris* : voir 89, 20 (cf. 1, 68 et la note).

<sup>88</sup>. « Le Seigneur nous commande » : voir 1, 80.

<sup>89</sup>. *Sine dubio* et le participe futur comme en 1, 12. *Non aliud nisi* comme en 1, 77.

discipulis suis doctoribus nostris : *Qui uos audit, me audit, et qui uos spernit, me spernit.* <sup>90</sup> Ergo si quae a doctoribus audimus, et facimus, non iam quae uolumus exercemus, <sup>210</sup> <sup>91</sup> ut in die iudicii nihil habeat in nobis, quod secum diabolus uindicet in gehenna, <sup>92</sup> quando in nobis hoc semper egit Dominus, quod adiudicaret ad gloriam.

### Interrogatio discipulorum :

#### II. QVALIS DEBEAT ESSE ABBAS.

#### Respondit Dominus per magistrum :

<sup>1</sup> Abbas, qui praesesse dignus est monasterio, semper meminere debet quod dicitur, et nomen maioris factis implere. <sup>2</sup> Christi enim agere creditur uices in monasterio, <sup>5</sup> quando ipsius uocatur pronomine, <sup>3</sup> dicente apostolo : *Sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Domino : abba, pater.* <sup>4</sup> Ideoque hic abbas nihil extra praeceptum Domini quod sit, debet aut docere aut consti-

expernit me expernit *P* || 90 quae<sup>1</sup> : que *A* || audiuius *AFV* || 91 gehennam *AFV* || 92 eget *AF* agit *V* || adiudicaret : iudicaret *AF* uindicaret *V* ||.

**2, T-10 PAE** T Interrogatio *om.* *E* || discipulorum : discipuli *A om.* *E* || 11 *om.* *E* || abba *E* || Dominus per mag. *om.* *E* || 1 meminere : eminere *E* || implere *PA* || 2 monasterio *P* || 3 acceptis *E* || Domino *om.* *E* || 4 sit : absit *A*

<sup>89</sup> Lc. 10, 16.

<sup>2, 3</sup> Rom. 8, 15 || 4 cf. BASIL., *Regula* 15

<sup>91</sup>. Cette conclusion est reprise presque littéralement en 90, 45 (cf. Thp 30 ; Ths 4 ; 15, 49).

<sup>2</sup>, T. Ce beau directoire d'abbé, un des morceaux les plus soignés de la règle, a été introduit par les considérations qui précèdent (1, 82-92). On en trouvera l'analyse dans *La communauté et l'abbé*, p. 78-100. Sources et parallèles : *ibid.*, p. 113-117.

qui sont nos docteurs : « Qui vous écoute, m'écoute, et qui vous méprise, me méprise. » <sup>90</sup> Dès lors, si nous faisons ce que nous entendons dire par ces docteurs, nous n'accomplissons plus ce que nous voulons, <sup>91</sup> de sorte qu'au jour du jugement, le diable n'aura rien en nous qu'il puisse revendiquer pour le prendre avec lui dans la géhenne, <sup>92</sup> puisque le Seigneur aura toujours réalisé en nous des actions qu'il devait juger dignes de la gloire.

### Question des disciples :

#### II. QUEL DOIT ÊTRE L'ABBÉ.

#### Le Seigneur a répondu par le maître :

<sup>1</sup> L'abbé qui est digne de gouverner le monastère, doit toujours se rappeler le titre qu'on lui donne, et vérifier par ses actes le nom de supérieur. <sup>2</sup> Il apparaît en effet comme le représentant du Christ dans le monastère, puisqu'on l'appelle de son propre nom, <sup>3</sup> selon le mot de l'apôtre : « Mais vous avez reçu l'esprit d'adoption filiale, dans lequel nous crions au Seigneur : abba, père ! » <sup>4</sup> Aussi un tel abbé ne doit-il rien enseigner, instituer ou commander

1. Conformer sa conduite à son titre : idée développée, à propos de la cléricature, par JÉRÔME, *Ep.* 52, 5. *Factis implere* : voir Pr 21 et 2, 36.

2. L'abbé, vicaire du Christ : idée familière au Maître, cf. 7, 64 ; 11, 10 ; 14, 13 ; 89, 20 ; 93, 5. Quant à la paternité du Christ, ce thème courant dans l'antiquité chrétienne (voir *La communauté et l'abbé*, p. 139, n. 1) est aussi très familier au Maître (note sur Thp 10-11). Sens de *creditor* : voir 7, 31 et 57 ; 8, 9 ; 10, 9 ; 10, 34 et notes.

3. Au début de la citation, *sed* est maintenu, bien que cette conjonction s'harmonise mal avec le contexte. Même phénomène en Ths 5 (*Rom.* 13, 11 : *enim*). De part et d'autre, *RB* supprime la conjonction. Voir aussi 7, 74.

tuere aut iubere, <sup>5</sup> ut iussio eius uel monitio siue doctrina  
 10 fermentum diuinae iustitiae in discipulorum mentibus  
 conspargatur. <sup>6</sup> Memor semper abbas quia doctrinae suae  
 uel discipulorum oboedientiae, ambarum rerum in tremendo  
 iudicio Domini facienda erit discussio. <sup>7</sup> Et sciat abbas  
 15 culpa pastoris incumbere, quidquid in ouibus paterfamili-  
 as utilitatis minus potuerit inuenire. <sup>8</sup> Tantundem iterum  
 erit, ut, si inquieto uel inoboedienti gregi pastoris fuerit  
 omnis diligentia adtributa et morbidis earum actibus  
 uniuersa fuerit cura exhibita, <sup>9</sup> pastor eorum in iudicio  
 20 Domini absolutus dicat cum propheta Domino : *Non  
 abscondi in corde meo ueritatem tuam et salutare tuum dixi.  
 Ipsi autem contemnentem spreuerunt me.* <sup>10</sup> Et tunc demum  
 inoboedientibus curae suae ouibus poena sit eis praeualens  
 ipse mortis morbus.  
 25 <sup>11</sup> Ergo cum aliquis suscipit nomen abbatis, duplici  
 debet doctrina suis praeesse discipulis, <sup>12</sup> id est omnia  
 bona et sancta factis amplius quam uerbis ostendere.  
 Quomodo? Intellegentibus discipulis mandata Domini

6 quia : qui E || 7 quicquid A || minus : minus add. E || 8 tantundem  
 E || erit : liber add. A || exhibita P || 9 salutarem Pa<sup>c</sup> E || expraerunt  
 P || me om. E || 10 eis om. E || praeualens ipsa A ||

2, 11-22 PA

5 cf. Mt. 13, 33 || 9 Ps. 39, 11 ; Is. 1, 2 || 12 cf. ORSIES., *Liber 9* et  
 13 ; CAES., *Ep. hortat.* PL 67, 1137 ab

5. Des trois infinitifs précédents, seuls le premier et le troisième  
 sont repris par le substantif correspondant (*iussio... doctrina*),  
 avec chiasme comme en 14, 54 et 93, 17. Le second substantif  
 (*monitio*) ne correspond pas à l'infinitif *constituere*. Il est omis par  
 RB. Comparer aussi la triade de 2, 38.

6. *Memor... abbas* : sorte de nominatif absolu. L'abbé est respon-  
 sable des actes matériels des disciples, parce que ceux-ci, supposés  
 dociles, ne font plus rien de leur propre mouvement. Il y a donc  
 transfert de responsabilité : voir 2, 36 ; 7, 55-56, cf. 1, 87 et 90-92.  
*Discussio... in iudicio* comme en 7, 56.

qui soit en dehors du précepte du Seigneur, <sup>5</sup> afin que son  
 commandement, son avertissement ou son enseignement  
 s'insère dans l'esprit de ses disciples comme un levain de  
 justice divine. <sup>6</sup> L'abbé se rappellera toujours que son  
 enseignement et l'obéissance des disciples, les deux choses,  
 feront l'objet d'un examen au terrible jugement de Dieu.  
<sup>7</sup> Et l'abbé doit savoir que le pasteur portera la responsa-  
 bilité de tout mécompte que le père de famille constaterait  
 dans ses brebis. <sup>8</sup> En revanche, si le pasteur a mis tout  
 son zèle au service d'un troupeau turbulent et désobéissant,  
 s'il a donné tous ses soins à leurs actions malsaines, <sup>9</sup> leur  
 pasteur sera absous au jugement du Seigneur et il se conten-  
 tera de dire au Seigneur avec le prophète : « Je n'ai pas  
 caché ta vérité dans mon cœur et j'ai dit ton salut. Mais  
 eux s'en sont moqués et ils m'ont méprisé. » <sup>10</sup> Et alors,  
 les brebis qui auront désobéi à ses soins auront enfin pour  
 châtement le triomphe de leur propre maladie mortelle.

<sup>11</sup> Quand donc quelqu'un prend le titre d'abbé, il doit  
 diriger ses disciples par un double enseignement, <sup>12</sup> c'est-  
 à-dire montrer tout ce qui est bon et saint par les actes  
 plus encore que par la parole. Comment cela ? Aux disciples

7. Même vocabulaire en 7, 55.

8. *Tantum est ut*, « il suffit », comme en 26, 13 ; 27, 46 ; 91, 47 ;  
 91, 61.

9. *Eorum* au lieu de *earum* (2, 8). Comparer 14, 25-26. *In iudicio...  
 absolutus* comme en 89, 16. Le Ps. 39, 11 est tronqué de ses premiers  
 mots, rétablis par RB 2, 9 (*Iustitiam tuam...*). *Contemnentem*,  
 peut-être ajouté à Is. 1, 2 d'après Ez. 20, 27, se retrouve en 2, 25.

10. *Eis* reprend *ouibus* (cf. 27, 14). *Ipsa* paraît renvoyer à *morbidis*  
 (2, 8).

11. De S<sup>c</sup>e Eugénie, il est dit de même : *suscipit... nomen praepo-  
 sitionis* (*Passio* 10, MOMBRIUS, p. 393, 57).

12. Comparer 92, 52-53. L'interrogation *Quomodo?* comme en  
 Ths 33. Procédé souvent utilisé pour rendre l'enseignement plus  
 vivant. On trouve ainsi *Quid?* en Ths 8 ; 61, 4 ; 94, 4, et *Quare?* en 2,  
 19 ; 92, 2. — *Duris corde uero et simplicibus* se retrouve en  
 50, 76, où il s'agit des illettrés.

uerbis proponere, duris corde uero et simplicibus factis  
 30 suis diuina praecepta monstrare. <sup>13</sup> Omnia uero quae  
 discipulis docuerit esse contraria, in se factis indicet non  
 agenda, *ne aliis praedicans ipse reprobis inueniatur*,  
<sup>14</sup> ne quando illi dicat *Deus peccanti: Quare uero tu enarrasti*  
*iustitias meas et sumpsisti testamentum meum per os tuum?*  
 35 *Tu uero odisti disciplinam.* <sup>15</sup> Et: *Qui in fratris tui oculo*  
*festucam uidebas, in tuo trauem non uidisti.*

<sup>16</sup> Non ab eo persona in monasterio discernatur. <sup>17</sup> Non  
 unus plus ametur quam alius, nisi quem in bonis actibus  
 inuenerit meliorem. <sup>18</sup> Non conuertenti seruo pro merito  
 40 nationis praeponatur ingenuus. <sup>19</sup> Quare? Quare? Quia  
*seruus siue liber, omnes Christo unum sumus et sub uno*  
*Domino aequalem seruitii militiam baiulamus, quia non*  
*est apud Deum personarum acceptio.* <sup>20</sup> Solummodo in hac  
 parte apud Deum discernimur, si ab aliis meliores factis  
 45 inueniamur. <sup>21</sup> Et tamen, ut ostendat Deus circa omnes  
 pietatis suae clementiam pariter, iubet *elementa uel*

12 praeponere PA || 14 enarras A || 15 trabem A || 16 ab eo: habeo  
 P || monasterio P || 18 praeponatur A || 19 quare<sup>2</sup> om. A || omnes:  
 in add. A || baiulamus A || 20 aput P || 21 pietatis A

13 I Cor. 9, 27 || 14 Ps. 49, 16-17 || 15 Mt. 7, 3 || 16-17 cf. ORSIES.,  
*Liber 9 et 16; Reg. IV Pat. 16 || 16-22 CAES., Ep. hortat. PL 67, 1137*  
 c || 19 Eph. 6, 8; Gal. 3, 28; Rom. 2, 11 || 21 CYPR., *De bono*  
*patientiae 4; cf. Mt. 5, 45*

13. *Discipulis* paraît régi par *contraria*. In *se factis* se retrouve  
 en 92, 53 dans le même contexte. Cf. Thp 34 et 92, 65.

14. *Vero*, omis par RB, n'est attesté par aucun psautier ancien.  
 De même pour les deux premiers verbes au passé, rétablis au présent  
 par RB.

15. Verbes mis au passé comme précédemment, mais cette fois  
 RB maintient le passé. Le Maître songe sans doute à des reproches  
 faits par Dieu au jugement dernier plutôt qu'ici-bas.

17. Série de négations comme en 48, 3-5. « Bonnes actions » :  
 voir Pr 3; Th 4; Thp 16; Thp 22; Ths 18.

intelligents, exposer les commandements du Seigneur par  
 la parole, aux cœurs durs et aux simples, faire voir les  
 préceptes divins par ses actes. <sup>13</sup> Inversement, tout ce  
 qu'il enseigne aux disciples à regarder comme interdit,  
 qu'il fasse voir en sa personne par des actes qu'on ne doit  
 pas le faire, « de peur qu'en prêchant aux autres, il ne soit  
 lui-même réprouvé », <sup>14</sup> et qu'un jour Dieu ne lui dise,  
 à cause de ses péchés : « Mais pourquoi as-tu proclamé mes  
 ordonnances et recueilli dans ta bouche mon alliance,  
 alors que tu haïssais la discipline ? » <sup>15</sup> Et : « Toi qui voyais  
 le fétu dans l'œil de ton frère, dans le tien tu n'as pas vu  
 la poutre. »

<sup>16</sup> Il ne fera pas de distinctions entre les personnes  
 dans le monastère. <sup>17</sup> Il n'aimera pas l'un plus que l'autre,  
 à moins qu'il ne l'ait reconnu meilleur dans les bonnes  
 œuvres. <sup>18</sup> A l'esclave qui entre en religion il ne préférera  
 pas l'homme libre, à cause de sa naissance. <sup>19</sup> Pourquoi?  
 Pourquoi? Parce que « esclave ou libre, tous nous ne  
 sommes qu'un pour le Christ », et sous un même  
 Seigneur nous portons d'égales obligations de service, car  
 « Dieu ne fait pas acception de personnes ». <sup>20</sup> Notre seul  
 titre à être distingués par Dieu, c'est d'être reconnus  
 meilleurs que les autres par nos actions. <sup>21</sup> Et pourtant,  
 afin de montrer sa miséricordieuse bonté envers tous pareil-

18. *Praeponatur*, traduit par « préféré » d'après 3, 23, pourrait  
 signifier « mis à la tête, donné pour chef », comme d'ordinaire dans  
 RM. Il s'agirait de la nomination des *praepositi* (11, 4).

19. Le second *quare* est peut-être une faute de copiste. Mais  
 comparer Ths 33; 4, 1; 94, 4, où l'interrogatif (*quomodo, quae, quid*)  
 ouvre la réponse donnée à une question. Ici de même, le premier  
*quare* semble mis dans la bouche des disciples (note sur 2, 12), le  
 second dans celle du maître qui répète leur interrogation avant de  
 répondre. « Dieu ne fait pas acception de personnes » : voir 93, 88.

20. *Solummodo*, hapax dans RB, est fréquent dans RM. In hac  
 parte discernimur : voir 42, 4. Ab aliis meliores : voir 53, 17.

21. *Pariter... aequaliter* : noter la rime, soulignée par un double  
*cursus tardus*. A la fin, comparer 16, 4-5. Ici, l'expression est peut-être

terram *iustis* uel peccatoribus *famulari aequaliter*.<sup>22</sup> Ergo aequalis sit ab eo ab omnibus caritas, una praebeatur in omnibus disciplina.

50 <sup>23</sup> In doctrina sua namque abbas apostolicam debet illam semper formam seruare, in qua dicit : *Argue, obseca, increpa*,<sup>24</sup> id est, miscens temporibus tempora, terroribus blandimenta, dirum magistri, pium patris ostendat affectum, <sup>25</sup> id est, indisciplinatos debet et inquietos arguere, 55 oboedientes, mites et patientissimos ut in melius proficiant obsecrare, neglegentes et contemnentis ut increpet admonemus.

<sup>26</sup> Humilitatis uero talem in se eis formam debet ostendere, qualem Dominus contenditibus de gradu 60 fortiori apostolis demonstrauit, <sup>27</sup> id est, cum *adpraehensa manu infantem in medio eorum deduxisset, dixit* : <sup>28</sup> *Qui uult esse inter uos fortior*, sit talis. <sup>29</sup> Ideoque quicquid abbas discipulis pro Deo agendum iniunxerit, incoet factis, et tradens omnia ordinationis suae protelo sequantur membra, 65 qua duxerit caput.

<sup>22</sup> equalis A || prebeatur P ||.

2, 23-25 PAE <sup>23</sup> semper om. E || <sup>24</sup> terroribus : terribus E || patris : pastoris E || <sup>25</sup> debet post inquietos transp. A || et <sup>1</sup> om. E || iniquiaetos A || oboedientes : et add. A || et patientissimos om. E || profitiant A ||.

2, 26-31 PA <sup>26</sup> contenditibus : contemnentibus A || <sup>29</sup> quicquid A || iniunxerit A || inquiet P in quid A

<sup>23</sup> II Tim. 4, 2 || <sup>25</sup> cf. BASILIUS, *Regula* 98 || 27 Mt. 18, 2-3 || 28 Mt. 20, 27 ; cf. 18, 4

tributaire de CYPRIEN, *De bono pat.* 4 : *aequaliter... iustis similiter et iniustis... Dei uultu... elementa famulari*. Voir aussi *Visio Pauli* 16 (p. 19, 13-15).

<sup>22</sup>. Le second *ab*, omis par RB et difficile, doit être maintenu. Voir *La communauté et l'abbé*, p. 81, n. 1 ; p. 109, n. 1. L'auteur

lement, Dieu commande aux éléments et à la terre de servir justes et pécheurs également. <sup>22</sup> Il doit donc témoigner une charité égale à tous égards, avoir les mêmes exigences dans tous les cas.

<sup>23</sup> Dans son enseignement, d'autre part, l'abbé doit toujours observer la norme que l'apôtre exprime ainsi : « Reprends, supplie, réprimande », <sup>24</sup> c'est-à-dire que, prenant successivement des attitudes diverses, mêlant les amabilités aux menaces, il se montrera farouche comme un maître et tendre comme un père. <sup>25</sup> C'est dire qu'il doit reprendre les indisciplinés et les turbulents, supplier les obéissants, les doux et les parfaitement patients de faire des progrès ; quant aux négligents et aux méprisants, nous l'avertissons de les réprimander.

<sup>26</sup> Cependant il doit leur montrer en sa propre personne cette norme d'humilité que le Seigneur présenta aux apôtres, qui se disputaient pour la première place, <sup>27</sup> c'est-à-dire quand, prenant un enfant par la main et l'amenant au milieu d'eux, il dit : <sup>28</sup> « Celui qui veut être le premier parmi vous, voilà ce qu'il doit être. » <sup>29</sup> Ainsi, tout ce que l'abbé enjoint aux disciples de faire au nom de Dieu, il en prendra l'initiative par ses actes, et chaque fois qu'il donnera des directives, les membres suivront tout d'un trait, par où la tête les aura conduits.

pense à l'égalité distribution du nécessaire, comme Césaire d'Arles dans un passage parallèle (*PL* 67, 1137 c). D'ailleurs la répétition de *ab* est monnaie courante dans *RM* (cf. *Thp* 22 ; 8, 29 ; 10, 70 ; 11, 94 ; 14, 85 ; 30, 30 ; 32, 2).

<sup>23</sup>. Ici commence un second morceau (2, 23-31), exactement parallèle au premier (2, 11-22). Voir *La communauté et l'abbé*, p. 82. *Apostolicam... in qua dicit* : cf. 70, 3.

<sup>25</sup>. *Debet... admonemus* : *anacoluthé*.

<sup>26-27</sup>. Idée, vocabulaire et citation se retrouvent en 92, 3-4 (cf. 93, 54 et note) à propos du choix d'un nouvel abbé.

<sup>29</sup>. Voir note critique. Nous comprenons *tradens* comme un nominatif absolu (cf. 2, 6). *Sequantur... duxerit* se retrouve en 7, 52 (cf. 7, 41). « Les membres suivent la tête » : voir 2, 47.

<sup>30</sup> Caritatem uero uel gratiam talem debet circa omnes fratres habere, ut nullum alio praeferens omnibus discipulis uel filiis suis amborum parentum in se nomen exhibeat, <sup>31</sup> matrem eis suam praebens aequaliter caritatem, 70 patrem se eis mensurata pietate ostendat.

<sup>32</sup> Meminere debet abbas semper quod est, meminere quod dicitur, et scire quia *cui plus creditur, plus ab eo exigitur*. <sup>33</sup> Et sciat quia qui suscipit animas regendas, paret se ad rationes reddendas. <sup>34</sup> Et quantum sub sua cura fratrum 75 se habere scierit numerum, agnoscat pro certo quia in die iudicii ipsarum omnium animarum tantas est redditurus Domino rationes, sine dubio addita et sua, <sup>35</sup> quia ut fratres in monasterio propriam non agerent uoluntatem, huius semper iussionibus omni oboedientia militarunt, 80 <sup>36</sup> quia cum discussi fuerint de omnibus actibus suis, dicturi sunt in iudicio Domino omnia facta sua per oboedientiam a iussione inpleta esse magistri. <sup>37</sup> Ideoque debet semper cautus esse magister, <sup>38</sup> ut omnia quae imperat,

30 alium A || exhibeat P || 31 pietate A ||.

2, 32-34 PAE 32 semper debet abbas E || est om. A || meminere quod : om. A uel E || et scire om. A || quia om. E || 33 qui om. E || suscepit A || 34 cura sua A || se om. A || agnoscat P || ipsarum : ipsam E || tanta AE ||.

2, 35-36 PA 35 monasterio P || oboedientia A<sup>ac</sup> ||.

2, 37-40 PAE

32 Lc. 12, 48 || 34 cf. ORSIES., Liber II.

30. *Nomen*, traduit par « visage », signifie comme souvent « être nature », plutôt que « nom ». Cf. I, 72.

31. *Aequaliter* comme en 2, 21 (cf. 2, 19). Métaphore de la mère : voir note sur I, 87. Plus haut (2, 24), le « tendre père » s'opposait au maître ; ici, il s'oppose à la mère.

32. Ici commence la conclusion (2, 23-40), qui reprend les thèmes

<sup>30</sup> Cependant il doit avoir pour tous les frères une charité et une bonté qui ne lui en fassent préférer aucun, mais montrer à tous ses disciples et fils, en sa personne, le visage des deux parents à la fois, <sup>31</sup> leur présentant pour mère son égale charité et s'avérant leur père par une tendresse raisonnable.

<sup>32</sup> L'abbé doit toujours se rappeler ce qu'il est, se rappeler le titre qu'on lui donne, et savoir que « plus on confie à quelqu'un, plus on lui réclame ». <sup>33</sup> Et qu'il sache que, quand on se charge de diriger des âmes, on doit se préparer à rendre des comptes. <sup>34</sup> Et autant il sait avoir de frères confiés à ses soins, autant exactement, qu'il en soit bien certain, il aura de comptes à rendre au Seigneur pour toutes ces âmes au jour du jugement, sans parler de ses comptes personnels, bien entendu. <sup>35</sup> Car, pour ne pas faire leur propre volonté dans le monastère, les frères ont toujours servi sous ses ordres en toute obéissance. <sup>36</sup> Car lorsqu'ils seront examinés sur tous leurs actes, ils diront au Seigneur, lors du jugement, que toutes leurs actions ont été accomplies en vertu de l'obéissance, par ordre du maître. <sup>37</sup> Aussi le maître doit-il toujours se tenir sur ses gardes, <sup>38</sup> afin que dans tous ses ordres, tous ses enseigne-

de l'introduction (2, 1-10). *Meminere quod dicitur* comme en 2, 1 (cf. 2, 11). Lc. 12, 48 est de nouveau cité dans le rituel de l'ordination abbatiale (93, 20), et comme ici introduit par un triple *memento*.

33. *Regendas...reddendas* : sorte de rime comme en 2, 21.

34. Comparer la prière de l'abbé mourant (93, 41).

36. *Quia* répété pour la troisième fois dans la même phrase. *Iussione* est également une répétition. Au sujet du transfert de responsabilité morale, voir note sur 2, 6.

38. *Imperat, docet, emendat* : cette triade rappelle 2, 4-5, où l'on trouve déjà *docere*. *Imperare* correspond à *iubere, iussio*. Quant à *emendare*, il correspond sans doute à *monitio* (2, 5), car *monitio* et *emendatio* sont associés en 2, 40. — *Omnia*, trois fois répété, ne s'accorde pas avec *monstratur*. C'est encore un nominatif « en l'air ». *Monstratur...condemnetur* : rime (cf. 2, 33). *De praeceptis Dei...* *monstratur* reprend 2, 4 et 2, 12 (*de* partitif).

omnia quae docet, omnia quae emendat, de praeceptis  
 85 Dei iustitia dictante monstretur, quod futuro iudicio non  
 ccondemnetur. <sup>39</sup> Timens semper futuram discussionem  
 pastoris de creditis ouibus, quia et cum de alienis ratiociniis  
 cauet, redditur de suis sollicitus, <sup>40</sup> et cum de moni-  
 90 tionibus suis emendationes aliis subministrat, ipse efficitur  
 a utiis emendatus.

<sup>41</sup> Quidquid uero abbas pro utilitate monasterii agere  
 aut facere uoluerit, cum consilio fratrum agat <sup>42</sup> et conuo-  
 catis omnibus fratribus de utilitate monasterii tractetur  
 communiter. <sup>43</sup> Ita tamen, non libero ausu fratres aut  
 95 inuito suae potestatis arbitrio, sed iussione et imperio  
 abbatis eligendis forte consiliis adplicentur. <sup>44</sup> Nam ideo  
 omnium quaeratur consilium, quia *quod homines, tot sunt*  
 pro diuersitate interdum *sententiae*, — <sup>45</sup> ne forte a quo  
 100 non speratur, melius subito detur consilium et communi  
 utilitati hoc magis proficiat, — <sup>46</sup> et de multis consiliis  
 quod eligatur facile inuenitur. <sup>47</sup> Quod si de omnibus

<sup>38</sup> emendat : mandat *E* || monstretur *A* || quod : quae *A* || condan-  
 netur *PE* condemnentur *A* || <sup>39</sup> pastoris : pastor *A om. E* ||  
 creditis : cretis *P* sibi *add. E* || ratiocinis *E* || cabet *P* ||.

<sup>2, 41-50</sup> *PA* <sup>41</sup> quicquid *A* || monasterii *P* || <sup>42</sup> monasterii  
*P* || <sup>44</sup> quod *P* || <sup>45</sup> utilitate *A* || <sup>46</sup> elegatur *P*

<sup>39</sup>. *Timens* : nominatif absolu, cf. 2, 6 et 2, 29. *De suis* rappelle  
 2, 34 (*et sua*). Il est curieux que la *Passio Eugeniae* 10 (MOMBRIUS,  
 p. 392, 58) dise de la nouvelle abbesse : *sui negligens de omnibus*  
*coepit esse sollicita*. Le Maître songerait-il à cet exemple en donnant  
 ici une indication opposée ?

<sup>40</sup>. *De instrumental* comme en Th 6. Le supérieur est le premier  
 bénéficiaire des soins qu'il donne aux autres : idée reprise à propos  
 des prévôts (11, 91-93). Le dernier mot de ce directoire est la « cor-  
 rection des vices » : même finale en 10, 91.

<sup>41</sup>. Ce qui suit n'appartient plus au directoire de l'abbé. C'est  
 un appendice sur le conseil des frères, que *RB* détachera pour en  
 faire un chapitre distinct. Analyse et commentaire dans *La commu-  
 nauté et l'abbé*, ch. III. Le « bien du monastère » dont on traite en

ments, toutes ses corrections, ce soient des préceptes de  
 Dieu qu'il fasse voir, comme la justice l'exige, de façon  
 que rien ne soit condamné au jugement à venir. <sup>39</sup> Il  
 craindra sans cesse l'examen à venir que le pasteur subira  
 au sujet des brebis qui lui sont confiées, car en prenant  
 garde aux comptes d'autrui, il se rend attentif aux siens,  
<sup>40</sup> et en procurant aux autres la correction par ses aver-  
 tissements, lui-même se corrige de ses vices.

<sup>41</sup> Quand l'abbé voudra faire ou accomplir quoi que  
 ce soit pour le bien du monastère, il le fera avec le conseil  
 des frères. <sup>42</sup> Tous les frères seront convoqués et l'on traitera  
 du bien du monastère en commun. <sup>43</sup> Cependant, ce n'est  
 pas sur leur initiative indépendante ou contre le vouloir de  
 l'autorité, que les frères seront éventuellement appelés  
 à délibérer, mais sur un ordre et une injonction de l'abbé.  
<sup>44</sup> Si l'on doit demander conseil à tous, c'est que, parfois,  
 « autant d'hommes, autant d'opinions », si grande est la  
 diversité, — <sup>45</sup> il pourrait arriver qu'un conseil meilleur  
 soit donné inopinément par celui dont on ne l'attendait  
 pas, et que cela procure davantage le bien commun, —  
<sup>46</sup> et quand les conseils sont nombreux, on trouve facilement  
 la décision à prendre. <sup>47</sup> Si parmi tous les frères, personne

conseil est d'ordre matériel (cf. 2, 48-50, et le sens de *utilitas* dans  
 le reste de la règle).

<sup>43</sup>. Voir note critique.

<sup>44</sup>. Première motivation, suivant un type de phrase (*ideo...quia*)  
 qui revient à satiété dans *RM*.

<sup>45</sup>. Parenthèse interrompant la phrase (cf. Thp 40-42 et 50 ; 1,  
 46). Cependant *ideo...ne forte* se retrouve en 92, 54.

<sup>47</sup>. La métaphore de la « tête » et des « membres » (cf. 2, 29),  
 que S. Paul applique au Christ et à l'Église (*Eph.* 4, 15-16), se ren-  
 contre fréquemment dans la tradition, soit à propos de l'évêque et  
 de ses clercs ou de ses fidèles (*Vita Hilarii* 30, *PL* 50, 1244a ;  
*JUL. POM., De uita cont.* II, *Praef.*, *PL* 59, 442 a ; cf. I, 13, *ibid.*,  
 429 c), soit à propos de l'abbé et de ses moines (*Vita Honorati*  
 19, *PL* 50, 1260 b ; LEFORT, *Les vies copies de S. Pachôme*, p. 268,  
 15-17).



105 nullus aptum potuerit dare consilium, tunc abbas reddita  
ratione consilii sui constituat quod uult, et iustum est ut  
membra caput sequantur. <sup>48</sup> Ideo omnes fratres diximus  
ad consilium debere uocari, secundum sententiam monas-  
terii, quod res monasterii omnium est et nullius est. <sup>49</sup> Ideo  
omnium, quia proficiendo successionem quandoque in  
110 monasterio uicibus de se fratres expectant, <sup>50</sup> ideo nullius,  
quia nihil in monasterio aliquid sibi a fratribus peculiariter  
uindicatur et nullus suo aliquid constituit aut facit arbitrio,  
sed omnes sub imperio degunt abbatis.

115 <sup>51</sup> Qui ergo abbas sanctae huius artis sit artifex, non  
sibi ipsius artis, sed Domino adsignans ministerium, cuius  
in nobis gratia fabricatur, quidquid a nobis sancte perficitur.  
<sup>52</sup> Quae ars doceri et disci debet in monasterii  
officina et exerceri potest cum spiritalibus ferramentis.

48 monasterii<sup>1</sup> P || 49-50 monasterio P || 50 aut : ut A ||  
2, 51 PAE 51 qui om. E || sanctae : sancte P || artis om. E || ministe-  
rium : mysterium E || fabricatum quicquid A || sancte : sanctae AE ||  
2, 52 - 3, 95 PA 2, 52 monasterio A || officina P

48. Deuxième motivation (cf. 2, 44). Cette *sententia* se retrouve en 16, 61 (*sententia regulae*). Idée voisine chez CASSIEN, *Inst.* 4, 14. Le bien du monastère est à tous : voir FERRAND, *Vita Fulgentii* 51, *PL* 65, 143 d.

50. *Aliquid*, superflu après *nihil*, reparait en 93, 45 (cf. 83, 6), dans la même expression.

51. Introduction aux chapitres suivants (3-6). L'abbé est l'unique

ne peut donner un conseil approprié, alors l'abbé, après avoir rendu compte de sa décision, décrètera ce qu'il voudra, et il est juste que les membres suivent la tête. <sup>48</sup> Si nous avons dit que tous les frères doivent être convoqués au conseil, c'est à cause de la maxime du monastère : le temporel du monastère est à tous et à personne. <sup>49</sup> A tous, car en avançant, les frères s'attendent à se succéder un jour, à tour de rôle, dans le monastère. <sup>50</sup> A personne, car il n'est rien au monastère que les frères s'adjugent à titre personnel, et personne ne décrète ni n'accomplit quoi que ce soit de son propre chef, mais tous demeurent sous l'autorité de l'abbé.

<sup>51</sup> L'abbé sera donc l'artisan du saint art que nous allons dire. Ce n'est pas à lui-même qu'il attribuera le ministère de cet art, mais au Seigneur, dont la grâce opère en nous toute œuvre saintement accomplie par nous. <sup>52</sup> Cet art, on doit l'enseigner et l'apprendre dans l'atelier du monastère, et c'est avec les outils spirituels qu'on peut l'exercer.

artisan des bonnes œuvres accomplies au monastère, en vertu du transfert de responsabilité suggéré plus haut (2, 6 ; 2, 36). Reprise du « nous » abandonné depuis 1, 92.

52. Nouvelle image, qui s'harmonise imparfaitement avec la précédente : l'abbé est le maître qui apprend aux disciples à être eux-mêmes artisans. Il n'y a pas pour autant contradiction, comme le pense CORBET, p. 156-158. Le transfert de responsabilité opère la médiation entre les deux images. Par lui, le maître est en même temps artisan. — *Officina* et *ferramenta* annoncent respectivement les ch. 6 et 4, ou peut-être seulement le ch. 6 (voir *Intro.*, p. 182).

## Interrogatio discipulorum :

III. QVAE EST ARS SANCTA, QVAM DOCERE DEBET ABBAS  
DISCIPVLOS IN MONASTERIO ?

## Respondit Dominus per magistrum :

<sup>1</sup> Quae haec est ars sancta : primo credere, confiteri  
et timere Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum,  
<sup>5</sup> *unum Deum in Trinitate et trinum in unitate*, trinum in  
una deitatis substantia et unum in trina magestatis  
potentia. Ergo hunc *ex toto corde et ex tota anima diligere*.  
<sup>2</sup> Deinde in *secundis diligere proximum tamquam seipsum*.  
<sup>10</sup> <sup>3</sup> Deinde *non occidere*, <sup>4</sup> *non adullerare*, <sup>5</sup> *non facere*  
*furtum*, <sup>6</sup> *non concupiscere*, <sup>7</sup> *non falsum testimonium dicere*,  
<sup>8</sup> *honorare patrem et matrem*, <sup>9</sup> *et quod sibi quis non uult*  
*feri, alio ne faciat*.  
<sup>10</sup> <sup>10</sup> *Abnegare semetipsum, ut sequatur Christum*. <sup>11</sup> *Cor-*  
*pus pro anima castigare*, <sup>12</sup> *delicias fugire*, <sup>13</sup> *ieiunium*

3, T discipuli A || 1 confitère A || trinitatem... unitatem P || trinum<sup>2</sup> ;  
trinam A || deitate A || substantiam PA || trinam P || maiestatis PA  
|| potentiam P || 2 deinde in secundis diligere : et A || 9 fatiat A || 12  
fugere A

3, 1 *Symbol. « Quicumque »* ; *Passio Iuliani* 49 ; Mc. 12, 30 ;  
cf. Mt. 28, 19 || 2 Mc. 12, 31 || 3-5 Mt. 19, 18-19 ; Lc. 18, 20 || 6 Ex.  
20, 17 ; Deut. 5, 21 ; Rom. 13, 9 || 7-8 Mt. 19, 18-19 ; Lc. 18, 20 || 9  
Mt. 7, 12 ; Tob. 4, 16 || 10 Mt. 16, 24 ; cf. *Passio Iuliani* 46 || 11 I Cor.  
9, 27

3, 1. *Quae* pourrait être interrogatif (cf. 4, 1), mais s'explique  
mieux comme relatif de liaison (cf. 2, 52). On a ainsi une formule  
analogue à 11, 15 : *cuius...ordinatio haec sit*. Le relatif de liaison

## Question des disciples :

III. QUEL EST LE SAINT ART QUE L'ABBÉ DOIT ENSEI-  
GNER À SES DISCIPLES DANS LE MONASTÈRE ?

## Le Seigneur a répondu par le maître :

<sup>1</sup> Ce saint art, le voici : premièrement croire, confesser  
et craindre Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, Dieu unique  
en la Trinité et trine en l'unité, trine en l'unique substance  
de la déité et unique en la puissance trine de la majesté.  
Celui-là, donc, « l'aimer de tout son cœur et de toute son  
âme ». <sup>2</sup> Ensuite, « en second lieu, aimer son prochain  
comme soi-même ».

<sup>3</sup> Ensuite « ne pas tuer, <sup>4</sup> ne pas commettre d'adultère,  
<sup>5</sup> ne pas voler, <sup>6</sup> ne pas convoiter, <sup>7</sup> ne pas porter faux  
témoignage, <sup>8</sup> honorer père et mère », <sup>9</sup> et « ne pas faire  
à autrui ce qu'on ne veut pas qu'on nous fasse ».

<sup>10</sup> Se renoncer pour suivre le Christ. <sup>11</sup> Châtier le  
corps dans l'intérêt de l'âme, <sup>12</sup> fuir les plaisirs, <sup>13</sup> aimer

ne tient pas compte du titre, qui, comme plusieurs autres, est secon-  
daire ou factice (*Introd.*, p. 157-158). — Formule trinitaire tirée  
du Symbole *Quicumque* comme en 33, 48-51. Cependant, *trinam*  
*magestatis potentiam* ne s'accorde pas avec la lettre de ce Symbole  
(*una est ...maiestas*), ni avec la plupart des formules patristiques,  
qui rapportent plutôt la puissance à l'unité (Cf. CASSIODORE, *Com.*  
*Ps.* 80, 14, *PL* 70, 592 : *trinum quidem nomen, sed una uirtus, una*  
*potentia*). On peut toutefois comparer JÉRÔME, *Ep.* 65, 1 : *maiestate*  
*multiplicem*.

8. Cet article du décalogue est difficile à pratiquer pour des  
moines (cf. Thp 2-4). Aussi *RB* substituée « honorer tous les hommes ».

9. Règle d'or déjà citée en Thp 59.  
10. Un bon nombre des préceptes suivants se retrouve dans la  
*Passio S. Iuliani*. Voir *RAM* 36 (1960), p. 217-219.

11. *Pro* : « dans l'intérêt » plutôt que « à la place », qui serait  
peu conforme à 14, 82-86.

- 15 amare. <sup>14</sup> Pauperes recreare, <sup>15</sup> nudum uestire, <sup>16</sup> infirmum uisitare, <sup>17</sup> mortuum sepelire, <sup>18</sup> in tribulatione subuenire, <sup>19</sup> dolentem consolari, <sup>20</sup> mutuum dare, <sup>21</sup> indigenti donare. <sup>22</sup> Saeculi actibus se facere alienum, <sup>23</sup> nihil amori
- 20 Christi praepone. <sup>24</sup> Iram non perficere, <sup>25</sup> iracundiae tempus non reseruare. <sup>26</sup> Dolum in corde non tenere, <sup>27</sup> de conscientia pacem falsam non dare, <sup>28</sup> fratri fidem seruare, <sup>29</sup> non amare detrahere, <sup>30</sup> promissum complere et non decipere, <sup>31</sup> caritatem non derelinquere. <sup>32</sup> Non amare iurare, <sup>33</sup> ne forte periuret, <sup>34</sup> ueritatem ex corde et ore proferre.
- <sup>35</sup> Malum pro malo non reddere, <sup>36</sup> iniurias non facere, sed et factas patienter sufferre, <sup>37</sup> inimicos plus quam amicos diligere, <sup>38</sup> maledicentes se non solum non remale-

19 consolare A || 21 donare om. A || 22 saeculi : a saeculi A || 23 amore A || 26 teneri P || 27 conscientiam P || dari P || 35 iniuris P || 37 non solum om. A

13-15 cf. *Passio Iuliani* 46 || 15-16 Mt. 25, 36 || 17 cf. Tob. 1, 20 ; *Historia monach.* 9 || 22-25 *Passio Iuliani* 46 || 24 cf. HIERON., *Ep.* 79, 9 || 26 cf. Prou. 12, 20 || 29 Prou. 20, 13 || 32 Mt. 5, 34 ; AMBR., *Ezhort. Virgin.* 74 || 34 *Passio Iuliani* 46 ; I Petr. 3, 9 ; cf. HIERON., *Ep.* 84, 1 || 35 CYPRIEN., *De orat.* 15 || 36 Mt. 5, 44 || 37 I Cor. 4, 12 ; I Petr. 3, 9 ; cf. HIERON., *Ep.* 84, 1

13-14. Dans la *Passio*, un lien est établi entre jeûner et restaurer l'indigent. L'un permet l'autre. De même en 27, 49-51.

15. Voir 87, 64.

16. Voir 70, 1.

20-21. Omis par RB, sans doute parce qu'incompatibles avec la profession monastique (cf. 3, 8).

23. Maxime très répandue sous des formes légèrement différentes. Voir CYPRIEN, *Test.* 3, 18 ; *De Orat.* 15 ; *Ad Fortun.* cap. 6 ; ATHANASE, *Vita S. Antonii* 13 (14) dans les deux versions anciennes. Cf. SALVIEN, *Ep.* 9, PL 53, 170 a. Dans la *Passio* elle revient quatre fois (ch. 4 ; 32 ; 46 ; 49).

le jeûne. <sup>14</sup> Restaurer les pauvres, <sup>15</sup> vêtir les gens sans habits, <sup>16</sup> visiter les malades, <sup>17</sup> ensevelir les morts, <sup>18</sup> secourir ceux qui sont dans l'épreuve, <sup>19</sup> consoler les affligés, <sup>20</sup> consentir au prêt, <sup>21</sup> donner aux indigents.

<sup>22</sup> Se rendre étranger aux actions du monde, <sup>23</sup> ne rien préférer à l'amour du Christ. <sup>24</sup> Ne pas accomplir l'acte qu'inspire la colère, <sup>25</sup> ne pas réserver un temps pour le courroux. <sup>26</sup> Ne pas entretenir la tromperie dans son cœur, <sup>27</sup> ne pas donner une paix que l'on sait être mensongère, <sup>28</sup> rester fidèle à son frère, <sup>29</sup> ne pas aimer à médire, <sup>30</sup> tenir ses promesses sans décevoir, <sup>31</sup> ne pas se départir de la charité. <sup>32</sup> Ne pas aimer à jurer, de peur de se parjurer, <sup>33</sup> émettre la vérité de son cœur et de sa bouche.

<sup>34</sup> Ne pas rendre le mal pour le mal, <sup>35</sup> ne pas faire d'injustices, et de plus supporter patiemment celles qui nous sont faites, <sup>36</sup> aimer ses ennemis plus que ses amis, <sup>37</sup> quand on nous maudit, non seulement ne pas répondre

24. Indépendamment de la *Passio*, on lit chez JÉRÔME, *Ep.* 79, 9 : *irasci hominis est et iram non perficere christiani.*

27. Voir 13, 13, à propos de Judas.

28 et 30. Omis par RB (cf. 3, 8 et 3, 20-21).

31. Voir 11, 70.

32. Voir 11, 67. Il semble que le Maître lise un texte évangélique semblable à celui que cite AMBROISE, *De uirginibus* III, 28 : *non esse iurandum, ne sit causa periurii, et Ezh. Virg. 74 : Noli ergo iurare, ne incipias peterare.* Cf. AUG., *De mendacio* 28. — *Non amare iurare* semble exclure seulement les serments répétés, ce que confirme 11, 66-67 (*multum iurantem...tantum iuras*). Mais cf. 3, 29, 58, 60.

33. Voir 11, 63.

35. Idée fréquemment exprimée chez les Pères avec de légères variantes. Citons seulement CYPRIEN, *De orat.* 15 : *Iniuriam facere non nosse et factam posse tolerare*, reproduit par *Regula Macarii* 21, Cf. CASS., *Inst.* 4, 39, 2 ; 12, 29, 3 ; 7, 31 ; FAUSTE, *Hom.* 4, PL 50, 842 b ; JUL. POM., *De uita cont.* I, 12, PL 59, 428 a.

37. *Neque...maledicentibus remaledicere*, écrit JÉRÔME, *Ep.* 84, 1. On retrouve I Cor. 4, 12 (cité ici et verset suivant) en 10, 60, avec interversion.

30 *dicere, sed magis benedicere, 38 persecutionem pro iustitia sustinere.*

39 *Non esse superbum, 40 non uinolentum, 41 non multum edacem, 42 non somnulentum, 43 non pigrum, 44 non murmuriosum.*

45 *Spem suam Deo committere. 46 Bonum aliquid in se cum uiderit, a Deo factum magis quam a se extimet ;*  
35 47 *malum a se factum iudicet, et sibi et diabolo imputare.*  
48 *Desideria sua a Deo perfici adoptare. 49 Substantiam suam non in solo labore manuum suarum, sed plus a Deo sperare.*

50 *Diem iudicii timere, 51 gehennam expauescere, 52 uitam aeternam et Hierusalem sanctam desiderare,*  
40 53 *mortem cottidie ante oculos suspectam habere. 54 Actus uitae suae omni hora custodire, 55 in quouis loco a Deo se respici pro certo scire. 56 Cogitationes malas cordi suo aduenientes ad Christum mox adlidere debere, 57 os suum a*

38 iustitiam P || 39 superuum P || 41 aedacem A || 45 committere A || 46 existimet A || 48 optare A || 53 cotidie A || 54 actos P || 56 allidere A || 57 os suum : osuum P

38 I Cor. 4, 12 ; Mt. 5, 10 || 39-40 Tit. 1, 7 || 41 cf. Eccli. 37, 32 || 43 Rom. 12, 11 || 44 cf. Sap. 1, 11 || 46-47 cf. SEXTUS, *Enchiridion* 113-114 ; PORPHYR. *Ad Marcellam* XII ; AUGUST., *Sermo* 96, 2 et passim || 52 cf. Apoc. 21, 10 || 53 cf. *Vitae Patrum* 7, 35, 1 ; CASS., *Inst.* 12, 25 ; CASS., *Conl.* 16, 6 || 55 cf. Prou. 15, 3 ; Ps. 13, 2 || 56 cf. Ps. 136, 9

39. Les six vices suivants (39-44) se retrouvent en 5, 2 et 5, 6-8, à l'exception de *somnulentum*.

40-41. Voir 16, 63 (cellérier) ; 92, 16-17 (ordre inverse) ; cf. 26, 6.

44. Voir 7, 67-72 et 12, 1.

46-47. Pensée courante dans l'antiquité païenne et chrétienne. Outre les textes de Porphyre et d'Augustin signalés par Butler, relevons SEXTUS, *Enchir.* 113-114 : *In omni quod bene agis, auctorem esse deputa deum. Mali nullius auctor est deus.* VALÉRIEN DE CIMIEZ, *Hom.* 11, 1, PL 52, 725 c : *bona nostra diuinitati debemus ascribere,*

en maudissant, mais bénir au contraire, 38 souffrir persécution pour la justice.

39 Ne pas être orgueilleux, 40 ni adonné au vin, 41 ni grand mangeur, 42 ni ami du sommeil, 43 ni paresseux, 44 ni murmurateur.

45 Confier son espoir à Dieu. 46 Quand on voit quelque bien en soi, estimer qu'il est l'œuvre de Dieu plus que de soi ; 47 quant au mal, le regarder comme sa propre œuvre et l'imputer à soi-même et au diable. 48 Souhaiter que ses désirs soient accomplis par Dieu. 49 Ne pas attendre sa subsistance du seul travail de ses mains, mais davantage de Dieu.

50 Craindre le jour du jugement, 51 redouter la géhenne, 52 désirer la vie éternelle et la sainte Jérusalem, 53 avoir chaque jour la mort présente devant ses yeux. 54 Surveiller à toute heure les actions de sa vie, 55 en tout lieu tenir pour certain qu'on est sous le regard de Dieu. 56 Quand des pensées mauvaises se présentent dans son cœur, les briser aussitôt contre le Christ, 57 garder sa bouche des paroles

*mala autem humanis moribus imputare, quia ut bona procurante Domino creantur, ita mala diabolo auctore nascuntur* (cf. *Hom.* 11, 2, *ibid.*, 726 a). — *Magis quam a se* (cf. 3, 49), qui semble trop peu accorder à la grâce, est remplacé par *non sibi* dans *RB*. Celle-ci supprime également la mention du diable.

48. Omis par *RB*. Voir 14, 55.

49. Omis par *RB*. Idée et tour de phrase rappellent 3, 46 (*a Deo ...magis quam a se*). Voir *Thp* 55-56 ; 11, 99-106 ; 16, 1-26 ; 23, 2 ; 82, 16-18.

53. *Vitae Patrum* 7, 35, 1 : *omni hora ponat sibi prae oculis mortem.* CASS., *Inst.* 12, 25 : *se...corporaliter cotidie credat esse moriturum* (cf. *Conl.* 16, 6 : cette pensée tue tous les vices). — *Mortem...suspectam* : voir 10, 116.

54. *Actus uitae* comme en *Thp* 36. Voir 10, 12.

55. Voir 10, 13 ; 10, 38 ; 11, 86 ; 21, 9.

56. Cette interprétation du *Ps.* 136, 9, courante chez les Pères (voir Butler), se retrouve en *Ths* 24 et 8, 23, cf. 15, 51-56.

57. Après les pensées, les paroles : même séquence en 8, 10 ; 8, 22-23 ; 10, 12 ; 10, 14-22.

malo uel prauo eloquio custodire, <sup>58</sup> multum loqui non amare, <sup>59</sup> uerba uana aut risui apta non ex toto loqui, <sup>45</sup> <sup>60</sup> risum multum aut excussum non amare.

<sup>61</sup> Lectiones sanctas libenter audire, <sup>62</sup> orationi frequenter incumbere, <sup>63</sup> mala sua praeterita cum lacrimis uel gemitu Deo confiteri in oratione cottidie, <sup>64</sup> de ipsis malis de cetero emendare.

<sup>50</sup> <sup>65</sup> *Desideria carnis non perficere*, <sup>66</sup> uoluntatem propriam odire, <sup>67</sup> oboedientiam ad monitionem abbatis parare.

<sup>68</sup> *Non cupire dici se sanctum antequam sit, sed prius esse, quod uerius dicatur*, et sic dici debere. <sup>69</sup> Praecepta Dei factis cottidie adimplere, <sup>70</sup> *castitatem amare*, <sup>71</sup> nullum odire, <sup>72</sup> zelum non habere, <sup>73</sup> inuidiam non exercere, <sup>55</sup> <sup>74</sup> contentionem non amare, <sup>75</sup> ante solis occasum cum inimico redire in gratiam, <sup>76</sup> omnibus bonis ex toto corde oboedire.

<sup>63</sup> cotidiae A || <sup>67</sup> ad monitionem : ammonitione A || parcre A || <sup>69</sup> quotidie A || adimplere PA

<sup>61</sup> cf. HIERON., *Ep.* 58, 6 ; 60, 10 || <sup>62</sup> cf. HIERON., *Ep.* 58, 6 ; CASS., *Conl.* 9, 36 ; *Inst.* 2, 10, 3 || <sup>63</sup> cf. Mt. 6, 12 ; CASS., *Conl.* 20, 6 || <sup>65</sup> Gal. 5, 16 || <sup>66</sup> cf. Eccli. 18, 30 || <sup>68</sup> *Passio Iuliani* 46 || <sup>70</sup> Iudith 15, 11 || <sup>72</sup> et <sup>74</sup> cf. Iac. 3, 14-16 || <sup>75</sup> cf. Eph. 4, 26

<sup>58</sup>. Voir 5, 2 ; 8, 35 ; 9, 32-34 ; 10, 76 ; 92, 12.

<sup>59</sup>. Voir 5, 8 ; 9, 51 ; 11, 49 ; 92, 23.

<sup>60</sup>. Voir 5, 9 ; 92, 24.

<sup>61</sup>. De même JÉRÔME, *Ep.* 60, 10 : *de scripturis...libenter audire*.

<sup>62</sup>. Même séquence chez JÉRÔME, *Ep.* 58, 6 : *Semper in manu tua sacra sit lectio. Frequenter orandum...* Sur la prière brève et fréquente, voir CASS., *Inst.* 2, 10, 3 et *Conl.* 9, 36. *Incumbere orationi* comme en 14, 1 ; 20, 10 ; 55, 6.

<sup>63</sup>. Le Maître pense sans doute en première ligne à l'oraison

mauvaises et déshonnêtes, <sup>58</sup> ne pas aimer à beaucoup parler, <sup>59</sup> ne dire en aucun cas des choses vaines ou qui portent au rire, <sup>60</sup> ne pas aimer le rire prolongé ou aux éclats.

<sup>61</sup> Écouter volontiers les saintes lectures, <sup>62</sup> se prosterner fréquemment pour prier, <sup>63</sup> confesser chaque jour à Dieu dans la prière, avec larmes et gémissements, ses fautes passées, <sup>64</sup> se corriger de ces fautes à l'avenir.

<sup>65</sup> Ne pas accomplir les désirs de la chair, <sup>66</sup> haïr sa volonté propre, <sup>67</sup> prêter obéissance aux instructions de l'abbé.

<sup>68</sup> Ne pas désirer d'être appelé saint avant de l'être, mais l'être d'abord, afin d'être appelé ainsi avec plus de vérité, et alors se faire appeler ainsi. <sup>69</sup> Accomplir chaque jour par ses actes les préceptes de Dieu, <sup>70</sup> aimer la chasteté, <sup>71</sup> ne haïr personne, <sup>72</sup> ne pas avoir de jalousie, <sup>73</sup> ne pas agir par envie, <sup>74</sup> ne pas aimer les contestations, <sup>75</sup> se réconcilier avec son ennemi avant le coucher du soleil, <sup>76</sup> obéir de tout son cœur à tous ceux qui sont bons.

dominicale (cf. Thp 57-66). Voir aussi la prière « avec larmes » de l'excommunié confessant sa faute : 14, 2 ; 14, 33 ; 14, 67.

<sup>65-66</sup>. On retrouve volonté propre et désirs de la chair en 10, 12 et 10, 30-36, mais en ordre inverse. « Ne pas aimer sa volonté propre » : voir 10, 42.

<sup>67</sup>. Obéissance après le renoncement à la volonté propre, comme en 10, 46-51.

<sup>69</sup>. Voir Ths 35 ; 3, 83.

<sup>70</sup>. Voir 15, 32. VALÉRIEN DE CIMIEZ, *Hom.* 19, 5, *PL* 52, 751 b, dit de même : *ul...castitatem diligas*. La chasteté est ainsi équiparée au jeûne (cf. 3, 13). Voir aussi 92, 25.

<sup>72</sup>. Voir 5, 4. Il existe cependant un *zelus boni* (92, 51).

<sup>73</sup>. Comme ici, l'envie vient après le zèle en 5, 4. *Odium* (3, 71) et *contentio* (3, 74) se retrouvent aussi en 5, 5-6 (cf. 92, 13 et 21).

<sup>75</sup>. Répété en 11, 74.

<sup>76</sup>. Notation unique dans *RM*, où l'obéissance aux supérieurs est seule envisagée.

<sup>77</sup> Et de Deo numquam desperare.

<sup>78</sup> Ecce haec est ars sancta, quam ferramentis debemus spiritalibus operari. <sup>79</sup> Quae ars sancta cum fuerit a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta <sup>80</sup> et cum unusquisque in die iudicii Domino Deo factorum suorum operam adsignauerit, <sup>81</sup> tunc haec ars, quae ex Dei uoluntate descendit, cum a nobis perfecta et inculpabiliter Domino fuerit in die iudicii reconsignata, <sup>82</sup> illa merces nobis a Domino repensetur, quam nobis fidelis Dominus repromittit, <sup>83</sup> quae paratur sanctis et Deum timentibus et haec praecpta factis implentibus, <sup>84</sup> habitandi in perpetuo *terram septies argento lucidior*, <sup>85</sup> de cuius camera caeli non istius 70 solis uel lunae, non stellarum candore, sed ipsius Dei perpetua magestas lucebit. <sup>86</sup> In cuius terrae fulgore *mellis et lactis, uini et olei flumina* in aeternum *currentia* praeparantur. <sup>87</sup> In quorum ripis *diuersarum fructus arborum uarios et diuersos duodecies in annum* nascentes,

<sup>77</sup> desperare A || <sup>79</sup> adimpleta PA || <sup>80</sup> diem A || Deo : futurorum et *add.* A || opera A || <sup>83</sup> paratur : praeparatur A || implentibus PA || <sup>84</sup> lucidiori A *ui uid.* || <sup>85</sup> claudore P || maiestas A

<sup>84</sup> *Visio Pauli* 21 || <sup>85</sup> cf. Apoc. 21, 23 || <sup>86</sup> *Visio Pauli* 22-23 || <sup>87</sup> *Visio Pauli* 22

<sup>77</sup>. Les *Vitae Patrum* 5, 7, 42, diront un peu différemment : *Non est bonum desperare de se aliquem*. Voir d'autres parallèles orientaux chez I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955, p. 76-77.

<sup>78</sup>. Conclusion de l'*ars sancta* et introduction à la liste des « outils spirituels » (ch. 4). Ce qui suit (3, 79-95) est sans doute un ajout, comme l'indique 3, 95. Voir aussi 2, 52 et la note.

<sup>79-81</sup>. Phrase gauche et redondante, comme en 7, 71-74 ; 10, 45-49. C'est le style du Prologue. Le détail de l'expression se retrouve en Thp 55 et 90, 55. *Ars* signifie d'abord « art, métier » (3, 78-79), puis « produit de l'art, objet manufacturé » (3, 81 ; cf. 3, 80 : *operam*).

<sup>77</sup> Et ne jamais désespérer de Dieu.

<sup>78</sup> Tel est le saint art auquel nous devons travailler avec des outils spirituels. <sup>79</sup> Si nous l'exerçons sans cesse, jour et nuit, ce saint art, <sup>80</sup> et si chacun de nous, au jour du jugement, remet au Seigneur Dieu l'ouvrage de ses actes, <sup>81</sup> alors, si nous avons mené à bien cet art, qui provient de la volonté de Dieu, et si, au jour du jugement, nous en remettons le produit au Seigneur sans le moindre défaut, <sup>82</sup> nous recevrons du Seigneur cette récompense que nous promet notre fidèle Seigneur. <sup>83</sup> Elle est préparée pour les saints, pour ceux qui craignent Dieu et qui accomplissent ces préceptes par leurs actes. <sup>84</sup> Ce sera d'habiter à jamais « une terre sept fois plus brillante que l'argent », <sup>85</sup> dont la voûte céleste brillera, non de l'éclat du soleil ou de la lune d'ici-bas, ni de celui des étoiles, mais de l'éternelle majesté de Dieu lui-même. <sup>86</sup> Dans la splendeur de cette terre nous attendent « des fleuves où le miel et le lait, le vin et l'huile coulent » à perpétuité. <sup>87</sup> Sur leurs rives, « les fruits variés et divers d'arbres divers, naissant

*Descendit* n'a peut-être qu'un sens affaibli (« provenir ») comme en 90, 51. Mais cf. Thp 49-51 et 23, 2-3, qui favoriseraient le sens concret. <sup>83</sup>. Voir 3, 69.

<sup>84</sup>. Ici commence une longue description du paradis, analogue à celles de 10, 94-117 et 90, 17-27. L'auteur s'inspire habituellement de l'*Apocalypse* et de la *Visio Pauli*, non sans glisser des traits de la *Passio Sebastiani* (3, 89-90). *Lucidior*, non accordé à *terram*, est probablement le résultat d'une citation maladroite. Voir 90, 20, où le nominatif est correct. Noter cependant que *habitare* a son complément sans préposition à l'ablatif (83, 3 ; 87, 57), non à l'accusatif.

<sup>85</sup>. *Candore...magestas* : anacoluthie. Comparer 90, 19, où la phrase est correcte.

<sup>86-87</sup>. Reproduit en 90, 22-23. Ici, noter la gaucherie des relatifs de liaison successifs. De plus, *fructus uarios* est « en l'air », et à *diuersos* est juxtaposé maladroitement *diuersarum*. Ces faits et ceux signalés dans les deux notes précédentes donnent l'impression que le morceau originel de 90, 17-27 a été remployé dans cette fin de chapitre.

75 non cultura hominis, sed *abundantia* deitatis, <sup>88</sup> qui non fame delectantur ad uescendum uel esurie adpetuntur ad manducandum, <sup>89</sup> sed postquam *oculi* sanctorum ipso uisu fuerint *saginati*, insuper *unicuique hoc sapet* in os, quod  
 80 *fuerit delectatus*. <sup>90</sup> *Sonant ibidem iugiter* super ripas illorum fluminum posita *organa hymnorum, quae ad laudem regis ab angelis psallentibus simul sanctis et archangelis decantantur*.  
<sup>91</sup> *Quarum dulcissime uocum ita sanctorum delectantur auditus, ut ipsa modulatione canoris nimia delectatione*  
 85 *garrula mens plus libeat exultare*, <sup>92</sup> cum in duplici fulgore caeli terraeque diuiniter radiantis, in ipso candore terreni luminis *ornata auro* uel gemmis *Hierusalem ciuitas* diuersarum *margaritarum* rutilatione coruscet. <sup>93</sup> *Cuius muri*  
 90 *uel portae, plateae uel uicus, canore uocis suaui modulamine laetitiae canticum* in perpetuo conclamant *alleluia*. <sup>94</sup> In qua exultatione sancti in imagine caelesti fulgentes gaudebunt se de perditione saeculi liberatos has diuitias caelestes a Deo in perpetuo meruisse.  
 95 <sup>95</sup> Vnde quo tramite ad talia perueniendum sit, ad textum superioris paginae reuertamur.

87 abundantia A || 88 esurie : esurire P esuriam A || 89 sanctorum : nostrorum A || sapit A || 90 hilarum A || horgana P || que A || et om. A || 91 dulcedine A || uocum : ut cum A || chanoris A || 92 ornato A || 93 laetitiae cant. in perp. conclamant om. A || 94 emagine P || gaudebun P || 95 reuertamus A.

89-90 *Passio Sebastiani* 13 || 90 cf. Ps. 136, 1-3 || 92 Apoc. 21, 10 et 18-21 || 92-93 cf. *Antiphonale Romanum*, HESBERT 212 b, p. 221 || 93 Tob. 13, 21-22 ; cf. *Visio Pauli* 29 || 94 cf. I Cor. 15, 49.

88. Reproduit en 90, 24. L'idée semble venir de la *Passio Sebastiani* : voir 10, 111-113.

89. Reproduit en 90, 25. Voir le texte exact de la *Passio* en 10, 112 et 10, 114.

douze fois l'an », non pour avoir été cultivés par l'homme, mais en vertu de l'abondance divine. <sup>88</sup> Aucune faim ne pousse à s'en nourrir, aucun besoin n'incite à les manger, <sup>89</sup> mais quand les yeux des saints se sont rassasiés de leur vue, chacun, en outre, ressent dans sa bouche le goût qui lui est délicieux. <sup>90</sup> On y entend sans cesse le son d'instruments placés sur les rives des fleuves, accompagnant les hymnes que les saints anges et archanges, psalmodiant en chœur, chantent à la louange du roi. <sup>91</sup> La douceur de ces voix charme tellement l'oreille des saints, que la mélodie du chant, par son exquis agrément, fait gazouiller l'esprit et redouble son exultation, <sup>92</sup> tandis que dans la splendeur combinée du ciel et de la terre rayonnant divinement, dans l'éclat même de la lumière terrestre, Jérusalem, cité parée d'or et de bijoux, scintille des feux de ses multiples perles. <sup>93</sup> Ses murs et ses portes, ses places et ses rues, modulant avec harmonie de suaves accents, se renvoient à jamais le cantique de la joie : alleluia ! <sup>94</sup> Dans cette exultation, les saints, brillant de l'image céleste, se réjouiront d'être délivrés de la perdition et d'avoir mérité de Dieu pour toujours ces célestes richesses.

<sup>95</sup> Mais quel chemin prendre pour parvenir à ce but ? Revenons de là-bas au texte de la page commencée plus haut.

90. Texte de la *Passio* en 10, 106. Le premier ajouté fait allusion au Ps. 136, 1-3, ainsi qu'aux « fleuves » et aux « rives » de la *Visio Pauli* évoqués plus haut (3, 86-87). Quant à *psallentibus simul sanctis*, rapporté dans la traduction aux anges et archanges, on pourrait l'entendre comme un ablatif absolu désignant les humains dans la gloire.

92. Voir 90, 17. *Fulgor* et *candor* comme plus haut (3, 85-86). *Diuersarum*, peu expressif, est cher à l'auteur (cf. 3, 87 et note ; 1, 15 et note).

95. « Retour » au texte comme en 1, 75. Voir *Introd.*, p. 191-195. C'est à 3, 78 que l'on va « revenir ».

## Interrogatio discipulorum :

III. QVAE SVNT FERRAMENTA SPIRITALIA, CVM QVIBVS OPERARI POSSVMVS ARTEM DIVINAM?

## Respondit Dominus per magistrum :

<sup>1</sup> Quae? *Fides, spes, caritas*; <sup>2</sup> *pax, gaudium, mansuetudo*; <sup>3</sup> *humilitas, oboedientia, taciturnitas*; <sup>4</sup> *prae omnibus castitas corporum; conscientia simplex*; <sup>5</sup> *abstinentia, puritas, simplicitas*; <sup>6</sup> *benignitas, bonitas, misericordia*; <sup>7</sup> *prae omnibus pietas; temperantia, uigilantia, sobrietas*; <sup>8</sup> *iustitia, aequitas, ueritas*; <sup>9</sup> *dilectio, mensura, modus* <sup>10</sup> *et perseuerantia usque in finem.*

4, T-10 PAFV T discipuli AFV || possimus V || per magistrum post 1 quae fides transp. V || 4 pre A || 7 piaetas A ||.

4, I I Cor. 13, 13 || 2 Gal. 5, 22-23 || 5 cf. Gal. 5, 23 || 6 Gal. 5 22 || 10 cf. Mt. 10, 22 ||.

4, T. Dans les *Vitae Patrum*, 5, 15, 34, prière, humilité et renoncement à la volonté propre *ferramenta sunt quibus anima operatur*. — « Art divin » comme en 6, T et 2, alors que 2, 51 et 3, T-79 parlent d'« art saint ».

1. *Quae* ? reprend la question du titre (cf. 2, 19 et note), du moins dans la rédaction actuelle. Primitivement, 4, 1 suivait peut-être 3, 78. Voir *Introd.*, p. 182. La charité est la troisième des vertus théologiques et le premier des fruits de l'Esprit. Elle noue ainsi I Cor. 13, 13 et Gal. 5, 22-23. Cette liste de 28 « instruments » est à comparer

## Question des disciples :

III. QUELS SONT LES OUTILS SPIRITUELS AVEC LESQUELS NOUS POUVONS EXERCER L'ART DIVIN?

## Le Seigneur a répondu par le maître :

<sup>1</sup> Quels sont-ils? Foi, espérance, charité; <sup>2</sup> paix, joie, douceur; <sup>3</sup> humilité, obéissance, taciturnité; <sup>4</sup> par-dessus tout, chasteté corporelle; conscience simple; <sup>5</sup> abstinence, pureté, simplicité; <sup>6</sup> bénignité, bonté, miséricorde; <sup>7</sup> par-dessus tout, piété; tempérance, vigilance, sobriété; <sup>8</sup> justice, équité, vérité; <sup>9</sup> amour, mesure, modération <sup>10</sup> et persévérance jusqu'à la fin.

avec les 15 qualités exigées de l'abbé (92, 11-25) et les 12 vertus du candidat à l'abbatiate (92, 79-81). Voir aussi l'*ars sancta* (3, 1-77). Nous ne signalons ici que les séquences communes.

2. « Paix » après « charité » comme en 92, 14-15, au prix d'une intervention des termes de la liste paulinienne (*gaudium, pax*).

3. Ce sont les trois grandes vertus monastiques étudiées respectivement aux ch. 10, 7 et 8-9. L'ordre est le même en 5, 2.

4. Ici et en 4, 7, le sens de *prae omnibus* est assez obscur. Portet-il sur ce qui précède ou sur ce qui suit? Sur un seul instrument ou sur plusieurs? Peut-être son rôle est-il surtout de rompre la monotonie. Noter dans le même sens les instruments à deux termes qui suivent.

7. *Vigilantia, sobrietas* comme en 92, 81.

9. *Mensura, modus* se retrouvent (séparés) en 11, T. *Dilectio, mensura* rappelle 2, 31 (*mensurata pietate*).

10. Voir Ths 46 et 6, 2.



## Interrogatio discipulorum :

V. QVAE EST MATERIES VEL CAUSA MALORVM, QVAE IN FORNACE TIMORIS DEI EXCOQVI DEBET, VEL QVAE EST ERVGO VEL SORDITIES VITIORVM, QVAM DE NOBIS DEBET LIMA IVSTITIAE MVNDARE ?

## Respondit Dominus per magistrum :

5 <sup>1</sup> Cauenda in nobis vitia haec sunt : <sup>2</sup> primo superbia, deinde inoboedientia, multiloquium ; <sup>3</sup> falsitas, auaritia, cupiditas ; <sup>4</sup> zelus, inuidia, iniquitas ; <sup>5</sup> odium, *inimicitia*, *ira*, *rixa*, *contentio* ; <sup>6</sup> fornicatio, ebrietas, uoracitas ; <sup>7</sup> murmurium, impietas, iniustitia, pigritia, furtum ; <sup>8</sup> de-  
10 tractio, scurrilitas, leuitas, immunditia, unaniloquium ; <sup>9</sup> risus multus uel excussus, succinnatio ; <sup>10</sup> concupiscentia, dolus, ambitio, uagatio. <sup>11</sup> Haec omnia non sunt a Deo, sed opera sunt diaboli, quae in die iudicii a Deo meritum suum perpetui ignis gehennam merentur.

5, T-11 PAFVE T Interrog. discip. V om. E || discipuli V || matheries P || que<sup>2</sup> A || excoci P || debent E || quaest P || sordities : sorditio AFV || mundare : emundare E || Dominus om. V || per magistrum om. E || 1 cabenda P || in om. E || 2 superuia PE<sup>ac</sup> || 6 aebrietas A aebrietas FV || 7 impiaetas A || pigricia V || 8 scurrilitas A<sup>ac</sup> || 9 succinatio AF<sup>ac</sup>V subsannatio F<sup>ac</sup> || 10 uacatio AF || 11 gehenna PE || .

5, 4 cf. Gal. 5, 19-21 ; Rom. 1, 29 || 5 Gal. 5, 20 || 6 cf. Gal 5, 19 ; Rom. 1, 29 || 8 cf. Eph. 5, 3-4 || 11 1 Ioh. 3, 10 et 8 ||.

5, T. La seconde partie de ce titre manque en Cap 5. Comparer ces 33 vices à la liste de 92, 11-25, où 11 des 15 vices sont identiques

## Question des disciples :

V. QUELLE EST LA MATIÈRE ET LA CAUSE DE NOS MAUX, QUI DOIT ÊTRE CONSOMMÉE DANS LA FOURNAISE DE LA CRAINTE DE DIEU, ET QUELLE EST LA ROUILLE ET LA SALETÉ DE NOS VICES, DONT LA LIME DE LA JUSTICE DOIT NOUS PURIFIER ?

## Le Seigneur a répondu par le maître :

<sup>1</sup> Voici les vices dont nous devons nous garder : <sup>2</sup> orgueil d'abord, puis désobéissance, bavardage ; <sup>3</sup> fausseté, avarice, cupidité ; <sup>4</sup> jalousie, envie, iniquité ; <sup>5</sup> haine, inimitié, colère, dispute, contestation ; <sup>6</sup> luxure, ébriété, goinfreterie ; <sup>7</sup> murmure, impiété, injustice, paresse, vol ; <sup>8</sup> médisance, bouffonnerie, légèreté, impureté, paroles vaines ; <sup>9</sup> rire prolongé ou aux éclats, chantonnement ; <sup>10</sup> convoitise, tromperie, ambition, instabilité. <sup>11</sup> Tout cela n'est pas de Dieu, mais est l'œuvre du diable et mérite de Dieu, au jour du jugement, ce qui lui revient : la géhenne du feu éternel.

à ceux qu'on trouve ici. On est d'ailleurs surpris que ces deux catalogues n'utilisent pas la liste des « huit vices principaux » de CASS., *Inst.* 5-12, à laquelle 16, 66 semble faire allusion. Voir aussi 3, 1-77.

2. Voir 4, 3 et la note. *Superbia* en tête comme en 92, 11.

4-5. *Zelus*, *inuidia* se suivent aussi en 3, 72-73, encadrés par *odire* (3, 71) et *contentio* (3, 74).

6. *Ebrietas*, *uoracitas* : même séquence en 3, 40-41 et 92, 16-17.

9. *Risus nullus uel excussus* se retrouve en 3, 60 et 92, 24, mais avec *aul* pour *uel*. L'hapax *succinnatio* peut signifier « chantonnement » (cf. 68, 1-3), signe de légèreté répréhensible, ou « réponse » (à un commandement ou à un reproche ? Cf. 7, 67).

## Interrogatio discipulorum :

VI. QVAE EST OFFICINA DIVINAE ARTIS VEL OPERATIO SPIRITALIVM FERRAMENTORVM ?

## Respondit Dominus per magistrum :

<sup>1</sup> Officina uero monasterium est, <sup>2</sup> in qua ferramenta  
5 cordis in corporis clusura reposita opus diuinae artis dili-  
genti custodia perseuerando operari potest.

## Interrogatio discipulorum :

VII. DE OBOEDIENTIA DISCIPVLORVM, QVALIS DEBEAT ESSE.

## Respondit Dominus per magistrum :

<sup>1</sup> Primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora.  
<sup>2</sup> Sed haec forma paucis conuenit et perfectis, in his qui  
5 nihil sibi a Christo carius aliquid extimantes, <sup>3</sup> propter

6, T-2 PAFV T discipuli FV || quae : quod FV || officina : officium FV || diuine A || Dominus per magistrum om. V || 1 monasterium P monasterii AFV || 2 clusura A ||.

7, T-15 PAFVE T Interrog. discip. VII om. E || discipulorum<sup>1</sup> : discipuli V || discipulorum<sup>2</sup> : discipuli AF om. V || qualis debeat esse om. V || debet AF || Resp. Dominus om. V || per om. VE || magis- trum om. PVE || 2 in om. AFV || a om. V || extimantes : aestimantes AFV

6, T. Annoncé en 2, 52. *Diuinae artis* comme en 6, 2 : voir 4, T et la note. On trouve *officina uirtutum*, en parlant d'un monastère, dans la *Vita Honorati* 17, PL 50, 1258 c. Cf. GREG. NYS., *De Virg.* 23 (CAVARNOS, p. 334, 5).

1. *Vero* indique un développement suivi. Le titre est donc posté- rieur (*Introd.*, p. 157-158). Il semble que 6, 1 faisait suite à 4, 10.

## Question des disciples :

VI. QUEL EST L'ATELIER DE L'ART DIVIN ET L'OUVRAGE DES OUTILS SPIRITUELS ?

## Le Seigneur a répondu par le maître :

<sup>1</sup> Quant à l'atelier, c'est le monastère. <sup>2</sup> C'est là que les outils du cœur sont déposés dans la clôture du corps et que peut s'accomplir l'œuvre de l'art divin, sous un contrôle assidu et moyennant la persévérance.

## Question des disciples :

VII. DE L'OBÉISSANCE DES DISCIPLES : CE QU'ELLE DOIT ÊTRE.

## Le Seigneur a répondu par le maître :

<sup>1</sup> Le premier degré d'humilité est l'obéissance sans délai. <sup>2</sup> Mais cette forme ne convient qu'au petit nombre des parfaits, à ceux qui, estimant n'avoir rien de plus cher

2. *Ferramenta...reposita* : nominatif absolu. *Operari* est passif, non déponent (cas unique dans *RM*). Cependant une anacoluthie est possible (*potest* pour *possunt*, avec *ferramenta* comme sujet). *Ferramenta cordis* au lieu de l'habituel *fer. spiritalia*. « Cœur » et « clôture du corps » : voir 8, 7-24.

7, 1. Primat de l'obéissance : voir *CASS.*, *Inst.* 4, 8 ; *JÉRÔME*, *Ep.* 22, 35 ; *SULP. SÉV.*, *Dial.* I, 10-11 et 19. De même, au ch. 10, les degrés d'obéissance précéderont les autres, conformément à *CASS.*, *Inst.* 4, 39. Cependant le « premier degré d'humilité », selon 10, 10, est la « crainte de Dieu ». Sur cette contradiction, voir *La communauté et l'abbé*, p. 214-216 et p. 240-242.

2. *Aliquid superflu* après *nihil* : voir 2, 50 et note. *In his* : l'abus de *in*, en particulier avec un complément pronominal, est un vérita- ble tic du Maître (*Introd.*, p. 205).

seruitium sanctum, quod professi sunt, uel propter metum gehennae uel diuitias uitae aeternae, <sup>4</sup> mox aliquid imperatum a maiore audierint, moram pati nesciunt in sequendo.

<sup>5</sup> De quibus Dominus dicit : *Obauditu auris obaudiuit mihi.* <sup>6</sup> Et item dicit doctoribus : *Qui uos audil, me audil.* <sup>7</sup> Ergo hii tales relinquentes statim quae sua sunt et uoluntatem propriam deserentes, <sup>8</sup> mox exoccupatis manibus et quod agebant imperfectum derelinquentes, uicino oboedientiae pede iubentis uocem factis sequuntur. <sup>9</sup> Et ueluti uno momento praedicata magistri iussio et perfecta discipuli opera in uelocitate timoris Dei ambae res communiter citius explicantur.

<sup>10</sup> Sed haec paucorum perfectorum forma infirmorum et pigrium animos in desperatione sua satis non reddat adtonitos, sed moneat imitandos. <sup>11</sup> Nam considerantes in nobis diuersa esse uasa flebilis, cum multum in diuersis pigritiae contulit tarda natura, — <sup>12</sup> nam quorundam auditus noscuntur surdo stupore hebecere, quorundam etiam animos fusione subita in siluosis cogitationibus cernimus aberrare, — <sup>13</sup> ideoque remissius distractionem oboedientiae in doctoribus relaxamus, ut combinata prae-

<sup>3</sup> gehenne A || aeternae A || <sup>4</sup> mox : ut *add. V* || audierit *F<sup>ac</sup>* || nesciant *V* || <sup>5</sup> obauditu : abauditu *P* || auris : ob auditu auris *add. E* || obaudiuit : abaudiuit *P* || <sup>7</sup> hi *AF* || <sup>8</sup> derelinquentes : relinquentes *AFVE* || iuuentis *PE* || secuntur *PAF* || <sup>9</sup> uno : unono *E* || praedicta *AFV* || et<sup>2</sup> *om. AFV<sup>ac</sup>* || explicantur *A<sup>pc</sup> FV* || <sup>10</sup> perfectorumque *AFV* || pigrorum *AFV* || dispiratione *P* desperatione *AF* || attonitos *P<sup>pc</sup> V* || imitandus *E* || <sup>11</sup> nam : non *AFV* || fleuilia *PA<sup>ac</sup> F<sup>ac</sup>* || multum : multis *E* || pigriciae *V* || <sup>12</sup> quorundam<sup>2</sup> *E* || hebecere : euiscere *PAFE* euiscere *V* || quorundam<sup>2</sup> *E* || <sup>13</sup> conuinata *E* continuata *V*

<sup>5</sup> Ps. 17, 45 || <sup>6</sup> Luc 10, 16

3. Service saint : voir 13, 13.

que le Christ, <sup>3</sup> à cause du service saint qu'ils ont voué, à cause de la crainte de la géhenne et des richesses de la vie éternelle, <sup>4</sup> aussitôt qu'ils entendent un supérieur leur commander quelque chose, ne peuvent souffrir le moindre délai dans l'exécution. <sup>5</sup> C'est d'eux que le Seigneur dit : « Dès que son oreille a entendu, il m'a obéi. » <sup>6</sup> Et il dit encore aux docteurs : « Qui vous écoute, m'écoute. » <sup>7</sup> Ces hommes-là, donc, délaissant sur-le-champ leurs intérêts personnels et abandonnant leur volonté propre, <sup>8</sup> les mains libres immédiatement et laissant inachevé ce qu'ils faisaient, avec une obéissance qui emboîte le pas, font suivre à leurs actes la voix de celui qui commande. <sup>9</sup> Et comme au même instant, le commandement proféré par le maître et l'œuvre accomplie par le disciple, les deux choses se déroulent ensemble, à vive allure, avec la rapidité qu'inspire la crainte de Dieu.

<sup>10</sup> Mais cette forme d'obéissance du petit nombre des parfaits ne doit pas trop étonner et décourager les esprits pusillanimes et paresseux, mais les inciter plutôt à l'imitation. <sup>11</sup> Considérant en effet qu'il se trouve parmi nous divers tempéraments faibles, car une nature moins générale a déposé en divers sujets beaucoup de paresse, — <sup>12</sup> en effet, il en est dont l'ouïe est manifestement émoussée par une hébétude qui les rend sourds ; on en voit même dont l'esprit se répand tout à coup et s'égaré dans la forêt de leurs pensées ; — <sup>13</sup> aussi assouplissons-nous et mitigeons-nous la rigueur de l'obéissance du côté des

5-6. Mêmes citations en 7, 68-69 (interverties) et 10, 50-51.

7. Rapidité de l'obéissance : comparer 54, 1-2, qui s'inspire de Cass., *Inst.* 4, 12 (obéissance au signal de l'office). Cf. *Inst.* 4, 26-27.

10. Cette distinction entre parfaits et imparfaits se retrouve en 9, 46-50, avec une casuistique analogue. Autres exemples de casuistique en 9, 1-45 et aux ch. 61-62.

11. *Vasa flebilis* comme en 8, 5.

12. *Euiscere*, donné ou supposé par les mss, représente *hebecere*.

ceptione discipulis et iussionem suam magistrum non pigeat repetire, <sup>14</sup> secundum testimonium Domini, qui uocans Abraham, nomen eius denuo repetiuit dicens : *Abraham, Abraham.* <sup>15</sup> Quae ergo repetitio manifestat nobis  
 30 Dominum ostendisse non posse sufficere unam uocem auditui.

<sup>16</sup> Nam in ipsis interrogationibus, cum repetita magistri uox repraebetur discipulis, secunda ideo interrogatio non respondentibus iuste indulgetur, <sup>17</sup> ut prima adhuc discipuli taciturnitas non reatui, sed reseruatae magistro reuerentiae custodia deputetur. <sup>18</sup> In qua reuerentia utilis discipulus tarde creditur frangere taciturnitatem, quam continet, <sup>19</sup> ut non ad interrogationem tuam mox praeceptus in lingua suis te responsis occupet prius.

40 <sup>20</sup> In praeceptionibus uero ideo magistri iussio repetitur, ut, quamuis tardi aut neglegentes sint auditores, cum secundo eis dicta primitus repetuntur, usque adeo dignum est, ut secunda iam oboedientibus factis mora rumpatur. <sup>21</sup> Si uero tertia, quae absit ut contingat, in

repetere *AFVE* || 14 uocans : uocat *V* || nomen usque Abraham<sup>2</sup> om. *PAFV* || Abraham<sup>3</sup> om. *P* || 15 quaergo *E* || ergo om. *V* ||

7, 16-19 *PAFV* 16 nam : si *add. V* || cum om. *AFV* || indulgetur *FV* || 18 reuerentia : reuerentis *PAF* || discipuli *Ap<sup>c</sup>* || 19 prius : primus *V* ||

7, 20-74 *PAFVE* 20 in usque repetitur om. *E* || quamuis tardi aut : quam tardia *E* || aut : et *V* || neglecentes *P* || dictam *E* || adeo : a dō *E* || 21 ut om. *E*

14 Gen. 22, 1 ; cf. AMBR., *De Abraham* I, 67 et 76

13. « Même un ordre » : *et* semble faire allusion aux « interrogations » (7, 16-19). On doit répéter non seulement celles-ci, mais aussi les commandements (7, 20-21).

14. *Testimonium* : « texte » ou « témoignage » ? AMBROISE commente de même Gen. 22, 11 (*De Abrah.* I, 76) : *Nec semel uocauit,*

docteurs : réitérant son commandement aux disciples, le maître ne trouvera pas mauvais d'avoir à répéter même un ordre, <sup>14</sup> selon ce texte où le Seigneur, appelant Abraham, répéta son nom une seconde fois et dit : « Abraham, Abraham ! » <sup>15</sup> Cette répétition nous fait donc voir que le Seigneur a montré qu'un seul appel ne peut suffire pour être entendu.

<sup>16</sup> Dans les interrogations elles-mêmes, quand la voix du maître revient à la charge et sollicite les disciples une seconde fois, il est juste d'accorder cette seconde interrogation à ceux qui n'ont pas répondu, <sup>17</sup> en sorte que le premier silence que conserve encore le disciple ne soit pas imputé comme une faute, mais attribué à la retenue et regardé comme une marque du respect réservé au maître. <sup>18</sup> C'est ce respect qui est censé retenir le disciple vertueux de rompre le silence qu'il garde, <sup>19</sup> parce qu'il ne veut pas laisser sa langue marcher précipitamment, dès que vous l'interrogez, en vous devançant par ses réponses.

<sup>20</sup> Quant aux commandements, si le maître répète son ordre, c'est afin que, pour lents et négligents que soient les auditeurs, quand ce qui a été dit une fois leur est répété une seconde, il soit tout à fait juste que des actes d'obéissance viennent rompre le second délai. <sup>21</sup> Si un

*ne aut plene non audiret aut fortuitam uocem putaret.* Cf. le commentaire de Gen. 22, 1 (*ibid.*, I, 67) : *Repetitione nominis mentem excitat.*

16. Ici commence une parenthèse (7, 16-19) qui annonce le ch. 9.

17. *Deputetur* avec double construction (attribut et compl. au datif) comme plus bas (7, 21).

18. Voir note critique.

19. Passage à la 2<sup>e</sup> pers. sing., comme en 1, 55 ; 7, 30.

20. Difficile. *Ideo...ut...dignum est ut* se retrouve en 53, 40. Ici plusieurs interprétations sont possibles. On peut comprendre en tout cas *ut...dignum est*, à la lumière de Ths 2 ; 7, 36 (*ut* + indic.), et *usque adeo dignum*, « tout à fait juste », d'après CASSIODORE, *Inst.* 23, PL 70, 1137 b : *non usque adeo...eruditum*, « pas très savant ».

45 *discipulis oboedientiae mora si fuerit, culpa contumaciae reatui deputetur.*

22 *Nam et illud de duabus uis congrue hic et conuenienter taxandum est, id est latam, quae ducit ad interitum, et angustam, quae ducit ad uitam.* 23 *In quibus duabus uis diuersorum hominum oboedientiae gradiuntur,* 24 *id est,* 50 *per latam uiam saecularium et sarabaitarum et gyrouagorum monachorum,* 25 *qui aut singuli, bini et terni sine maiore ipsi sibi aequaliter uiuentes et uoluntarie ambulantes* 26 *et pro alterno imperio quidquid cuique placuerit sibi uicibus inuicem imperantes et quae uoluerint peculi-* 55 *riter in se defendentes,* 27 *cum in proprio unusquisque consilio non uult se uinci, scandalum sibi tales numquam faciant esse absentem.* 28 *Mox post studiosam litem male congregati a se inuicem separantes* 29 *et sicut grex sine* 60 *pastore aberrans, per diuersa dispersus, sine dubio lupi faucibus occursurus,* 30 *prouidente sibi non Deo, sed arbitrio proprio nouas iterato cellas, et de se solo sibi soli abbatis nomine inponentes, monasteria uideas pluriora esse quam monachos.*

31 *In hoc enim uia lata a talibus creditur ambulari,*

si<sup>2</sup> *om. AFV* || 22 *uis* : *suis AF* || *congruae E* || *interitum* : *mortem AFV* || *et angustam usque uitam om. AFV* || 24 *saecularium A* || *sarabaitarum P* || *gyrouagorum FVE* || 25 *singuli* : *aut add. E* || *uini E* || *et*<sup>1</sup> : *aut E* || *equaliter A* || *et uoluntarie ambulantes om. E* || *uoluntariae PAF* || 26 *quicquid AFV* || *imperantes E* || *peculiatem E* || 27 *unusque A<sup>ac</sup>* || 28 *post om. E* || *malae A* || *congregati P* || *a* : *ac V* || 29 *dispersus F<sup>vc</sup> V* || *occursurus E* || 30 *prouidentes AFVE* || *proprio arbitrio AFV* || *nobis P* || *abbati E* || *nomine* : *nomen V* || *plura F<sup>vc</sup>* || 31 *hoc* : *hac V* || *a om. E* || *ambulare E*

22 Mt. 7, 13-14 || 29 cf. Mat. 9, 36 ; Ez. 34, 5 ; III Reg. 22, 17

21. Si répété devant le même verbe. *Deputetur* : voir 7, 21 et note.

22. Renvoi à Pr 10-14.

23. *In quibus duabus uis* comme en Pr 12.

troisième délai d'obéissance se produit chez les disciples, — à Dieu ne plaise que cela n'arrive ! — il passera pour une faute et tombera sous l'inculpation de contumace.

22 Cependant, il faut aussi développer ici le thème des deux voies, car il est à propos et en situation, — à savoir la voie large qui conduit à la perdition et la voie étroite qui conduit à la vie. 23 Sur ces deux voies s'avance l'obéissance des hommes de différentes sortes : 24 par la voie large, l'obéissance des séculiers et des moines sarabaites et gyrovagues, 25 qui vivent seuls, à deux ou à trois sans supérieur, sur un pied d'égalité et marchant à leur guise, 26 prenant le commandement tour à tour pour s'imposer l'un à l'autre ce qui leur semble bon, et revendiquant la propriété de ce qu'ils veulent, 27 comme aucun ne veut céder sur ses propres vues, jamais ils ne laissent les disputes s'éloigner d'eux. 28 Puis, après une querelle passionnée, ces gens mal assemblés se séparent. 29 Ils s'en vont comme un troupeau errant sans pasteur, dispersé en diverses directions, irrémédiablement voué à tomber dans la gueule du loup. 30 Ce n'est pas Dieu qui leur procure derechef de nouvelles cellules, mais leur propre volonté. Ils se confèrent à eux seuls, de leur seule autorité, le nom d'abbé, et l'on voit les monastères en plus grand nombre que les moines !

31 Ces gens-là, on voit bien qu'ils marchent dans la

24-25. Sur le thème des deux voies, emprunté au Prologue, l'auteur greffe celui des diverses espèces de moines, emprunté au ch. 1. *Singuli, bini et terni* comme en 1, 8, mais avec *singuli* en tête, ce qui accentue l'anomalie. Noter que ce développement ne peut s'appliquer qu'aux sarabaites, à l'exclusion des gyrovagues. *Sine maiore* au lieu de *sine pastore* (1, 8 ; 7, 29).

27. *Faciant* dépend de *qui* (7, 25). Le subjonctif, sans nuance de sens appréciable, paraît mis pour l'indicatif. *Scandalum* masculin comme *cor* (7, 72), *uas* (23, 27), etc.

29. *Sine dubio...occursurus* comme en 1, 12. *Et*, repris en 7, 30, reste en suspens. *Separantes...inponentes* : nominatifs absolus.

30. *Nomine* accusatif comme en 1, 82.

65 cum in nomine monachi communi more uiuentes cum laicis, solo tonsurae habitu separati, oboedientias suas magis desideriiis subministrant quam Deo, <sup>32</sup> et suo iudicio putant sibi licere quae mala sunt, <sup>33</sup> et quidquid uoluerint, hoc dicunt sanctum, et quod noluerint, hoc putant non  
 70 licere, <sup>34</sup> et acceptum ducentes, ut cogitationibus suis corpori eorum magis prouideatur quam animae, <sup>35</sup> id est uictum, uestitum et calciarium magis sibi melius ipsi posse cogitare quam alium. <sup>36</sup> Nam de futuris ratiociniis  
 75 animae negligendo ita se reddunt securos, ut sine maiorum probationibus sub proprio arbitrio militantes, credunt se omnem legem et iustitiam Dei perfecte in cellula operari. <sup>37</sup> Nam si forte superuenientium quorundam maiorum cum emendationum quaedam eis monita ministrantur  
 80 et inutilis eis docetur talis solitaria dispositio habitandi, mox ei displicet cum ipsa doctoris persona consilium. <sup>38</sup> Et statim non in consentiendo ei uel in sequendo eum emendationem promittunt, sed respondent se uiuere  
 85 debere simpliciter, <sup>39</sup> nescientes illud, quod dixit propheta : *Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in uoluntatibus*

communi P || cum laicis om. V || tonsura A tonsurae FV || habito A<sup>ac</sup> || 32 iudicio : iudio E || 33 quicquid AFV || uoluerint usque quod om. E || 34 adceptum P || prouideatur magis V || prouideantur AF || 35 est : ut add. E || uictum : uictus F<sup>pc</sup> et add. E || 36 nam : non AF || negligendo V || securus E || perfectae E || cellulam PE || operare F<sup>ac</sup> || 37 quorundam E || emendatione V || ei : eis AFV || 38 non om. V || respondent AFV || 39 abominabiles F || uoluntatibus E

39 Ps. 13, 1 ||

31. « Tonsure » : trait repris à 1, 6-7.

33. Répète presque littéralement 1, 9. *Putant...licere* répète 7, 32.

34-35. *Ducentes* : nominatif absolu. *Prouideatur...id est...posse* : anacoluthie. *Ipsi...quam alium* : autre anacoluthie. *Uictum, uestitum et calciarium* : voir 7, 53 ; 82, 23 (cf. 82, 3).

37. *Si* reste en suspens et est repris par *cum*. De même en 87,

voie large, car sous le nom de moines, ils vivent de la même façon que les laïcs, dont seul les sépare le port de la tonsure. Ils prêtent obéissance à leurs désirs plutôt qu'à Dieu, <sup>32</sup> et d'après leur propre jugement, ils pensent que le mal leur est permis : <sup>33</sup> tout ce qu'ils veulent, ils l'appellent saint, et tout ce qu'ils ne veulent pas, ils pensent que ce n'est pas permis. <sup>34</sup> Ils s'imaginent que Dieu agréé qu'ils s'occupent eux-mêmes de leur corps, pourvoyant à ses besoins plutôt qu'à ceux de leur âme : <sup>35</sup> nourriture, vêtement, chaussure, ils peuvent s'occuper de cela eux-mêmes mieux que ne le ferait un autre. <sup>36</sup> Dans leur négligence, ils se rassurent au sujet du compte qu'ils devront rendre de leur âme, tout comme, en servant sous leur propre jugement, sans être éprouvés par des supérieurs, ils se figurent qu'ils accomplissent toute la loi et la justice de Dieu. <sup>37</sup> Quelques supérieurs viennent-ils à passer, à leur administrer quelques conseils pour les corriger et à leur enseigner que cette manière de vivre solitaire ne vaut rien, aussitôt le conseil leur déplaît ainsi que la personne même du docteur, <sup>38</sup> et d'emblée, au lieu de promettre de se corriger en lui donnant leur acquiescement et en lui obéissant, ils répondent qu'ils doivent vivre tout seuls. <sup>39</sup> Ils ignorent ce qu'a dit le prophète : « Ils se sont corrompus et rendus abominables dans leurs

25-28 ; 87, 66-72. Dans ces conditions, *superuenientium...maiorum* peut être rattaché à *emendationum...monita*, sans qu'il soit nécessaire d'y voir un génitif absolu à la grecque. *Eis...ei* : passage du pluriel au singulier.

38. *Simpliciter* (hapax) semble signifier « tout seul ». Les sabaïtes dispersés (7, 28) se sont transformés en ermites convaincus ! Cf. 7, 25 (*singuli*) ; 7, 29 (réminiscence du paragraphe sur les faux-ermites, 1, 12) ; 7, 30.

39. Cette citation et les suivantes constituent une chaîne qu'on retrouve en 10, 30-58, avec des additions et des redites. Voir *La communauté et l'abbé*, p. 222. Cette chaîne reparait aussi partiellement en 90, 7-41. Il s'agit dans les trois cas d'un même canevas de sermon sur l'obéissance (*ibid.*, p. 244-246).

suis, <sup>40</sup> et illud testimonium Salomonis, quod dicit : *Sunt uiae, quae uidentur hominibus rectae, quarum finis usque ad profundum inferni demergit.*

<sup>90</sup> <sup>41</sup> Ideo enim uia lata a talibus ambulatur, quia quocumque eos desideriorum duxerit pes, mox adsensu sequuntur, <sup>42</sup> et quidquid concupierint concupiscentiae eorum, ilico *paratissimus seruit effectus.* <sup>43</sup> Et nouas sibi licentiae calles uel liberi sine magistro arbitrii facientes, <sup>95</sup> uiam uitae suae illicitis uoluptatum diuersitatibus delatant, <sup>44</sup> et quacumque eorum delectationes uoluerint progredi, licentes et patibulos sibi praebeunt gressos, <sup>45</sup> illud semper scire nolentes, quia *homini creato mors iuxta introitum* <sup>100</sup> *delectationis posita est,* <sup>46</sup> et quod eis dictum sit : *Post concupiscentias tuas non eas et a uoluntatibus tuis auertere, surdo auditu pertranseunt.*

<sup>47</sup> E contrario, quibus uero ad uitam aeternam ambulandi amor incumbit, ideo angustam uiam arripiunt, <sup>48</sup> ut non suo arbitrio uiuentes uel desiderii suis et uoluptatibus oboedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio, <sup>49</sup> non solum in supradictis desiderii suis et uoluptatibus coartantur et facere suum nolunt, cum

40 dicitur *FV* || recte *A* || 41 quia : qua *A<sup>ac</sup>* || assensu *A<sup>pc</sup>* *V* adsensus *E* || secuntur *AFV* || 42 quicquid *AFV* || seuit *E* || 43 nobis *PE* || calles : colles *E* || magistri arbitrio *V* arbitrio magistri *E* || illicitis *A<sup>pc</sup>* *V* || delatant : delectant *AFV* || 44 quacumque *PV* quacum *E* || eorum : etiam *AFV* || delectatione *V* || patulos *F<sup>pc</sup>* *V* || praebeant *AFV* || gressus *AFVE* || 45 introitum *E* || posita sit *AF* || 46 auerte *AF* || 47 uero quibus *V* || 48 arbitrio *E<sup>ac</sup>* || uoluntatibus *AFV* || ambulantes *E<sup>ac</sup>* || 49 in *om. P* || uoluntatibus *AFV* || coartantur *P* quoartantur *A<sup>ac</sup>*

40 Prou. 16, 25 ; cf. Prou. 14, 12 et Mt. 18, 6 || 42 *Passio Sebastiani* 13 || 45 *Passio Sebastiani* 14 || 46 Eccli. 18, 30

41. *Ideo...ambulator* reprend presque textuellement 7, 31. C'est une seconde explication, comme en 2, 48.

volontés », <sup>40</sup> et ce texte de Salomon qui dit : « Il est des voies qui semblent droites aux hommes et dont l'extrémité plonge au fond de l'enfer. »

<sup>41</sup> Ces gens-là marchent dans la voie large, car où que les conduise le pied de leur désir, aussitôt ils suivent avec leur consentement : <sup>42</sup> tout ce que convoite leur convoitise, incontinent l'action est toute prête à son service. <sup>43</sup> En se frayant des chemins nouveaux pour leur licence et leur libre arbitre sans maître, ils élargissent la voie de leur vie par les divers plaisirs interdits qu'ils s'accordent, <sup>44</sup> et où que se portent leurs attraits, ils se donnent la permission d'y aller en toute licence et à l'aise. <sup>45</sup> Jamais ils ne veulent comprendre que « pour la créature humaine, la mort est placée au seuil du plaisir ». <sup>46</sup> Quant à ce qui a été dit pour eux : « Ne suis pas tes convoitises et détournes-toi de tes volontés », ils passent à côté en faisant la sourde oreille.

<sup>47</sup> Mais au contraire, ceux que l'amour presse de marcher à la vie éternelle, ceux-là adoptent la voie étroite : <sup>48</sup> ne vivant pas à leur guise et n'obéissant pas à leurs désirs et à leurs plaisirs, mais marchant au jugement et au commandement d'autrui, <sup>49</sup> non seulement ils se contraignent dans ces désirs et ces plaisirs mentionnés à l'instant

42. Voir le texte complet de la *Passio Sebastiani* en 10, 115. Le Maître applique aux mauvais moines ce que la *Passio* dit des bienheureux en paradis.

43. *Viam uitae* comme en *Ths* 16, mais le sens est différent.

45. Nouvelle citation de la *Passio Sebastiani*, plus complète et plus littérale que celle de 10, 35. *Homini creato* comme en 16, 3.

46. *Surdo auditu pertranseunt*: voir 9, 16.

47. *E contrario quibus uero*: double conjonction en tête de phrase comme en 1, 75 ; 33, 10 (*Nam...uero*) ; 78, 15 (*Nam...enim*) ; 86, 8 ; 90, 13 ; 90, 54. La longue phrase redondante qui commence ici rappelle 3, 79-81 ; 7, 71-74 ; 10, 45-49. Noter en 7, 49 la répétition des deux éléments de 7, 48, avec chiasme (cf. 2, 4-5 et note), et au début de 7, 50 la reprise de 7, 48, avec un progrès très faible. *RB* 5, 12 a résolument éliminé ces redondances.

possunt, arbitrium, <sup>50</sup> sed etiam alieno se imperio subdunt  
 110 et in coenobiis degentes abbatem sibi praesesse, non nomen  
 ipsud sibi inesse desiderant. <sup>51</sup> Sine dubio hii tales illam  
 Domini imitantur sententiam, quae dicit : *Non ueni facere*  
*uoluntatem meam, sed eius qui me misit.* <sup>52</sup> Et proprium  
 non facientes arbitrium, *abnegantes* propter Christum  
 115 *semetipsos sequuntur* Deum, quocumque abbatis praeceptio  
 duxerit.

<sup>53</sup> Et non solum de temporalibus necessariis, id est  
 uictum, uestitum et calciarium, non coguntur sibi sub  
 abbatis sollicitudine cogitare, sed et de futuris suae ratio-  
 ciniis animae, <sup>54</sup> solam in omnibus praeceptori oboedientiam  
 120 ministrando, de ceteris utilitatibus suis tam corporis  
 quam animae redduntur securi, <sup>55</sup> quia siue bene, siue  
 male, pastori incumbit, quod in ouibus exercetur, <sup>56</sup> et  
 illum tanget in discussionis iudicio rationem reddere, qui  
 imperauit, non qui imperata perfecit, siue bona, siue  
 mala.

125 <sup>57</sup> Ideo enim uia angusta a talibus creditur ambulari,  
 quia propria in eis desideria minime adimplentur et non

50 in *om.* V || cenobis E || preesse A || non usque inesse *om.*  
 AFV || 51 sine : et sine AFV || hi AF || emitantur P || eius : huius  
 E || 52 secuntur PFFV || 53 uictum : uictus F<sup>pc</sup> et *add.* E || et calcia-  
 rium *om.* E || calciariis V || abbati E || rationiniis E<sup>ac</sup> || 55 obibus P ||  
 56 tangat V || imperauit *om.* P imperat AFV || non qui *om.* P || perfecit  
 PAFV || 57 ambulare A<sup>ac</sup> F<sup>ac</sup>V || minime : anime P || adim-  
 plentur PAFVE

51 Ioh. 6, 38 || 52 Mt. 16, 24

50. Au début comparer 92, 57. *Nomen* fait allusion à 7, 30 (cf. 2, 1 et 2, 11). On revient aux cénobites comme en 1, 75, après la critique des mauvais moines. *Inesse...praesesse* : paronomase. « Désirer avoir un supérieur » : de même PÉLAGE, *Ad Dem.* 16, PL 30, 30 b : *ita...in procinctu obedientiae constituti, ut etiam optent iuberi.*

52. *Sequuntur Deum* se retrouve en 91, 23. Dans les deux cas,

et refusent d'agir à leur guise quand ils le peuvent, <sup>50</sup> mais ils vont jusqu'à se soumettre au commandement d'autrui, et demeurant dans les coenobia, ils désirent avoir un abbé pour supérieur, au lieu d'en posséder eux-mêmes le titre. <sup>51</sup> Ces hommes-là, certes, imitent la maxime du Seigneur qui dit : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé. » <sup>52</sup> N'agissant pas à leur guise, renonçant à eux-mêmes à cause du Christ, ils suivent Dieu partout où les conduit le commandement de l'abbé.

<sup>53</sup> Ainsi placés sous la vigilance d'un abbé, non seulement ils n'ont pas à se préoccuper de leurs besoins temporels, c'est-à-dire de la nourriture, du vêtement et de la chaussure, mais ils n'ont pas non plus à se soucier de comptes à rendre plus tard pour leur âme. <sup>54</sup> Il suffit qu'ils prêtent obéissance en tout à leur maître, pour être en sécurité par rapport à tous leurs autres intérêts, ceux du corps comme ceux de l'âme. <sup>55</sup> En effet, soit pour le bien, soit pour le mal, c'est au pasteur qu'incombe la responsabilité de ce qui s'accomplit dans les brebis, <sup>56</sup> et à l'examen du jugement, c'est celui qui a donné les ordres qui aura des comptes à rendre, non celui qui a exécuté ces ordres, bons ou mauvais.

<sup>57</sup> Ces gens-là, on voit bien qu'ils marchent dans la voie étroite, car leurs propres désirs ne trouvent pas en eux

il s'agit de suivre le Christ. L'*Historia monachorum* 29, PL 21, 455 bc, dit de même : *qui Deum sequuntur...Deum sequi.* L'expression ne fait donc pas nécessairement allusion à l'axiome païen *sequere Deum*, cité par AMBROISE, *De Abr.* I, 4.

53. Nouvelle parenthèse (cf. 7, 16-19), qui développe l'idée du transfert de responsabilité esquissée en 2, 6 et 2, 36. Voir *La communauté et l'abbé*, p. 230-233. *Non solum* fait allusion à 7, 35, qui énumère déjà *uictum, uestitum et calciarium*. Ces mots sont ici à l'accusatif, malgré le contexte, comme ils le seront encore en 82, 23 et 83, 10. *De futuris ratiociniis animae* comme en 7, 36.

54. *Redduntur securi* rappelle 7, 36.

57. *Ideo enim...creditur ambulari* introduit l'explication dans les mêmes termes que 7, 31 et 7, 41. *Creditur* : cf. 8, 9 et note.



quod uolunt perficiunt, <sup>58</sup> sed alieni iudicii iugum trahentes, quo ire delectationibus suis uoluerint, repelluntur, et a  
 130 magistro eis, quod agere aut facere uoluerint, denegatur.  
<sup>59</sup> Amaricatur uoluntati eorum cottidie in monasterio pro Domino, et ad probationem quaeque iniuncta fuerint, sustinent uelut in martyrio patienter, <sup>60</sup> sine dubio illud Domino cum propheta dicturi in monasterio : *Propter*  
 135 *te morti adficimur tota die, eximali sumus ut oues occisionis,*  
<sup>61</sup> et item postea dicturi in iudicio Domino : *Probasti nos, Deus, igne nos examinasti, sicut igne examinatur argentum.*  
<sup>62</sup> *Induxisti nos in laqueum. Posuisti tribulationes in dorso*  
 140 *nostro.* <sup>63</sup> *Inposuisti homines super capita nostra.* <sup>64</sup> *Cum ergo dicent : Inposuisti homines super capita nostra, noscuntur habere super se debere maiorem constitutum uice Dei, quem in monasterio timeant.* <sup>65</sup> *Et subsequentes testimonium, conuenienter item Domino dicunt in illo iam saeculo :*  
 145 *Transiuimus per ignem et aquam, et induxisti nos in refrigerium,* <sup>66</sup> *hoc est : « Transiuimus per amaricationes uoluntatum nostrarum et seruitio oboedientiae peruenimus ad tuae refrigerium pietatis. »*

<sup>59</sup> cottidiae P cotidie AFV || quaque E || <sup>60</sup> monasterio P || morte afficimur AFV || aestimati AFV || obes P ouis A || <sup>61</sup> dicturi postea AFV || postea P || Domini V || igne<sup>2</sup> om. AFV || <sup>63</sup> imposuisti V || homine E || capita nostra om. E || <sup>64</sup> cum usque homines om. E || imposuisti V || <sup>65</sup> subsequente E || item : de add. V || transibimus E || aqua E || <sup>66</sup> transibimus E || amaricationes A || uoluptatum PAFV || tuae : tuum V || pietatis A

60 Ps. 43, 22 || 61 Ps. 65, 10 || 62 Ps. 65, 11 || 63-64 Ps. 65, 12a || 65 Ps. 65, 12b

58. « Jugement d'autrui » comme en 7, 48.

59. *Amaricatur uoluntati eorum* : voir 33, 22 (*carni*). On parlera plus loin des *amaricationes uoluntatum* (7, 66), expression qui revient quatre fois dans la rédaction parallèle de 90, 29-42. — Noter ensuite

leur accomplissement et ils ne font pas ce qu'ils veulent, <sup>58</sup> mais portant le joug du jugement d'autrui, ils se laissent détourner d'aller là où ils le voudraient pour leur plaisir, et ils se laissent refuser par le maître ce qu'ils voudraient faire ou accomplir. <sup>59</sup> Leur volonté subit des amertumes chaque jour dans le monastère à cause du Seigneur, et tout ce qu'on leur commande pour les éprouver, ils le supportent patiemment, comme des martyrs. <sup>60</sup> Certes, ils diront au Seigneur avec le prophète, dans le monastère : « A cause de toi, nous sommes mis à mort chaque jour ; on nous regarde comme des brebis de boucherie. » <sup>61</sup> Et plus tard, au jugement, ils diront encore au Seigneur : « Tu nous as éprouvés, ô Dieu, tu nous as fait passer par le feu, comme on fait passer au feu l'argent. <sup>62</sup> Tu nous as fait tomber dans le filet. Tu nous as mis sur le dos des tribulations. <sup>63</sup> Tu as fait chevaucher des hommes sur nos têtes. » <sup>64</sup> Puisqu'ils diront : « Tu as fait chevaucher des hommes sur nos têtes », il appert qu'ils doivent avoir au-dessus d'eux un supérieur établi pour représenter Dieu et qu'ils craignent dans le monastère. <sup>65</sup> Et poursuivant ce texte, ils disent encore au Seigneur, fort à propos, dans le siècle futur : « Nous avons passé par le feu et par l'eau, et tu nous as fait entrer dans le repos », <sup>66</sup> en d'autres termes : « Nous avons passé par les amertumes imposées à nos volontés, et en servant dans l'obéissance, nous sommes parvenus au repos de ta bonté. »

*uelut in martyrio*, qui dégage nettement une idée latente au 4<sup>e</sup> degré d'humilité (10, 38-41) et développée en 90, 13-32. Les citations qui suivent (7, 60-65) sont d'ailleurs communes à 10, 38-41 et 90, 33-41. Ce dernier passage en donne un commentaire à peu près identique à ce qu'on lit ici (*La communauté et l'abbé*, p. 244).

60-61. *Sine dubio...dicturi* : même tour en 1, 12 ; 1, 89 ; 7, 29.

64. *Maiorem...timeant* : presque tous ces mots se retrouvent en 11, 10.

66. Glose qui reparait mot pour mot en 90, 42-43, avec deux additions (*sanctae oboedientiae...eccae peruenimus*), conformément au

67 Sed haec ipsa oboedientia tunc acceptabilis erit  
 150 Deo et dulcis hominibus, si quod iubetur, non trepide,  
 non tepide, non tarde uel cum murmurio uel cum responso  
 nolentis efficiatur, 68 quia oboedientia, quae maioribus  
 praebetur, Deo datur, sicut dicit Dominus doctoribus  
 nostris : *Qui uos audit, me audit*, 69 et alibi dicit : *Obauditu*  
 155 *auris obaudiuit mihi*; 70 ergo ipsa oboedientia si cum bono  
 animo a discipulis praebetur, quia *hilarem datorem diligit*  
*Deus*. 71 Nam cum malo animo discipulus oboedit, si non  
 solum nobis de ore, sed et Deo de corde inproperat, quod  
 malo animo facit. 72 Et quamuis impleat quod ei fuerit  
 160 imperatum, tamen acceptum iam non erit Deo, qui cor  
 eius respicit murmurantem, 73 et quamuis faciat quod  
 iubetur, tamen cum malo illud animo facit. 74 nullam ei  
 de ipso facto mercedem Dominus inputabit, cum *scrutans*  
 mox *Deus corda* eius, triste facientis uotum in eo inuenerit.

67 dulcius *E* || *trepidae... tepidae... tardae E* || 68 praueetur *P* || 69  
 abauditu...abaudiuit *PAF<sup>ac</sup>* || 70 si *om. AFV* || 71 nam : si *add.*  
*AFVE* || si *om. AFV* || oboediat *FV* || de<sup>1</sup> *om. AFV* || et *om. E*  
 || Deo : de eo *P* || inproperat *V* || 72 impleat *PAFVE* || murmu-  
 rantis *V* || 74 ei *om. AFV* || facto *om. E* || inputauit *PAE* || *Deus*  
*corda eius* : cor eius *Deus V* *Deus cor eius E* || tristae *AE* ||  
 innuerit *E*.

67 cf. Rom. 14, 18 ; I Petr. 2, 5 || 68 Luc 10, 16 || 69 Ps. 17, 45 || 70  
 II Cor. 9, 7 || 74 cf. Ps. 7, 10.

caractère plus ample de cette rédaction. *Voluntatum* : voir note  
 critique.

67. Une fois achevée la digression sur les deux voies (7, 22-66),  
 on retrouve le traité sur les qualités de l'obéissance (7, 1-21). Cette

67 Mais cette obéissance elle-même ne sera agréable  
 à Dieu et douce aux hommes, que si le commandement  
 est exécuté sans frayeur, sans tiédeur, sans lenteur, ni  
 murmure ni réponse négative, — 68 car l'obéissance prêtée  
 aux supérieurs, c'est à Dieu qu'elle s'adresse, comme le  
 Seigneur le dit à nos docteurs : « Qui vous écoute, m'écoute » ;  
 69 et il dit ailleurs : « Dès que son oreille m'a entendu, il m'a  
 obéi » — 70 donc, si les disciples prêtent obéissance de  
 bon gré, car « Dieu aime celui qui donne avec joie ». 71 En  
 effet le disciple obéit contre son gré, s'il se plaint non  
 seulement à nous oralement, mais même à Dieu dans  
 son cœur, de ce qu'il fait contre son gré. 72 Et il a beau  
 exécuter ce qu'on lui a commandé, ce ne sera pas pour  
 autant agréé de Dieu, qui regarde son cœur murmurer.  
 73 Et il a beau faire ce qu'on lui ordonne, pourtant, comme  
 il le fait contre son gré, 74 le Seigneur ne lui accordera  
 aucune récompense pour son action, parce que Dieu,  
 scrutant son cœur sur-le-champ, aura trouvé en lui des  
 dispositions maussades à l'égard de cette action.

fois, il s'agit des qualités intérieures. Voir *La communauté et l'abbé*,  
 p. 234-236 et 242-243. *Dulcis hominibus* : douce à celui qui obéit,  
 plutôt qu'à celui qui commande (cf. 33, 23). *Trepide...tepide* :  
 paronomase.

68-69. Mêmes citations qu'en 7, 5-6, mais interverties. Elles  
 forment ici une parenthèse.

71-74. Voir note critique. Longue phrase redondante comme en  
 7, 47-50. Ici encore *RB* 5, 17-19 simplifie résolument.

74. *Inputauit* (mss) est un futur (*u* pour *b*). *Corda*, un peu sur-  
 prenant, s'explique par la citation de *Ps.* 7, 10, imparfaitement  
 adaptée au contexte (cf. 2, 3 et note). De même pour *Deus* après  
*Dominus* (cf. aussi *Thp* 7 : *Dominus...Christus*).

## Interrogatio discipulorum :

VIII. DE TACITURNITATE DISCIPULORVM, QVALIS ET QVANTA DEBEAT ESSE.

## Respondit Dominus per magistrum :

<sup>1</sup> Humani generis macina nostrum est corpusculum,  
<sup>2</sup> et cum sit mensura paruum et in aliquantibus prolixis  
<sup>5</sup> hominibus uix quinque a terra pedibus erigatur, — <sup>3</sup> o iac-  
 tantiae uanitas, omnis homo uiuens, — <sup>4</sup> in ipsa paruitate  
 sua altitudinem caeli et latitudinem terrae putat se sua  
 sapientia mensurare. <sup>5</sup> Vnde scientes nos ex limo terrae  
<sup>10</sup> esse uasa flebilis et quasi quasdam terrae glebas ad paruum  
 tempus erectas de terra, in suo sulcu denuo recasuras,  
 humiliati ergo tamquam de terra puluis dicamus quod  
 sumus.

<sup>6</sup> Ergo haec caro corpusculi nostri quasi quaedam  
<sup>15</sup> domus est animae, sic uitae ministerio adtributa, sicut  
 seruit gladio theca. <sup>7</sup> Sedem uero ipsius animae in cordis

8, 1-25 PA T discipulorum<sup>1</sup>: discipuli A || 1 machina A || 4 parui-  
 tate: prauitate P || 5 fleuilia PA<sup>ac</sup> || sulco A || 6 uite P || tecca A

8, 3 Ps. 38, 6 || 4 Eceli. 1, 2 || 5 Gen. 2, 7; cf. Tob. 8, 8; cf. Gen.  
 3, 19 || 7-10 cf. Mt. 15, 19

8, T. Le traité du silence annoncé ici ne commence vraiment  
 qu'en 8, 30. Il est précédé d'une vaste introduction qui esquisse  
 un plan d'ascèse général. Voir *Introd.*, p. 94-95.

1. Voir Thp 52: *corporis nostri macina de limo terrae formata*,  
 avec une allusion à Gen. 2, 7, comme plus bas (8, 5).

2-5. Mouvement analogue chez ÉVAGRE, *De octo spir.* 18, PG 79,

## Question des disciples :

VIII. DE LA TACITURNITÉ DES DISCIPLES : CE QU'ELLE  
 DOIT ÊTRE ET JUSQU'OUÛ ELLE DOIT ALLER.

## Le Seigneur a répondu par le maître :

<sup>1</sup> L'édifice du genre humain est notre pauvre corps.  
<sup>2</sup> Bien qu'il soit de petite taille et qu'il s'élève tout juste  
 à cinq pieds de terre dans quelques individus particuliè-  
 rement grands, — <sup>3</sup> ô vantardise et « vanité de tout homme  
 vivant » ! — <sup>4</sup> malgré sa petitesse, il croit mesurer dans  
 sa sagesse la hauteur du ciel et la largeur de la terre !  
<sup>5</sup> Aussi, sachant que nous sommes de faibles vases « tirés  
 du limon de la terre », des espèces de mottes de terre dressées  
 sur la terre pour un peu de temps et destinées à retomber  
 de nouveau dans leur sillon, humilions-nous donc comme  
 la poussière de la terre et disons ce que nous sommes.

<sup>6</sup> Donc cette chair de notre pauvre corps est une  
 espèce de demeure pour l'âme, affectée au service de la  
 vie comme le fourreau est au service de l'épée. <sup>7</sup> Quant au  
 siège de l'âme, nous le croyons situé dans la racine qu'est

1163 a : *O homo, quid in sublime tolleris, cum natura sis lutum et  
 pulredo? Quid supra nubes attolleris? Tuam inspice naturam, quod  
 sis puluis et cinis, postque parum temporis in puluerem resolveris.*

5. Voir note sur 8, 1. *Vasa flebilis* comme en 7, 11. *Quasi quasdam*  
 revient en 8, 6 et 8, 9.

6. La métaphore de la maison sera développée plus loin (8, 9-10),  
 conjointement avec celle de l'arbre introduite en 8, 7-8. Cet enche-  
 vêtrement de métaphores produit un résultat aussi confus que  
 pittoresque. Il s'y ajoute l'image de l'enfantement (8, 10). Arbre  
 et maison (ou plutôt : chambre) reparaissent en 15, 1-3, mais séparés.  
 Voir aussi 14, 84-85 (arbre seul).

7. Cf. JÉRÔME, *Ep.* 64, 1 : *Sensus in corde est... Quaeritur ubi sit  
 animae principale. Plato in cerebro, Christus monstrat in corde.*

credimus radicem fundatam. <sup>8</sup> Quae radix duo in corpore  
 supremos possidet ramos et plus fragiles in peccato :  
<sup>9</sup> unum, in quo corporali muro quasi per quasdam fenestras  
 20 oculorum foraminibus deintus animam credimus  
 respicere et de intrinsecus concupiscentias suas ipsam  
 semper intellegimus inuitare ; <sup>10</sup> alium ramum, in quo  
 conceptos fetos cordis ipsa in nobis sonat, parturiens per  
 linguam eloquium, ut per portam exiens oris occupet  
 25 alienum auditum. <sup>11</sup> Et quicquid in nobis agitatur et  
 mouetur, animae est actus in corpore.

<sup>12</sup> Vnde e contrario fit, ut migrante de ipso domicilio  
 anima, totum in mortuo homine desit, quod agebatur  
 in uiuo ab anima, quae migravit, <sup>13</sup> et mox sua terrae  
 30 mortua reddita gleba, reuertens in natura terrae hominis  
 terra, absconsoque homine in sepulchro recoperta fossa,  
 in figura sua terra redeat pauimenti, <sup>14</sup> ut similis tunc  
 fuisse terra uiuente agnoscatur in homine, quae animae  
 35 fuerat rigore erecta et peregrinae uitae mutata ad tempus ;  
<sup>15</sup> ideo animae in nobis migrante rigore, stare non potest

7 radice A<sup>pe</sup> || 8 duos A || supraemos A || 9 credimus : redimus  
 Pac || 10 fetus A || linguae A<sup>pe</sup> || 11 quicquid A || 13 homine : homini  
 A || sepulchro A || 15 in : a A

14 cf. Ps. 38, 13 ; I Petr. 2, 11

9. *Credimus* ne désigne pas un acte de foi, mais la perception d'une  
 réalité spirituelle et invisible à travers un signe (cf. 2, 2). Il équivaut  
 à *intellegimus*. De même en 10, 7-9 (*intellegitur...credimus*). « Fenê-  
 tres » : voir JÉRÔME, *Ep.* 64, 1, et plus précisément SALVIEN, *De Gub.*  
 3, 8, PL 53, 64 b : *fenestras quodammodo esse nostrarum mentium*  
*lumen oculorum et omnes improbas cupiditates in cor per oculos,*  
*quasi per naturales cuniculos introire.*

10. La bouche comparée à une porte comme en *Vitae Patrum*

le cœur. <sup>8</sup> Cette racine possède dans le corps deux rameaux  
 supérieurs, plus vulnérables au péché : <sup>9</sup> l'un, avec lequel  
 nous croyons que, de l'intérieur, l'âme regarde à travers le  
 mur du corps par ces espèces de fenêtres que sont les  
 trous des yeux, et nous la voyons inviter sans cesse, du  
 dedans, l'objet de ses convoitises ; <sup>10</sup> l'autre rameau, avec  
 lequel elle fait retentir en nous les productions conçues par  
 le cœur, enfantant par la langue le discours, afin que  
 celui-ci, sortant par la porte de la bouche, aille s'emparer  
 de l'ouïe d'autrui. <sup>11</sup> Et tout ce qui bouge et remue en nous,  
 est l'œuvre de l'âme dans le corps.

<sup>12</sup> C'est la raison pour laquelle, inversement, quand  
 l'âme quitte son domicile, il se produit dans l'homme mort  
 un arrêt de tout ce qui se faisait dans le vivant grâce  
 à l'âme qui est partie. <sup>13</sup> Bientôt, la motte de terre morte est  
 rendue à son terrain d'origine, la terre qu'est l'homme  
 retourne à sa nature de terre, on enfouit l'homme dans  
 une tombe, on recouvre la fosse, et la terre revient à son  
 aspect de sol. <sup>14</sup> Il apparaît ainsi que c'était bien la même  
 terre qui se trouvait dans l'homme, au temps où il était  
 en vie, quand la force de l'âme l'avait dressée debout et  
 transformée un moment pour une vie passagère. <sup>15</sup> Aussi,  
 quand la force de l'âme, qui est en nous, s'en va, la terre

5, 11, 27 et 7, 32, 2 ; Ps. 140, 3 (cité en 11, 44 et 30, 12). Voir 9, 3  
 et 11, 57.

11. Cf. S. LÉON, *Serm.* 19, 1, PL 54, 186 ab : *Quamuis sine anima*  
*nihil caro desideret, et inde accipiat sensus, unde sumit et motus.* Suite  
 de ce développement en 8, 17.

12. La longue phrase redondante qui commence ici est une paren-  
 thèse séparant 8, 11 de 8, 17 et développant le thème de la mort  
 amorcé en 8, 5.

13. *Reuertens* : nominatif absolu. De même *recoperta*, d'après le  
 parallélisme.

14. De même Th 4 : *peregrinae uitae temporalem iugum.* Voir  
 aussi 8, 5 : *ad paruum tempus.*

nostri corporis terra, <sup>16</sup> sed cadens in naturam suam abscondat in sinu suo terra facturam, quam genuit.

<sup>17</sup> Ergo si haec anima in nobis oculorum uisum, oris  
40 eloquium, aurium agit auditum, <sup>18</sup> et cupit propter futuram  
discussionem factoris sui uoluntati Dei obtemperare et  
eius, dum uiuit, militare praeceptis, <sup>19</sup> claudat concupis-  
centiis suis oculorum fenestras et humiliatos declinet in  
terra aspectos, <sup>20</sup> ut mala non uideat, et cum curuatus  
45 fuerit noster obtutus, nec quaecumque uiderit anima  
concupiscit.

<sup>21</sup> Habet deinde anima nostra constitutam portam  
oris et seram dentium, quam prauo claudat eloquio,  
— ut non excuset anima factorem suum munimum  
sibi minime custodiam fabricasse, — <sup>22</sup> id est ut, cum  
50 promouerit a cordis radice aliquod peccatum et senserit  
se exterioris muri clusura, id est oris et dentium, sibi  
exitum denegari, <sup>23</sup> reuertens denuo ad radicem cordis,  
ibi pereat in auortione sua et ut *paruulus adlidatur ad  
petram*, quam nascendo per linguam crescat ad poenam.

55 <sup>24</sup> Alios uero ramos corporis nostri, qui imperio cordis

18 factoris : fictoris A<sup>ac</sup> || preceptis A || 19 claudat : clamat P  
claudet A<sup>ac</sup> claudit A<sup>pc</sup> || terram A || aspectus A || 20 curuatus P ||  
ne quecumque A || concupiscat A || 21 custodia P || 22 aliquid A  
clausura A || 23 abortione A || 24 alii...rami A

16 cf. Eccli. 40, 1 || 23 Ps. 136, 9

16. *Abscondat* après *potest* (8, 15) : anacolithe (cf. 8, 20). Le subjonctif peut être dû à l'influence persistante de *ut* (8, 14), à moins qu'il n'exprime un souhait (?). Maternité de la terre : voir Th 3.

17. *Oculorum... oris... aurium* : le troisième terme ne reparait pas ailleurs. C'est une addition passagère et sans conséquence. Comparer 8, 8-10 et 8, 19-23 (yeux et bouche) ; 8, 26 (pensée, regard, parole).

de notre corps ne peut rester debout. <sup>16</sup> Elle retombe dans sa nature, et la terre enfouit dans son sein la créature qu'elle avait engendrée.

<sup>17</sup> Si donc l'âme opère en nous la vision des yeux, le discours de la bouche, l'ouïe des oreilles, <sup>18</sup> et si elle désire, en prévision de l'examen que lui fera subir son auteur, obéir à la volonté de Dieu et servir sous ses commandements pendant qu'elle est en vie, <sup>19</sup> elle doit fermer à ses convoitises les fenêtres des yeux, abaisser le regard et le fixer sur le sol. <sup>20</sup> Ainsi elle ne verra pas le mal, et en fléchissant le regard, l'âme ne convoitera plus tout ce qu'elle verra.

<sup>21</sup> Notre âme a ensuite une porte fixe : la bouche, et un verrou : les dents, qu'elle peut fermer aux discours pervers. Ainsi l'âme ne peut s'excuser en disant que son auteur ne lui a pas fabriqué un solide mur de garde. <sup>22</sup> En d'autres termes, quand un péché monte de la racine du cœur et qu'il s'aperçoit que le mur extérieur de clôture, autrement dit la bouche et les dents, lui interdit de sortir, <sup>23</sup> il devra retourner derechef à la racine du cœur, y périr dans l'avortement et « comme un tout petit, être écrasé contre la pierre », au lieu de naître par la langue et de grandir jusqu'au châtement.

<sup>24</sup> Quant aux autres rameaux de notre corps, qui

18. *Futuram discussionem* comme en 2, 39.

19-20. Comparer l'attitude prescrite en 10, 83-85 : *deflexis in terra aspectibus*, avec une signification différente (humilité contrite). Le motif invoqué ici se retrouve en 9, 20-24. *Concupiscit* après *uideat* : anacolithe (cf. 8, 16).

21. Ce paragraphe continue à développer la triple métaphore de 8, 7-10 : maison, arbre et enfantement. *Munimum... minime* : paronomase. Ce « mur de garde » évoque la forteresse (15, 4-5).

23. Voir Ths 24 et 3, 56. *Quam* pour *potius quam* (1, 71 ; 14, 85).

24. *Alios ramos* : accusatif sujet. L'auteur songeait peut-être à une proposition infinitive avec *facile est refrenare*. Injonctions du cœur : voir le mot de Salluste cité et commenté en 14, 82-85. Mains et pieds : voir 10, 12 ; 10, 23-29.

deseruiunt, a peccato facile refrenantur, id est tactus manuum et gressus pedum, <sup>25</sup> quia et furem clusura catenae et homicidam timenda refrenant iudicia et fugacem retinet peduca.

<sup>26</sup> Ergo illa, quae superius diximus, tria suprema  
60 cautius debent a fratribus custodiri, id est cogitatio, eloquium et aspectum, <sup>27</sup> [cogitatio :] ut mox captiuauerit mentem mala cogitatio, signata statim a fratribus sua fronte uel ipsum pectus, mox ad praecepta Christi suam conuertant memoriam. <sup>28</sup> Et dicat sibi frater cum propheta : *Memor fui Dei et consolatus sum.* <sup>29</sup> Et item dicat : *A te eripiar a temptatione et in Deo meo transgrediar murum.*

<sup>30</sup> Si uero eloquium iracundum aut prauum aut uanum neglegentia ori armauerit, mox clauso ore et signato crucis sigillo, in corde sibi frater loquatur, <sup>31</sup> dicens cum  
70 propheta : *Dixi, custodiam uias meas, ut non delinquam in lingua mea. Posui ori meo custodiam. Obmutui et humiliatus sum nimis et silui a bonis,* <sup>32</sup> hoc est, ostendit propheta,

25 catenae P || fugacem A || peduca A.

8, 26-9, 51 PAFV 26 ergo usque suprema : haec FV || subprema A || a fratribus cautius debent custodiri F fratres cautius debent custodire V || aspectum AFV || 27 captiuauerit A<sup>ac</sup> || precepta A || 30 eloquio iracundo...prauo...uano AFV || os AFV || frater om. AFV || 31 nimis om. V || 32 hic A<sup>po</sup> FV || est om. AFV ||

28 Ps. 76, 4 et 118, 52 || 29 Ps. 17, 30 || 31 Ps. 38, 2-3 et 37, 9

25. L'homicide peut se rattacher soit aux mains qui le commettent, soit aux pieds d'après Ps. 13, 3. C'est pourquoi le Maître le place ici entre le vol (mains) et la fuite (pieds).

26. Renvoi à 8, 6-11, où cependant on n'indique que deux rameaux (yeux et bouche), tandis que le cœur, siège de la pensée, est comparé à la racine. Regard : question déjà traitée (8, 19-20), sur laquelle l'auteur ne reviendra pas. Seules seront étudiées la pensée (8, 27-29) et la parole (8, 30-37).

27. *Cogitatio*, en tête, semble être un sous-titre ou une note

obéissent aux injonctions du cœur, il est aisé de les tenir à l'écart du péché — nous voulons parler du toucher des mains et de la marche des pieds —, <sup>25</sup> car la prison et la chaîne arrêtent le voleur, et la terreur de la sentence l'homicide, tandis que les entraves retiennent le fugitif.

<sup>26</sup> Ce sont donc les trois facultés supérieures indiquées plus haut que les frères doivent surveiller plus attentivement, à savoir la pensée, la parole et le regard. <sup>27</sup> [Pensée :] aussitôt qu'une pensée mauvaise s'empare de l'esprit, les frères signeront aussitôt leur front et même leur poitrine, et ils détourneront leur mémoire vers les préceptes du Christ. <sup>28</sup> Et le frère se dira avec le prophète : « Je me suis souvenu de Dieu et j'ai été réconforté. » <sup>29</sup> Et il dira encore : « Par toi je serai délivré de la tentation et grâce à mon Dieu je franchirai le mur. »

<sup>30</sup> Si la négligence met dans la bouche une parole courroucée, mauvaise ou vaine, aussitôt le frère fermera la bouche, la scellera du signe de la croix et se parlera à lui-même en son cœur, <sup>31</sup> en disant avec le prophète : « J'ai dit : je surveillerai mes voies, afin de ne pas pécher par ma langue. J'ai placé une garde devant ma bouche. Je me suis tu et j'ai été humilié profondément et j'ai gardé le silence sur les choses bonnes », <sup>32</sup> autrement dit : le prophète montre que, si l'on doit parfois renoncer à des paroles

marginale introduite dans le texte. Comparer 81, 25. Relier *ut...* conuertant à la phrase précédente. Le premier *mox* est conjonction, le second adverbe. Signe de croix sur le front : voir 15, 54 ; 54, 5. *Ipsum pectus* : passage de l'ablatif au nominatif ou accusatif absolu. Comparer S. GRÉGOIRE, *Dial.* 2, 20, MORICCA, p. 110, 4-5 : *Signa cor tuum.*

28. Ps. 76, 4 contaminé par Ps. 118, 52. Voir 8, 31.

30. Comparer 11, 55 (*eloquium malum aut uanum*) et 11, 69-74 (colère). Signe de croix sur la bouche : voir 47, 24.

31. Même citation en 9, 36, avec plusieurs variantes. Ici *nimis* semble provenir de Ps. 37, 9 : contamination comme en 8, 28. Comparer l'utilisation de ce texte par FERRÉOL, *Regula* 22.

si a bonis eloquiis propter taciturnitatem debet interdum taceri, quanto magis a malis uerbis propter peccati poenam debet cessari. <sup>33</sup> Ergo quamuis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis perfectis discipulis propter taciturnitatis grauitatem rara loquendi concedatur licentia, <sup>34</sup> tamen ab aliis uerbis non interrogati fratres tamdiu in taciturnitate siliscant, quamdiu taciti frena oris eorum abbatibus interrogatione laxentur. <sup>35</sup> Ideo namque taciturnitas debet magnopere fratribus custodiri, quia *in multiloquio non effugitur peccatum*. <sup>36</sup> Et ideo mors et uita in manibus linguae. <sup>37</sup> Nam loqui et docere magistrum concedet, tacere et audire discipulum conuenit.

< Interrogatio discipulorum : >

VIII. QVO ORDINE TACENTES FRATRES ALIQVAS INTERROGATIONES FACIANT ABBATI.

Respondit Dominus per magistrum :

<sup>1</sup> Cum de malis tamque bonis eloquiis freno taciturnitatis constringuntur discipuli et licentiae eorum aditus

aeloquiis V || 34 siliscant AFV || 35 ideoque AFV || namque om. AFV || fratribus : a fratribus AFV || effugietur FV || 36 lingue F || 37 concedet : concedet PA || discipulo AFV.

9, T Interrogatio discipulorum om. PAFV || abbati : abbate P ab5 A || I bonis : de bonis AF || licentia V || aditos P

35 Prou. 10, 19 || 36 Prou. 18, 21 ||.

32. Le second *debet* au lieu de l'infinitif après *ostendit* (influence de *quanto magis*).

33. Ce commentaire de *silui a bonis*, amorcé au verset précédent, s'écarte du thème général du chapitre, qui est la répression des pensées, paroles et regards *mauvais*. Le début de la citation (*ut non delinquam*) illustre ce thème. La fin de la citation entraîne la présente digression. *Perfectis discipulis* : seuls les parfaits doivent

bonnes à cause de la taciturnité, à bien plus forte raison l'on doit s'interdire les discours mauvais à cause du châtiement qui frappe le péché. <sup>33</sup> Donc, bien que, s'il s'agit de paroles bonnes et saintes et édifiantes, les disciples parfaits ne reçoivent que rarement la permission de parler, pour qu'ils gardent un silence plein de gravité, <sup>34</sup> cependant, pour les propos d'autre sorte, les frères qui n'auront pas été interrogés demeureront en silence jusqu'à ce qu'une interrogation de l'abbé ait relâché le frein de leur bouche silencieuse. <sup>35</sup> Si les frères doivent garder le silence très soigneusement, c'est encore parce que, « en parlant beaucoup, on ne peut éviter le péché ». <sup>36</sup> Aussi « mort et vie sont au pouvoir de la langue ». <sup>37</sup> D'autre part, parler et enseigner convient au maître, se taire et écouter sied au disciple.

< Question des disciples : >

VIII. DE QUELLE MANIÈRE LES FRÈRES QUI SONT AU SILENCE POSERONT DES QUESTIONS A L'ABBÉ.

Le Seigneur a répondu par le maître :

<sup>1</sup> Puisque le frein de la taciturnité oblige les disciples à retenir toute parole, mauvaise ou bonne, et que le maître

attendre d'avoir obtenu la bénédiction avant de parler (9, 1-10 ; 9, 42 ; 9, 46-47). Les imparfaits peuvent se contenter de la demander (9, 50). *Taciturnitatis grauitatem* : non pas l'importance du silence (sens absent de RM), mais la gravité silencieuse (cf. 84, 3).

34. Propos d'autre sorte : voir 9, 44 ; 9, 49. L'image du mors succède à celle de la porte verrouillée (8, 10 ; 8, 21-22). Interrogation de l'abbé comme en 9, 42 (cf. 10, 75 ; 11, 41-43).

35. Même citation en 9, 34 ; 10, 76 (*non effugies*).

36. Cité en 9, 39 (*uita et mors*) ; 10, 22 (ajoute : *posita est*).

37. Troisième raison d'observer le silence. On avait déjà invoqué le bien de la taciturnité, qui fait éviter même les paroles bonnes (8, 32-33), et le danger de dire des choses mauvaises en parlant beaucoup (8, 33 ; 8, 35-36).

9, T. Voir note critique.

5 praesentis magistri custodia obseruantur, <sup>2</sup> cum necessa-  
 riae utilitati eorum aliquae interrogationes aduenerint,  
<sup>3</sup> adhuc clauso ore et signato tacite grauitatis sigillo,  
 stantes ante maiorem inclinatio humilitatis capite, clausum  
 10 in silentio os clauae benedictionis aperiant. <sup>4</sup> Quod si semel  
 dictae benedictioni ad postulandum eloquium adhuc non  
 respondeat magistri permissio, <sup>5</sup> iterata humiliatio capitis  
 et benedictione sola iterum repetita denuo ab abbate  
 postuletur licentia. <sup>6</sup> Quod si nec sic ab eo responsum  
 15 fuerit, curuato item in humilitate discipulo, iam ipse  
 frater se tunc demum remoueat, <sup>7</sup> ne aut nimius ei aut  
 appareat inprobis, <sup>8</sup> et suo operi redditus adhuc gerat  
 personam tacentis, <sup>9</sup> ut in ipsa humilitate taciturnitatis  
 20 extimet semetipsum indignum iudicatum ad loquendum  
 abbatis iudicio, <sup>10</sup> aut forte ad probationem inueniendae  
 humilitatis putet sibi discipulus taciturnitatis ideo fuisse  
 non aperta clusura.

<sup>11</sup> Ideo enim ipsam solam benedictionem denuo diximus  
 25 repetiri, ut cum sola est et sine alio eloquio, tamen reseruata  
 diu taciturnitas conseruetur, <sup>12</sup> cum denuo repetitur et  
 post ipsam mox a nolente disceditur, adhuc conseruari  
 probata humilitas sentiatur. <sup>13</sup> Nam ideo repetitio discipuli  
 reoffertur magistro, <sup>14</sup> ut non solum propter spiritalem

obseruant V || 3 tacitae V || clausum : clauso P || 4 dicte AF || 5  
 iterato A<sup>pc</sup> V || humiliationis AF<sup>ac</sup> V || humiliatione F<sup>pc</sup> ut uid. ||  
 capite A<sup>pc</sup> || 6 curuato P || item : iterum P<sup>ac</sup> || idem V || remoueat  
 om. V || 7 appareat aut inprobis (improbis V) FV || 8 redditus :  
 deditus FV || 9 existimet AFV || indignum : indicum P ideo indi-  
 gnum AFV || 10 inueniendo P inueniende AF || taciturnitatis om.  
 V || apertam F || clusura AV clusuram F || 11 repetere AFV  
 || 14 spirituales A<sup>pc</sup>

3. *Benedictionis* : non pas la bénédiction, comme plus bas  
 (9, 49-50 ; 19, 8, etc.), mais le *Benedicite* (« Bénissez ! »), par lequel  
 on demande à être béni par l'interlocuteur (cf. 1, 51 ; 13, 46 ; 65, 3 ;  
 71, 2 ; 95, 20).

5. Nominatif et ablatif absolus comme en 8, 13 ; 8, 27. Vu l'ambi-

présent surveille avec vigilance les voies que pourrait pren-  
 dre chez eux la licence, <sup>2</sup> s'il se présente à eux des ques-  
 tions à poser pour quelque besoin impérieux, <sup>3</sup> ils garderont  
 la bouche close et y imprimeront en silence le sceau de la  
 gravité : ils resteront debout devant le supérieur, la tête  
 humblement inclinée, et ils ouvriront avec la clé du *Benedi-*  
*cite* leur bouche close et silencieuse. <sup>4</sup> Si au premier  
*Benedicite* que l'on dit pour demander la parole, le maître  
 ne répond pas en accordant la permission, <sup>5</sup> on renouvel-  
 lera l'humble inclination de tête et l'on se contentera de  
 répéter à nouveau le *Benedicite* pour solliciter une seconde  
 fois l'autorisation de l'abbé. <sup>6</sup> Si cette fois encore il ne  
 répond pas, le disciple s'inclinera humblement comme  
 auparavant, et alors seulement le frère se retirera, <sup>7</sup> pour  
 ne pas paraître à l'abbé trop insistant ou importun. <sup>8</sup> Re-  
 tournant à son travail et continuant à jouer son rôle muet,  
<sup>9</sup> il pensera, dans son humilité silencieuse, que l'abbé l'a  
 jugé indigne de parler. <sup>10</sup> Ou bien, songera encore le disciple,  
 si l'on n'a pas ouvert pour lui la clôture du silence, c'est  
 pour mettre à l'épreuve et jauger son humilité.

<sup>11</sup> Si nous avons dit de ne répéter une seconde fois  
 que le *Benedicite*, c'est que, ce dernier restant seul et  
 sans autre parole, le silence demeure longtemps sauf et  
 intact ; <sup>12</sup> d'autre part, grâce à la répétition suivie du  
 départ au cas où l'abbé refuse, l'humilité est mise à l'épreuve  
 et l'on constate qu'elle est sauve. <sup>13</sup> Si d'ailleurs le disciple  
 renouvelle au maître sa demande, <sup>14</sup> ce n'est pas seulement

gulté de *benedictio* (note précédente), on pourrait entendre *benedic-*  
*tione repetita* : « redemander la bénédiction ». Mais le sens habituel  
 de *repetere* suggère plutôt : « répéter le *Benedicite* » (cf. 9, 4 : *semel*  
*dictae benedictioni*).

9. Comparer *Vitae Patrum* 7, 32, 1 : *Si affectaueris silentium, ne*  
*arbitraris te exercere uirtutem, sed indignum te proloqui confitere.*

10. La suite est à chercher en 9, 18-19.

11. Parenthèse explicative se rapportant à 9, 5.

13-15. Suite de l'explication de 9, 5. *Sed ne et* pour *sed et ne.*



30 probationem ad inueniendam humilitatem discipuli diu  
possit tacere magister, <sup>15</sup> sed ne et corporaliter per cogita-  
tum animo occupatus, uultus eius aliis cogitationibus  
obstupescens uocem praecantis discipuli surdis auribus  
35 praetermittat, <sup>16</sup> et ne ipsum magistrum per nimiam et  
inportunam humilitatem in irae cogat uitio declinare  
<sup>17</sup> et inportuni humilitas in impedimento scandali deputetur.

<sup>18</sup> Ideo enim diximus post secundam suggestam bene-  
dictionem nolenti maiori tertiam iam non repetiri debere,  
40 <sup>19</sup> sed mox discipulum exinde debere discedere et cum  
ipsa taciturnitate opus laboris, quod faciebat, debere  
perficere.

<sup>20</sup> Haec interrogatio benedictionis, quae uix sola de  
taciturnitate laxatur, cum inclinatione humiliati capitis  
a discipulis praebeatur, <sup>21</sup> id est in omni loco per omnem  
45 horam, hoc est in monasterio, in agro, in uia, in horto uel  
in quouis loco, <sup>22</sup> ut numquam desit menti nostrae memoria  
Dei, propter quem aguntur haec omnia, <sup>23</sup> ut cum forte  
aliquis ignarus talem fratrem interrogauerit dicens : « Quare  
tacitus et tristis es et inclinato ambulans uultu ? » <sup>24</sup> res-  
50 pondeat ei : « Quia fugio peccatum et timeo Deum et ut

15 precantis A || praetermittat V || 17 inportunam V || ire PAF<sup>ac</sup> ||  
cogat : cogitat P || uitium AFV || 17 inportuni V || impedimento  
FV || 18 suggestam V || tertia V || repetere AFV || 19 mox : iam  
add. V || faciebant P || 20 praeueatur P || 21 monasteriu P || orto  
PAFV || 23 ambulans uultu : ambulas uultu A uultu ambulas FV ||  
24 ei : illi V

Le premier membre (9, 14) reprend 9, 10 : comparer les redondances de 7, 47-50. *Vultus... obstupescens* semble être un nominatif absolu. Comparer le sens de *uultus* en 87, 49. *Surdis auribus praetermittat* : voir 7, 46.

16. *Nimiam et inportunam* : voir 9, 7. Les derniers mots repa-  
raissent en 21, 6, à propos de retards au service de table.

17. Voir note critique.

18. Retour à 9, 6-10, une fois achevée l'explication de 9, 5.

19. Voir 9, 8.

pour que le maître puisse prolonger son silence, par manière  
d'épreuve spirituelle, afin d'éprouver l'humilité du disciple ;  
<sup>15</sup> c'est aussi pour éviter qu'ayant l'esprit absorbé par des  
soucis corporels et le regard distrait par d'autres préoccupa-  
tions, il ne fasse la sourde oreille et ne néglige la voix du  
disciple qui le supplie. <sup>16</sup> Alors, par une humilité excessive  
et importune, on porterait le maître à céder au vice de  
la colère, <sup>17</sup> et l'humilité de l'importun serait accusée de  
faire des embarras pour provoquer une dispute.

<sup>18</sup> Voilà donc pourquoi nous avons dit qu'après la  
deuxième demande par le *Benedicite*, il ne fallait plus  
répéter une troisième fois, si le supérieur refusait, <sup>19</sup> mais  
que le disciple devait aussitôt s'en aller et achever en  
silence le travail en cours.

<sup>20</sup> Cette interrogation par le *Benedicite*, que l'on  
conçède seule et comme à regret aux dépens du silence,  
les disciples la présenteront avec une inclination de tête  
pleine d'humilité. <sup>21</sup> C'est dire qu'en tout lieu et à toute  
heure, à savoir au monastère, aux champs, en route, au  
jardin et en n'importe quel lieu, <sup>22</sup> notre esprit ne doit  
jamais perdre le souvenir de Dieu, pour lequel on fait  
tout cela. <sup>23</sup> Si donc un spectateur non averti pose à ce  
frère la question suivante : « Pourquoi es-tu silencieux et  
triste, et marches-tu le regard baissé ? » <sup>24</sup> il lui répondra :  
« C'est que je fuis le péché et que je crains Dieu, et c'est

21. Comparer l'énumération plus développée en 10, 83. Le geste de l'inclination de tête, qui accompagne le *Benedicite* (9, 3-6), est l'occasion d'une digression sur l'attitude permanente à laquelle la répétition de ce geste doit conduire. Cette attitude a déjà été prescrite en 8, 17-20 et sera rappelée en 10, 82-86.

22. Souvenir perpétuel de Dieu comme en 10, 10-41.

23. Taciturnité associée à la tristesse (absence du rire) et au regard baissé : comparer les derniers degrés d'humilité (10, 75-86), ainsi que les monitions de 11, 42-90.

24. Sans cesse craindre Dieu et se garder du péché comme en 10, 10-12.

custodiam me ab omne quod odit Deus, ideo sum mihi semper sollicitus. »<sup>25</sup> Ad mensam uero sedentes, si interrogationes suas abbati uoluerint intimare,<sup>26</sup> ante benedictionem dictam cultelli aut coclearii aut panis percussura  
55 indicium sit magistro discipuli postulantis eloquium.

<sup>27</sup> Haec omnia animae pro Deo necessaria ideo sub tanta taciturnitatis constituimus clusura seruari,<sup>28</sup> ut ab obliuione quis non decipiatur tam facile et praeceptum sit  
60 semper in lingua. <sup>29</sup> Nam cum per clusuram oris taciturnitas continetur, diu tractetur uel purgetur in corde, quod possit mundum et sine peccato de ore proferri,  
<sup>30</sup> dicente apostolo : *Omne uerbum uanum de ore uestro non procedat, sed si quis est ad aedificationem.* <sup>31</sup> Et item  
65 dicit scriptura : *Sapiens paucis innotescit.* <sup>32</sup> Et maxime timere ideo et omni hora nos a multiloquiis custodire debemus,  
<sup>33</sup> quia non potest fieri ut inter multa uerba aliquanta non exeant cum peccato,<sup>34</sup> secundum scribaturam dicentem : *In multiloquio non effugitur peccatum.* <sup>35</sup> Vnde  
70 et propheta, tradens nobis formam, ostendit se de his esse

omni AV || sollicitus semper AFV || 26 benedictione dicta P || cultelli P || coclearii P<sup>ac</sup> || 27 necessariae F || sub tanta : sub tantam P substantiam AFV || clusura AF<sup>pc</sup> V || 28 obliuioni P<sup>ac</sup> obliuione F<sup>ac</sup> || et : ut V || 29 clausuram AF<sup>cp</sup> || 30 quis : quit A quid F || edificationem F || 31 scriptura PAFV || sapiens : uerbis add. V || paucis post innotescit transp. V || innotescit: uerbis add. AF || 32 multiloquio AFV || 34 scripturam PAFV || effugietur FV

9, 28 cf. *Visio Pauli* 11 || 30 Eph. 4, 29 ; cf. Mt. 12, 36 || 31 *Sextus, Enchiridion* 145 || 34 Prou. 10, 19

25-26. A table, où l'inclination devant le supérieur n'est pas possible, on la remplace par un signe sonore. Ceci rappelle *CASSIEN, Inst.* 4, 17, où cependant le signe remplace la parole, tandis qu'ici il précède le *Benedicite* (cf. les *Règlements* d'Horsière dans L.-TH. LEFORT, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples, CSCO* 160, p. 94, 24-26). Sur les questions posées au cours du repas, voir 24, 19.

27. *Haec omnia... pro Deo*: comparer 9, 22.

pour me garder de tout ce que Dieu déteste. Voilà pourquoi je me surveille sans cesse. »<sup>25</sup> A table, cependant, quand on est assis, si l'on veut signaler à l'abbé qu'on a une question à lui poser,<sup>26</sup> avant de dire « *Benedicite* », le disciple frappera avec son couteau, sa cuiller ou son pain pour indiquer qu'il demande la parole au maître.

<sup>27</sup> Tout cela est nécessaire à l'âme à cause de Dieu, et si nous avons décrété qu'on devait l'observer en maintenant une clôture de silence aussi rigoureuse,<sup>28</sup> c'est afin qu'on ne se laisse pas tromper trop facilement par l'oubli et qu'on ne fasse pas toujours marcher sa langue précipitamment.  
<sup>29</sup> D'ailleurs, en gardant le silence, bouche close, que l'on médite longuement et que l'on décante en son cœur ce qu'on va dire, afin que la bouche puisse émettre une parole pure et sans péché.<sup>30</sup> L'apôtre dit en effet : « Qu'il ne sorte de votre bouche aucune parole vaine, mais seulement des propos capables d'édifier. »<sup>31</sup> Et l'Écriture dit encore : « Le sage se reconnaît à sa brièveté. »<sup>32</sup> Et si nous devons être dans la crainte et nous garder du bavardage à tout instant,<sup>33</sup> c'est surtout parce qu'il est impossible qu'en parlant beaucoup, nous ne laissions échapper quelques paroles peccamineuses,<sup>34</sup> selon le mot de l'Écriture : « En parlant beaucoup, on ne peut éviter le péché. »  
<sup>35</sup> Aussi le prophète, à son tour, nous donne-t-il l'exemple,

28. « L'oubli qui trompe » est personnifié dans *Visio Pauli* 11 *JAMES*, p. 15, 5 : *Et erat ibi obliuio quae fallit et deducit ad se corda hominum* (cf. *Vis. Pauli* 16, p. 18, 25). Comparer 9, 47 ; 10, 10 ; 11, 3. *Tam facile* comme en 90, 1 ; 90, 68 ; 90, 71. *Praeceptum in lingua* comme en 7, 19.

30. *Quis* représente probablement *sermo malus* de *Eph.* 4, 29, auquel est substitué *uerbum uanum* de *Mt.* 12, 36. Ces deux textes se suivent en 11, 51-52. Ici ils se sont contaminés (cf. 8, 28 ; 8, 31).

31. Même citation en 10, 81 (*paucis uerbis*). Ici l'absence de *uerbis* est conforme au texte grec et à certaines versions. Noter l'attribution de ce texte non scripturaire à « l'Écriture » (cf. 10, 44).

34. Cité en 8, 35 et 10, 76 (*effugies*).

sollicitum et tam a malis quam a bonis eloquiis debere tacere, <sup>36</sup> dicens : *Dixi, custodiam uias meas, ut non peccem in lingua mea. Posui ori meo custodiam. Obmutui et tacui etiam a bonis*, <sup>37</sup> hoc est, ostenditur perfecto discipulo  
 75 tam de malis quam de bonis eloquiis debere taceri, <sup>38</sup> quia etsi loquenda sunt bona eloquia, non discipulis sed magistro debetur doctrina. <sup>39</sup> Nam et sicut dicit scriptura : *Vita et mors in manibus linguae*. <sup>40</sup> Diligenter ergo et iuste debet ipsa amplius refrenari.

80 <sup>41</sup> Hanc enim tantam taciturnitatis districtam custodiam perfectis et puris corde et mundis a peccato, timentibus perpetua gehennae incendia et quaerentibus uitae aeternae diuitias immortales, merito praecipitur obseruanda. <sup>42</sup> Ideoque praesente abbate non loquantur  
 85 nisi interrogati discipuli. <sup>43</sup> Absente uero abbate, si de uerbo Dei, sibi tamen lente et humiliter, non clamosa uoce loquantur, quia omnis lente locutio ab humilitate descendit. <sup>44</sup> Si uero de inanibus aut de saecularibus uel  
 90 quibusuis uerbis, quae ad Deum non pertinent, inchoauerint

36 ommutui V<sup>no</sup> || 37 ostendit V || perfecto : profecto AF || tacere AFV || 38 etsi loquenda : et inloquenda P et si loquenda V || 39 scriptura PAFV || 41 taciturnitatem AFV || districta V || custodia AFV || puris : pudoris F || gehenna AF<sup>ac</sup> ut uid. || querentibus F || 42 presente F || 43 lente<sup>2</sup> : lenta AFV || 44 enanibus P inanis F<sup>ac</sup> || de<sup>2</sup> om. FV || saecularibus F || inchoauerint AV

36 Ps. 38, 2-3 || 39 Prou. 18, 21 || 41 cf. Mt. 5, 8 ; Ps. 50, 4

36. Cité en 8, 31, dans un texte conforme au Psautier Romain. Ici les variantes *peccem... tacui* sont d'autant plus remarquables qu'on ne les trouve dans aucun psautier ancien.

37. Répète 9, 35. *Perfecto discipulo* : voir 8, 33 et note ; 9, 41 ; 9, 46.

38. Voir note critique. Comparer 8, 37.

39. Cité en 8, 36 (*mors et uita*) et 10, 22 (*mors et uita... posita est*).

41. Accusatif sujet comme en 8, 24. L'auteur songeait sans doute

montrant qu'il en est préoccupé et qu'il doit s'interdire toute parole, mauvaise ou bonne, <sup>36</sup> lorsqu'il dit : « J'ai dit : je surveillerai mes voies, afin de ne pas pécher par ma langue. J'ai placé une garde devant ma bouche. Je me suis tu et j'ai renoncé à dire même ce qui était bon. » <sup>37</sup> En d'autres termes, on montre au disciple parfait qu'il doit renoncer à toute parole, mauvaise ou bonne, <sup>38</sup> car quoiqu'il faille prononcer des paroles bonnes, ce n'est pas aux disciples, mais au maître qu'il revient d'enseigner. <sup>39</sup> D'ailleurs, comme le dit l'Écriture, « vie et mort sont au pouvoir de la langue ». <sup>40</sup> Il convient donc de la tenir en bride avec un soin tout particulier.

<sup>41</sup> Cette garde si rigoureuse du silence, il est à propos d'en prescrire l'observation aux parfaits, aux cœurs purs, à ceux qui sont purifiés du péché, qui craignent le feu perpétuel de la géhenne et cherchent les richesses immortelles de la vie éternelle. <sup>42</sup> Aussi, en présence de l'abbé, les disciples ne parleront-ils pas, à moins d'être interrogés. <sup>43</sup> En l'absence de l'abbé, s'il s'agit de la parole de Dieu, ils pourront parler, mais à part soi, à voix basse et humblement, sans éclat de voix, car toute parole à voix basse vient de l'humilité. <sup>44</sup> Si au contraire les disciples se mettent à parler de sujets vains, profanes, ou quelconques, qui n'ont

à écrire *praecipimus* en commençant sa phrase (cf. 9, 46 : *taxauimus*). — Comparer l'obéissance des parfaits et ses motifs en 7, 3. Il y a deux formes de taciturnité comme il y avait deux formes d'obéissance. *Mundis a peccato* : voir 10, 70, où cette pureté est le fait de la charité « parfaite », qui chasse la « crainte ». Ici le motif de crainte n'est pas exclu.

42. Comparer 8, 34 ; le 9<sup>e</sup> degré d'humilité (10, 76) ; 50, 44.

43. Première mitigation, accordée à tous, même aux parfaits. La concession est renouvelée dans les mêmes termes en 50, 26 (cf. 50, 43). Comparer le 11<sup>e</sup> degré d'humilité (10, 80) : comme précédemment (9, 42), l'auteur reprend la doctrine générale du ch. 10, avec des précisions casuistiques. *Lente locutio* : adverbe modifiant un substantif. *Omnis... ab... descendit* comme en 90, 51.

discipuli loqui, mox a praepositis suis eis imperetur silentium. <sup>45</sup> Psalmos uero uel scripturas extra illas tres horas, in quibus cottidie sine labore tanget legi, et sic laborantes fratres recensere sibi ex animo permittantur.

<sup>95</sup> <sup>46</sup> Hanc uero tantam taciturnitatis clusuram superius praesente abbate de perfectis apud Deum taxauimus, <sup>47</sup> his quibus numquam de Deo obliuio subripit et uitiiis oris quaerunt diligenter cauere ut ex toto mundi uelut angeli, et a bonis et a malis eloquiis quaerunt tacere pro <sup>100</sup> Domino. <sup>48</sup> Sed quia diuersitas concessae gratiae secundum mensuram fidei maxime in neglegentibus poterit minorari, tepidis et imperfectis et minus in se sollicitis hoc relaxamus, <sup>49</sup> ut de saecularibus inquirendis, dumtaxat sine peccato <sup>105</sup> aliquid, quae ad aedificationem spiritalem non pertinent, nisi petita benedictione fuerit magis concessa permissio, loquendi licentia non sumatur, <sup>50</sup> de aliquo uero spirituali interrogando sermone post benedictionem petitam mox loqui debere discipulum. <sup>51</sup> Scurrilitates uero uel uerba <sup>110</sup> otiosa et risum mouentia aeterna clusura damnamus et ad talia eloquia discipulum non aperire os permittimus.

praepositis A || 45 scripturas PAFV || cottidiae P cotidie AV  
cotidiae F || tangit AFV || 46 clausuram F<sup>o</sup> || 47 uitia AFV ||  
horis F<sup>o</sup> || ut : et FV || aeloquiis AFV || querunt F || 48 concessae  
F || gratiae A || maximae A || imperfectis : infectis F || 49 saecularibus  
F || licentia loquendi FV || 51 scurrilitates A || risu P || clusura  
AFV || tale A<sup>o</sup> V || eloquium V || aperire os non V.

48 Rom. 12, 3 ; cf. Eph. 4, 7 || 49 cf. Eph. 4, 29 ; 5, 4.

44. Les prévôts maintiennent le silence : voir 11, 41-45.

45. Concession renouvelée en 50, 26 et 50, 43. Trois heures de lecture par jour : voir 50, 9-17 et 50, 62-64.

46-47. Répète 9, 41, mais *superius praesente abbate* renvoie à 9, 42. *Obliuio* : voir 9, 28 et note. *Quaerunt* répété. *Cauere* avec l'ablatif, au lieu de l'accusatif habituel (cf. 11, 38 : *uitia... diligenter cauere*).

pas trait à Dieu, aussitôt leurs prévôts leur imposeront silence. <sup>45</sup> Quant aux psaumes et aux Écritures, en dehors des trois heures quotidiennes où la lecture sans travail est de règle, les frères auront la permission de se les répéter par cœur même alors, tout en travaillant.

<sup>46</sup> Cette clôture si stricte du silence, en présence de l'abbé, nous l'avons prescrite plus haut pour ceux qui sont parfaits devant Dieu, <sup>47</sup> qui ne se laissent jamais surprendre par l'oubli de Dieu, mais cherchent avec zèle à se garder des vices de la bouche, étant entièrement purs comme des anges, et cherchent à ne pas dire un seul mot, bon ou mauvais, à cause du Seigneur. <sup>48</sup> Mais comme la grâce accordée « selon la mesure de la foi » est diverse et pourra faire défaut, surtout chez les négligents, nous faisons cette concession aux tièdes et aux imparfaits, à ceux qui ne se surveillent pas : <sup>49</sup> s'ils veulent s'enquérir de questions profanes — sans péché, bien entendu —, de questions qui n'ont pas trait à l'édification spirituelle, ils ne se permettent pas de parler sans avoir demandé la bénédiction et obtenu l'autorisation ; <sup>50</sup> mais s'ils veulent poser une question d'ordre spirituel, aussitôt la bénédiction demandée, le disciple devra parler. <sup>51</sup> Quant aux bouffonneries, aux paroles oiseuses et portant à rire, nous les condamnons à la réclusion perpétuelle, et nous ne permettons pas au disciple d'ouvrir la bouche pour de tels propos.

48. Comparer 53, 28. Deuxième mitigation, à l'usage des imparfaits.

49. Comparer *Vitae Patrum* 6, 1, 3, qui oppose *locutio saecularis* et *loqui de aedificationibus* (cf. 8, 33 : *aedificationum eloquiis*). Il semble que *aliquid* soit mis pour *quicquam*, après *sine peccato* (cf. 10, 103). D'après 10, 45 (*nihil... quae non expedit*), il pourrait être l'antécédent de *quae*, que nous joignons à *saecularibus*.

50. Pour les imparfaits, la demande de bénédiction n'est plus qu'une formalité. L'autorisation est accordée à l'avance.

51. Rappel de 9, 44, avec mention spéciale des plaisanteries comme en 3, 59 et 11, 49-62. Les *Statuta Ecclesiae antiqua* 73 frappent de suspense le clerc *scurrilem et uerbis turpibus iocularem*.

## Interrogatio discipulorum :

X. DE HUMILITATE FRATRVM, QVALIS DEBEAT ESSE  
VEL QVIBVS MODIS ADQVIRITVR VEL QVOMODO ADQVISITA  
SERVATVR.

## Respondit Dominus per magistrum :

<sup>1</sup> Clamat nobis scriptura diuina, fratres, dicens : *Omnis*  
5 *qui se exaltat, humiliabitur, et omnis qui se humiliat, exalta-*  
*bitur.* <sup>2</sup> Cum haec ergo dicit, ostendit nobis omnem exalta-  
tionem genus esse superbiae. <sup>3</sup> Quod se cauere propheta  
indicat, dicens : *Domine, non est exaltatum cor meum neque*  
*elati sunt oculi mei.* Et item repetit : *Neque ambulauit in*  
10 *magnis neque in mirabilibus super me.* <sup>4</sup> Sed quid si non  
*humiliter sentiebam, si exaltaui animam meam? Sicut ablac-*  
*tatum super matrem suam, illa retribuens in animam meam.*

<sup>5</sup> Vnde, fratres, si summae humilitatis uolumus culmen  
adtingere et ad exaltationem illam caelestem, ad quam per  
15 praesentis uitae humilitatem ascenditur, uolumus uelociter  
peruenire, <sup>6</sup> actibus nostris ascendentibus scala illa erigenda  
est, quae erecta in caelum in somnio Jacob apparuit,  
*per quam ei descendentes et ascendentes angeli monstra-*  
20 *bantur.* <sup>7</sup> Non aliud sine dubio descensus ille et ascensus

10, T-122 PAE (omissis in E vv. 15, 17, 39 et 46-47) T interrogatio  
discipulorum X om. E || discipulorum : discipuli A || De humilitate  
usque seruatur : De doctrina discipulorum Et gratia humilitatis  
Et profectus in dō quibus modis acquiritur uel adquisita seruatur  
E || Dominus per magistrum om. E || 1 scriptura PA || omnis<sup>2</sup> om.  
E || humiliat : humiliauerit E || 2 haec om. P || superbiae P || 3 elati  
A || mei om. E || 4 si<sup>2</sup> : sed AE || ablactum E || matre sua A || retributio  
A || 5 summe P || ad<sup>2</sup> : at A || praesentis P presentis A || 7 descensus  
PA<sup>ac</sup>

10, 1 Luc 14, 11 || 3 Ps. 130, 1 || 4 Ps. 130, 2 || 6 Gen. 28, 12

## Question des disciples :

X. DE L'HUMILITÉ DES FRÈRES : CE QU'ELLE DOIT  
ÊTRE, PAR QUELS MOYENS ON L'ACQUIERT ET COMMENT,  
UNE FOIS ACQUISE, ON LA CONSERVE.

## Le Seigneur a répondu par le maître :

<sup>1</sup> La divine Écriture, frères, nous lance ce cri :  
« Quiconque s'élève sera humilié, et quiconque s'humilie  
sera élevé. » <sup>2</sup> En parlant ainsi, elle nous montre que toute  
élévation est une sorte d'orgueil. <sup>3</sup> Le prophète fait voir  
qu'il s'en garde, lorsqu'il dit : « Seigneur, mon cœur ne  
s'est pas élevé et mes yeux ne se sont pas levés. » Et il  
reprend : « Je n'ai pas marché dans les grandeurs ni dans  
des merveilles au-dessus de moi. » <sup>4</sup> Mais qu'arrivera-t-il,  
« si mes sentiments n'étaient pas humbles, si j'ai exalté  
mon âme? Comme l'enfant sevré sur sa mère, ainsi tu  
traiteras mon âme ».

<sup>5</sup> Aussi, frères, si nous voulons atteindre le sommet  
de la suprême humilité et si nous voulons parvenir rapide-  
ment à cette élévation céleste, à laquelle on monte par  
l'humilité de la vie présente, <sup>6</sup> il nous faut, pour la montée  
de nos actes, dresser cette échelle qui apparut en songe  
à Jacob, dressée vers le ciel, et sur laquelle il voyait des  
anges descendre et monter. <sup>7</sup> Cette descente et cette montée

10, T. Le début ressemble à 7, T et à 8, T. Les deux derniers verbes  
à l'indicatif, représentent peut-être un élargissement postérieur. Ils  
ne correspondent à rien de précis dans le texte du chapitre.

1. Début comme en 1, 76 ; 91, 33. C'est le style d'exhortation  
du Thema.

3. *Repetit* au sens de « reprendre, continuer » (Th 10 ; Thp 80).

4. Voir note critique. Interrogation : voir 2, 12 et note ; 2, 19, etc.

6. Nos actes « montent », de même que notre vie « humilie son  
cœur » (10, 8).

a nobis intellegitur, nisi exaltationem descendere et ascendere humilitatem ostendit. <sup>8</sup> Scala uero ipsa erecta nostra est uita in saeculo, quae humiliato corde et capite suo in  
 25 praesenti hoc tempore, exaltatum a Domino mortis exitum erigat ad caelum. <sup>9</sup> Latera enim eius scalae certissime credimus nostrum esse corpus et anima, in qua latera diuersos grados humilitatis uel disciplinae euocatio diuina ascendendos inseruit.  
 30 <sup>10</sup> Primum itaque humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si *timorem Dei sibi ante oculos* semper ponens, obliuionem omni hora fugiat <sup>11</sup> et semper sit memor omnia, quae praecepit Deus, ut quomodo et gehenna contemnentem Dominum de peccatis incendat, et uita  
 35 aeterna quid timentibus Deum praeparet, animo suo semper reuoluat. <sup>12</sup> Et custodiens se omni hora a peccatis et uitiiis, id est cogitationum, linguae, manuum, pedum uel uoluntatis propriae sed et desideria carnis, <sup>13</sup> extimet se discipulus  
 40 a Deo semper de caelis respici omni hora et facta sua omni

intelligitur *E<sup>ac</sup>* || descendere *P* || ostendi *E* || <sup>9</sup> certissimae *E* || animam *A* || diuersus *P* || ascendendo *E* || <sup>10</sup> iscala *P* scalam *A* || timorem : morem *E<sup>ac</sup>* || obliuionem *E* || <sup>11</sup> omnium *A* || contemnentem *A* || incendat *E* || quid : qui *E* || animos suos *E* || reuoluat : reuocat *P* reuocet *A* || <sup>12</sup> pedum *A* || uoluntatis *P* || <sup>13</sup> estimet *A*

10 cf. Cass., *Inst.* 4, 39, 1 || 10 Ps. 35, 2 || 10-11 Cf. CYPRIEN, *Ep.* 58, 11 || 13 de caelis respici cf. Ps. 13, 2 ; omni loco... uideri cf. Prou. 15, 3 ;

8. *Humiliato corde et capite* : comparer 10, 82-83.

9. *Credimus* : voir 8, 9 et note. Cf. 10, 34 et note.

10. Citation comme en 13, 34. La crainte de Dieu n'est pas chez Cassien un « indice d'humilité », mais l'un des préliminaires à l'humilité, avec le dépouillement de la propriété, l'oubli des parents, l'horreur du monde. Ces préliminaires sont omis ici par le Maître,

n'ont assurément pas d'autre signification, selon nous, que de montrer que l'élévation descend et que l'humilité monte. <sup>8</sup> Quant à l'échelle dressée, c'est notre vie ici-bas. Quand elle a humilié son cœur et sa tête dans le temps présent, elle dresse jusqu'au ciel son extrémité, la mort, que le Seigneur exalte. <sup>9</sup> D'autre part, les montants de cette échelle, nous le croyons très fermement, c'est notre corps et notre âme. Dans ces montants, l'appel divin a inséré différents degrés d'humilité et de bonne conduite à gravir.

<sup>10</sup> Le disciple gravit donc le premier degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si plaçant toujours devant ses yeux la crainte de Dieu, il fuit l'oubli à tout instant <sup>11</sup> et se souvient toujours de tout ce que Dieu a prescrit, en repassant toujours dans son esprit comment la géhenne brûle à cause de leurs péchés ceux qui méprisent le Seigneur, et ce que la vie éternelle réserve à ceux qui craignent Dieu. <sup>12</sup> Et se gardant à toute heure des péchés et des vices, à savoir ceux des pensées, de la langue, des mains, des pieds et de la volonté propre, ainsi que des désirs de la chair, <sup>13</sup> le disciple doit être persuadé que Dieu le regarde toujours du haut des cieux à tout instant, que le regard de la divi-

qui se réserve d'en traiter à propos de la réception des postulants (ch. 87-91). Seule la crainte est retenue. Le Maître l'intègre même à son « échelle » (voir *La communauté et l'abbé*, p. 209-211 ; 214-216). *Obluionem* : voir 9, 28 et note.

11. Voir note critique. *Fugiat et... sit memor omnia* : comparer 27, 46. *Quomodo et* pour *et quomodo* (cf. 9, 15 : *sed ne et*).

12. Liste qui rappelle le traité de la taciturnité : pensées (8, 27-29), paroles (8, 30-37), mains et pieds (8, 24-25). Cependant on ne traite pas ici des regards (8, 17-20). D'autre part la présente liste ajoute la volonté propre et les désirs de la chair (cf. 3, 65-66). Sur cet ajouté, voir *La communauté et l'abbé*, p. 223-226. *Desideria* : nominatif ou accusatif « en l'air ».

13. Voir note critique. *Regard de Dieu* (Ps. 13, 2) comme en 3, 55 ; 10, 37-38, etc. Rapport des anges : voir 10, 39 et 34, 9-10, citant la *Visio Pauli*.

loco ab aspectu diuinitatis uideri et ab angelis omnia renuntiari cottidie.

<sup>14</sup> Demonstrans nobis propheta, cum in cogitationibus nostris ita Deum semper esse praesentem ostendit, dicens : *Scrutans corda et renes Deus.* <sup>15</sup> Et item dicit : *Dominus nouit cogitationes hominum, quoniam uanae sunt.* <sup>16</sup> Et item dicit : *Intellexisti cogitationes meas a longe.* <sup>17</sup> Et item dicit : *Quia cogitatio hominis confitebitur tibi,* <sup>18</sup> et *cor regis in manu Dei.* <sup>19</sup> Nam ut sollicitus sit aduersus cogitationes cordis sui peruersas, dicat sibi semper utilis frater in corde hoc : *Tunc ero immaculatus coram eo, si obseruauero me ab iniquitate mea.*

<sup>20</sup> Ad linguae uero eloquia ita nobis agnoscimus Deum semper esse praesentem, cum dicit per prophetam uox Domini : *Qui loquitur iniqua, non direxit in conspectu oculorum meorum.* <sup>21</sup> Et item dicit apostolus : *De uerbo uano reddetis rationem,* <sup>22</sup> quia *mors et uita in manibus linguae posita est.*

<sup>23</sup> In opere uero manuumstrarum ita agnoscimus Deum nobis esse praesentem, cum dicit propheta : *Inperfectum meum uiderunt oculi tui.*

uidere A<sup>o</sup> || omnia : omni hora E || renuntiari om. E || cotidiae A 14 nobis : hoc add. PA || esse semper E || praesentem : per praesentem E || Deus : Deum E || 15 tot. om. E || uane P || 16 dicit om. E || a : de E || 17 tot. om. E || 18 cor regis : corrigis A<sup>o</sup> || 19 sibi om. E || 20 aeloquia A || esse om. A || propheta E || iniqua om. P || 21 apostolus usque rationem : sermo malus de ore uestro non procedat E || 21 redditis P || 22 quia : et E || posita est om. E || 23 opere : ore E || manuum : manus E

ab angelis... collidie cf. *Visio Pauli* 7 || 14 Ps. 7, 10 || 15 Ps. 93, 11 || 16 Ps. 138, 3 || 17 Ps. 75, 11 || 18 Prou. 21, 1 || 19 Ps. 17, 24 || 20 Ps. 100, 7 || 21 Mt. 12, 36 || 22 Prou. 18, 21 ; cf. *Passio Sebastiani* 14 || 23 Ps. 138, 16

14. Voir note critique. *Demonstrans...propheta* : nom. abs.

nité voit ses actions en tout lieu et que les anges en font chaque jour un rapport complet.

<sup>14</sup> C'est ce que le prophète nous fait voir, quand il montre que Dieu est toujours présent à nos pensées, en disant : « Dieu scrute les cœurs et les reins. » <sup>15</sup> Et il dit encore : « Le Seigneur connaît les pensées des hommes. Il sait qu'elles sont vaines. » <sup>16</sup> Et il dit encore : « Tu as compris mes pensées de loin. » <sup>17</sup> Et il dit encore : « Car la pensée de l'homme s'ouvrira à toi », <sup>18</sup> et « le cœur du roi est dans la main de Dieu. » <sup>19</sup> D'autre part, pour être attentif à combattre les pensées perverses de son cœur, le frère vertueux se dira toujours dans son cœur : « Je ne serai sans tache devant lui que si je me tiens en garde contre mon iniquité. »

<sup>20</sup> Aux paroles de la langue, nous constatons que Dieu nous est toujours présent, quand la voix du Seigneur dit par le prophète : « Celui qui profère l'iniquité n'a pas marché droit à mes yeux. » <sup>21</sup> Et l'apôtre dit encore : « Vous aurez à rendre compte d'un mot dit en vain, » <sup>22</sup> car « mort et vie sont livrées au pouvoir de la langue ».

<sup>23</sup> Lors du travail de nos mains, nous constatons que Dieu nous est présent, quand le prophète dit : « Tes yeux ont vu mon œuvre inachevée. »

*Ita...dicens* équivaut à *ita...cum dicit* (10, 20 ; 10, 23-24 ; 10, 30).

19. *Dicat sibi... in corde* : comparer 8, 30.

20. *Ad* au lieu de *in*, qu'on trouve au début des autres paragraphes.

21. L'attribution de *Mt.* 12, 36 à l'apôtre est fautive. Erreur analogue, à propos de *Jer.* 3, 15, en 1, 84 et 11, 12. Le ms. *E* substitue ici *Eph.* 4, 29, mais omet *apostolus*, de sorte que le texte paraît attribué à la « voix du Seigneur » de 10, 20, sinon au « prophète ». Noter en 9, 30 la contamination de *Eph.* 4, 29 par *Mt.* 12, 36. Les deux textes voisinent dans l'esprit de l'auteur.

22. Cité en 8, 36 et 9, 39 (*uita et mors*). Ici *posita est* provient sans doute de la *Passio Sebastiani* 14, citée en 10, 35 : les deux textes commencent par *mors*.

23. L'illustration scripturaire est assez pauvre. L'auteur a eu de la peine à trouver un texte approprié.

60 <sup>24</sup> In gressu uero pedum nostrorum ita agnoscimus Deum nobis semper esse praesentem, cum dicit propheta : *Sine iniquitatem cucurri et dirigebam.* <sup>25</sup> *Exurge in occursum mihi et uide.* <sup>26</sup> Et item dicit : *Quo ibo ab spiritu tuo et quo a facie tua fugiam?* <sup>27</sup> *Si ascendero in caelum, tu illic es, si descendero in infernum, ades.* <sup>28</sup> *Si sumpsero pinnas meas ante lucem et habitauero in postremis maris,* <sup>29</sup> *etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua.*

<sup>30</sup> Voluntatem uero propriam ita, praesente Domino, 70 *facere prohibemur, cum dicit scriptura nobis : Et a uoluntatibus tuis auertere.* <sup>31</sup> Et item rogamus Dominum in oratione dominica, ut fiat illius uoluntas in nobis. <sup>32</sup> Docemur ergo merito nostram non facere uoluntatem, cum cauemus illud, quod dicit sancta scriptura : *Sunt uiae, quae putantur* 75 *ab hominibus rectae, quarum finis usque ad profundum inferni demergit,* <sup>33</sup> et cum item pauemus illud, quod de negligentibus dictum est : *Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in uoluntatibus suis.*

<sup>34</sup> In desideriis uero carnis ita nobis Deum credimus

<sup>24</sup> gressum PE || pedum AE || presentem A || iniquitate A || dirigebam : direxi E || <sup>25</sup> exsurge A || et uide om. A || <sup>26</sup> faciae P || <sup>27</sup> es : est E || <sup>28</sup> pennas A || postremis : extrema E || <sup>29</sup> illic P || diducet A || et usque tua om. E || <sup>30</sup> uoluntate...propria E || presente A || scriptura PA || uoluntate tua E || <sup>31</sup> item : iterum E || orationem E || <sup>32</sup> docemur usque uoluntatem : docemur. Ergo facere uoluntatem prohibemur E || scriptura : scriptura PA scribitura nobis E || putantur ab : uidentur E || demergit A || <sup>33</sup> pauemus : cauemus A || de om. P || abominabiles A || <sup>34</sup> ita usque credimus om. A

<sup>24-25</sup> Ps. 58, 5-6 || <sup>26-29</sup> Ps. 138, 7-10 || <sup>30</sup> Eccli. 18, 30 || <sup>31</sup> Mt. 6, 10 || <sup>32</sup> Prou. 16, 25 ; cf. Prou. 14, 12 et Mt. 18, 6 || <sup>33</sup> Ps. 13, 1 ||

<sup>30</sup>. Ce paragraphe et le suivant (10, 30-36) sont probablement des ajoutés (voir 10, 12 et note). Ils utilisent un lot de citations

<sup>24</sup> Lors de la marche de nos pieds, nous constatons que Dieu nous est toujours présent, lorsque le prophète dit : « Sans iniquité, j'ai couru et je marchais droit. <sup>25</sup> Lève-toi, viens à ma rencontre et vois. » <sup>26</sup> Et il dit encore : « Où irai-je loin de ton esprit, où fuirai-je loin de ta face ? <sup>27</sup> Si je monte au ciel, tu y es, si je descends en enfer, tu es présent. <sup>28</sup> Si je prends mes ailes avant l'aurore et que j'aille habiter aux extrémités de la mer, <sup>29</sup> c'est encore ta main qui m'y conduira et ta droite qui me tiendra. »

<sup>30</sup> Quant à la volonté propre, on nous interdit de la faire en présence du Seigneur, quand l'Écriture nous dit : « Et détourne-toi de tes volontés. » <sup>31</sup> Et nous demandons aussi au Seigneur, dans l'oraison dominicale, que sa volonté soit faite en nous. <sup>32</sup> Avec raison on nous enseigne donc de ne pas faire notre volonté, quand nous prenons garde à ce que dit la sainte Écriture : « Il est des voies qui semblent droites aux hommes et dont l'extrémité plonge au fond de l'enfer », <sup>33</sup> et aussi quand nous redoutons ce qui est dit des négligents : « Ils se sont corrompus et rendus abominables dans leurs volontés. »

<sup>34</sup> Dans les désirs de la chair, nous croyons que Dieu

qu'on retrouve en 7, 39-46 et 90, 7-49. La rédaction du ch. 7 semble antérieure à celle-ci (*La communauté et l'abbé*, p. 226-223 et 244-246). Noter d'autre part l'absence de développement sur la présence de Dieu, comme aux paragraphes précédents et suivant. *Praesente Domino* reste le témoin d'un désir impuissant. Comparer 10, 23 et note. L'auteur a dû se contenter d'une mise en garde analogue à celles de 10, 19 et 10, 35-36. *Eccli.* 18, 30, cité en 7, 46, est ici tronqué de sa première partie, qui n'apparaît qu'en 10, 36.

<sup>31</sup>. Rappel de Thp 29.

<sup>32</sup>. Cité en 7, 40 ; 10, 46 ; 90, 7. Chaque fois le texte est différent, ainsi que l'attribution. Comparer 10, 22 et note.

<sup>33</sup>. Cité en 7, 39 et 10, 47.

<sup>34</sup>. Voir note critique. *Credimus* au lieu de *agnoscimus* (10, 20 ; 10, 23 ; 10, 24). Le Maître varie sans cesse ses formules les plus stéréotypées (cf. 10, 20 et note). Les deux verbes sont d'ailleurs équivalents, comme *credere* et *intellegere* (8, 9 ; 10, 7-9).



80 semper esse praesentem, cum dicit propheta : *Domine, et ante te omne desiderium meum.* <sup>35</sup> Cauendum uero ideo malum desiderium, quia *mors secus introitum delectationis posita est.* <sup>36</sup> Vnde scribura praecepit dicens : *Post concupiscentias tuas non eas.*

<sup>37</sup> Ergo si *oculi Domini speculantur bonos et malos*  
85 <sup>38</sup> et *Dominus de caelo semper respicit super filios hominum, ut uideat si est intellegens aut requirens Deum,* <sup>39</sup> et si a deputatis angelis nostris cottidie die noctuque Domino factorum nostrorum operae nuntiantur, <sup>40</sup> cauendum est ergo omni hora, fratres, sicut dicit in psalmo XIII propheta,  
90 ne nos *declinantes in malo et inutiles factos* aliqua hora aspiciat Dominus <sup>41</sup> et parcendo nobis in hoc tempore, quia pius est et spectat nos conuerti in melius, dicat nobis in futuro iudicio : *Haec fecisti et tacui.*

<sup>42</sup> Deinde secundum humilitatis gradum in scala caelesti ascendit discipulus, si propriam non amans uoluntatem, desideria sua non delectetur implere, <sup>43</sup> sed uocem illam Domini factis imitetur dicentis : *Non ueni facere*

presentem A || Domine : Domino E || et om. A || te : est add. E || omnem E || 35 uero : ergo E || 36 scriptura PA || precipit. A || 38 Dominus om. E || semper om. E || 39 tot. om. E || cotidiae A<sup>sc</sup> cotidie A<sup>pe</sup> || opere P opera A || 40 sicut usque propheta om. E || malum A || 41 pius : ipsius P || et<sup>3</sup> om. E || 42 caeli AE || 43 emitetur P

34 Ps. 37, 10 || 35 *Passio Sebastiani* 14 || 36 Eccli. 18, 30 || 37 Prou. 15, 3 || 38 Ps. 13, 2 || 39 cf. *Visio Pauli* 7 et 10 || 40 Ps. 13, 3 || 41 cf. Judith 7, 20 ; Eccli. 2, 13 ; *haec...tacui* Ps. 49, 21 || 43 Joh. 6, 38

35. Cité en 7, 45, sous une forme plus littérale.

36. La deuxième partie de cette citation figure déjà en 10, 30.

37. Comparer 3, 55 ; 10, 13 ; 11, 86.

38. Cité en 11, 87.

nous est toujours présent, quand le prophète dit : « Seigneur, devant toi aussi sont tous mes désirs. » <sup>35</sup> D'autre part, il faut se garder du désir mauvais, puisque « la mort est placée sur le seuil du plaisir ». <sup>36</sup> Aussi l'Écriture a-t-elle donné ce précepte : « Ne suis pas tes convoitises. »

<sup>37</sup> Si donc « les yeux du Seigneur observent bons et méchants », <sup>38</sup> si « le Seigneur, du haut du ciel, regarde sans cesse les enfants des hommes, pour voir s'il en est un qui soit intelligent et qui cherche Dieu », <sup>39</sup> et si les anges commis à notre garde rapportent au Seigneur quotidiennement, jour et nuit, les actes que nous accomplissons, <sup>40</sup> il nous faut donc prendre garde à tout instant, frères, de peur que, comme dit le prophète au psaume XIII, le Seigneur ne nous voie un instant « nous détourner vers le mal et devenir mauvais », <sup>41</sup> et qu'après nous avoir épargnés dans le temps présent, parce qu'il est bon et qu'il attend que nous nous convertissions à une vie meilleure, il ne nous dise au jugement futur : « Tu as fait cela et je me suis tu. »

<sup>42</sup> Ensuite, le disciple gravit le second degré d'humilité sur l'échelle céleste, si, n'aimant pas sa volonté propre, il ne se complaît pas dans l'accomplissement de ses désirs, <sup>43</sup> mais imite dans sa conduite cette parole du Seigneur :

39. *Visio Pauli* 10, JAMES, p. 14, 31-32 : *Cognoscite ergo, filii hominum, quia quaecumque operantur a uobis, haec angeli referunt Deo, siue bona siue mala.* Ce rapport des anges se fait deux fois par jour, le matin et le soir, d'après *Vis. Pauli* 7 (cité en 34, 9-10). C'est sans doute à quoi fait allusion ici *die noctuque*. Comparer 10, 13.

40. Cité en 11, 88. Noter comme l'auteur cite successivement les trois premiers versets du psaume en 10, 33 ; 10, 38 et ici.

41. Dieu, dans sa bonté, attend notre conversion : comparer Pr 7 ; Ths 38. Citation comme en 2, 14.

42. Voir note critique. Volonté propre et désirs comme en 3, 65-66. Dans la rédaction actuelle, ce degré fait double emploi avec 10, 30-36, qui est probablement un ajouté (cf. 10, 12 et note).

43. Cité en 7, 51. L'auteur suit le canevas de sermon sur l'obéis-

*uoluntatem meam, sed huius qui me misit.* <sup>44</sup> Et item dicit scribura : *Voluntas habet poenam et necessitas parit coronam.*

- 100 <sup>45</sup> Deinde tertium humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si postquam nihil suo iudicio praesumens eligat quae non expediant, <sup>46</sup> dicente scribura : *Sunt uiae, quae uidentur hominibus rectae, quarum finis usque in profundum inferni demergit,* <sup>47</sup> et item dicit Dauid : *Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in uoluntatibus suis.* <sup>48</sup> Item dicit apostolus : *Omnia licent, sed non omnia expediunt. Omnia mihi licent, sed ego sub nullius redigar potestate.* <sup>49</sup> Ergo non solum cauens haec discipulus, sed
- 110 et omni oboedientia se subdat maiori, imitans Dominum, de quo dicit apostolus : *Factus est oboediens usque ad mortem.* <sup>50</sup> Et item uox Domini laudat de hac oboedientia populum gentilium, dicens : *Obauditu auris obaudiuit mihi.* <sup>51</sup> Et sub abbate sibi nos Dominus obaudire demonstrat, cum
- 115 dicit doctoribus nostris : *Qui uos audit, me audit, et qui uos spernit, me spernit.*

uoluntatem meam facere E || eius AE || 44 item : iterum E || scribura PA || uoluptas P || parat P || 45 scala : saecula E || aeligat A || 46-47 tot. om. E || 46 in : ad A || 47 abominabiles A || 48 Item : Et item E || mihi om. E || redigar P || potestatem E || 49 haec cauens E || emetans P || est om. A || 50 abauditu...abaudiuit P || expernit me expernit P ||

44 *Passio Anastasiae* 17, p. 234 || 45 cf. I Cor. 6, 12 || 46 Prou. 16, 25 ; cf. Prou. 14, 12 et Mt. 18, 6 || 47 Ps. 13, 1 || 48 I Cor. 6, 12 || 49 Phil. 2, 8 || 50 Ps. 17, 45 || 51 Lc. 10, 16

sance du ch. 7, déjà utilisé à la fin du premier degré (voir 10, 30 et note). Il en sera de même aux 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> degrés.

44. Voir note critique. La *Passio Anastasiae* est citée comme « Écriture » (cf. 9, 31 ; 11, 31 et note). Dans cette source, la martyre Irène, menacée d'être livrée à la prostitution, répond en évoquant ceux qu'on a contraints physiquement d'absorber des viandes immolées. Non seulement cette contrainte ne les a pas souillés, mais elle

« Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé. » <sup>44</sup> Et l'Écriture dit aussi : « La volonté subit un châtement et la contrainte engendre une couronne. »

<sup>45</sup> Ensuite, le disciple gravit le troisième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si, après n'avoir rien décidé présomptueusement d'après son jugement personnel ni choisi ce qui n'est pas profitable, — <sup>46</sup> selon le mot de l'Écriture : « Il est des voies qui paraissent droites aux hommes et dont l'extrémité plonge au tréfonds de l'enfer. » <sup>47</sup> Et David dit aussi : « Ils se sont corrompus et rendus abominables dans leurs volontés. » <sup>48</sup> L'apôtre dit aussi : « Tout est permis, mais tout n'est pas profitable. Tout m'est permis, mais j'entends, moi, ne me laisser dominer par rien. » <sup>49</sup> Donc, non seulement le disciple se gardera de cela, mais en outre il se soumettra au supérieur en toute obéissance, imitant le Seigneur, dont l'apôtre dit : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort. » <sup>50</sup> Et à son tour, la voix du Seigneur loue de cette obéissance le peuple des païens, en disant : « Dès que son oreille m'a entendu, il m'a obéi. » <sup>51</sup> Et le Seigneur montre que c'est à lui que nous obéissons sous les ordres de l'abbé, quand il dit à nos docteurs : « Celui qui vous écoute, m'écoute, et celui qui vous méprise, me méprise. »

leur a valu la couronne du martyre, car seul le consentement volontaire aurait été coupable. On voit combien le Maître transforme l'idée en reprenant les mots.

45. Étude de ce degré dans *La communauté et l'abbé*, p. 255-257. *Quae non expediunt*, annonçant la citation de 10, 48, semble être un ajouté. Son insertion syntaxique dans la phrase reste problématique. Comparer cependant 9, 49 (*aliquid quae*). On pourrait construire de même ici *nihil... quae*.

46-47. Citations comme en 7, 39-40 (ordre inverse) et 10, 32-33.

49. Suite de la phrase commencée en 10, 45 et interrompue par les citations. *Ergo... cauens* reprend *postquam... eligat*.

50-51. Citations comme en 7, 5-6 et 7, 68-69 (ordre inverse).

<sup>52</sup> Deinde quartum humilitatis gradum in scala caelesti ascendit discipulus, si in ipsa oboedientia duris et contrariis rebus uel etiam quibuslibet *inrogatis iniuriis*, tacite  
 120 *patientiae constantiam* amplectatur, <sup>53</sup> et sustinens non lassescat uel discedat, dicente scribtura : *Qui perseuerauerit usque in finem, hic saluus erit.* <sup>54</sup> Et item de tali re hortatur nos propheta, dicens : *Confortetur cor tuum et sustine Dominum.* <sup>55</sup> Et ostendens fidelem pro Domino  
 125 uniuersa etiam contraria sustinere debere, per sufferentium dicit propheta personas : *Propter te morti adficimur tota die, extimati sumus ut oues occisionis.* <sup>56</sup> Et securi de spe retributionis diuinae, subsequuntur gaudentes ac dicentes : *Sed in his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos.*  
 130 <sup>57</sup> Et item in alio loco scribtura ex ipsorum persona dicit : *Probasti nos, Deus, igne nos examinasti, sicut igne examinatur argentum. Induxisti nos in laqueum. Posuisti tribulationes in dorso nostro.* <sup>58</sup> Et ut ostendat nos sub maiore esse debere, subsequitur dicens : *Inposuisti homines super capita nostra.* <sup>59</sup> Sed et praeceptum Domini in aduersis et iniuriis per patientiam adimplentes, qui *percussi in maxillam praebunt aliam, sublatae tunicae dimittunt et*

52 caeli AE || contristariis P || tacitae E || amplectamur E || 53 lassescat A<sup>ac</sup> || scriptura PA || 54 nos : uos E || 55 morte afflicimur A || aestimati A || ouis A<sup>ac</sup> obes E || 56 spe : ispe P spae A || subsecuntur PA || omnibus his A || 57 scriptura PA || igne<sup>2</sup> om. E || argentur E || 59 et : in add. A || adimplente E || percursi E || praebent A || aliam : et altera E || sublatae P || tunice P tonicae A

52 Cass., *Insl.* 4, 39, 2 || 53 Mt. 10, 22 || 54 Ps. 26, 14 || 55 Ps. 43, 22 ; Rom. 8, 36 || 56 Rom. 8, 37 || 57 Ps. 65, 10-11 || 58 Ps. 65, 12a || 59 cf. Mt. 5, 39-41 || 59 Mt. 5, 39-41

52. Étude de ce degré dans *La communauté et l'abbé*, p. 257-259. Le Maître combine les 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> indices de Cassien.

55-58. Les citations psalmiques se retrouvent en 7, 60-65 et 90, 33-41. Dans les trois passages, on célèbre l'obéissance comme un

<sup>52</sup> Ensuite, le disciple gravit le quatrième degré d'humilité sur l'échelle céleste, si, dans l'exercice même de l'obéissance, quand on lui impose des choses dures et contrariantes, voire des injustices de toute sorte, il embrasse silencieusement la plus ferme patience, <sup>53</sup> et si, tenant bon, il ne se décourage ni ne recule, selon le mot de l'Écriture : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. » <sup>54</sup> Et le prophète nous exhorte aussi sur ce point en disant : « Que ton cœur soit ferme ! Supporte le Seigneur. » <sup>55</sup> Et voulant montrer que le fidèle doit même supporter pour le Seigneur toutes les contrariétés, le prophète met ces paroles dans la bouche de ceux qui souffrent : « Pour toi, nous sommes mis à mort chaque jour. On nous regarde comme des brebis de boucherie. » <sup>56</sup> Et sûrs de la récompense divine qu'ils espèrent, ils poursuivent en disant joyeusement : « Mais en tout cela, nous triomphons, à cause de celui qui nous a aimés. » <sup>57</sup> Et ailleurs, l'Écriture met aussi dans leur bouche ces paroles : « Tu nous as éprouvés, ô Dieu, tu nous as fait passer par le feu, comme on fait passer au feu l'argent. Tu nous as fait tomber dans le filet. Tu nous as mis sur le dos des tribulations. » <sup>58</sup> Et pour montrer que nous devons être sous un supérieur, elle poursuit en ces termes : « Tu as fait chevaucher des hommes sur nos têtes. » <sup>59</sup> En outre, ils accomplissent le précepte du Seigneur par la patience dans les adversités et les injustices : frappés sur une joue, ils présentent l'autre ; si on leur ôte leur tunique, ils abandonnent aussi le man-

martyre. En 10, 65 et 90, 41, la citation du Ps. 65, 12 se poursuit par l'évocation du « rafraîchissement » céleste obtenu après l'épreuve. Ce couronnement fait défaut ici, car il reste à franchir plusieurs degrés avant d'arriver au ciel. En revanche, 10, 56 glisse habilement le cri d'espérance de Rom. 8, 37, qui manque dans les deux rédactions parallèles.

59. *Sublatae tunicae* pourrait être un nominatif absolu, mais le pluriel s'accorderait mal avec *pallium* au singulier. Faut-il donc l'entendre comme un génitif absolu, au singulier ? Cf. 7, 37 et n.

140 *pallium, angarizati miliario uadunt duo*, <sup>60</sup> cum Paulo apostolo falsos fratres sustinent et persecutionem sufferent et maledicentes se magis benedicent.

145 <sup>61</sup> Deinde quintum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si omnes cogitationes malas cordi suo aduenientes uel mala a se absconse commissa per humilem linguae confessionem *abbatem non celauerit suum*. <sup>62</sup> Hortans nos de hac re scribura, dicens : *Reuela ad Dominum uiam tuam et spera in eum*. <sup>63</sup> Et item dicit : *Confitemini Domino, quoniam bonum est, quoniam in saeculum misericordia eius*. <sup>64</sup> Et item propheta Domino dicit : *Delictum meum cognitum tibi feci et iniustitias meas non operui*. <sup>65</sup> *Dixi : pronuntiabo aduersus me iniustitias meas Domino, et mox tu remisisti impietatem cordis mei*.

155 <sup>66</sup> Deinde sextum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si omni uilitate uel extremitate contentus sit et ad omnia, quae sibi praebentur, uelut operarium malum se iudicet et indignum, <sup>67</sup> dicens sibi cum propheta : *Ad nihilum redactus sum et nesciui. Vl iumentum factus sum apud te et ego semper tecum*.

angariati E || uadunt : et add. A || 60 sufferunt...benedicunt A || 61 quintum : tum add. P || graduum E || in usque discipulus om. E || aduenientes : adinuenientes P adueniente E || a om. E || absconsae A<sup>60</sup>E || commissa A || abbati...suo A || 62 re om. E || scriptura PA || ad Dominum : Domino A || 64 tibi om. E || 65 aduersus A || mox om. E || impietatem P inpietatem A || 66 graduum E || praebentur A praebuntur E || 67 ut : et P || apud PAE

60 II Cor. 11, 26 ; I Cor. 4, 12 || 61 CASS., *Inst.* 4, 39, 2 || 62 Ps. 36, 5 || 63 Ps. 105, 1 || 64-65 Ps. 31, 5 || 66 CASS., *Inst.* 4, 39, 2 || 67 Ps. 72, 22-23

60. Les deux derniers traits (persécution et malédiction) sont tirés de I Cor. 4, 12, qui les énumère en ordre inverse. Comparer 3, 37-38, qui suit l'ordre paulinien. Ici l'interversion semble avoir été suggérée par le souci du *cursus*.

teau ; requis pour un mille, ils en font deux ; <sup>60</sup> avec l'apôtre Paul, ils supportent les faux frères et endurent la persécution, et quand on les maudit, ils bénissent de plus belle.

<sup>61</sup> Ensuite, le disciple gravit le cinquième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si, par l'humble confession de sa langue, il ne cache à son abbé aucune des pensées mauvaises qui se présentent à son cœur ni des mauvaises actions qu'il a commises en secret. <sup>62</sup> L'Écriture nous y exhorte en disant : « Révèle ta voie au Seigneur et espère en lui. » <sup>63</sup> Et elle dit aussi : « Confessez-vous au Seigneur, parce que c'est bon, parce que sa miséricorde est à jamais. » <sup>64</sup> Et le prophète dit aussi au Seigneur : « Je t'ai fait connaître mon délit et je n'ai pas dissimulé mes injustices. <sup>65</sup> J'ai dit : je m'accuserai de mes injustices devant le Seigneur, et aussitôt tu as pardonné l'impiété de mon cœur. »

<sup>66</sup> Ensuite, le disciple gravit le sixième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, s'il se contente de ce qui est le plus vil et le plus abject, et si, comme un mauvais ouvrier, il se juge même indigne de tout ce qu'on lui présente, <sup>67</sup> en se disant avec le prophète : « J'ai été réduit à néant et je n'ai rien su. J'ai été comme une bête brute auprès de toi et je suis toujours avec toi. »

61. Étude de ce degré dans *La communauté et l'abbé*, p. 252-255. D'une manifestation d'obéissance (2<sup>e</sup> indice de Cassien), le Maître fait un acte d'abaissement. Ainsi s'ouvre une série de degrés spécialement empreints d'humilité (degrés 5-7). L'aveu des mauvaises pensées est réglementé au ch. 15, celui de certaines fautes cachées (pollutions nocturnes) au ch. 80.

62. *Hortans... scribura* : nominatif absolu.

63. Cité en 14, 28, avec la même leçon *bonum est*, caractéristique du *Psautier de Véronne*.

66. Sur le sens de *praebentur*, voir *La communauté et l'abbé*, p. 265-266. *Et*, devant *indignum*, manque dans les meilleurs mss de Cassien. A l'origine, il s'agit probablement d'une dittographie.

67. Cité et commenté par *Vitae Patrum* 5, 15, 30.

68 Deinde septimum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si omnibus se inferiorem et uiliorem non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectu, 69 humilians se et dicens : *Ego autem sum uermis et non homo, obprobrium hominum et abiectio plebis.* 70 *Exaltatus sum et humiliatus sum et confusus.* 71 Et item semper dicat talis frater Domino : *Bonum mihi est, Domine, quod humiliasti me, ut discam mandata tua.*

72 Deinde octabum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si nihil agat, nisi quod communis monasterii regula uel maiorum cohortantur exempla, 73 dicens cum scribura : *Quia lex tua meditatio mea est,* 74 et cum interrogat patrem suum adnuntiabit ei, seniores suos et dicent ei, id est per suam doctrinam abbas.

75 Deinde nonum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si linguam ad loquendum prohibeat et taciturnitatem habens, usque ad interrogationem non loquatur, 76 monstrante scribura quia in multiloquio non

68 graduum E || affectum PE || 69 humilans E || et<sup>1</sup> om. P || 70 exaltatus : et exaltatus E || et humiliatus sum om. E || conconfusus A || 71 humiliasti E || manda E || 72 octabum PE || humilis E || communis P || monasterii P om. E || coartantur A || 73 scriptura PA || 74 adnuntiauit PE || 75 scala : saecula E || 76 scriptura PA

68 Cass., *Insl.* 4, 39, 2 || 69 Ps. 21, 7 || 70 Ps. 87, 16 || 71 Ps. 118, 71 et 73 || 72 Cass., *Insl.* 4, 39, 2 || 73 Ps. 118, 77 || 74 Deut. 32, 7 || 75 Cass., *Insl.* 4, 39, 2 || 76 Prou. 10, 19

68. Reproduit en 93, 72 (attitude du nouvel abbé).

71. *Discam*, au lieu de *discerem* au Psautier Romain, apparaît en Ps. 118, 71 dans plusieurs Psautiers anciens, mais *mandata tua* vient certainement de Ps. 118, 73. Comparer les citations composites de 8, 28 ; 8, 31 ; 9, 30 ; 10, 22.

68 Ensuite, le disciple gravit le septième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si, non content de déclarer avec sa langue qu'il est le dernier et le plus vil de tous, il le croit en outre dans l'intime sentiment de son cœur, 69 en s'humiliant et en disant : « Pour moi, je suis un ver et non un homme, l'opprobre des hommes et le rebut du peuple. 70 J'ai été exalté, puis humilié et confondu. » 71 Et sans cesse, le frère ainsi disposé dira aussi au Seigneur : « Il m'est bon, Seigneur, que tu m'aies humilié, pour que j'apprenne tes commandements. »

72 Ensuite, le disciple gravit le huitième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, s'il ne fait rien qui ne se recommande de la règle commune du monastère et des exemples des supérieurs, 73 en disant avec l'Écriture : « Car ta loi est l'objet de ma méditation », 74 et « qu'il interroge son père, et celui-ci le lui apprendra ; ses anciens, et ceux-ci le lui diront », autrement dit, l'abbé par son enseignement.

75 Ensuite, le disciple gravit le neuvième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, s'il interdit à sa langue de parler et si, gardant le silence, il attend pour parler qu'on l'ait interrogé. 76 En effet, l'Écriture indique qu'« en parlant

72. Étude de ce degré dans *La communauté et l'abbé*, p. 259-262. *Monasterii*, ajouté au texte de Cassien, restreint singulièrement la pensée de ce dernier. On notera, dans ce degré et les deux suivants, la présentation uniforme des textes scripturaires : première citation introduite par *scribitura* ou *scriptum est*, deuxième citation coordonnée par *et*. Comparer les variations de *RB* : une, deux ou aucune citation.

73. La règle est la loi de Dieu : voir 93, 15.

74. Les derniers mots précisent dans le même sens que *monasterii* en 10, 72. Ce degré présente à la fois la règle et l'abbé comme 1, 2.

75. Degré tiré du 9<sup>e</sup> indice de Cassien, dont la seconde partie constituera le 11<sup>e</sup> degré. Les derniers mots, depuis *taciturnitatem*, sont propres au Maître et expriment une de ses grandes préoccupations : comparer 8, 34 ; 9, 42 ; 11, 43 et tout le ch. 9. De même *Vitae Patrum* 5, 10, 58 : *Si interrogatus fueris, dic ; sin alias, tace.*

76. Cité en 8, 35 ; 9, 34.

180 *effugies peccatum, 77 et quia uir linguosus non dirigelur super terram.*

<sup>78</sup> Deinde decimum humilitatis gradum in scala ascendit discipulus, *si non sit facilis ac promptus in risu, quia scribturn est : Stultus in risu exaltat uocem suam, 79 et sicut spinarum crepitanium sub olla uox, ita et risus hominis.*

185 <sup>80</sup> Deinde undecimum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, *si cum loquitur, leniter et sine risu, humiliter cum grauitate uel pauca uerba et sancta loquatur et non sit clamorosus in uoce, 81 sicut scribturn est : Sapiens paucis uerbis innotescit.*

190 <sup>82</sup> Deinde duodecimum humilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, *si et iam non solo corde, sed etiam ipso corpore humilitatem uidentibus se semper indicet, 83 id est in opere Dei, in oratorio, in monasterio, in horto, in uia, in agro uel ubicumque, sedens, ambulans*  
195 *uel stans, inclinato semper capite, defixis in terra aspectibus, 84 reum se omni hora de peccatis suis existimans, iam se*

*effugitur E || 78 graduum E || promptus E || scriptum PA || 79 sicut : uox add. E || spinarum P || ulla P || uox om. E || hominis : stultorum E || 80 undecimum : duodecimum A<sup>ac</sup> || scala : saecula E || loquatur : loquitur PA || 81 sicut om. PA || scriptum PA || 82 duodecimus E || graduum E || 83 id est om. E || in<sup>1</sup> : omni add. E || monasterio P || 84 omni : in E || existimans : extimet E*

77 Ps. 139, 12 || 78 Cass. *Inst.* 4, 39, 2 ; Eccli. 21, 23 || 79 Eccl. 7, 7 || 80 Cass., *Inst.* 4, 39, 2 || 81 Sextus, *Enchiridion* 145

77. Cité en 11, 48, à propos des éclats de voix (cf. 10, 80). Le contexte, ici, est mieux approprié.

78. C'est le 10<sup>e</sup> indice de Cassien. Comparer 11, 75. Ensuite citation comme en 11, 80.

80. Voir note critique. Les derniers mots proviennent du 9<sup>e</sup> indice de Cassien, déjà utilisé au 9<sup>e</sup> degré (10, 75). Comparer 11,

beaucoup, on ne saurait éviter le péché », <sup>77</sup> et que « l'homme bavard ne marchera pas droit sur la terre ».

<sup>78</sup> Ensuite, le disciple gravit le dixième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, s'il n'est pas enclin et prompt à rire, car il est écrit : « Le sot élève la voix pour rire », <sup>79</sup> et « comme un bruit d'épines qui crépitent sous le chaudron, tel est le rire de l'homme ».

<sup>80</sup> Ensuite, le disciple gravit le onzième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si, quand il parle, il le fait doucement et sans rire, humblement, avec gravité, en ne tenant que des propos brefs et saints, et s'il se garde de tout éclat de voix, <sup>81</sup> ainsi qu'il est écrit : « Le sage se reconnaît à la brièveté de son langage. »

<sup>82</sup> Ensuite, le disciple gravit le douzième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si, non content désormais de l'avoir dans son cœur, il manifeste sans cesse son humilité jusque dans son corps à ceux qui le voient, <sup>83</sup> autrement dit, si à l'œuvre de Dieu, à l'oratoire, au monastère, au jardin, en voyage, aux champs, partout, qu'il soit assis, en marche ou debout, il garde sans cesse la tête inclinée, le regard fixé au sol, <sup>84</sup> et se croyant à tout instant coupable de ses péchés, il croit déjà comparaître au terrible

46-48. Ce qui précède est du Maître. *Cum grauitate* comme en 11, 76 et 11, 86.

81. Voir note critique. Citation comme en 9, 31, mais cette fois conforme à la traduction de Rufin (*uerbis*).

82. Ce 12<sup>e</sup> degré, absent de Cassien, est une création du Maître. L'opposition *corde... corpore* rappelle, en sens inverse, celle de 10, 68. Comparer BASILE, *Regula* 86 : *Ostendunt... se in omnibus uel actibus uel motibus uel et ipso uultu Dei semper habere et cogitare praesentiam*.

83. Liste semblable en 9, 21, où manquent cependant les deux premiers termes. Ici l'énumération va de l'intérieur à l'extérieur, comme dans les listes de facultés de 8, 7-10 ; 8, 17 ; 8, 26-30 ; 10, 12-29. *Sedens, ambulans uel stans* comme en 11, 29 ; 11, 86. Inclination de tête : voir 9, 20-24, où cependant le motif est plutôt la fuite du péché. Regards fixés à terre : voir 8, 19-20 ; 9, 23.

tremendo iudicio repraesentari existimet, <sup>85</sup> dicens sibi  
 in corde semper illud, quod publicanus ante templum  
 200 stans, fixis in terra oculis, dixit : *Domine, non sum dignus,*  
*ego peccator, leuare oculos meos ad caelos.* <sup>86</sup> Et item cum  
 propheta dicat sibi talis discipulus : *Incuruatus sum et*  
*humiliatus sum usquequaque.*

<sup>87</sup> Ergo his omnibus humilitatis gradibus a discipulo  
 perascensis, uitae huius in timore Dei bene persubitur  
 205 scala <sup>88</sup> et mox *ad caritatem* illam Domini peruenientes,  
*quae perfecta foris mittit timorem,* <sup>89</sup> *per quam uniuersa,*  
*quae prius non sine formidine obseruabas, absque ullo*  
*labore uelut naturaliter ex consuetudine incipiet custodire,*  
 210 *bonae et delectatione uirtutum.* <sup>91</sup> Quae Dominus iam per  
 operarium suum mundum a uitis et peccatis ab Spiritu  
 Sancto dignabitur demonstrare.

<sup>92</sup> Quibus ergo perascensis gradibus, post exitum  
 uitae sine dubio talis anima ad illam retributionem Domini  
 215 introitura est, quam demonstrat apostolus, dicens : *Non*  
*sunt condignae passionnes huius saeculi ad superuenturam*

existimet : extimet *E* || 85 illud *om.* *E* || non usque caelos : propitius  
 esto mihi peccatori *E* || caelum *A* || 86 incurbatus *P* || usquequaque :  
 nimis *E* || 87 humiliatis *P* || a *om.* *E* || uite *A* || bene persubitur scala  
*om.* *E* || superbitur *A*<sup>ac</sup> || 88 Domini *om.* *A* || 89 uniuersam *PA* || non  
*om.* *P* || obseruas *E* || consuetudine incipiat *A* || 90 consuetu-  
 dinis *A* || 91 quem *P* || per : pro *E* || peccatis : operarium suum  
 add. *E* || dignauit *P* || 92 condigne *P* || passionaes *A*

85 Luc 18, 13 et Mt. 8, 8 || 86 Ps. 37, 9 || 88 Cass., *Inst.* 4, 39, 3 ;  
 I Ioh. 4, 18 || 89-90 Cass., *Inst.* 4, 39, 3 || 92 Rom. 8, 18

85. Citation composite (cf. 10, 71 et note).

88. La phrase commencée par *et* reste en suspens. *Peruenientes*,  
 nominatif absolu, ne s'accorde ni avec *discipulo* (10, 87) ni avec

jugement, <sup>85</sup> en se disant sans cesse dans son cœur ce  
 mot que le publicain disait, debout devant le temple,  
 les yeux fixés au sol : « Seigneur, je ne suis pas digne,  
 pécheur que je suis, de lever les yeux vers le ciel. »  
<sup>86</sup> Et un disciple qui a de tels sentiments dira aussi avec  
 le prophète : « J'ai été courbé et humilié au dernier point. »

<sup>87</sup> Lors donc que le disciple a fini de gravir tous ces  
 degrés d'humilité, il a heureusement escaladé, dans la  
 crainte de Dieu, l'échelle de cette vie, <sup>88</sup> et alors on arrive  
 à cet amour du Seigneur qui est parfait et qui met dehors  
 la crainte. <sup>89</sup> Grâce à lui, tout ce qu'on observait auparavant  
 non sans frayeur, on commencera à le garder sans aucun  
 effort, comme naturellement, par habitude, <sup>90</sup> non plus  
 par crainte de la géhenne, mais pour l'amour de cette  
 bonne habitude et pour le plaisir que procurent les vertus.  
<sup>91</sup> Cet état, daigne le Seigneur le faire apparaître dans son  
 ouvrier, purifié par le Saint-Esprit de ses vices et de ses  
 péchés !

<sup>92</sup> Il n'est pas douteux qu'une telle âme, une fois  
 qu'elle aura fini de gravir ces degrés, après sa sortie de  
 la vie, entrera dans cette récompense du Seigneur, que  
 l'apôtre décrit en ces termes : « Les souffrances d'ici-bas  
 n'ont pas de commune mesure avec la gloire future, qui

*obseruabas... incipiet* (10, 89), ces deux verbes étant eux-mêmes  
 en désaccord. Cassien a tous les verbes en « tu ».

90. *Ipsius consuetudinis bonae* remplace *ipsius boni* (Cassien).  
 Comparer plus haut l'ajouté *ex consuetudine* (10, 89).

91. *Operarium suum* comme en *Thp* 56 ; *Ths* 10 ; 16, 27, etc.  
 L'expression rappelle GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *De Instituto christi*,  
 JAEGER, p. 85, 9 : « ouvriers du Christ et de la vérité ». Dans le  
 même passage (p. 85, 3), Grégoire présente l'homme parfait, « purifié  
 de ses passions par la grâce du Christ ». Voir *Introd.*, p. 96, n. 1.  
*Mundum a... peccatis* comme en 9, 41. « Vices et péchés » rappelle  
 le 1<sup>er</sup> degré (10, 12). Cf. aussi 11, 14 ; 11, 30. Cette finale ressemble  
 à celle du traité de l'abbé (2, 40).

92. Cité en 90, 13 suivant le même texte prévalgate, qu'on  
 trouve aussi chez JÉRÔME, *Ep.* 14, 10.

gloriam, quae reuelabitur in nobis. <sup>93</sup> Illam uitam aeternam tales animae recepturae sunt, quae in sempiternae laetitiae exultatione permanet et ulterius finire non nouit. <sup>94</sup> In qua  
 220 est flos purpureus rosarum numquam marcescens, <sup>95</sup> in qua nemora floscida perpetua uiriditate uernantur. <sup>96</sup> Vbi prata recentia semper melleis affluunt riuus, <sup>97</sup> ubi croceis gramina floribus redolent et alantes campi iucundis admodum odoribus  
 225 pollent. <sup>98</sup> Aurae ibi uitam aeternam habentes nares aspirant, <sup>99</sup> lumen ibi sine umbra, serenitas absque nubilo et absque tenebris nocturnis perpetuum diem oculi perfruuntur. <sup>100</sup> Nulla ibi impediuntur occupacione deliciae, <sup>101</sup> nulla penitus sollicitudine ibi securitas conturbatur. <sup>102</sup> Mugitum,  
 230 ululatum, gemitum, lamentum et luctum numquam illic auditum uel nominatum est, <sup>103</sup> foedum, deforme, tetrum, nigrum, orrendum aliquid aut sordidum numquam ibi penitus uisum. <sup>104</sup> Pulchritudo in amoenitate nemorum, splendor in  
 235 aere iucundo, et formositate atque omnem elegantiam sine intermissione patentes oculi perfruuntur <sup>105</sup> et nihil

<sup>93</sup> sempiterna E || laetitiae : letitiae P laetitiae et A laetitia E || exultatione om. P || et om. P || <sup>95</sup> naemora A || florida A<sup>pc</sup> || uernantur : uernantia E || <sup>96</sup> adfluunt E || <sup>97</sup> iocundis A || admodumodum E || <sup>98</sup> ibi uitam : hibitam P || <sup>101</sup> paenitus E || <sup>102</sup> lamentum om. P || illuc A || <sup>103</sup> deforma E || aliquid aut sordidum om. E || paenitus AE || uisum : est add. E || <sup>104</sup> aminitate P amenitate A || iocundo A || formositate A || adque PE || eligantiam PA<sup>ac</sup> || intermissionem P

94-112 *Passio Sebastiani* 13

<sup>93</sup>. *Tales animae* après *talis anima* (10, 92) : passage au pluriel comme en 10, 88.

<sup>94</sup>. Ici commence un long emprunt à la *Passio Sebastiani* 13. La présence de plusieurs adverbess insolites suggère que c'est bien le Maître qui emprunte à la *Passio*, et non l'inverse. Nous indiquons ci-dessous les variantes textuelles de la source (PL 17, 1027) par

sera révélée en nous. » <sup>93</sup> De telles âmes recevront cette vie éternelle, qui demeure dans l'exultation d'une joie sans fin et qui ne connaît plus de terme. <sup>94</sup> Là sont « les parterres de roses rouges qui ne se fanent jamais. <sup>95</sup> Là les bosquets en fleurs se parent à perpétuité de verdure printanière. <sup>96</sup> Les prés toujours frais y sont irrigués de ruisseaux de miel. <sup>97</sup> Les herbes aux fleurs de safran y embaument et les champs exhalent les odeurs exquisés dont ils sont remplis. <sup>98</sup> Ici des souffles porteurs de vie éternelle montent dans les narines. <sup>99</sup> Ici la lumière est sans ombre, le ciel bleu sans nuage, et les yeux jouissent d'un jour perpétuel sans les ténèbres de la nuit. <sup>100</sup> Ici aucun dérangement ne vient empêcher les jouissances. <sup>101</sup> Aucun souci, absolument, ne vient ici troubler la sécurité. <sup>102</sup> Mugissements, hurlements, gémissements, lamentations et plaintes ne s'y font jamais entendre, et il n'en est pas même question. <sup>103</sup> Absolument rien qui soit laid, difforme, hideux, noir, horrible ou sale, ne se laisse jamais voir ici. <sup>104</sup> La grâce règne dans le charme des bosquets, la splendeur dans l'air plein d'agrément ; les yeux sans cesse ouverts se remplissent de beauté et d'élégance, <sup>105</sup> et les oreilles ne reçoivent

rapport à RM. Au début *illic* au lieu de *in qua est* ; à la fin *marcescit*.

<sup>95</sup>. Source : *Illic florida nemora...uernant*.

<sup>96</sup>. Source : *Illic...fluunt*.

<sup>97</sup>. Source : *Illic* au lieu de *ubi*. L'adverbe *admodum* est hapax.

<sup>98</sup>. La source lit *naribus* et ajoute *nectareum odorem*.

<sup>99</sup>. Source : *radio fulgens* au lieu de *umbra* ; *perpetuum* est omis ; *die* au lieu de *diem*.

<sup>100</sup>. Source : *illic* au lieu de *ubi*.

<sup>102</sup>. Source : *mugitus, ululatus, gemitus...luctus...audita nec nominata sunt*. A moins qu'il ne s'agisse ici de nominatifs neutres, on peut songer à des accusatifs sujets du verbe passif comme en 8, 24 ; 9, 41.

<sup>103</sup>. La source ajoute *et* après *foedum*, et lit à la fin : *penitus uiderunt oculi habitantium*.

<sup>104</sup>. Source : *Pulchritudine uero...splendore...formositate...omni elegantia...oculi patentes*.



omnino quod conturbet mentem auribus datur. <sup>106</sup> Sonant enim ibidem iugiter organa hymnorum, quae ad laudem regis ab angelis et ab archangelis decantantur. <sup>107</sup> Amaritudo et fellis asperitas ibi locum non habet. <sup>108</sup> Tonitrua ibi numquam audita sunt, fulgura et coruscationes numquam paruerunt. <sup>109</sup> Cinnamomum illic uirgula gignunt et balsamum arbusta prorumpunt. <sup>110</sup> Odor aeris delectationes per omnia membra diffundet. <sup>111</sup> Esca ibi nulla stercora conficit. <sup>112</sup> Sicut enim bono nuntio aures et bono odore nares et bono aspectu oculi saginantur et ipsa refectio non potest in digestionem prorumpere, <sup>113</sup> quia non in esca et potu, sed in aspectu, odoratu et auditu constat dilectionis saginatio, <sup>114</sup> ita illic refectio, quam os susceperit, melliflua in gustu hoc unicuique sapet in os, quod fuerit delectatus. <sup>115</sup> Statim denique quod concupierit anima, concupiscentiae eius paralissimus seruit effectus. <sup>116</sup> In qua delectatione uero uel laetitia nec aetas senectutem nec uita terminum nec suspectam ulterius mortem tales deliciae reformidant. <sup>117</sup> Nec in his perennium diuitiarum usibus possessor desinit et heres succedit, cum nesciunt ulterius mortem,

105 conturbent P || 106 enim om. E || horgania P || ab<sup>2</sup> om. A<sup>2c</sup> E || arcangelis P || 108 thonitrua P || fulgora P || apparuerunt A || 109 illic : illa A || 111 aesca AE || 112 digestationem E || 113 aesca E || 114 sapit A || 115 concupiscentia A || 116 letitia P || deliciae A<sup>2c</sup> E || re reformidant E || 117 nec : ne E

114-115 *Passio Sebastiani* 13 || 116 cf. *Passio Sebastiani* 14

105. *Omnino* ne se retrouve qu'en 11, 67, dans une citation.

106. La source lit *ibi* au lieu de *ibidem* et omet le second *ab*. Ce verset est reproduit avec des amplifications en 3, 90.

107. Source : *habent*.

110. Source : *delectationem...diffundit*.

111. Source : *Et esca*.

absolument rien qui puisse troubler l'esprit. <sup>106</sup> Car en ce même endroit résonnent constamment les instruments accompagnant les hymnes, que les anges et les archanges chantent à la louange du roi. <sup>107</sup> Amertume et aigreur fielleuse n'ont pas ici de place. <sup>108</sup> Ici l'on n'entend jamais le tonnerre, foudre et éclairs ne se sont jamais montrés. <sup>109</sup> Les buissons y produisent la cannelle, et des arbustes jaillit le baume. <sup>110</sup> Le parfum de l'air répand des jouissances dans tous les membres. <sup>111</sup> La nourriture ne produit ici aucun excrément. <sup>112</sup> De même, en effet, que les oreilles se repaissent de bonnes nouvelles, les narines de bonnes odeurs, les yeux de beaux spectacles, et que ce repas ne peut tourner à la digestion, <sup>113</sup> puisque l'assouvissement de l'amour ne consiste pas en nourriture et en boisson, mais en vue, odorat et ouïe, <sup>114</sup> « de même là-bas, le repas qui entre dans la bouche, doux à goûter comme du miel, prend dans la bouche d'un chacun la saveur qui lui est la plus agréable. <sup>115</sup> Enfin, dès que l'âme désire quelque chose, un effet immédiat répond à son désir. » <sup>116</sup> Dans ces plaisirs, d'ailleurs, et dans cette allégresse, l'âge n'a plus à redouter la vieillesse, ni la vie son achèvement, ni semblables plaisirs la mort en prévision. <sup>117</sup> Dans cette jouissance de richesses immortelles, le possesseur ne disparaît pas et aucun héritier ne lui succède, car on ne connaît

112. La source lit *ista* au lieu de *ipsa*.

113. Glose sur la *Passio*. L'idée intéresse le Maître, qui s'y est déjà attardé en 3, 88.

114. Source : *sapit quo* (omet *in os*). Les variantes du Maître se retrouvent en 3, 89 et 90, 25, qui reproduisent la fin du verset.

115. Au lieu de *concupiscentiae*, la source lit : *desiderio eius uniuersa famulantur et omnibus delectationibus* (cf. 16, 4). L'adverbe *denique* est hapax. Voir en 7, 42 un curieux remploi des derniers mots.

116. S'inspire de la suite du texte de la *Passio*. *Suspectam... mortem* comme en 3, 53.

117. Aucun parallèle précis dans la *Passio*. Répétition de *ulterius mortem* (10, 116).

qui benefacti praetio uitam aeternam semel moriendo emerunt.

260 <sup>118</sup> Haec est sanctorum caelestis patria. <sup>119</sup> Beati qui  
 obseruantiae, gradibus humilitatis ascensis, potuerint  
 eleuari, <sup>120</sup> ut in perpetua cum Deo exultatione lactentur,  
*quam praeparauit Deus his, qui diligunt eum* <sup>121</sup> et custodiunt  
*mandata eius* <sup>122</sup> et mundo sunt corde.

265 <sup>123</sup> EXPLICIT ACTVS MILITIAE CORDIS, PRO TIMORE  
 DEI QVOMODO FVGIANTVR PECCATA.

pretio *E* || 119 in *om.* *E* || pereni *P* perhenni *A* || per usque 120 ut  
*om.* *E* || 120 laetantur *E* || eum : illum *E* ||.

10, 123-11, T PA 123 expl. *P* || actus militiae cordis *uia legi*  
*potest in P<sup>ac</sup>* : actiue militia cum cauet *P<sup>ac</sup> ut uid.* ||.

120 I Cor. 2, 9 || 121 Apoc. 12, 17 || 122 Mt. 5, 8 ||.

plus la mort, une fois qu'on a acheté, en mourant, la  
 vie éternelle au prix de bonnes actions.

<sup>118</sup> Telle est la céleste patrie des saints. <sup>119</sup> Heureux  
 ceux qui pourront s'élever jusqu'à cette région immortelle  
 par l'échelle de l'observance dans le temps présent, en  
 montant les degrés de l'humilité, <sup>120</sup> afin de se réjouir  
 avec Dieu dans cette perpétuelle exultation, que Dieu  
 a préparée pour ceux qui l'aiment, <sup>121</sup> qui gardent ses  
 commandements <sup>122</sup> et qui ont le cœur pur.

<sup>123</sup> FIN DES ACTES DU SERVICE DU CŒUR : COMMENT  
 FUIR LES PÉCHÉS PAR CRAINTE DE DIEU.

119. *Beati qui* : comparer la conclusion de la *Regula IV Patrum*  
 dans le ms. *P*, ligne 227.

122. Finale comme en 10, 91.

123. Cet *explicit* est développé en 11, 1. *Actus* rappelle l'*Incipit*  
 de 1, T. Crainte de Dieu et fuite du péché comme en 9, 24 ; 10, 10-12.

## NOTES CRITIQUES

### Pr 13-14.

Nous entendons *sinistra... dextra* (P contre AFV) comme des ablatifs adverbiaux et *tenemus... corrigimus* au sens absolu (« se maintenir dans une direction... redresser la direction »). On peut garder ainsi *corrigimus* que CORBETT remplacerait par *corripimus* + accusatif. Quant à *tenemus*, l'idée semble être que sur cette voie nouvelle on continue dans la mauvaise direction qu'on suivait déjà sur l'ancienne.

### Th 22.

*Vias* (PA) résulte sans doute d'une dittographie (CORBETT), mais il n'est pas nécessaire d'attribuer *in* à la même faute ni de corriger *neglegentibus* en *neglegentes*. Qu'on lise *pondera* (CORBETT) ou *pondere* (cf. les « accusatifs » singuliers *nomine* en 1, 82 et 7, 30, tous deux soutenus par E, et *frigore* en 81, 30 ; noter que *pondus* ne se rencontre pas au pluriel), le mot doit dépendre de *habeat* plutôt que de *neglegentibus*, car on ne trouve pas ailleurs ce dernier au sens transitif. Ainsi c'est la « voie du monde » qui « garde le poids de ses péchés chez les négligents », de même que c'est elle qui l'avait « chargé sur nous » (Th 5).

### Thp 21.

Nous lisons *sic* pour *si* (PA). Cf. 53, 64 : *sic ornatum... debet esse... ut... uideatur*.

### Thp 70.

*Per quod* est à garder malgré le désaccord avec l'antécédent. Cf. 27, 39 : *calix aut galleta per quod... Quant à l'absence de verbe après *per quod*, comparer 90, 31, où *per quam* reste aussi en suspens. En 19, 10 et 12, il faut suppléer *eant*, ce qui se rapproche de *adeat* ou *introeat* qui manque*

ici. Plutôt que d'une lacune (CORBETT), il s'agit donc d'une de ces ellipses qui ne sont pas rares dans *RM* (voir l'*Index gramm.*).

### Thp 79.

*Rogantes* équivaut à une conditionnelle (en parallèle avec *si... tradamus*). Cf. BLAISE, *Manuel*, § 359, mais la construction est ici singulièrement plus hardie et ne se comprend qu'à la lumière des nombreux nominatifs absolus ou *pendentes* qui parsèment *RM*.

### 1, T.

*Potus* (*P*) paraît étrange au premier abord. C'est pourtant la leçon que nous retenons comme la moins invraisemblable en fin de compte. Il faut écarter en effet le facile *ordine* de *E* qui ressemble trop aux corrections que se permet ce ms. *Potu* (*AK*) ne s'impose pas, puisque *actus* est ensuite attesté par *PE*. Il y a, de toute façon, anacoluthie, une série de nominatifs étant juxtaposée à *De generibus*. Quant au sens, il semble que chaque élément du titre désigne une partie du chapitre : 1, 1-14 (*De generibus*) ; 1, 15-74 (*potus*) ; 1, 75-91 et la suite jusqu'à l'*explicit* de 10, 123, éclairé par 11, 1 (*actus et uita... in coenobiis*). La digression sur les gyrovagues est assez bien désignée par *potus*, puisqu'on raille continuellement les *infinita pocula* de ces vagabonds (1, 19.21.22.23.29.52.55.62). La boisson est pour ainsi dire l'observance caractéristique de la quatrième espèce, par opposition aux *actus et uita* des cénobites (cf. 1, 73) : grosse plaisanterie qui ne détonne pas dans la *RM*. Ajoutons que *potius de* (HOLSTE) n'a aucun fondement dans la tradition, car *K* est identique à *A*. C'est une pure conjecture, qu'on pourrait d'ailleurs corroborer par 58, 5 (*aut potius*).

### 1, 2.

*Coenobiotarum* : voir *La communauté et l'abbé*, p. 58, n. 4.

### 1, 9.

*Dicunt* (*AE*) est confirmé par le passage parallèle de 7, 33, où *P* s'accorde avec *A*.

### 1, 29.

*Sumant* ne se comprend pas sans *ut* précédent, d'où les corrections de MÉNARD (*et* changé en *ut*) et de HOLSTE (*sumunt*). Nous corrigeons *et*<sup>1</sup> en *ut*. L'échange des deux

conjonctions est fréquent, aussi bien dans *A* que dans *P* (1, 72 ; 10, 67 ; 14, 10 ; 69, 6 ; 91, 10 ; 91, 38 et plusieurs autres cas dans *A*). D'ailleurs, il faut sans doute comprendre ici *ideo... ut*, tour très familier au Maître.

### 1, 40.

*Post triduum* (mss) est en contradiction avec *post biduum* au verset précédent : comment le vagabond prendrait-il son hôte en aversion « au bout de trois jours », puisqu'il est reparti « au bout de deux jours » ? Il faut donc lire *postriduo*, « le lendemain », comme dans PLAUTE, *Mil.* 1082. C'est l'équivalent de *alia die* (1, 32). On a donc ici le couple *postriduo... post biduum* (1, 40-41), qui reproduit (avec intervention) le couple *post biduum... alia die* (1, 31-32).

### 1, 63.

*Quidam* (mss) n'offre pas de sens. Nous risquons la conjecture *quidem*, bien que ce mot n'apparaisse que trois fois dans *RM* et toujours dans un contexte bien déterminé (note sur 92, 74).

### 1, 72.

Le *ut* initial des mss, omis par MÉNARD et changé en *et* par HOLSTE, ne se comprend guère. On hésite à y voir une anticipation de *ut* (*humiles*), comme plus haut *uel ipsi* (1, 69), construction fréquente dans *RM*, mais qui serait ici par trop étrange. Il semble plutôt qu'on ait affaire à *ut* pour *et*, échange dont on a maint exemple (note critique sur 1, 29), d'autant qu'ici le voisinage de *ut* a pu faciliter la confusion. *Et* en tête de phrase se rencontre quinze autre fois dans ce récit, de 1, 18 à 1, 60.

### 2, 29.

*Inquel* (*P*) représente *incoel*, comme *inquent* = *inchoent* (*A*) en 19, 12. Cette interprétation paraît préférable à celle de CORBETT, p. 155, qui comprend *indicel* (cf. 2, 13). On pourrait cependant, à l'appui de cette dernière, invoquer la faute analogue de *P* en 2, 39 : *cretis* = *crediliis*. Mais semblable explication ne vaut pas pour *A*, qui s'accorde pourtant ici avec *P* en écrivant *in quid*.

### 2, 43.

*Inuito* est suspect au premier abord, car on ne trouve dans *RM* que *ab inuito* (6 fois). De plus *suae potestatis arbitrio*

paraît désigner la volonté propre des frères, si l'on compare 53, 30 (*in suae electionis... arbitrio*) et 74, 2 (*suae uoluntatis arbitrio*). On serait donc tenté de corriger *inuito* en *iniusso* ou *iniusto* : « en vertu d'une décision émanant de leur propre autorité sans ordre reçu » ou « contraire à la justice ». Cependant *potestas* peut s'entendre au sens de l'Autorité (personnifiée). Cf. BLAISE, *Dictionnaire*, s. v. 5-6. Dès lors, *suae potestatis* pourrait signifier « celui qui a autorité sur eux ». En outre, il n'est pas exclu que *suae* se rapporte à l'abbé (BLAISE, *Manuel*, § 172). Alors *suae potestatis* = « son autorité » et l'on se rapproche de 1, 87 (*doctoris arbitrio*). Dans ces deux dernières hypothèses *inuito* donne un sens acceptable. Au total, il semble plus prudent de garder le texte.

## 7, 18.

*Reuerentis* (PAF) est corrigé par V en *reuerentia* par une conjecture heureuse (cf. 1, 22) que reprend CORBETT, p. 23. Celui-ci attribue *-tis* à l'influence de *utilis*. On pourrait aussi lire *reuerentius* (cf. 11, 121).

## 7, 66.

*Voluntatum* (E) est préférable à *uoluptatum* (PAFV), comme le montre le passage parallèle de 90, 42-43, où PA s'accordent sur cette leçon. Confirmation en 7, 59 (*amaricatur uoluntati eorum PAFVE*). Sur l'échange des deux mots, voir C. MOHRMANN, *Note sur la version latine la plus ancienne de la vie de S. Antoine*, dans *Antonius Magnus Eremita* (Studia Anselmiana 38), Rome 1956, p. 44, et H. HOPPENBROUWERS, *La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine*, Nimègue 1960, p. 31. La même confusion se retrouve dans Pa (10, 44 ; cf. note critique) et dans Pb (90, 32 ; cf. *uoluntatum* en 90, 29), tandis que AFV maintiennent dans ces cas *uoluntas*.

## 7, 71.

L'accord de AE en faveur de *Nam si* serait décisif si les deux mss ne divergeaient ensuite (omission de *si* par A). Ce flottement n'est pas rassurant. Le premier *si* a pu s'introduire par erreur de part et d'autre, d'autant qu'on trouve déjà *si cum* au verset précédent. Aussi gardons-nous le texte de P, qui donne un sens meilleur. Où serait en effet l'apodose, si l'on suivait AE ?

## 9, T.

F et V sont ici précieux pour interpréter l'abréviation de A. Celle-ci doit se lire *abbati* (cf. 9, 25), non *abbate* (P) qui est probablement une erreur de copiste (e pour i, plutôt que haplographie pour *ab abbate*). Cependant Cap 9 écrit *ad abbatem*.

## 9, 17.

CORBETT, p. 25, voit dans *in* une dittographie. De fait, on trouve *deputari* + datif en 7, 17 et 7, 21. Mais ailleurs *deputari* est suivi de *ad* ou de *in* + ablatif (Pr 21 ; 11, 35 ; 18, 10). Il est vrai que la considération du sens donnerait plutôt raison à CORBETT : « être envoyé, affecté » avec *ad* ou *in*, « être imputé, regardé comme » avec le datif, ce dernier sens étant plus probable ici. Mais si tel semble être l'usage du Maître, il faut aussi tenir compte de confusions possibles entre les deux constructions, qui semblent presque équivalentes chez un TERTULLIEN (cf. BLAISE, *Dictionnaire*, s. v. 2). Au reste on connaît l'amour désordonné du Maître pour *in*. Aussi gardons-nous le texte des mss.

## 9, 38.

*Inloquenda* (P) ne semble pas autrement attesté, bien que BLAISE, *Dictionnaire*, signale des mots tels que *illocalis*, *illocalitas*. D'ailleurs la construction serait difficile : *et* hors de place, asyndète après *eloquia*. Aussi préférons-nous lire *etsi* avec AFV. L'indicatif après *etsi* marquant l'opposition est classique et se retrouve en 21, 9.

## 10, 4.

Comme en 7, 71, on hésite à aller contre l'accord de AE (*sed* au lieu de *si*). Mais *sed* est la leçon de la Vulgate et de tous les psautiers anciens sauf celui de S. Zénon de Vérone (noter en outre *si* dans un bon nombre de mss du Psautier Romain). Dès lors le fait que A corrige *retribues* en *retributio* d'après Vulg. rend plausible une correction analogue de *si* en *sed*. De son côté, E n'hésite pas à corriger les textes scripturaires. L'accord AE n'est donc pas décisif dans le cas présent. On remarquera que *si* est la leçon du texte « pur » de RB, *sed* celle du texte « interpolé ».

## 10, 11.

*Reuocat* (P) ou *reuoat* (E) ? Les deux verbes reparaissent respectivement une et trois fois, mais toujours au sens

propre. PAYR, p. 41, rejette *reuocat* à cause de *ut* qui appelle le subjonctif, comme l'a senti *A* (*reuocet*). L'argument n'est pas décisif, car *ut* consécutif + indicatif est plusieurs fois attesté dans *RM* (cf. PAYR, p. 35). Peut-être le *cursus* nous mettra-t-il sur la bonne voie : *sēper reuocat* ne donne rien, tandis que *sēper reuoluat* donne un *cursus planus*. Ajoutons que l'ablatif *animo*, « dans l'âme », est fréquent et se comprend au moins aussi bien que le datif après *reuocare*. Enfin on trouve *cogitatione...ac sensibus uoluerē* dans un passage analogue de CYPRIEN, dont *RM* s'inspire peut-être ici (*Ep.* 58, 11).

## 10, 13.

*Omnia (PA)* ou *omni hora (E; cf. RB)*? Le second a contre lui de figurer déjà deux fois dans la même phrase. Mais une triple répétition n'est pas pour déplaire au Maître. Plus sérieux est le fait que la *Visio Pauli*, d'où provient cette idée du rapport des anges, ne connaît que deux rapports quotidiens, l'un le matin, l'autre le soir. Le Maître semble bien conscient de cet horaire (cf. 10, 39, où *die noctuque* paraissent faire allusion à ce rythme, et surtout 34, 9-10). Dès lors, *omni hora* serait inexact. D'autre part, la *Visio* affirme que les anges rapportent tout à Dieu (*Visio* 10, JAMES, p. 14, 31-32 : *quaecumque... siue bona siue mala*).

## 10, 14.

Nous supprimons *hoc* avec *E*, vu que la même omission de *E* en 47, 8 se trouve confirmée par *SW* : *docente (hoc) propheta cum dicit*. D'ailleurs tous les mss s'accordent en 48, 8 sur *demonstrante propheta ac dicente, et demonstrare* reparait sans complément en 14, 15 (*demonstrauit uobis dicens*) et 23, 37 (*quomodo... demonstrauit*).

## 10, 34.

Il est presque impossible de départager les mss, vu les variantes des anciens Psautiers pour *Ps.* 37, 10. La leçon de *P*, que nous gardons, est au début celle du *Psautier de Vérone* après correction (*Domine et*), puis celle de presque tous les témoins, y compris la Vulg. (*est omis*). La variante de *E* (*Domino*) se retrouve en 13, 16. On pourrait faire valoir en sa faveur 10, 64 (*propheta Domino dicit*) et un bon nombre de citations présentées comme des paroles qu'on dit « au Seigneur » (2, 3 ; 2, 9 ; 2, 36 ; 7, 60 ; 7, 61 ; 7, 65 ; 11, 43).

## 10, 42.

De nouveau (cf. 7, 71 ; 10, 4), l'accord *AE* sur *caeli* est très impressionnant. Si nous y résistons, c'est que le Maître est coutumier de ces légères variations dans ses formules les plus stéréotypées (notes sur 10, 20 et 10, 34). Il est donc bien dans sa manière d'écrire *caelesti* ici et au quatrième degré (10, 52), alors que partout ailleurs on lit *caeli*. On s'explique à la rigueur que *A* et *E* aient normalisé ces deux exceptions indépendamment l'un de l'autre. Au reste, *caelestis* est fréquent chez le Maître.

## 10, 44.

Les variantes *uoluntas/uoluptas* et *parit/parat* se rencontrent dans les deux mss de la *Passio* utilisés par H. DELEHAYE. Au sujet de la première, voir LINDERBAUER, p. 217-218 : le sens, dans la *Passio* comme ici, exige *uoluntas*, mais la tradition textuelle de *RB* est en faveur de *uoluptas*, qui ne signifie pas autre chose que *uoluntas*. En ce qui concerne *RM*, voir note critique sur 7, 66. On peut, d'après l'ensemble des faits, se fier ici à *AE* qui donnent *uoluntas*. De même pour *parit*.

## 10, 80.

*Loquatur (E; cf. RB 7, 60)* paraît préférable à *loquitur (PA)*, probablement dû à l'influence de la même forme lue un peu plus haut. Cassien et le Maître mettent au subjonctif présent le verbe après *si* à tous les autres degrés. D'ailleurs on a ici *sit* juste après.

## 10, 81.

Ici encore il faut donner raison à *E* (cf. *RB* 7, 61) et restituer *sicut* omis par *PA*. L'omission s'explique bien par une sorte d'haplographie, *sicut* étant assez semblable à *scriptum*. On ne trouve nulle part *scriptum est* seul introduisant une citation *ex abrupto*.

## ADDENDUM

---

Le fragment du Maître reproduit par les canonistes médiévaux (*RM* 13, 54 ; voir *Introduction*, p. 138, n. 2) est déjà cité par RÉGINON DE PRÜM, *De synodalibus causis et disciplina ecclesiastica*, L. II, 393, *PL* 132, 357 a, qui l'attribue à Isidore comme on le fera par la suite. Régino dépend lui-même du *Quadripartitus*, L. IV (édité par A. L. RICHTER, *Antiqua canonum collectio*, Marburg 1844), collection qui paraît avoir pour auteur Halitger de Cambrai (avant 831). Voir à ce sujet P. FOURNIER-G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. I, Paris 1931, p. 110 et 252. Suivant une conjecture plausible de T. Mc LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, Paris 1935, p. 258, n. 2, la source du *Quadripartitus* serait le *Codex* de Benoît d'Aniane. On pourrait ajouter, avec non moins de vraisemblance, la *Concordia*.

---

## TABLE DES MATIÈRES

---

AVANT-PROPOS.....	9
ABRÉVIATIONS.....	14
BIBLIOGRAPHIE.....	15
DIVISIONS ET SIGLES DU TEXTE.....	26

### INTRODUCTION

#### PREMIÈRE PARTIE : LÉGISLATION ET ESPRIT

Chapitre I : <i>Institutions</i>	
1. La communauté.....	29
2. Le monastère.....	32
3. Les divisions du temps.....	36
4. L'observance.....	43
Chapitre II : <i>Liturgie</i>	
1. L'office divin.....	49
2. L'Eucharistie.....	63
3. Le rituel.....	65
Chapitre III : <i>Doctrine</i>	
1. L'idéal spirituel.....	87
2. Théologie de la vie monastique.....	107
Conclusion : <i>Réalité ou fiction?</i> .....	122

*DEUXIÈME PARTIE : DONNÉES LITTÉRAIRES*Chapitre I : *Histoire du texte*

1. Manuscrits complets.....	125
2. Extraits et citations.....	126
3. Auteur et titre.....	145
4. Diffusion.....	148
5. Éditions modernes.....	151

Chapitre II : *Aspects de l'œuvre*

1. Titres et divisions.....	155
2. Plan et composition.....	169
3. Genèse de la rédaction.....	178
4. Unité d'auteur.....	191
5. Langue et style.....	196

*TROISIÈME PARTIE : SITUATION HISTORIQUE*Chapitre I : *Les sources littéraires*

1. L'Écriture.....	207
2. Apocryphes et auteurs divers.....	214

Chapitre II : *Datation et localisation*

1. L'époque.....	221
2. La région.....	225

*QUATRIÈME PARTIE : PRÉSENTATION DE L'ÉDITION*Chapitre I : *Utilisation des manuscrits*..... 235Chapitre II : *Problèmes d'orthographe*..... 245Chapitre III : *Règles de présentation*

1. Incipit et Explicit.....	263
2. Titres des chapitres.....	264
3. Interrogations et réponses.....	264

4. Apparat critique.....	266
5. Citations et notes.....	268
6. Traduction.....	270

CONSPECTUS SIGLORUM.....	271
--------------------------	-----

STEMMA CODICUM.....	272
---------------------	-----

**LA RÈGLE DU MAÎTRE**

TABLE DES CHAPITRES.....	274
--------------------------	-----

## I. TROIS INTRODUCTIONS :

i. <i>Prologue</i> . Présentation de la règle (Pr).....	288
---	-----

ii. *Invitatoire*. Présentation de l'école :

1. Parabole de la source (Th).....	296
2. Commentaire du Pater (Thp).....	300
3. Commentaire des Psaumes (Ths).....	316

iii. <i>Les espèces de moines</i> . Présentation du maître (ch. 1).....	328
---	-----

## II. PROGRAMME D'ASCÈSE :

i. <i>L'abbé</i> . Directoire du maître (ch. 2).....	350
--	-----

ii. <i>L'art spirituel</i> (ch. 3-6).....	364
---	-----

iii. *Les trois vertus fondamentales* :

1. Obéissance (ch. 7).....	380
2. Taciturnité (ch. 8-9).....	406
3. Humilité (ch. 10).....	418

NOTES CRITIQUES du premier volume.....	447
--	-----

ADDENDUM.....	454
---------------	-----